

2. Le De Trinitate dans la vie de saint Augustin (suite)

Pourquoi s'arrêter à ce que saint Augustin a pu dire du mystère de la Trinité avant qu'il entreprenne son long traité en quinze livres ? Essentiellement pour comprendre pourquoi il a décidé de l'écrire, et pourquoi à ce moment de sa vie, car il est bien évident que ce n'est pas seulement vers l'an 400, après avoir écrit les *Confessions*, qu'il s'est intéressé à la Trinité !

Comme nous l'avons dit dans notre première séance, il est important de ne pas oublier, que, pour Augustin et certains de ses contemporains, le christianisme n'est pas seulement une philosophie parmi d'autres, mais « la vraie philosophie ». Cette formule qu'on retrouve au début du livre VIII de *La Cité de Dieu* marque toute la distance qui nous sépare de lui, en raison de deux faits marquants : 1) la création d'une faculté de philosophie distincte de celle de théologie dans l'université médiévale, et 2) suite à la séparation de l'Église et de l'État, la suppression de la théologie dans l'université d'État, à l'exception de celle de Strasbourg qui vit encore sous le régime du concordat de 1801. Cependant, au-delà de ces faits historiques, il y a cette différence qui semble largement admise par les philosophes : la philosophie est l'art de poser les questions, alors que la foi – le plus souvent assimilée à l'opinion dans son sens platonicien – serait plutôt de l'ordre de la réponse. Rien de tel pour Augustin pour qui foi et raison sont complémentaires et la foi une affaire de fidélité. Pour lui, la raison nous permet d'examiner ce que nous croyons et la foi nous indique ce que nous devons chercher à comprendre, il faut comprendre ce que l'on croit et croire en la vérité pour comprendre.

C'est en philosophe qu'Augustin est revenu au christianisme auquel l'avait initié sa mère et c'est ce que nous avons vu à l'occasion de deux moments de son histoire :

1) sa lecture de l'*Hortensius* de Cicéron qui permit de faire de la philosophie le point de départ de sa quête personnelle de la vie heureuse et donc de la vraie philosophie.

2) sa découverte des « livres des platoniciens » : qui amenèrent le catéchumène qu'il était redevenu, à comparer la triade plotinienne – l'Un, l'Intellect et l'Âme – avec la Trinité de la foi chrétienne, ce sur quoi nous nous sommes longuement arrêtés.

Nous en sommes donc à un troisième moment :

3. La Trinité dans les dialogues philosophiques de Cassiciacum (automne 386)

C'est à Cassiciacum, où il s'était retiré à la fin de l'été 386, après avoir démissionné de sa chaire de rhétorique, qu'Augustin composa les tout premiers écrits qu'il a jugé bon de conserver et d'annoter dans ses *Révisions*. Ce sont des dialogues scolaires selon la méthode cicéronienne¹ qu'Augustin écrivit après les avoir vécus avec son fils et quelques garçons du même âge qui lui avaient été confiés, à partir de notes prises sur le vif par un secrétaire. On y voit parfois intervenir Monique, qui par ailleurs tenait la maison, et Alypius, l'ami converti en même temps que lui, mais en l'absence de leur ami, plus philosophe, Nébridius.

Ces dialogues ont l'intérêt de nous permettre de saisir ce qu'Augustin pouvait penser et dire de la Trinité, dans les semaines et les mois qui ont suivi sa conversion.

Contre les Académiciens,

Le premier de ces traités de Cassiciacum est le *Contra Academicos*. Les Académiciens étaient les héritiers de l'Académie fondée par Platon en 387 avant J.-C., mais qui, au fil de différentes mutations – on parle de l'Ancienne, de la Moyenne et de la Nouvelle Académie – était devenue une école de scepticisme. On y cultivait la mise en question socratique, qui était sans doute la seule manière de résister au dogmatisme des autres écoles philosophiques, qu'elles soient stoïciennes ou épicuriennes mais qui étaient toutes matérialistes, sans oublier pour autant l'importante différence platonicienne du sensible et de l'intelligible, car tout ce qui existe n'est pas de l'ordre du visible. Par leur scepticisme, ces Académiciens étaient donc fort différents de ces autres héritiers de Platon – pour nous les « néo-platoniciens » – qu'Augustin jugeait suffisant de nommer « platoniciens » sans doute parce que Plotin qui pouvait apparaître comme une réincarnation de Platon (*Plato redivivus*) lui semblait être son disciple le plus fidèle. Mais

¹ Un élève devait soutenir une thèse, un autre argumentait pour le contredire ; le maître arbitrait et concluait.

dans les traités de Plotin regroupés en six groupes de neuf – les *Ennéades* – par Porphyre, l'enseignement de Platon était complété par des emprunts faits aux autres écoles (Stoïciens, Épicuriens et Péripatéticiens, disciples d'Aristote), ainsi qu'aux sages orientales, au point de constituer comme la synthèse et l'achèvement de la philosophie antique.

De ce *Contre les Académiciens*, nous ne lirons ici que ces lignes de conclusion :

III, 43 [...] Il ne fait de doute pour personne que nous sommes entraînés à apprendre par le double poids (*gemino pondere*) de l'autorité et de la raison. Or, pour moi, la certitude consiste à ne jamais s'écarter de l'autorité du Christ, car il n'est pas de repère plus solide. Quant à ce qui doit être recherché avec toute la subtilité de la raison – car j'en suis maintenant venu à désirer avec impatience saisir la vérité non seulement en croyant (*credendo*), mais en comprenant (*intellegendo*) – j'ai, jusqu'à preuve du contraire (*interim*), la ferme conviction que ce que je trouverai chez les platoniciens ne répugnera pas à nos saints mystères (*sacris nostris*).

Pour Augustin, la vérité n'est autre que le Christ lui-même qui s'est présenté à ses apôtres comme étant « *la voie, la vérité et la vie* » (Jn 14,6) et c'est d'ailleurs la soumission à son « autorité » qui fait le chrétien, le « disciple » étant celui qui se laisse enseigner. Or, il est surprenant de retrouver ici comme un rappel de la confiance faite dans les *Confessions* (III,8) à propos de sa lecture de l'*Hortensius* – « *une seule chose venait briser l'élan d'une telle flamme : le nom du Christ n'était pas là, [...] ce nom bu dans le lait de ma mère* » –, comme si avait été déposée au fond de son cœur une foi bien plus ancienne que son éveil à la réflexion philosophique au point de rester, plus ou moins consciemment, son plus sûr critère de jugement. Et si Augustin est ici dans le provisoire (*interim*), c'est que, bien qu'il se soit mis à suivre le Christ en décidant de vivre en « serviteur de Dieu », il est encore en recherche et que, pour l'instant, dans son désir de *comprendre* ce qu'il croit, ce platonisme-là, bien différent de celui des Académiciens, lui semble pouvoir lui permettre de faire la vérité.

Ce premier dialogue, étalé sur trois livres, a connu une interruption de quelques jours à partir du 13 novembre 386, jour du trente-deuxième anniversaire d'Augustin, ce qui fut l'occasion de deux autres dialogues : *La vie heureuse* et *l'Ordre*. Nous n'évoquerons que le premier.

De la vie heureuse

Ce dialogue reprend avec ses élèves, et parfois avec Monique, l'enseignement de l'*Hortensius* qui, cité pas moins de quatre fois dans ce dialogue, semble avoir été le manuel de référence de l'enseignement de Cassiciacum. Ce dialogue raconté, car Augustin regrette de n'en avoir retrouvé qu'une copie incomplète (*Révisions* I,2), n'est pas sans rappeler le *Banquet* de Platon dans lequel les convives, dont Socrate, rivalisent dans l'éloge de l'amour, sauf qu'ici il s'agit de la vie heureuse « *qui ne peut être sans une parfaite connaissance de Dieu* ».

Le passage qui parle de la Trinité se trouve dans la conclusion. C'est Augustin qui parle :

4.35. « [...] *Tel est donc ce qui peut combler totalement les esprits, c'est-à-dire la vie heureuse : connaître pieusement et parfaitement par qui être conduit à la vérité ; de quelle vérité jouir pleinement, par quoi être rattaché à la mesure suprême. Ces trois « choses », pour ceux qui les comprennent, une fois écartées les diverses vanités de la superstition, montrent un seul Dieu et une seule substance* ». Alors, ma mère ayant reconnu des mots profondément enracinés dans sa mémoire et comme s'éveillant dans sa propre foi laissa échapper dans sa joie ce vers de notre évêque : *Fove precantes Trinita - « Réchauffe ceux qui prient, Trinité »*² et elle ajouta : « *La voilà, sans aucun doute, cette vie heureuse, la vie parfaite à laquelle il nous faut présumer pouvoir être conduits en nous hâtant, par une foi solide, une espérance vive et une charité ardente* ».

² Il s'agit du dernier vers de l'hymne *Deus creator omnium*, chantée à Vêpres : « Nous prions le Père et le Fils et l'Esprit du Père et du Fils, unique puissance en toutes choses, *Réchauffe* (ou protège) *ceux qui (te) prient, Trinité* ». À noter que « *l'Esprit du Père et du Fils* » est dans l'hymne d'Ambroise.

De fait, il est tout à fait possible de reconnaître dans les trois pronoms relatifs ici soulignés les trois personnes de la Trinité. En effet, *par qui* renvoie au Christ médiateur, sans qui la Trinité ne nous aurait jamais été révélée, dont la mission est de nous conduire au Père, lui-même principe du Fils et de l'Esprit ainsi que de toutes choses, vérité *de laquelle* nous sommes appelés à jouir pleinement, l'Esprit étant *ce par quoi* nous sommes rattachés à la mesure de la vérité, c'est-à-dire au Père et au Fils. Car cette vérité ne vient pas de nous...

Mais il y a aussi le parallèle entre les trois personnes de la Trinité et les trois vertus théologiques : la foi qui nous renvoie au Père, l'espérance au Fils, « *avec nous jusqu'à la fin du monde* » (cf. Mt 28,20) et la charité à « *l'Esprit qui nous a été donné* » (cf. Rm 5,5).

Les Soliloques

À ces trois dialogues font suite les *Soliloques*, un traité dans lequel Augustin dialogue avec lui-même en vue de faire la vérité sur lui-même et sur Dieu. En voici les premières lignes :

I, 1. À moi qui depuis longtemps tournais et retournais des questions nombreuses et variées et qui, depuis des jours et des jours, me cherchais moi-même ainsi que mon bien et quel mal était à éviter, quelqu'un soudain me parla. Était-ce moi-même, était-ce un autre, de l'extérieur ou de l'intérieur, je ne sais, alors que c'est cela même que je m'efforce ardemment de découvrir.

LA RAISON : Voici. Suppose que tu trouves quelque chose, à qui la confieras-tu, pour pouvoir passer à d'autres choses ?

AUGUSTIN : À ma mémoire, bien sûr. [...].

C'est la Raison qui prend l'initiative de ce mystérieux dialogue dont les interlocuteurs seront par la suite désignés par les lettres « R » et « A ». Mais il y a plus ici que le « deux en un » de la réflexion dont parlera Hannah Arendt à propos de la fameuse définition de Platon : « *la pensée est le dialogue silencieux de l'âme avec elle-même* » (cf. *Théétète* 189 e). En effet, la Raison n'est pas un homme mais c'est elle qui, selon les Stoïciens qui, en grec, la nommaient *logos*, règle toutes choses de manière nécessaire. Elle se distingue donc de la pensée subjective et changeante d'Augustin, qui tient pourtant de cette Raison et son être et sa capacité de progresser dans la vérité, mais d'une manière d'autant plus faible qu'elle s'éloigne de cette Raison et d'autant plus forte qu'elle lui est soumise. C'est de cette lumière divine, qui éclaire tout homme, dont parlait le passage du Livre VII des *Confessions*, que nous avons lu dans notre première séance :

VII, 16 [...] Elle n'était pas au-dessus de ma pensée (*mentem*) comme de l'huile au-dessus de l'eau, ni comme le ciel au-dessus de la terre, mais elle m'était supérieure, parce que c'est elle qui m'a fait, et moi inférieur à elle parce que fait par elle.

Il s'agit donc de me soumettre à la source de mon être : ou bien je suis docile à ce principe qui me fait être et je progresse, ou bien je m'en éloigne et je me perds. Autrement dit, la Raison est en quelque sorte l'expression pour nous les hommes de l'Intellect dont parle Plotin et qui contient la « forme » de toutes choses. Mais Augustin prend un raccourci en citant le début de l'Évangile selon Jean, ce qui revient à tenir le *logos* des Stoïciens pour équivalent au *Logos en archè* : en latin, au Verbe, la Parole, qui était en Dieu, dans le « principe », mot qui dit plus que le commencement. C'est ce *Logos* qui parle à notre intelligence pour que nous puissions connaître en vérité ce que nous voulons connaître.

SGJ Mais où cite-t-il le Prologue de Jean ?

JM Dans le texte des *Confessions* qui précède les lignes que nous venons de lire et dans lequel il compare la triade plotinienne à la Trinité chrétienne. La raison pour Augustin correspond à la fois au *Logos* des Stoïciens principe de toutes choses et de l'ordre universel, qui se retrouve dans le *Noûs* (l'Intellect) de Plotin, et au *Logos* de l'Évangile selon Jean... Le mot grec *logos* veut dire aussi langage et ce que nous appelons la raison n'est rien d'autre que le juste usage du langage quand nous nous appliquons à faire la vérité. Car, à moins d'en faire une idole, comme ceux qui en firent une déesse, nous n'avons pas d'autre expérience concrète de la raison que celle du dialogue avec un autre ou avec nous-mêmes, en vue de faire la vérité.

BD En quelque sorte, les Stoïciens ont eu l'intuition de ce que Jean exprime.

JM Oui. Pour le christianisme, la création s'est faite – il faudrait dire : « se fait », car ce n'est pas un événement passé, mais elle est permanente –, à travers le *Logos* et ce n'est pas pour rien que, selon Irénée de Lyon, « *le Fils et l'Esprit sont les deux mains du Père* ». Le *logos* est ce qui donne forme et permet de reconnaître toutes choses et telle est la doctrine augustinienne de l'illumination divine³ : tout ce que nous pouvons connaître ne nous est connu qu'à la lumière du Verbe.

SGJ On ne va quand même pas réduire le Verbe, le Fils qui est une personne, à la raison grecque !...

BD Pas à la raison humaine, c'est sûr, mais à la raison universelle qui est Dieu.

JM Il ne s'agit pas de réduire le Verbe à notre raison qui n'est qu'un reflet de cette raison divine. Il suffit de réfléchir sur l'activité de notre raison - sur nos raisonnements - pour voir qu'elle n'est pas la raison universelle, principe de toutes choses dont parlent les Stoïciens, mais qu'elle doit se soumettre à cette raison pour faire la vérité, et que c'est précisément par l'usage aveugle de notre raison que nous nous enfonçons dans l'erreur⁴. Nous ne pouvons connaître le *Logos* de Jean qu'en entrant par la prière en dialogue avec lui, c'est-à-dire en usant de notre raison... Ce n'est là qu'une petite mise au point. De même, je ne peux approcher l'Intellect de Plotin, ou m'en faire une idée, qu'en pensant, ne serait-ce que pour découvrir la limite de ma propre pensée. Dieu est bien au-delà de ce que je peux en comprendre et, à plus forte raison, en dire !

Cette illumination par le Verbe divin concerne aussi bien la connaissance dite scientifique que la foi, car la voie de l'autorité dont parlait Augustin dans la conclusion de son dialogue *Contre les Académiciens*, en l'opposant à la raison, concerne aussi ce que Dieu nous révèle par les Écritures parce que, depuis la désobéissance du premier homme, nous ne pouvons plus le connaître par nous-mêmes. C'est le Verbe qui, dans les deux cas, « parle » à notre intelligence pour que nous puissions connaître *en vérité* ce que nos sciences nous apprennent du monde et comprendre ce que Dieu nous fait connaître par révélation. C'est ce qu'il montrera plus tard dans un autre dialogue : *Le Maître* sur lequel nous allons revenir.

Mais si je me suis arrêté aux *Soliloques*, c'est à cause de ce qu'on y trouve dans les toutes premières pages. Suite à la question initiale que nous avons lue, la Raison procède à deux mises en garde : la première contre une trop grande confiance en la mémoire, d'où l'invitation à écrire ; la seconde contre le danger de voir sa propre pensée modifiée par l'influence des autres, d'où l'invitation à écrire soi-même, sans passer par un scribe. Puis, après une longue prière au Père, vient ce qui peut passer pour le programme philosophique d'Augustin devenu chrétien, et c'est ce qu'il faut entendre dans le titre de notre cours, cette année.

Soliloques I,7

A- Connaître Dieu et l'âme, voilà ce que je désire

R - Rien de plus ?

A - Absolument rien.

Se connaître en reconnaissant Dieu, à partir, d'une part, de sa propre vie et, d'autre part, du plan de Dieu sur sa création, que nous connaissons à partir des Écritures, tel sera l'objet des *Confessions* avec leurs deux parties nettement distinctes : la relecture, en action de grâce, des trente-trois premières années de sa vie par Augustin, jusqu'à la mort de sa mère en août 387 (livres I-IX) et le long commentaire du premier chapitre de la *Genèse* (livres XI-XIII). Le traité de *la Trinité* composé après ces *Confessions*, tentera également de saisir quelque chose de la Sainte Trinité en elle-même, mais aussi à partir de l'intériorité de l'âme humaine « *créée à son image et ressemblance* », telle qu'elle peut se connaître elle-même dans sa propre activité, même si un tel projet est d'avance voué à l'échec en raison de la distance infinie qui

³ Dont parle entre autres la longue *Lettre 120* à un Espagnol du nom de Consentius

⁴ Cf. Pascal à propos de la raison humaine : « *La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; elle n'est que faible, si elle ne va pas jusqu'à reconnaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles ?* » (Brunschiwig n° 267) Ou encore : « *Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas [...] est-ce par raison que vous vous aimez ?* » (n°277)

nous sépare de Dieu. Ajoutons que cette connaissance de soi qui porte sur « *le bien à rechercher et le mal à éviter* », n'a rien d'une curiosité narcissique et autosatisfaite.

4. Son baptême au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit (nuit de Pâques 387)

Augustin nous en parle au livre IX des *Confessions*, livre qui regroupe ses souvenirs de Monique. Sur ce baptême qu'il reçut en même temps que son ami Alypius et que son fils Adéodat, Augustin reste très discret puisqu'il choisit ce moment pour faire l'éloge de son fils : Confessions IX, 14.

[...] Nous nous adjoignîmes également le jeune Adéodat, né de moi selon la chair en raison de mon péché. Tu l'avais fait en bien : il avait environ quinze ans et déjà dépassait en intelligence bien des hommes graves et instruits. Je te confesse tes dons, Seigneur mon Dieu, créateur de toutes choses, assez puissant pour donner une forme à notre difformité. Car, dans cet enfant, hormis le péché, il n'y avait rien de moi. Sans doute nous le nourrissions de ton enseignement, mais c'est toi qui nous l'avais inspiré, aucun autre ! Je te confesse tes dons.

Il est un de nos livres qui a pour titre *Le Maître* : lui-même y dialogue avec moi. Toi, tu sais bien qu'elles sont de lui, toutes les pensées que j'y prête au personnage de mon interlocuteur qui était dans sa seizième année. J'ai reconnu chez lui bien d'autres choses encore plus étonnantes. Son génie me donnait le frisson. Qui donc, en dehors de toi, pouvait bien être l'artisan de telles merveilles ? Bien vite tu as arraché sa vie à la terre et c'est plus en sécurité que je me souviens de lui, ne craignant plus ni pour son enfance, ni pour son adolescence, et absolument plus pour sa vie d'homme.

Nous nous l'associâmes, lui qui avait le même âge que nous dans ta grâce, pour l'élever dans ton enseignement. Et nous reçûmes le baptême, et s'enfuit loin de nous le souci de notre vie passée [...].

Tout sur leur baptême est condensé dans cette dernière phrase, sans aucune référence à la Trinité, mais ce silence qui peut s'expliquer par la discipline de l'arcane⁵, toujours en vigueur en 400, préservait le secret de l'initiation à ce *mysterium* qu'était et que reste le baptême. Pourtant, cette rupture avec la vie passée indique à quel point Augustin fut marqué par ce qui fut pour lui, contrairement à ce qu'il est devenu pour beaucoup de nous en terre chrétienne, tout autre chose qu'une simple formalité ! Au cours des longues catéchèses préparatoires, on lui avait transmis et commenté le *Symbole* ainsi que la *Prière du Seigneur*. Quant au rite du baptême lui-même, ces lignes de l'évêque de Milan s'adressant aux néophytes nous permettent de contourner le secret :

Ambroise de Milan, *Traité des sacrements*, VII, 20-23

Tu es arrivé près de la fontaine. Tu es entré. Un prêtre est venu à ta rencontre. On t'a demandé : « Renonces-tu au Malin et à ses œuvres ? » Tu as répondu : « Oui, j'y renonce ». Souviens-toi de ta parole [...] Sur l'eau de la fontaine, on a invoqué le nom du Père, la présence du Fils et de l'Esprit. Et l'on t'a demandé : « Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant ? » Tu as répondu : « Je crois. » Tu as été plongé dans l'eau, c'est-à-dire : tu as été enseveli. Une deuxième fois, on t'a demandé : « Crois-tu en Jésus Christ Notre Seigneur et en sa Croix ? » Tu as répondu : « Je crois » et tu as été plongé. Ainsi tu as été enseveli avec le Christ, et celui qui est enseveli avec le Christ, avec le Christ aussi ressuscite. Une troisième fois, on t'a demandé : « Crois-tu en l'Esprit Saint ? ». Tu as répondu : « Je crois. » Et tu as été encore plongé dans

⁵ Cf. F. Van der Meer, *Saint Augustin pasteur d'âme*, cité par G. Madec in *Le Christ de saint Augustin, La Patrie et la Voie*, Desclée, 2001, p. 49. Et Augustin, parlant du vieux Victorinus : « il n'a pas rougi d'être le jeune esclave (*puer*) de ton Christ et le petit enfant (*infans* – celui qui ne parle pas) de ta fontaine, de baisser son cou sous le joug de l'humilité et de soumettre son front à l'opprobre de la croix » (*Confessions*, VIII, 3)

l'eau pour que ta triple profession détruisît tes multiples chutes du passé. [...] Ainsi tu as reçu le sacrement de la Croix à laquelle le Christ a été cloué. Tu es donc crucifié avec Lui, attaché par les clous qui sont les siens. Qu'ils tiennent, ces clous du Christ ! Que ta faiblesse ne les retire pas ! Et puis tu es remonté de la fontaine et tu as reçu les vêtements blancs, pour montrer que tu t'es dépouillé de ton manteau de péché et que tu as revêtu la lumière de la résurrection.

Tel était alors le rite d'initiation, « *au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit* » que subit Augustin dans sa trente-troisième année, avec Alypius et Adéodat ! Une rencontre très intime, bien plus profonde que ce que peuvent en dire les mots, avec la Trinité.

5. Son explication de l'intériorité chrétienne dans le dialogue Le Maître.

Il y a un au-delà des mots : nous le vérifions chaque jour, chaque fois que nous avons du mal à nous faire comprendre, mais cet au-delà des mots est encore plus vérifiable à propos de ce que nous sommes en tant qu'hommes et de ce qu'est Dieu dans son mystère. C'est pourquoi, sans trop savoir pourquoi, j'ai été conduit à parler de ce traité dans lequel le mot « Trinité » ne figure même pas. Mais ce qu'Augustin y dit du maître intérieur ne me semble pas inutile pour comprendre son approche de la Trinité.

En effet, ce *De Magistro*⁶, qui se présente comme une recherche sur le langage et l'enseignement, creuse la différence entre le Verbe de la Trinité chrétienne, qui s'est révélé aux hommes en devenant homme, et la seconde hypostase de la triade plotinienne, car si le Fils n'est pas le Père, c'est lui qui nous l'a fait connaître en tant que Père, en nous en parlant et en nous apprenant à le prier dans la grâce de l'Esprit Saint.

Le dialogue s'ouvre par une question d'Augustin : « *Pour toi, que semblons-nous faire lorsque nous parlons ?* ». Ce à quoi Adéodat répond que c'est pour enseigner (*docere*) ou apprendre (*discere*), verbes qui nous ont donné en français le « docteur » et le « disciple ». Mais nous apprenons en interrogeant le maître, et, l'interroger, n'est-ce pas lui enseigner ce que nous voulons savoir ? Donc, quand nous parlons nous ne visons rien d'autre qu'à apprendre à un autre ce que nous voulons qu'il sache. Mais Augustin avance alors deux objections : celle du chant où les mots peuvent s'absenter de la mélodie, et celle de la prière :

§2. [...] Dieu, pour nous donner ce que nous désirons, n'a besoin ni de rappel, ni qu'on le lui apprenne. En effet, celui qui parle donne au-dehors un signe de sa volonté par un son articulé ; mais Dieu doit être cherché et prié dans les profondeurs mêmes de l'âme raisonnable qu'on appelle l'homme intérieur. C'est là en effet, qu'il a voulu que soient ses temples. N'as-tu pas lu chez l'Apôtre : *Ignorez-vous que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous* (1 Co 3,16) et que : *le Christ habite l'homme intérieur* (Ep 3,17). Et n'avez-vous pas été avertis par le prophète : *Parlez dans vos cœurs et repentez-vous dans vos chambres : offrez un sacrifice de justice et ayez confiance dans le Seigneur* (Ps 4,5-6). Où penses-tu offrir un sacrifice de justice, sinon dans le temple de ton esprit (*mentis*) et dans la chambre de ton cœur ? C'est là qu'il faut offrir un sacrifice, et là qu'il faut prier. C'est pourquoi quand nous prions nous n'avons pas besoin de langage, c'est-à-dire de mots qui s'entendent, sinon peut-être comme le font les prêtres qui signifient leur pensée, non pour que Dieu, mais pour que les hommes l'entendent, afin que par ce rappel ils soient dans un certain consensus (*consensione quadam*) suspendus à Dieu.

Ces derniers mots nous disent quelque chose d'important sur la fonction du prêtre dans le christianisme : unifier les cœurs des fidèles rassemblés, tout en les « suspendant » à Dieu, et tel est bien le sens du dialogue de la Préface à la prière eucharistique : *Sursum corda/Habemus ad Dominum*, littéralement : « haut les cœurs !/ Nous les avons vers le Seigneur ».

⁶ Selon le passage des Confessions IX,14 que nous venons de lire, il s'agit d'un dialogue fictif puisque Adéodat était mort quand Augustin le rédigea entre son retour en Afrique (388), et son ordination sacerdotale (391).

« L'homme intérieur » est une notion qui se trouve dans les Écritures (Ep 3,17) et Augustin l'avait sans doute rencontrée, ou du moins entendue à l'église, bien avant de lire les Platoniciens. Toutefois, fort de sa découverte philosophique, il ne manquera pas d'en parler, à la même époque, à son ami et bienfaiteur Romanianus⁷ dans *De la vraie religion* §72, cette phrase que reprendra Edmund Husserl en conclusion de ses *Méditations cartésiennes* (1929) : « *Ne va pas au dehors, reviens en toi-même, la vérité habite l'homme intérieur* ».

Si la présence de Dieu dans l'âme humaine est un thème bien connu de la spiritualité chrétienne, celui du Christ comme maître enseignant apparaît chez les premiers Pères de l'Eglise dont Clément d'Alexandrie. Mais le philosophe Augustin se retrouverait sans doute davantage dans ce qu'écrivait Justin de Naplouse (*Apologie* I, 46,3) :

Ceux qui ont vécu selon le Verbe (les compagnons du Verbe) sont chrétiens, eussent-ils passé pour athées, comme chez les Grecs, Socrate, Héraclite et leurs semblables, et chez les barbares⁸ Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Elie et bien d'autres.

On retrouve ici ce qui fonde, à cette époque, bien avant que l'on juge nécessaire de distinguer « objectivement » le naturel du surnaturel, ce que l'on pouvait alors appeler « la philosophie chrétienne », en même temps que la possibilité d'évangéliser en *rendant raison* de sa foi, car, dès le début du deuxième siècle et tout en s'appropriant le Logos des Stoïciens, « *des apologistes chrétiens posèrent cette équation : le Logos, c'est Jésus-Christ* »⁹. Le Logos, le Verbe de saint Jean, c'est le *Noûs* de Plotin, qui contient toutes les idées. Mais l'Écriture dit les choses de manière plus simple et plus claire : « *Il était au commencement en Dieu. Tout par lui a été fait... En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes* (Jn1, 2-4). Si donc des païens ont connu Dieu (cf. Rm 1,19 sq), « *ils le doivent à l'illumination du Verbe, au Maître intérieur* »¹⁰. Comme l'écrivait Augustin, au début de son épiscopat, quand il réfutera une lettre de Mani, il est « *le seul Maître intérieur devenu aussi le Maître extérieur, afin de nous rappeler de l'extérieur à l'intérieur* » (*Contre la Lettre du fondement*, 36,41). Ce Maître qui s'est lui-même présenté comme « *la voie, la vérité et la vie* » (Jn 14,6), nous le croyons précisément parce qu'il nous dit ce que nous ne pouvons plus connaître par nous-mêmes en raison de la rupture causée par le péché, comme cela nous est révélé au début de la *Genèse*.

C'est du moins ce que montre Augustin, dans son premier commentaire biblique, *Sur la Genèse contre les manichéens*, rédigé à Thagaste avant d'être ordonné prêtre à Hippone, et selon la place de sa notice dans les *Révisions*, antérieur au dialogue avec Adéodat.

Initié à la lecture chrétienne des Écritures par l'évêque Ambroise, Augustin va se livrer à un commentaire symbolique du début de la *Genèse* à l'intention des Manichéens qui, non seulement rejetaient l'Ancien Testament, mais supposaient deux principes au lieu d'un, le mal étant pour eux une substance – un être – et non une qualité, même si cette qualité se trouve être un défaut, un manque : ce que tel être « ne devrait pas être ». Cela ne veut pas dire que le mal ne soit pas une réalité, il l'est mais seulement comme la maladie qui, en dehors des traitements médicaux, ne peut être que celle *de quelqu'un*. Cette conception du mal comme ce qui affecte les substances, Augustin l'a trouvée chez les platoniciens, et cela lui a permis de se libérer *rationnellement* de la doctrine manichéenne et d'adhérer pleinement au monothéisme chrétien selon lequel il n'y a qu'un Dieu bon, créateur d'un monde bon, le mal provenant de la révolte d'êtres créés bons, anges ou hommes, mais capables d'accepter ou de refuser Dieu.

Le texte que nous allons lire est au début du second livre de ce traité qui commente la *Genèse* à partir du verset 4 du chapitre 2. Mais avant d'en venir à ce qu'il dit de l'intériorité, commençons par reconnaître son étonnante « modernité » par rapport à toutes nos tentatives « savantes » de concilier le récit biblique de la création en sept jours — un texte poétique — avec l'état de nos sciences que nul au temps d'Augustin n'aurait été capable d'imaginer ! Rappelons, en effet, que la théorie de l'évolution n'est apparue qu'à la fin du XVIII^e siècle

⁷ Romanianus qu'il avait lui-même convaincu de devenir manichéen et qui l'était resté.

⁸ Les Grecs appelaient barbares tous ceux qui ne parlaient pas grec.

⁹ La formule est de Harnack, *L'essence du christianisme*, 1907, p.244, cité par G. Madec, *Le Christ de saint Augustin...* p.55, dont je m'inspire largement dans ces remarques sur *Le Maître*.

¹⁰ G. Madec, *Le Christ de saint Augustin* p.56.

avec le transformisme, avant de trouver son livre fondateur dans *De l'origine des espèces* de Charles Darwin (1859). Et que n'est qu'au milieu du XX^e siècle que le temps a manifesté ses effets en astronomie, avec l'hypothèse du Big-Bang née des calculs de nos astrophysiciens.

Sur la Genèse contre les manichéens, II

II, 1. Après l'énumération et la description des sept jours a été insérée une sorte de conclusion, et tout ce qui a été écrit précédemment a été appelé *livre de la création du ciel et de la terre* (Gn 2,4), bien qu'il ne s'agisse que d'une petite partie du livre ; mais cette partie méritait d'être ainsi intitulée, car dans ces sept jours est représentée comme en raccourci une image du monde entier, de son début jusqu'à sa fin. Ensuite commence un récit plus particulièrement consacré à l'homme : et tout ce récit est développé de manière non pas explicite (*aperte*) mais figurée (*figurata*), pour exercer les esprits qui cherchent la vérité et, par cette affaire spirituelle (*spirituali negotio*) les détourner de leurs affaires charnelles (*a negotiis carnalibus*)¹¹. En voici la teneur.

Il semblerait que le curieux assemblage de ces deux récits de la création, dont le premier s'achève au début du chapitre 2 de la *Genèse*, soit une manière d'indiquer qu'ils ne doivent pas être pris à la lettre, comme une description objective de ce qui s'est passé, et il est bien évident, compte tenu du moment de la création de l'homme tout à la fin, qu'aucun témoin humain ne pouvait être là pour en rendre compte. Tout le texte doit donc être lu de manière symbolique, si bien que les surprises ne manquent pas pour qui est attentif aux détails...

Puis, suite à cette introduction que nous avons lue, Augustin cite *in extenso* les chapitres 2 et 3 de la *Genèse*. En voici les premières lignes à partir du texte latin utilisé par Augustin, avant de lire son commentaire, car c'est dans ces lignes qu'il est question d'intériorité :

II, 2. *Tel est le livre de la création du ciel et de la terre, quand fut créé le jour où Dieu créa l'un et l'autre et toute la verdure des champs avant qu'elle ne fût sur la terre, et toute plante nourricière, qui n'y avaient pas encore poussé, car Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre, et il n'y avait point d'homme pour y travailler. Mais il s'élevait de la terre comme une source qui en arrosait toute la surface. Et alors Dieu forma l'homme du limon de la terre et répandit sur son visage un souffle de vie et l'homme devint âme vivante. Et alors Dieu planta un jardin de délices à l'Orient et il y mit l'homme qu'il avait formé* (Gn2, 4-8). [...]

Ces premières lignes parlent de la création « dans le principe », comme en idée, invisible.

II, 4. [...] Plus haut on comptait sept jours et maintenant on parle d'un seul jour, *un jour où Dieu fit le ciel et la terre et toute la verdure des champs et toute plante nourricière* : par ce nom de jour est signifiée la totalité du temps ; telle est la bonne compréhension. En effet, Dieu a créé le temps dans sa totalité en même temps (*simul*) que toutes les créatures temporelles et ces créatures visibles sont désignées par les mots *le ciel et la terre*. [...] Que signifie le fait qu'ici, après avoir nommé *le ciel et la terre*, le texte ajoute *la verdure des champs et les plantes nourricières*, en passant sous silence tant d'autres choses qui sont dans le ciel et sur la terre, et aussi dans la mer, sinon pour faire comprendre que la verdure des champs désigne la créature invisible, comme l'est l'âme ? Car habituellement, dans l'Écriture, le champ désigne le monde et le Seigneur lui-même l'a dit dans son explication de la parabole où l'ivraie a été mêlée à la bonne semence : *le champ est ce monde* (Mt 13,38). La *verdure des champs* désigne la créature spirituelle et invisible, en raison de la vigueur de la vie, et nous comprenons bien que c'est la même chose qui est désignée sous le nom de *plantes nourricières*, pour dire la vie.

¹¹ Nous avons choisi de garder le mot « affaires » pour traduire *negotium* – la négation de l'*otium* (loisir) – dans les deux occurrences. Rappelons que chez saint Paul, *spirituel* s'oppose à *charnel* qui veut dire : sans référence à Dieu.

Pour Augustin, les sept jours n'ont rien de « scientifique », au point de passer lui-même « du jour où Dieu créa » à l'affirmation d'un *jour unique* où tout fut créé, « un jour qui désigne le temps dans sa totalité ». Voilà qui, sans l'exclure, ouvrirait plutôt la voie à l'idée d'évolution, en même temps d'ailleurs qu'à la notion de « création continuée » qui, formulée par le jésuite Francisco Suarez (1597) en référence à Thomas d'Aquin, sera soutenue par Descartes dans sa *Méditation troisième*. Mais si Descartes, avec sa théorie des animaux machines, annonce la mécanique céleste de Newton, appliquée à un univers jugé stable, il reviendra à un Bergson, dans son *Evolution créatrice* (1907), de donner une autre version de la création continuée, une version dynamique qui intégrait les découvertes de la biologie moderne¹². La foi au Dieu Créateur nous dit que toute existence, visible et invisible, dépend radicalement de Dieu, mais sans rien pouvoir anticiper sur ce que les sciences peuvent nous apprendre du commencement du monde, à propos duquel d'ailleurs l'hypothèse du Big-Bang ne peut éviter de poser la question naïve : et avant ? Mais ce qui se passe dans le monde est d'un tout autre ordre que le fait qu'il y ait un monde. L'originalité, pour ne pas dire l'audace, d'Augustin est de dire, à la fin du quatrième siècle, que Dieu n'a pas créé dans le temps, mais qu'il a créé le temps en même temps que le monde, comme il le reprendra plus tard dans *La Cité de Dieu*, XI,6. La création n'est donc pas une fabrication artisanale qui aurait pris du temps ! Elle fait être.

Quant au livre de la *Genèse*, il nous dit que tout vient de Dieu, et que si les choses nous sont décrites du point de vue de l'homme, c'est que tout a été *créé* en vue de l'homme parce que Dieu a un projet pour lui. Ainsi en est-il de cette végétation, *antérieure* à celle que nous pouvons voir de nos yeux, de cette végétation pourrait-on dire « *dans le principe* » ou, si l'on peut enlever à ce mot tout anthropomorphisme, dans l'entendement divin, parce qu'il s'agit là de la forme la plus élémentaire de la vie. En effet, il n'y a pas de vie sans âme – sans animation –, c'est-à-dire sans l'action d'un principe immatériel et donc invisible. Tel est le sens de la troisième hypostase plotinienne, mais Aristote l'expliquait déjà dans son traité sur l'âme, le *Peri psychè*, avec sa fameuse distinction des trois modes de vie, le végétal, l'animal, l'humain doté du *logos*, la vie végétative étant la forme la plus élémentaire que nous connaissions de la vie qui se construit elle-même, de l'intérieur, et qui se reproduit, car le code génétique que nous avons découvert récemment n'est lui-même qu'un *produit* de ce principe invisible et distinct de la matière qu'il organise, principe que nous sommes bien obligés de présupposer en chaque être vivant ! Mais nous n'avons pas d'autre moyen de dire l'antériorité logique de ce principe invisible que de le dire antérieur chronologiquement, comme si Dieu avait réfléchi *avant* de créer l'homme « *à son image et à sa ressemblance* » (Gn 1,26), alors que le temps ne compte que pour nous mais pas pour lui qui est éternel.

La mystérieuse végétation du verset 5 de *Genèse 2*, est donc une manière poétique de dire l'origine de la vie dans la nature, mais aussi, pour Augustin qui parle d'une « créature spirituelle et invisible », une image de *la situation de l'homme avant la chute*. Or cette mystérieuse végétation poussait, on se demande où, seulement *en idée*, sans avoir besoin de pluie, puisqu'elle était irriguée « *sur toute la surface de la terre* » par une mystérieuse source qui sortait de terre. Et c'est là qu'il s'agit de l'âme humaine et de son intériorité. Mais lisons :

5. Ce qui est ajouté ensuite : *avant qu'elle ne fût sur la terre*, signifie « avant que l'âme n'ait péché ». Il est en effet exact de dire que lorsqu'elle est souillée de convoitises terrestres, c'est comme si elle était née sur la terre, ou plus exactement qu'elle est sur la terre. Et si le texte a ajouté *Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre*, c'est parce que, maintenant encore, Dieu fait la verdure des champs, mais en faisant pleuvoir sur la terre : il fait reverdir les âmes par sa parole, mais il les irrigue depuis les nuées, c'est-à-dire les écrits des prophètes et des apôtres. Il est exact de les appeler des *nuées*, parce que lorsque s'y ajoute l'obscurité des allégories, qui les recouvrent d'une sorte de brouillard, ces paroles

¹² Cf. Fabien Revol, *Le concept de Création Continuée dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 2017. Ce thème tient une très grande place dans la pensée de Teilhard de Chardin.

qui résonnent et passent en frappant l'air deviennent comme des nuées, et pour ceux qui en ont la bonne intelligence (*bene intellegendibus*), il se répand comme une pluie de vérité. Mais il n'en était pas ainsi avant que l'âme n'eût péché, c'est-à-dire avant que la verdure des champs fût sur la terre. *Car Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme qui y travaillât (Gn 2,5)*. En effet, l'homme qui travaille sur la terre a besoin de la pluie de ces nuées dont nous venons de parler. Or, c'est après le péché que l'homme a commencé à travailler sur la terre et que les nuées lui sont devenues nécessaires. Avant le péché, quand Dieu eut donné l'être à la verdure et à l'herbe des champs, dont nous avons dit qu'elle signifiait la créature invisible, il l'irriguait par une source intérieure, en lui parlant à l'intérieur de son intelligence (*intellectus*) de sorte qu'il ne recevait pas ces mots de l'extérieur comme une pluie venue des nuées dont nous avons parlé, mais il s'abreuvait à sa source c'est-à-dire à la vérité jaillissant de l'intime de son être.

« *À l'origine il n'en fut pas ainsi* » (Mt 19, 8), disait Jésus à propos du divorce, mais notre monde est un monde où l'on divorce et nous ne pouvons qu'imaginer, en contraste avec celle que nous vivons ou que vivent les autres, ce que pouvait bien être la vie de l'homme avant la chute. Quant à cette source unique irriguant toute la terre, elle ne peut avoir de sens qu'à l'intérieur de l'âme humaine qu'elle illumine de la lumière de la vérité à propos de toutes choses, comme le suggérait la fameuse formule d'Aristote : *Psuchè pōs panta* : « L'âme, d'une certaine manière, est toutes choses », une formule qui annonce l'intentionnalité de la conscience, que développeront Thomas d'Aquin en commentant Aristote et la phénoménologie. La perte de cette source intérieure de vérité, vient de ce qu'Augustin nommera bientôt le « péché originel », faute qui ne consiste pas plus à manger un fruit, que dans une affaire de sexe, mais uniquement dans un acte de désobéissance à Dieu, un acte de défiance, un refus de lui faire confiance à propos de notre bien, dans la reconnaissance de notre condition de créatures.

6. [...] Or quand l'âme était irriguée par l'eau d'une telle source, elle n'avait pas encore par orgueil jeté dehors l'intérieur de son être ; car « *le commencement de l'orgueil de l'homme est de se détourner de Dieu (apostatatare a Deo)* » (Si 10,14). Et parce que l'enflure de l'orgueil l'a jetée dans les choses extérieures, elle a cessé d'être irriguée par sa source intérieure et a subi à juste titre le reproche contenu dans ces paroles du prophète : « *Pourquoi s'enorgueillit ce qui est terre et cendre? Parce que durant sa vie il a jeté dehors l'intérieur de son être* » (Si 10,9-10) Qu'est-ce, en effet, que l'orgueil, sinon, une fois abandonné le tribunal secret de sa conscience (*deserto secretrio conscientiae*), la volonté de paraître au dehors ce que l'on n'est pas ? Et c'est pourquoi, travaillant désormais sur la terre, l'homme a besoin de la pluie des nuées, c'est-à-dire d'un enseignement lui venant de paroles humaines, afin que de cette manière il puisse reverdir à partir de cette aridité et être de nouveau comme la verdure des champs. Ah, si seulement il pouvait recevoir de bon gré la pluie de vérité qui tombe de ces nuées ! Car c'est pour elle que Notre-Seigneur a daigné prendre le nuage de notre chair (*nubilum carnis nostrae*) et a très largement répandu la pluie du saint Evangile, allant jusqu'à promettre que quiconque boirait de son eau reviendrait à cette source intérieure et ne chercherait plus la pluie au dehors. Il dit en effet : « *Il y aura en lui une source jaillissante en vie éternelle* » (Jn 4,14). Telle est selon moi la source qui, avant le péché, *montait de la terre et irriguait toute la surface de la terre*, car elle était intérieure et n'avait pas besoin de l'aide des nuées. [...] Mais l'homme a commencé à travailler sur la terre lorsque, après le péché, il a abandonné la vie bienheureuse dont il jouissait dans le paradis.

Voilà une reprise chrétienne de ce que Plotin disait de la chute des âmes, sauf que les citations bibliques, ici fournies par Augustin, sont toutes plus anciennes que Plotin (203-270) !

Mais la grande différence avec la doctrine des platoniciens, c'est que, pour le christianisme, le *Noûs* s'est fait homme pour venir parler aux hommes et les inviter – tout en leur laissant le choix – à se laisser « corriger », c'est-à-dire *aider* à revenir sur le bon chemin perdu par le péché mais qui seul peut les conduire à leur véritable fin, qui est de partager la vie de Dieu.

GR Pour l'homme moderne, ce moment du péché est assez difficile à comprendre, ce moment où l'homme a été perverti, car nous voyons plutôt une continuité sans rupture depuis l'origine...

JM Il serait plus juste de dire que c'est l'homme qui s'est perverti, car, si ce mal a été possible, c'est parce que l'homme peut refuser, non sans dommages, les limites de sa nature que l'interdit « dicté » par le Créateur ne fait quant à lui que rappeler : il ne nous appartient pas de décider de ce qui, pour nous, est bien ou mal, mais seulement de choisir de faire le bien ou de faire le mal relatifs à notre nature. Or, pour une raison mystérieuse, les hommes dans leur ancêtre commun, ont refusé d'entrer dans le projet de Dieu et n'est-ce pas ce que nous voyons aujourd'hui ? Des hommes qui, à ce qu'ils disent et manifestent, se passent très bien de Dieu ?...

Toutefois, cette coupure n'est pas repérable historiquement mais ne peut nous être connue que par *révélation*, comme, de manière imagée, dans le chapitre 3 de la *Genèse* qui tente de rendre raison des difficultés de notre condition présente.

Sans doute est-ce pour cela que ce péché originel est si mal compris voire même rejeté au nom de la raison. Mais, sans référence à cette coupure, notre foi est absurde. En effet, comment croire en un Dieu qui serait maladroit ou pervers ? Sans ce péché, comment croire en un Dieu dont il nous est dit qu'il « *veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* » (1 Tm 2,4) ? Comment croire au salut, et un salut qui ne peut se faire sans nous et encore moins malgré nous ?

AG Pourquoi les hommes choisissent-ils toujours le mauvais chemin ?

JM Parce qu'ils ne veulent pas entendre d'un autre où est leur véritable bien. Ou, comme des enfants, ils veulent tout faire tout seuls. Mais c'est par miséricorde que la Révélation nous dit que le mal a commencé avant l'homme : par les mauvais anges...

Bref, la rançon de l'orgueil, c'est la perte de cette lumière intérieure. Ce que l'homme a perdu et continue de perdre, c'est le temps de la réflexion : celui de me demander si ce que j'entends, ou ce que je dis, est vrai. Le *secretarium conscientiae* dont parle Augustin désigne donc ce lieu intérieur de délibération... Nous sommes bombardés d'informations et sensibles à la réalité virtuelle comme si elle était réelle, et nous ne pensons guère à prendre le temps d'examiner tout cela. C'est ce qu'Augustin nous dit à la fin de son dialogue *Le Maître* :

§45. [AUGUSTIN] : Les maîtres font-ils profession de faire entendre et retenir leurs propres pensées, et non les disciplines qu'ils pensent transmettre par leurs paroles ? Qui aurait une curiosité assez sotte pour envoyer son fils à l'école afin qu'il apprenne ce que le maître pense ? Mais, toutes ces disciplines qu'ils font profession d'enseigner, y compris celles qui touchent la vertu et la sagesse, lorsque, par leurs paroles, ils les ont expliquées, alors ceux que l'on nomme disciples examinent au fond d'eux-mêmes si ce qu'ils ont dit est vrai en regardant, selon leurs forces, cette vérité intérieure. C'est alors qu'ils apprennent (*discunt*) ; et, quand ils ont trouvé, intérieurement, que ces paroles sont vraies, ils louent ceux qui savent sans ignorer qu'ils ne louent pas des gens plus savants, à supposer que ces derniers sachent ce qu'ils disent¹³. Mais les hommes se trompent en appelant maîtres ceux qui ne le sont pas parce que la plupart du temps, il n'y a aucun délai entre le moment de la parole et celui de la connaissance. Recevant l'enseignement intérieur aussitôt après l'avertissement de celui qui parle, ils croient avoir appris de celui qui les avertit du dehors.[...]

¹³ et cum vera dicta esse intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos; si tamen et illi quod loquuntur sciunt.

SGJ Comment faire si on ne croit pas ce que l'on enseigne ?

DA On suit un cours de physique pour apprendre la physique et non pour apprendre ce que le maître pense de la physique.

SGJ C'est très important de savoir ce que le maître pense de ce qu'il enseigne.

DA Ne pas savoir ce qu'on dit, c'est répéter ou faire répéter mot pour mot...

JM Il faut déjà bien comprendre la différence entre ce que pense le maître et la discipline qu'il enseigne, ce qui ne veut pas dire que la conviction du maître dans la présentation de la discipline soit sans importance et en cela, tu as tout à fait raison. Mais cela n'est pas sans danger de mettre l'élève dans la dépendance du maître.

SGJ Mais n'est-ce pas nécessaire au départ ? Puis l'élève s'émancipe... On ne peut pas être à 15 ou 16 ans comme un professeur qui en a 55. Je ne vois pas comment faire autrement.

AG Augustin a l'air de dire que des maîtres peuvent parler comme des perroquets, sans savoir ce qu'ils disent...

JM Pour Augustin, on apprend vraiment au moment où l'on reconnaît que ce que l'on a entendu est vrai et c'est pour cela qu'il parle d'un maître intérieur. On ne peut pas apprendre sans comprendre et il n'y a que la réflexion, l'examen critique, qui nous permette d'échapper à la séduction de celui qui parle au point de nous laisser subjugués. Mais comment écouter quelqu'un que l'on n'aime pas ?

SGJ Mais comment peut-on dire que c'est vrai quand on a douze ans ? On a des professeurs desquels on apprend des choses et c'est après seulement qu'on exerce son jugement. Je pense à l'orthographe, la grammaire, le calcul...

JM Certes, il faut que la réflexion s'exerce sur un contenu...

DA et AG, mais cela se passe à un autre niveau que ces apprentissages élémentaires.

JM Augustin souligne l'importance du moment de la réflexion... Il y a quand même une différence entre la discipline que le maître enseigne et l'opinion qu'il peut avoir sur n'importe quoi, y compris sur les disciplines scolaires.

DA Le savoir évolue, comme par exemple la théorie de l'atome

JM Oui, et le maître enseigne cette évolution, sa physique n'est plus celle du Moyen-Âge, ni à plus forte raison celle d'Aristote... Et la science progresse en remettant en question ce qui semblait évident, donc en se soumettant à l'exigence de vérité...

SGJ Il y a là un procès général du maître qui me semble inacceptable

JM Mais il ne s'agit pas du procès du maître

SGJ Pourtant : « *Mais les hommes se trompent en appelant maîtres ceux qui ne le sont pas parce que la plupart du temps, etc.* ». Mais continuons...

JM [La suite de la phrase citée méritait plus qu'un « etc. » !] Non, il m'est impossible de continuer si ce texte est mal compris !

DA Je pense que le maître peut aussi faire preuve de modestie. Il n'est pas là pour modeler la pensée de ses élèves, mais pour leur faire comprendre par la réflexion comment ils peuvent évoluer vers une pensée plus vraie.

JM Oui, vous avez raison. Mais pour tenter d'éclairer ce que veut dire ici Augustin, voici quelques lignes d'un de ses sermons commentant une phrase de la *Première Lettre de saint Jean* : « *il n'est pas nécessaire qu'on vous instruisse, car c'est l'onction [du Saint Esprit] qui vous instruit en toutes choses* » (1Jn 2,27) :

Homélies sur la Première Épître de saint Jean, Traité III, 13 (407)

[...] Vous voyez là, mes frères, un grand mystère. Le son de nos paroles frappe les oreilles ; le maître est à l'intérieur. Ne croyez pas qu'un homme puisse apprendre quelque chose d'un autre homme. Nous pouvons vous avertir en faisant du vacarme avec notre voix ; s'il n'y a pas à l'intérieur quelqu'un pour vous instruire, c'est en vain que nous faisons du bruit.

Alors, frères, vous voulez vraiment savoir ? N'avez-vous pas tous entendu ce sermon ? Combien sortiront d'ici sans avoir rien appris ?

En ce qui me concerne, je me suis adressé à tous, mais ceux à qui cette onction ne parle pas à l'intérieur, ceux que l'Esprit Saint n'instruit pas de l'intérieur, ils

reviennent chez eux sans avoir rien appris. L'enseignement de l'extérieur, c'est en quelque sorte une aide ou des avertissements ; il a sa chaire dans le ciel celui qui instruit les cœurs. C'est pourquoi il dit lui-même dans l'Évangile : « Ne vous faites pas appeler maître sur la terre. Un seul est votre maître, le Christ » (Mt 23, 8.10). Qu'il vous parle donc lui-même à l'intérieur, quand (*quando*) aucun homme ne s'y trouve, car même si quelqu'un se trouve à ton côté, il n'y a personne dans ton cœur. Que dis-je ! Et qu'il n'y ait pas personne dans ton cœur ! Que le Christ soit dans ton cœur ! Que son onction soit dans ton cœur, afin que ce cœur assoiffé ne soit pas dans la solitude ni sans source pour l'irriguer.

Il est donc à l'intérieur, le maître qui enseigne ; c'est le Christ qui enseigne ; c'est son inspiration qui enseigne. [...]

Cette référence au Maître intérieur, distinct de ce que nous pouvions personnellement penser avant d'entendre certains propos, c'est ce que, dans un langage non religieux, on pourrait appeler le moment de la réflexion durant lequel nous nous demandons si ces propos sont vrais, et le maître extérieur ne peut pas — ou ne devrait pas — se substituer à cet autre maître, que chacun peut entendre dans le silence, quand il ne se laisse pas modeler par ce que disent les autres. C'est ce qu'on appelle comprendre et ce n'est pas parce que je peux le répéter mot pour mot que j'ai compris.

DA Et à partir de là on peut progresser...

SGJ Pour moi, ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit. J'entends que les sciences extérieures ne valent rien et que seule compte la vérité qui vient du Christ.

JM Non, tu réduis ce que dit Augustin. Nous sommes là dans le malentendu au sujet de la raison qui, pour Augustin comme pour Justin, parle à tout homme, à condition qu'on l'écoute. Elle ne se confond pas avec mon raisonnement, mais mon raisonnement est juste s'il se soumet à cette raison et faux s'il s'en éloigne. Cette raison, c'est ce qu'on appelle aussi le bon sens si souvent, hélas, recouvert ou remplacé par le préjugé.

BD On a l'impression quand on entend ça, que c'est Dieu, en moi, qui comprend.

JM Plus exactement, c'est moi qui comprends, mais ce sentiment me vient de plus grand que moi et je sens que d'autres comprennent les choses ainsi et finiront par me rejoindre, car il y a comme une nécessité logique à dire cela. Mais souvent, surtout en présence des autres, on fait comme si on avait compris, ne serait-ce que pour leur faire plaisir ou ne pas prendre le risque du ridicule. Mais on peut alors par la suite éprouver le regret d'avoir manqué de clairvoyance. C'est comme si la référence au maître intérieur était une manière de dire la nécessité de prendre le temps de la réflexion pour faire la vérité et cela, pour Augustin, vaut tout aussi bien pour les choses de ce monde que pour ce qui relève de la foi, car la raison comme lumière qui éclaire de l'intérieur est une. C'est ce temps de réflexion qui semble devenu aujourd'hui de plus en plus réduit et c'est pour cela que les fausses nouvelles ont tant de succès. Or, ce qu'enseigne le maître d'école dans une discipline scientifique est quelque chose qui a été *objectivement* vérifié, et dans une discipline littéraire des textes qui sont bien de l'auteur indiqué, ces textes qu'il s'agit de comprendre exactement, sans les trahir. Mais Augustin, comme en témoignent ses dialogues philosophiques, était habitué à un enseignement dialogué à la manière socratique, un débat où un élève soutenait une thèse soutenue qui était combattue par un autre sous l'arbitrage du maître dont la fonction n'était pas de se substituer au débat comme s'il avait la vérité, mais de renvoyer chacun au maître intérieur, un maître qui, loin de se confondre avec l'avis de chacun, est le même pour tous. C'est en effet, dans le dialogue, que les partenaires en quête de vérité et non pas de l'emporter sur l'autre, font l'expérience d'une raison plus grande que leurs raisonnements respectifs, et à laquelle ils en appellent, tout en mettant en questions leurs propres affirmations, c'est-à-dire en tentant d'être « objectifs ». En droit, l'élève devrait pouvoir vérifier ce qu'on lui dit... Sans ce souci de vérifier, il n'est pas d'enseignement proprement scientifique, mais du « bachotage »... L'école est un formatage qu'on désire fuir...

SGJ Personne ne le discute. C'est évident. Je n'ai jamais rencontré de maîtres dignes de ce nom qui ne soient pas dans cette perspective. Mais ici Augustin oppose les maîtres extérieurs qui sont faillibles, au maître intérieur qui est le Christ...

JM Soit, et c'est bien pour cela qu'il renvoie chacun au maître intérieur, mais ce n'est pas pour opposer deux sortes de connaissance. Si Augustin parle du maître intérieur c'est pour expliquer ce qui se passe quand on comprend quelque chose. [...] Et l'on n'est pas dans une confrontation d'opinions, car la parole du maître intérieur n'est pas figée en formules... C'est même une parole silencieuse qui a besoin que nous la formulions nous-mêmes pour être par nous entendue. En fait le texte que nous avons lu repose sur la distinction platonicienne du savoir véritable, qui ne peut être autrement, et de l'opinion, variable selon les individus et en chacun au fil du temps. Or, c'est de l'opinion du maître ainsi entendue, portant sur n'importe quoi, dont il est ici question par opposition à la « discipline » qu'il est censé enseigner.

Et voici la réponse finale d'Adéodat à la conclusion que vient de formuler Augustin :

§ 46. [ADÉODAT] Quant à moi, j'ai appris par l'avertissement de tes paroles que les mots ne sont rien d'autre qu'un appel à s'instruire et que par le langage n'apparaît que très peu de chose de tout ce que peut penser celui qui parle. Quant à la vérité de ce qui est dit, celui-là seul nous l'enseigne qui, lorsqu'il parlait à l'extérieur, nous a avertis qu'il habite à l'intérieur ; et désormais, sa grâce aidant, je l'aimerai avec d'autant plus d'ardeur que je ferai plus de progrès en apprenant.

Il n'y a pas de différence de traitement entre ce qui relève de la foi et ce qui est d'ordre « scientifique ». Dans les deux cas, il faut « comprendre » : comprendre pour savoir ce que l'on croit et croire que l'on est capable de vérité pour pouvoir la faire dans les choses de ce monde. Et cette compréhension doit toujours faire silence pour se garder du préjugé. Toute parole entendue doit éveiller mon intelligence pour qu'elle l'examine à cette lumière sans parole qui me permet de faire la vérité au lieu d'être à la remorque de ce qui m'est dit de l'extérieur. Certes, cela peut être vrai ou faux, mais encore faut-il que je le reconnaisse, souvent en examinant le contraire de ce qui est dit, pour me conduire en être raisonnable.

Bref, ce qui se dit à travers ce texte du *De Magistro*, c'est que, au même titre que la connaissance des choses de ce monde, la foi est de l'ordre de la science et non de l'opinion, selon l'opposition fondatrice de la philosophie qui nous vient de Platon. La foi, don de Dieu, nous vient de la vérité, c'est-à-dire du Christ, qui nous a parlé par les prophètes avant de le faire lui-même en personne puis, une fois remonté siéger à la droite du Père, par son Esprit par lequel nous est rendue cette source intérieure de vérité, poétiquement évoquée en Gn 2,6, que nous avons perdue. Mais la foi chrétienne est humble, tout le contraire d'un fanatisme conquérant, car en elle l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont critères l'un de l'autre : « *Je vous donne un commandement nouveau : aimez vous les uns les autres comme je vous ai aimés. A ceci tous vous connaîtront comme mes disciples, à cet amour que vous aurez les uns pour les autres* » (Jn 13, 34-35). Et en effet, « *si quelqu'un dit j'aime Dieu et qu'il n'aime pas son frère, c'est un menteur* » (1Jn 4,20). Puisque la Vérité a pris forme humaine et l'a prise jusqu'à la mort de la croix infligée par ceux qui la refusaient, notre foi est soumise à une *vérification* permanente, non pas en fuyant le visible pour « là-bas », vers l'intelligible, selon la sagesse plotinienne ou porphyrienne, mais, sans cesse, en redescendant dans la caverne dont parlait Platon, pour y témoigner de la vérité, et, par là, en suivant Jésus qui est « *passé en faisant le bien* » (Ac 10,38), jusqu'à la croix sans laquelle il n'y aurait jamais eu de résurrection, ni d'accès à la vie bienheureuse à laquelle nous sommes, par nature, prédestinés. Mais il fallait la parfaite obéissance du Fils dans notre chair d'hommes, pour effacer la désobéissance du premier homme. Tout cela n'est pas de l'ordre de la fable, ni une invention d'hommes en compensation de nos misères terrestres, mais la vérité qui nous est venue de Dieu et qui toujours nous vient de lui, « *qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* » (1 Tm 2,4) : une vérité qui nous met en question, car il s'agit toujours de revenir vers Dieu, au lieu de prétendre se passer de lui, à la manière des orgueilleux qui veulent « paraître à l'extérieur ce qu'ils ne sont pas » ou encore des gens à

qui tout serait dû et qui ne devraient rien à personne. Or Jésus lui-même a dit sa soif à la Samaritaine (Jn 4,7) avant d'évoquer en elle, comme en quiconque croirait en lui, « une source d'eau jaillissant en vie éternelle » (cf. Jn 4, 14).

6. La réflexion sur la Trinité avec son ami Nébridius (entre 388 et 391)

C'est toujours de son « monastère » de Thagaste et avant son ordination de 391, qu'Augustin continuait à correspondre avec son ami Nébridius qui, plus philosophe qu'Alypius, l'avait souvent accompagné, et même stimulé, dans sa recherche philosophique. C'est lui qui l'avait aidé à sortir du manichéisme, avec ce fameux argument : si Dieu est incorruptible, la race des ténèbres ne peut absolument rien contre lui (cf. *Confessions* VII, 3) ; et lui également qui l'avait éloigné de l'astrologie en lui rappelant qu'on ne peut absolument rien connaître de l'avenir (cf. *Confessions* VII, 6). Absent de Milan lors de la conversion et du baptême de ses deux amis, Augustin et Alypius, « *il entra peu après dans la foi catholique, et, pratiquant la chasteté parfaite et la continence, il te servait en Afrique auprès des siens, après avoir gagné toute sa maison au christianisme, quand tu as dénoué ses liens de chair* » (*Confessions* IX, 6). Or, ce qui nous reste de la correspondance d'Augustin avec cet ami, trop tôt disparu, témoigne entre autres de l'intensité de sa réflexion en vue de comprendre, *en philosophe*, le mystère de la Trinité.

C'est ce que l'on peut voir dans la *Lettre 11* où Augustin répond à cette délicate question de Nébridius : alors que, selon la foi catholique, la Trinité est indivise dans toutes ses actions, « *pourquoi donc nos mystères et nos rites célèbrent-ils l'assomption de la nature humaine en l'attribuant au Fils?* »¹⁴. La réponse d'Augustin est, pour ainsi dire, « ontologique » :

3. [...] Il n'est aucune nature, Nébridius, ni absolument aucune substance qui n'ait en elle et ne manifeste d'abord qu'elle est, ensuite qu'elle est ceci ou cela et en troisième lieu qu'elle demeure autant que possible en cela même qu'elle est.

Chacune de ces trois propriétés renvoie à une personne de la Trinité : l'être au Père, Principe et créateur de tout « ce qui est » – la Nature visible et invisible – ; *ceci ou cela*, à la forme intelligible et donc au Fils, *Logos, Verbum*, ou Intellect divin ; et la *permanence* à l'Esprit Saint.

4. [...] La forme, qui est proprement attribuée au Fils, relève aussi de l'enseignement (*ad disciplinam*) et d'un certain savoir-faire (*ad artem quamdam*), s'il est permis d'user de ce mot en ce genre de choses, et aussi de l'intelligence par laquelle l'esprit se forme lui-même dans la représentation des choses. C'est pourquoi, puisque cette assomption de l'homme a eu pour effet d'introduire en nous, sous la majesté et l'évidence de certaines formules, un enseignement de vie et un exemple moral, ce n'est pas sans raison que tout cela est attribué au Fils.

Disciplina renvoie à ce que l'on enseigne et « *un certain art* » à la manière de se conduire, à ce qu'Aristote appelait *praxis* (action) en l'opposant à *poiesis* (fabrication de quelque chose hors de soi), Augustin étant conscient de peut-être ne pas utiliser le mot juste. Mais cela ne doit pas nous faire négliger ce qui est dit de l'intelligence : c'est en se représentant les choses que l'esprit se forme lui-même. A quoi s'ajoute la finalité pédagogique de l'incarnation. En effet, le Christ est venu pour nous donner un modèle de vie et, comme l'enseignera Pélage, le salut est une affaire de connaissance et de volonté. Mais une telle réponse qui ne prétend pas à l'exhaustivité, n'exclut pas pour autant ce dont Augustin se fera plus tard, contre Pélage, le défenseur : la rédemption par la grâce, la grâce étant une affaire de relation entre Dieu et l'homme et ne pouvant concerner que des êtres libres pour lesquels elle vient, non pas se substituer à leur libre-arbitre, mais le réorienter vers Dieu, alors que le péché l'en a détourné.

4. [...] Il fallait donc montrer d'abord une certaine norme et une règle de discipline et c'est ce qui a été fait par l'incarnation proprement attribuée au Fils, ce qui a eu pour conséquence, et la connaissance, à travers le Fils du Père lui-même, principe

¹⁴ Pour présenter cette Lettre nous nous servons de ce qu'en dit Serge Lancel dans son *Saint Augustin* (1999) p.192 sq., ainsi que, avec quelques modifications, de la traduction donnée dans *Œuvres de saint Augustin, Lettres 1-30* de la Bibliothèque Augustinienne n° 40/A, traduction et présentation sous la direction de S. Lancel.

unique de l'être de toutes choses, et une certaine saveur intérieure et ineffable, une certaine douceur de demeurer dans cette connaissance et de mépriser toutes choses mortelles, don et présent qui sont attribués en propre à l'Esprit Saint. C'est pourquoi, bien qu'ils accomplissent toutes choses dans la plus parfaite communion et la plus parfaite indivisibilité, il fallait que leurs actions soient montrées distinctes, en raison de la faiblesse de notre intelligence, nous qui sommes tombés de l'unité dans la diversité. Car personne n'élève quelqu'un au niveau où il se trouve lui-même, s'il ne descend pas quelque peu au niveau où l'autre se situe.

Voilà une lettre qui ne mettra sans doute pas fin à toutes tes interrogations à propos de cette question, mais qui peut fournir à tes réflexions une base sûre pour que tu puisses poursuivre avec ton intelligence que je connais bien et aboutir grâce à la piété à laquelle il importe plus que tout de se tenir.

Et pietate cui maxime standum est. Il ne suffit donc pas de réfléchir pour pénétrer dans le mystère de Dieu : il importe surtout de prier et de se mettre à son écoute, au-delà des mots.

7. La Trinité dans son commentaire du Symbole devant les évêques en novembre 393

En 393, Aurelius, le nouvel évêque de Carthage, convoque le concile général d'Afrique à Hippone, ville de l'évêque Valère, mais surtout celle de son prêtre, l'ancien rhéteur Augustin, dont les écrits et la renommée sont parvenus jusqu'à Carthage. À l'ordre du jour, la question du schisme donatiste, et, pour confirmer la foi et l'intelligence des évêques, Aurelius demande à Augustin de leur commenter le *Credo*, un discours qui sera repris et publié sous le titre *De fide et symbolo*, « De la foi et du symbole »

À propos de la Trinité, Augustin, bon pédagogue, utilise des images très concrètes pour rendre pensable la consubstantialité¹⁵ des Personnes divines, comme, par exemple, le fait que nous ayons toujours de l'eau dans la source, dans le fleuve et dans le breuvage qu'on en tire, ou encore, que dans un arbre nous ayons toujours du bois dans les racines, le tronc et les branches qui pourtant ne se confondent pas. Mais aucun de ces exemples ne peut convenir, car ils renvoient tous à des choses en devenir et qui passent, alors que Dieu est éternel.

Quant au Saint Esprit, dont Augustin regrette que les commentateurs des divines Écritures n'aient pas parlé davantage, il n'est ni le Père ni le Fils, mais « *don de Dieu qui ne peut être inférieur à lui-même* » ; il est assimilable à la charité, ce qui fait dire à saint Paul : « *Parce que la charité de Dieu est répandue en nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné* » (Rm5,5). Mais c'est bien de la Trinité qu'il s'agit dans cette formule du même saint Paul : « *Puisque c'est de lui, et par lui et en lui que sont toutes choses* (Rm11,36) :

19 [...] *De lui, en tant qu'il ne doit à personne ce qu'il est; par lui, en tant que médiateur; en lui, parce que : en celui qui contient, c'est-à-dire réunit [les deux autres] comme dans un couple (id est, copulatione coniungit).*

.20. Les adversaires de cette formule objectent que ce lien, qu'on l'appelle divinité ou amour ou charité, n'est pas une substance. Ils cherchent l'Esprit Saint selon la substance et ne comprennent pas que l'on puisse dire « *Dieu est amour* » si l'amour n'est pas une substance. En fait ils suivent leur habitude des choses corporelles, car si deux corps sont unis de manière à être l'un près de l'autre, cette union n'est pas un corps, puisqu'elle n'est plus dès qu'on les sépare, sans qu'on puisse dire qu'elle s'est retirée ou éloignée comme on le dit des deux corps. Mais que ceux qui pensent ainsi purifient leur cœur, autant qu'ils le peuvent, afin d'être capables de voir qu'il n'y a rien dans la substance de Dieu qui ne soit pas substance, comme s'il y avait en lui une substance et quelque chose qui arrive à cette substance, comme un accident ; mais que tout ce qu'on peut penser de lui est

¹⁵ *Consubstantialis* n'apparaît qu'une seule fois (§16), à propos du Fils : *consubstantialis et coaeternus*

substance. Voilà qui est facile à dire, et même à croire : mais qu'on ne peut absolument pas voir sans avoir un cœur pur. En résumé, que cette opinion soit vraie ou non, il faut tenir comme une donnée de foi incontestable que Dieu est le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit ; que ce ne sont pas trois dieux, mais que cette Trinité est un seul Dieu ; qu'ils ne sont pas de nature différente, mais de la même substance (*eiusdem substantiae*); que le Père n'est jamais le Fils ni le Saint-Esprit, mais que le Père est toujours le Père, le Fils toujours le Fils et le Saint-Esprit toujours le Saint Esprit. N'affirmons rien de manière téméraire sur les choses invisibles comme si nous les connaissions, mais en tant que croyants, car on ne peut les voir qu'avec un cœur purifié, et celui qui les voit en cette vie, *imparfaitement et en énigme*, comme on l'a dit (cf. 1 Co 13, 12), ne peut faire que son interlocuteur les voit, si les souillures du cœur l'en empêchent. « *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu* » (Mt 5, 8). Voilà ce que nous croyons de Dieu notre créateur et notre rédempteur.

Apparemment cette référence au cœur pur ne se trouve pas dans les manuels ou définitions dogmatiques qui parlent de Dieu comme d'un objet, tout en donnant l'impression de le réduire à ce que l'on en dit... Or, on ne peut pas entrer dans le mystère de Dieu sans se laisser soi-même transformer.

SGJ Quel est le référent dans le texte de « cette opinion » qui peut être vraie ou fausse ? Cela ne peut pas être l'affirmation dogmatique ?..

JM Le mot *opinion* renvoie à ce qui est discutable, aux tentatives humaines de rendre compte du mystère. Chez Platon c'est ce qui s'oppose à la *science* qui ne peut rien être d'autre qu'une opinion vérifiée et dont on peut rendre raison. Dieu ne peut être compris selon le modèle aristotélicien de la substance et de ses accidents, ces derniers étant ce que l'on peut attribuer à une substance (quantité, qualité, temps, lieu...) Mais il y a aussi une différence entre le discours de la foi qui nous vient de l'Écriture et de l'interprétation autorisée de l'Écriture par le magistère de l'Église, et les tentatives de rendre raison de ces affirmations : la théologie. Il reste que si je veux approfondir ma foi, je suis bien obligé d'user de mon intelligence.

8. L'évocation de la Trinité dans le dernier livre des Confessions (vers 400)

Le Livre XIII des *Confessions* s'ouvre par une invocation à « Dieu, ma miséricorde » : « *toi qui m'as fait et n'a pas oublié l'oublieux de toi* ». Puis dans la reprise du commentaire du premier chapitre de la *Genèse* on en vient à l'Esprit de Dieu qui planait sur les eaux. C'est lui qui soulève les créatures spirituelles (les anges) et les âmes vers Dieu, le lieu de leur repos, car si, selon Aristote, « *tout corps tend vers son propre lieu* », la foi nous fait dire : « *mon poids, c'est mon amour* » (XIII, 10).

11. Heureuse la créature qui n'a pas connu autre chose, alors qu'elle aurait pu être autre chose, si ton don, qui plane au-dessus de tout être changeant, ne l'avait pas élevée, à peine faite, sans aucun intervalle de temps, dans cet appel dans lequel tu as dit « *Que la lumière soit* », et si la lumière ne s'était produite.

Pour nous, il y a deux temps distincts : celui où nous étions *ténèbres*, et celui où nous devenons *lumière*. Mais pour cette créature [angélique], il a été dit ce qu'elle serait, si elle n'avait pas reçu la lumière : il est dit qu'elle était d'abord comme une fluidité ténébreuse, afin de mettre en évidence la cause qui l'a rendue différente, c'est-à-dire qu'elle soit devenue lumière par une conversion vers la lumière indéfectible.

Que celui qui le peut, comprenne ! Qu'il t'interroge, toi ! A quoi bon m'importuner, comme si j'avais illuminé *tout homme venant en ce monde* ?

12. La Trinité toute-puissante, qui la comprendra ? Et pourtant qui ne parle d'elle, à supposer que ce soit bien d'elle qu'on parle ? Rare est l'âme qui, quand elle parle

d'elle, sait de quoi elle parle. On discute, on se bat; et personne, sans paix, ne voit cette vision.

Je voudrais faire réfléchir les hommes sur trois choses qui sont en eux-mêmes ; trois choses qui sont tout autres que cette Trinité, mais j'en parle pour qu'ils s'exercent là-dessus et qu'ils vérifient et comprennent combien elles sont tout autres. Je parle de ces trois choses: être, connaître, vouloir. De fait, je suis et je connais et je veux. Je suis connaissant et voulant ; je sais que je suis et que je veux ; et je veux être et connaître.

Dans ces trois choses donc, à quel point il y a vie indivisible et vie une et intelligence (*mens*) une et essence une, à quel point enfin il y a distinction sans séparation et pourtant distinction, qu'il le voie celui qui le peut ! Il est face à lui-même, qu'il regarde et qu'il me dise !

Mais quand il aura trouvé en ces choses quelque chose et qu'il l'aura dite, qu'il ne pense pas avoir trouvé l'être immuable qui est au-dessus de ces choses, qui est immuablement et connaît immuablement et veut immuablement. Est-ce à cause de ces trois choses que là aussi il y a trinité ? Ou bien sont-elles chacune à part de sorte qu'elles se retrouvent toutes trois en chacune ? ou bien est-ce les deux à la fois, parce que, de façon merveilleuse, dans la simplicité et la multiplicité, l'infini trouve sa fin en lui-même, de sorte que l'Être même est et se connaît et se suffit à soi-même immuablement dans une opulente grandeur d'unité ? Qui pourrait le concevoir facilement ? Qui trouverait un moyen de le dire ? Qui oserait là-dessus se prononcer à la légère ?

Ce texte semble tout à fait contemporain de la mise en chantier du *De Trinitate* puisqu'on y trouve déjà l'analogie de l'âme humaine comme un moyen de s'approcher de la compréhension de la Trinité divine, mais à condition de ne pas oublier que la distance est infinie entre le fini et l'infini, entre la créature et son créateur. Cependant, quand on voit la difficulté des hypothèses soulevées à la fin du texte, on peut se demander si ce n'est pas précisément cette difficulté qui a donné à Augustin le désir d'écrire un traité sur la Trinité pour tenter d'être plus clair.

On a là quelque chose à propos de quoi Augustin se sent complètement dépassé, mais c'est Dieu et non un homme qu'il faut interroger ; car l'analogie de l'être, du connaître et du vouloir n'est ici qu'un exercice préparatoire.

Le reste de ce Livre XIII est une exégèse allégorique du premier chapitre de la *Genèse* : le monde, première création, figure une seconde création qui sera l'Église, mais à la différence de la première cette seconde création se fera avec le consentement de l'homme, car on n'entre dans l'Église qu'en répondant librement à un appel qui vient de Dieu.