

2. LES DÉBUTS DE L'ARIANISME ET SA RÉFUTATION PAR SAINT AUGUSTIN (De Trinitate V,4-10)

C'est, pour nous, autour de l'an 400, soit une vingtaine d'années après le concile de Constantinople de 381 qui avait fixé, contre et grâce à l'arianisme, le dogme de la Trinité, qu'Augustin, alors qu'il achevait ses *Confessions*, entreprit la rédaction de son *De Trinitate*. Il intervenait donc après une bataille que d'autres avaient remportée, parmi lesquels le grand Athanase d'Alexandrie (qui n'était que diacre accompagnant son évêque au concile de Nicée de 325, concile qui condamna le prêtre Arius), et les trois grands Cappadociens Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse qui, par leur foi inébranlable et leur réflexions inlassables, préparèrent le succès du concile de Constantinople.

L'objectif d'Augustin est donc de *comprendre* et de *faire comprendre* à des lecteurs impatients de le lire à ce sujet ce qu'il en est du fondement même de la foi chrétienne. Par conséquent, son traité n'est pas historique et il serait bien vain de lui reprocher de citer si peu ses devanciers dans le temps, alors qu'ils n'étaient ni de son espace géographique, ni de sa langue. Son travail est théologique puisqu'il traite de Dieu, ou plus exactement philosophique à une époque où le christianisme pouvait se présenter encore comme « *la vraie philosophie* », selon les mots du début du Livre VIII de *La Cité de Dieu* : « *le vrai philosophe est celui qui aime Dieu (amator Dei, Cité de Dieu, VIII, 1)* ».

C'est pourquoi avant de lire sa réfutation de l'arianisme qui faillit être fatal au christianisme en le rendant infidèle à ses origines, car la consigne de Jésus lui-même fut bien de « *baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit* », il ne nous semble pas inutile d'évoquer, ne serait-ce que pour en mesurer l'ampleur et la complexité, les grands moments du début de l'arianisme.

Les débuts de l'arianisme

Le contexte historique

C'est le trouble provoqué à Alexandrie par le prêtre Arius niant que Dieu puisse être à la fois inengendré – ce qui convient parfaitement à sa nature – et engendré, ce qui conduisait à penser qu'ils étaient deux dieux, qui amena l'empereur Constantin, devenu chrétien, à réunir à Nicée, en 325, ce qui deviendra le premier concile œcuménique¹, dans le but de fonder sur le christianisme l'unité de son empire. Ce concile condamna Arius qui refusait pour le Fils le mot *homoousios* (« du même être que le Père ») – en latin, « consubstantiel au Père » – proposé par l'évêque Ossius de Cordoue, que Constantin avait connu au moment de sa conversion et qu'il avait chargé d'arbitrer le conflit entre Arius et son évêque Alexandre.

Mais bientôt, dans son refus du mot *ousia* (« essence ») comme une intrusion inacceptable de la philosophie païenne dans le Symbole de la foi, la sagesse de Dieu ne pouvant se dire, selon lui, que dans les mots de l'Écriture, Arius fut suivi par quelques évêques qui avaient pourtant signé sa condamnation, dont Eusèbe, l'évêque de Nicomédie, alors résidence impériale, si bien que l'arianisme ne fit que se répandre de plus belle : Constantin, plus politique que théologien, reçut le baptême sur son lit de mort, en 337, des mains de cet évêque devenu arien, et qui, vers 340, consacra le Goth Ulfila « évêque de Gothie », avec la missions d'évangéliser les barbares. C'est ce que fit Ulfila, mais à la mode arienne, dans une nouvelle langue, ni grecque, ni latine, et avec les conséquences que l'on connaît : positives à Rome où les Visigoths d'Alaric respectèrent les églises comme lieux d'asile pour la population

¹ Même si ce concile dit « des 318 pères », ne réunit en fait que de 250 à 300 évêques, très majoritairement orientaux, l'Occident n'étant représenté que par quatre évêques, dont Ossius de Cordoue qui représentait le siège de Rome, et deux prêtres, le pape Sylvestre ayant invoqué son grand âge, pour décliner l'invitation. Cf. Bernard Sesboüé, *l'Histoire des dogmes I, Le Dieu du salut*, Desclée 1994, p. 244

durant le sac de 410, mais, plus tard, négatives en Afrique, où les Vandales persécuteront cruellement les chrétiens nicéens.

Après la mort de Constantin, l'un de ses trois fils, Constance II, imposa l'arianisme en Orient, avant de tenter de l'imposer à tout l'empire après 350, date de la mort de son frère Constant qui, en Occident, avait été favorable aux nicéens. C'est alors que furent condamnés à l'exil de grands évêques nicéens comme celui de Rome, le pape Libère, Hilaire de Poitiers et, à plusieurs reprises, le redoutable Athanase d'Alexandrie, qui avait succédé à Alexandre.

Après le court règne de Julien l'Apostat, (361-363) qui, dans le but de raviver les divisions entre chrétiens, renvoya chez eux les évêques exilés, et celui de son successeur Jovien, Valens régna sur l'Orient de 364 jusqu'à sa mort, à la bataille d'Andrinople (378) et y prit résolument le parti des Ariens, n'hésitant pas à déporter les Nicéens qui le dérangent. C'est donc seulement après la nomination par son neveu Gratien du général Théodose, qui était nicéen, comme Auguste d'Orient que la situation commença à se retourner. En 380, par le traité de Thessalonique, les deux empereurs reconnurent le christianisme nicéen comme la religion de tout l'empire et c'est pour tenter de mettre fin à l'hérésie que Théodose convoqua, à Constantinople (381) ce qui deviendra, mais bien plus tard, le deuxième concile œcuménique. En effet, avec ses 150 pères, ce concile fut encore, comme celui de Nicée, essentiellement oriental, présidé successivement par Méléce d'Antioche, Grégoire de Nazianze et Nectaire qui deviendra archevêque de Constantinople, un concile dont les actes sont perdus, au point que, en dehors de la lettre envoyée l'année suivante par les pères conciliaires au pape Damase, notre documentation à son sujet est très lacunaire. D'où ces mots de Bernard Sesboué : « *ce concile s'est trouvé recouvert par un silence quasi absolu pendant trois quarts de siècle. Il faut attendre le concile de Chalcédoine pour qu'une véritable autorité œcuménique soit reconnue à son Symbole et par voie de conséquence, au concile lui-même* »².

Autrement dit, Augustin ne pouvait pas se fonder, comme nous, sur l'autorité du Symbole de Nicée-Constantinople, lequel, en aurait-il eu connaissance, ne pouvait alors avoir, en Afrique, l'autorité qu'il a pour nous. En revanche, il avait pu lire le *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers et celui de Marius Victorinus, des textes d'Ambroise, et aussi, au moins de manière indirecte, des pages de Grégoire de Nazianze³...

L'évocation que nous allons faire des différentes versions de l'arianisme n'a pas ici d'autre but que celui de nous donner une idée de sa complexité et d'expliquer l'acharnement d'Augustin à en pourchasser l'erreur, en vue de l'éviter et de la corriger.

Trois groupes d'Ariens :

- Les homéens

Le mot vient de l'adjectif *homoios*, « semblable », mais sans le mot *ousios* qui, bien qu'étant étranger aux Écritures, avait permis de dire, contre Arius, que le Père et le Fils étaient du même être, de la même essence – *ousia*, au sens platonicien de réalité véritable, éternelle –, ou encore de la même substance, « consubstantiels » – *ousia*, au sens aristotélicien de *ce dont on parle* –, bref, comme étant un seul Dieu. Pour les Ariens qui se désignèrent ou furent désignés par cet adjectif, le Père et le Fils étaient « semblables », mais seulement semblables, et donc deux dieux, ce qui était inacceptable. C'est donc pour sauver le monothéisme, qu'Arius répétait que l'Engendré, ne pouvant pas être de même nature que l'Inengendré, le seul véritable Dieu, mais seulement sa première créature, produite par une action hors du divin, avant d'être chargé de tout créer, même si, sur le modèle de la triade néoplatonicienne, lui et le Saint Esprit pouvaient également être qualifiés de « divins » et, par cette qualité, « semblables » au Père. Cet *homéisme* sera soutenu avec force par Aèce de Césarée, au début du règne de Valens (364-378), tout en étant également *subordinationniste*, le Fils étant soumis par sa volonté au Père, son créateur.

² B. Sesboué, Ibidem, p.272. Rappelons que le concile de Chalcédoine date de 451.

³ Cf. la note Augustin et ses devanciers, dans *La Trinité, livres I-VIII*, Bibliothèque augustiniennne 15, p.566-568.

- Les homoiousiens.

Certains évêques voulurent conserver le mot *ousios* qui avait joué un rôle si important dans la condamnation d'Arius, au concile de Nicée et, dans un esprit de conciliation, remplacèrent *homoousios* par *homoïousios* « de substance semblable ». Les plus importants furent Basile d'Ancyre et Cyrille de Jérusalem. Notons que la formule « *de même nature que le Père* » de notre *Credo* avant qu'on ne revienne au texte latin, « *consubstantiel au Père* », n'est pas loin de cette position qui peut sembler orthodoxe, mais, pour être « semblable », ne faut-il pas être numériquement distinct, d'une autre substance ? On restait donc dans le flou.

Ce furent surtout ces ariens modérés qu'Hilaire de Poitiers fréquenta lors de son exil en Phrygie, mais, ayant lui-même lu Tertullien, l'inventeur en latin des mots *Trinitas* et *persona*, l'évêque de Poitiers était tout à fait conscient des deux dangers qui guettaient le christianisme : l'*arianisme* qui, refusant l'égalité du Père et du Fils, en faisait deux dieux, et le *modalisme* (ou *sabellianisme*, du nom du prêtre Sabellius, son protagoniste) pour qui Père, Fils et Esprit Saint n'étaient que trois « modalités » de révélation de l'unique être divin – d'où le nom de *monarchiens* pour désigner les défenseurs de « l'unité du principe », *archè* –, une dérive à laquelle ne pouvait que prêter le mot latin *persona*, à l'origine le masque de théâtre à travers lequel passait le son de la voix. Hilaire, quant à lui, pour tenter de lever l'ambiguïté, traduisit *homoousios* par *essentiae unius*, d'une « unique essence », et *homoiousios*, le mot des homéens, par *similis essentiae*, « d'une essence semblable ».

C'est donc pour donner à chacune de ces personnes divines leur consistance propre que le concile de Constantinople de 381, ajoutera le mot « hypostase » : « *une ousia, trois hypostases* », alors que ces deux mots étaient tenus pour équivalents au concile de Nicée. C'est ainsi que le Saint Esprit, dont la divinité avait été mise en cause par les *pneumatomaques* – « combattant contre l'Esprit » – conduits par Macédonios, archevêque arien de Constantinople mais déposé de son siège en 360 pour cause de troubles à l'ordre public (d'où le nom de *macédoniens* donnés à ses partisans) sera explicitement reconnu comme une hypostase, ou personne divine, grâce au traité de Basile de Césarée *Sur le Saint Esprit* et surtout aux grands *Discours théologiques* (27-31) de Grégoire de Nazianze. Cependant, pour éviter toute dispute stérile, c'est la position de Basile de Césarée, mort en 379, qui sera retenue par le concile de 381. En effet, s'abstenant de dire le Saint Esprit *homoousios*, « de la même substance que le Père et le Fils », pour la raison que cela n'est pas dit dans l'Écriture⁴, il le disait « *Seigneur* », titre biblique réservé à Dieu, et *homotimos*, « *méritant le même honneur* », recevant avec le Père et le Fils « *même adoration et même gloire* », lui qui n'est ni créé, ni engendré. Le refus par Basile d'utiliser le mot *homoousios* lui fut reproché, mais, n'était-ce pas là, pour lui, une manière de laisser agir l'Esprit Saint qui doit nous « révéler toutes choses » ? En tout cas on quittait enfin la théologie en cascade de Plotin, la grande inspiratrice des Ariens.

Mais Basile eut à combattre un autre groupe d'Ariens, qui reprirent, cette fois sans ambiguïté, la position qui avait fait condamner Arius au concile de 325 :

- Les anoméens

Le mot vient de *anomoioi*, « dissemblables » pour dire que le Père et le Fils ne sont pas de même nature et sont donc deux êtres distincts. Cette accentuation de l'arianisme dans le sens de la radicalité fut le fait du diacre Aèce de l'Église d'Antioche, ce qui lui valut d'être déposé du diaconat en 360, mais surtout de son élève, Eunome, un redoutable logicien originaire de Cappadoce, qui rédigea une *Apologie*, où il mettait en évidence la dissemblance entre le Père – le seul Dieu – et le Fils, sa première créature, chargé de créer le monde, ce qui lui valut, grâce à l'évêque arien d'Alexandrie, d'obtenir l'évêché arien de Cyzique en Mysie avant d'être à son tour déposé, l'année suivante, par l'empereur Constance II, en raison des troubles que suscitèrent ses propos.

⁴ où l'on trouve cependant : « *Par la parole du Seigneur, les cieux furent affermis et par le souffle de sa bouche toute leur puissance* » (Ps 32,6).

Dans son *Contre Eunome*, Basile de Césarée réfuta l'*Apologie* d'Eunome tout en révélant dans son traité sur *le Saint-Esprit*, la règle, strictement grammaticale suivie par son adversaire dans sa lecture de l'Écriture : au Père correspond, en grec, *ek (de qui)*, au Fils, *dia (par qui)* et au Saint Esprit, *en (en qui)*. C'est ainsi que l'on glorifie le Père *de qui* tout provient, *par* le Fils et *dans* le Saint Esprit, ce qui revient à dire que, pour Eunome, « *les êtres dont on parle de manière dissemblable sont de nature dissemblable* »⁵ ou que la chose est réduite au nom qui la désigne. Ainsi, « inengendré » étant un terme absolu qui ne convient qu'à Dieu seul, celui-ci ne saurait engendrer un être de même nature que lui sans cesser d'être Dieu, de sorte que le Fils ne peut être qu'une créature, le mot « père » désignant non pas « l'Inengendré » en lui-même, mais son activité créatrice produisant le Fils, qui, en tant qu'engendré, ne peut être égal à celui qui l'engendre. Et il en va de même du Saint-Esprit par rapport au Fils, dont il est à son tour la créature avec pour fonction non pas de créer mais d'enseigner et de sanctifier. Avec l'arianisme, nous étions dans une Trinité strictement néoplatonicienne dans laquelle chaque hypostase est ontologiquement inférieure à celle dont elle procède, mais cela n'est plus possible pour un chrétien après le concile de Constantinople de 381.

La réfutation de l'arianisme par saint Augustin

V,4. C'est pourquoi, à propos de ces choses qui ne sont, ni dites comme elles sont pensées, ni pensées comme elles sont [en réalité], commençons à répondre aux adversaires de notre foi. Parmi les nombreux arguments que les Ariens ont l'habitude d'opposer à la foi catholique, celui qui leur semble de beaucoup le plus astucieux et le plus habile consiste à dire : « *Tout ce que l'on dit ou comprend de Dieu, est dit non pas selon l'accident, mais selon la substance. C'est pourquoi au Père il appartient d'être inengendré selon la substance et au Fils d'être engendré selon la substance. Or, être inengendré est différent d'être engendré : donc la substance du Père et du Fils sont différentes* »⁶. À quoi nous répondrons : si tout ce qui est dit de Dieu est dit selon la substance, alors « *Moi et le Père sommes un* » (Jn 10,30) est dit selon la substance. Et il n'y a donc qu'une substance du Père et du Fils. Ou bien, si cela n'est pas dit selon la substance, on dit donc de Dieu quelque chose qui n'est pas selon la substance et nous ne sommes donc pas forcés de comprendre inengendré et engendré selon la substance. On trouve aussi à propos du Fils : « *Il n'a pas considéré comme une usurpation d'être égal à Dieu* » (Ph 2,6). Cherchons selon quoi prendre cette égalité. En effet, s'il n'est pas dit égal selon la substance, ils admettent que quelque chose puisse être dit de Dieu qui ne soit pas dit selon la substance et donc qu'Inengendré et Engendré ne sont pas dits selon la substance. Et si par suite ils ne l'admettent pas, parce qu'ils veulent que tout ce qui est dit de Dieu le soit selon la substance, c'est selon la substance que le Fils est égal au Père.

Après un bref rappel de ce que nous pouvons considérer comme le préambule du livre V – ses trois premiers chapitres, point de départ de notre réflexion sur notre difficulté à parler de Dieu –, nous arrivons à l'objet de ce livre et des suivants : « *répondre aux adversaires de notre foi* ». Une réfutation qui va se faire en deux temps : par les Écritures et par la raison.

Parler selon la substance, c'est parler de l'être même de ce dont on parle, alors que *parler selon l'accident* c'est parler de ce qui peut lui arriver et le modifier au cours du temps. Or, parce que rien ne peut « arriver » à Dieu qui est intemporel et immuable, les Ariens en ont

⁵ Cité par Bernard Sesboüé dans *Histoire des dogmes I, Le Dieu du salut*, Desclée, 1994, p.263.

⁶ Lettre d'Alexandre d'Alexandrie à Alexandre de Constantinople,

conclu qu'on ne pouvait parler de Dieu que selon la substance et donc que, de ce fait, le Père et le Fils, ne pouvaient pas être « *de la même substance* », mais deux êtres différents.

Bien évidemment, jamais les Ariens ne se seraient engagés dans cette impasse s'ils n'avaient pas cru bon de rendre raison du mystère de Dieu à partir des *Catégories* d'Aristote, dans lesquelles sont opposés la substance et ses accidents, autrement dit le sujet grammatical et ses différents prédicats. Compte tenu de cette erreur, née du désir louable de comprendre la Trinité, il nous faut trouver, à côté de *selon la substance* qui nous permet de dire l'unité des trois, *une autre manière de parler de Dieu* qui ne soit pas un accident puisqu'il n'y a pas de changement en Dieu et, en bon connaisseur des *Catégories*, Augustin introduit le point de vue de la relation, mais d'une relation totalement différente de celles que nous pouvons vivre, avec un commencement par rencontre, un développement heureux ou malheureux et une fin : cette relation doit être de tout temps ou plutôt hors temps, éternelle.

1. L'argumentation des Ariens et sa réfutation par les Écritures (V,4)

Comme tous les hérétiques, les Ariens n'ont retenu des Écritures que ce qu'ils en avaient compris et à la mesure de ce qui leur convenait, chose que nous sommes tous tentés de faire, et c'est leur acharnement à persévérer dans l'erreur qui en a fait des hérétiques, s'excluant eux-mêmes de la vraie foi, conformément au fameux proverbe : si l'erreur est humaine, et même inévitable quand on cherche la vérité, y persévérer est diabolique !

Cependant, pour un chrétien, l'autorité de l'Écriture, qui nous apprend, en vue de notre salut, ce que nous ne pouvons pas connaître par nous-mêmes, doit l'emporter sur nos raisonnements et Augustin n'a aucun mal à retourner leur propre argument contre les Ariens, en soutenant qu'en Dieu, le Père et le Fils constituent bien une seule substance, ou pour mieux dire une seule essence (*ousia*), bref, une unique « réalité », le Dieu unique. En effet, selon notre *Credo* et contrairement à ce que certains partisans d'*un principe unique* ont pu dire, en faisant du Fils et du Saint Esprit les premières créatures, certes meilleures que toutes les autres parce que divines, de l'unique vrai Dieu, le Père, le Fils est engendré (*natus*) et non pas créé (*factus*). Or, nous venons de le lire en V,4, c'est Jésus lui-même qui a dit : « *Moi et le Père sommes un* » (Jn 10,30) ; à quoi s'ajoute la remarque de saint Paul, dans sa *Lettre aux Philippiens*, à propos de cette « *égalité non usurpée* » avec le Père (Ph 2,6), dont le Fils s'est dépouillé lui-même en devenant homme et en prenant la forme de serviteur.

Dès lors, le piège logique se referme sur les Ariens qui se retrouvent pris dans une alternative : « *si tout ce qui est dit de Dieu est dit selon la substance, alors 'Moi et le Père sommes un' (Jn 10,30) est dit selon la substance* » et, de ce fait, le Père et le Fils sont égaux, puisqu'ils constituent une seule et unique réalité, ou pour dire les choses avec les mots du concile de Nicée, une seule « *essence ou hypostase* ». En revanche, « *si cela n'est pas dit selon la substance, on dit de Dieu quelque chose qui n'est pas selon la substance et nous ne sommes donc pas forcés de comprendre inengendré et engendré selon la substance* ». Et de fait « inengendré » n'a de sens que relativement à « engendré », dont il est la négation, et, en Dieu, « Père » et « Fils » ne peuvent être l'un sans l'autre ! Il nous faut donc pouvoir parler de Dieu, et selon la substance pour dire son unité, et selon une relation non accidentelle, sans laquelle on ne pourrait pas parler des trois sans nier leur unité.

« *Ousia ou hypostasis* »

Arrêtons-nous un moment sur l'énigme de ces deux notions, tenues pour équivalentes au concile de Nicée (325)⁷ et clairement distinguées au Concile de Constantinople (381). En effet, réunis par Constantin pour sauver l'unité de la foi chrétienne, condition à ses yeux de l'unité de son empire, qui se trouvait menacée par la doctrine du prêtre Arius, les Pères du concile

⁷ Cf. Denziger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Le Cerf, 2010, n° 126 ; et Bernard Sesboué in *Histoire des Dogmes*, 1. *Le Dieu du salut*, par B. Sesboué et J. Wolinski, 1994, p.247 : « le concile de Nicée ne fait pas la différence entre hypostase et substance ». En fait, c'est par « essence » qu'il conviendrait de traduire *ousia*.

ont choisi le mot grec ὁμοούσιος (*homoousios*, « de la même *ousia*, « essence »), ce qui a été traduit en latin par *consubstantialis*, « de la même substance ». Or, au regard de l'histoire de la philosophie, une telle équivalence a de quoi surprendre, car elle nous renvoie au profond différend qui, en 335 avant J.-C., a conduit Aristote à quitter l'Académie de Platon, dans laquelle il avait étudié et enseigné, pour fonder sa propre école, le Lycée, école où il aimait enseigner en marchant avec ses élèves, d'où leur nom de Péripatéticiens.

Leur différence ? Pour Platon la réalité véritable est l'*ousia* (« essence »), invisible et purement « intelligible », c'est-à-dire ne pouvant être saisie que par l'intellect, par opposition aux apparences sensibles qui ne cessent de changer, non seulement en raison du temps qui passe et modifie toutes choses, mais en raison de la relativité de nos perceptions particulières qui nous font percevoir les choses chacun à sa façon. D'où la notion de *doxa*, « opinion », tantôt vraie, tantôt fautive, par opposition à la connaissance véritable, *épistémè*, « science », toujours vraie, la seule manière de passer de l'opinion à la science étant la dialectique, héritière du dialogue socratique, auquel Platon avait été formé. *Doxa* vient en effet de l'expression *dokei moi*, « il me semble que », ce qui veut dire que la réalité doit être *pensée* au-delà des apparences sensibles telles que nous les percevons. À quoi il convient d'ajouter la transcendance de l'idée du Bien par rapport à toutes les autres idées qui constituent l'*ousia*, la vraie réalité, puisque, à la manière du soleil visible qui nourrit et éclaire toutes choses, elle en est le principe et la cause – non seulement ce qui les fait être, mais ce qui nous permet de les connaître – et cette idée, unique, est « au-delà de l'essence, la surpassant de loin en ancienneté et en puissance » (*République VI*, 509b : ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία και δυνάμει ὑπερέχοντος). Cette ouverture à une transcendance ne pourra que séduire des théologiens comme Grégoire de Nazianze dans son hymne « Ô Toi l'au-delà de tout », et plus tard, Augustin ramené à la vraie philosophie par des « livres de Platoniciens ».

En revanche, comme cela a été immortalisé par Raphaël dans la fameuse fresque qui orne la Chambre des signatures des musées du Vatican, alors que Platon pointe son doigt vers le ciel, Aristote pointe le sien vers la terre. Pour lui, la véritable réalité ne sont pas les idées, archétypes intelligibles des choses visibles (comme l'idée de cube, par rapport à tous les cubes que l'on a pu fabriquer et dont on ne peut percevoir pas plus de trois faces simultanément, et qui sont plus ou moins cubes), mais les individus concrets qui peuplent le monde visible et qui sont tous composés de matière et de forme (*hylèmorphisme*). C'est ainsi que chez l'homme « l'âme est la forme du corps » une forme invisible à la manière des idées de Platon, mais qui, présente dans le corps, l'organise – un peu à la manière de notre code génétique, sauf que ce dernier est « visible » bien que microscopique – et le garde « vivant ». D'où ces trois formes de vie, que nous retrouvons d'ailleurs en nous-mêmes : végétative, commune à tous les vivants, sensorielle, ou sensori-motrice, qui caractérise l'animal capable de se déplacer « selon sa nature », et enfin langagière, parlante, en grec *logikè*, que nous traduisons le plus souvent par raisonnable (à comprendre comme « capable de raison, mais aussi de déraison »), car nous avons la capacité de nous donner une représentation des choses absentes, en même temps que celle de nous tromper et de mentir, ce qui explique que l'homme puisse être le pire et le plus redoutable de tous les animaux, mais aussi, s'il se comporte selon le Bien, le meilleur de tous. En effet, c'est notre forme, qui ne peut être atteinte que par la pensée, qui nous indique ce que nous sommes « en puissance », c'est-à-dire ce que nous avons à « actualiser » en nous, si nous voulons nous accomplir et être heureux, au lieu de nous perdre en agissant contre notre « nature ». C'est ainsi, par souci de bien décrire le réel, qu'Aristote a inventé les dix catégories, dans lesquelles la substance – *hypostase*, « ce qui se tient en dessous », ou encore le sujet (en grec *hupokeimenon*, « ce qui gît en dessous », en latin *subjectum*) – s'oppose aux neuf « accidents » que sont la forme, la quantité, la relation, la position et l'avoir (*habitus*), le temps, le lieu, l'action et la passion, comme nous allons le voir bientôt. Notons que c'est cette philosophie, plus concrète que celle de Platon, qui sera choisie

par Thomas d'Aquin (1225-1274) pour réaliser en son temps sa synthèse théologique, alors qu'Augustin avait formulé la sienne à partir de la philosophie de Platon, jugée par lui plus proche du christianisme.

Cependant, entre ces deux géants de la philosophie antique et le Concile de 325, d'autres écoles philosophiques, toutes d'inspiration socratique, avaient réussi à se développer et à s'imposer comme le Stoïcisme qui fut, avec Sénèque, conseiller de l'empereur Caligula, puis précepteur de Néron, et l'empereur Marc Aurèle, la grande philosophie de l'empire romain, et, un peu tenu à l'écart, l'Épicurisme. C'est avec ce qui leur semblait valable dans l'enseignement de ces différentes Écoles, mais aussi avec certains courants de pensée venus de l'Orient, que ces « Académiciens », comme les appelait Augustin, opérèrent un retour à Platon. Les grands noms de cette « nouvelle philosophie » qui achève la philosophie antique, furent Plotin et son disciple, Porphyre, qui édita les 54 traités de son maître en six groupements de neuf, les *Ennéades*. Notons que c'est seulement depuis l'édition de ces *Ennéades* au XVIII^e siècle, que cette école fut nommée le *néoplatonisme*. Toutefois, avant même l'élan apporté par Ammonius Saccas, le maître de Plotin et, avant lui, celui du chrétien Origène, le premier grand inspirateur de cette nouvelle pensée fut sans aucun doute, et bien avant eux, car contemporain du Christ, le juif Philon d'Alexandrie qui, tout en utilisant la traduction grecque de la Bible par les Septante, tenta d'harmoniser cette Bible avec la philosophie grecque.

Or, quand on remarque la ressemblance entre la triade de la divinité plotinienne dont nous avons parlé dans notre première séance pour éclairer la notion « d'intellect » – l'Un, l'Intellect, l'Âme – et la Trinité chrétienne, on peut penser que c'est en se servant de cette nouvelle philosophie que les Pères de Nicée, à la suite d'Arius qui s'en était nettement inspiré pour formuler sa doctrine, tentèrent de dire de la manière la plus juste la foi chrétienne. Pour eux, le mot « hypostase » pouvait renvoyer à l'individu concret qui est là, que l'on peut montrer – Jean Duns Scot (1266-1308) parlera d'*eccité* – ou encore à l'individu dont on parle, alors que, de son côté, l'« essence » pouvait signifier « la nature d'une chose », sa *quiddité* (ce qui répond à la question *Quid ?* – « qu'est-ce que c'est ? » –, sa définition. Toutefois, si Porphyre a intitulé l'un des traités de son maître *Des trois hypostases qui ont rang de principe* » (*Traité 10, ou Ennéades V, 1*), ces hypostases ne sont pas égales, mais pour les deux dernières, procèdent de la précédente avec à chaque fois une déperdition d'être, l'Un dont Plotin fait le premier principe étant absolument ineffable, car en dire quelque chose serait le relativiser pour pouvoir en parler et donc le dénaturer, le diminuer. Cependant, pour les Pères du concile de Nicée, ce substrat triadique qui sert de fondement, à condition de bien marquer sa transcendance par rapport au visible, pouvait aussi renvoyer au Créateur, qui ne dépend de rien, mais sans qui rien ne serait. Et c'est bien ce qu'en dira plus tard, Augustin quand il y reconnaîtra « l'être même » (*ipsum esse*), révélé à Moïse dans le Buisson ardent (cf. Ex 3,14) à partir du grec de la Septante : *Ἐγώ εἰμι ὁ ὄν*, « je suis l'étant, celui qui est », en latin *ego sum qui sum*, alors que l'hébreu, selon la traduction du tétragramme dans la T.O.B est plus évasif : « je suis qui je serai ». Ce qui n'empêche pas la Bible du Rabinat, que l'on peut supposer plus fidèle au texte hébreu et plus représentative de l'orthodoxie juive, de traduire par : « *Je suis l'être invariable* ».

Voilà pourquoi l'expression « *de même nature que le Père* », qui était en usage dans la traduction française du Missel romain, prête à confusion, car, sans parler du Saint Esprit, elle peut donner à penser deux dieux « *de même nature* », alors que le Père et le Fils constituent une unique et même divinité, transcendante à toute réalité créée. Encore faut-il dépouiller ce créateur de tout anthropomorphisme et en particulier de la figure d'un artisan, distinct de son ouvrage, comme tentera de le faire Spinoza en nommant « Substance » la totalité de ce qui est, « Dieu ou la Nature » – ce qui lui vaudra de se faire condamner pour athéisme –, mais tout en prenant bien soin cependant de distinguer « nature naturante » (*natura naturans*) et

« nature naturée » (*natura naturata*), opposant ainsi l'unique principe invisible aux diverses formes visibles : les « modes » qui composent la Nature visible.

Mais voici l'anathème qui suit le Symbole de Nicée : « Ceux qui disent : « *il fut un temps où il n'était pas* » et « *avant d'être né, il n'était pas* » et « *il est devenu à partir de ce qui n'était pas* » ou qui disent qu'il est d'une autre substance ou essence, ou qu'il est susceptible de changement ou d'altération, ceux-là l'Église catholique et apostolique les anathématise », c'est-à-dire les rejette hors d'elle-même, une procédure qui persistera jusqu'au concile Vatican I, pour écarter les hérésies, mais qui sera délibérément exclue du concile Vatican II qui se voudra surtout pastoral, en dialogue avec « le monde de ce temps », en particulier avec nos frères dans la foi dans d'autres Églises, et même avec tous ceux qui adorent Dieu, chose que certains verront comme une trahison...

Mais pour bien comprendre l'acharnement d'Augustin à pourchasser l'erreur afin de tenter de la rectifier, car, même condamné par l'Église, l'arianisme qui néglige la divinité du Fils est un danger qui guette tout croyant, il n'est pas inutile de préciser l'évolution de l'arianisme dans les différentes formes qu'il a pu prendre à ses débuts.

2. Réfutation rationnelle : Dieu, éternel et immuable, ne connaît pas d'accidents (V,5-6).

Après cette réfutation par l'Écriture et l'autorité de l'Église, commence une discussion proprement philosophique à partir des *Catégories* d'Aristote telles qu'Augustin a dû les lire dans l'*Εἰσαγωγή* (*Isagoguè, introduction aux catégories d'Aristote*) de Porphyre. La grande idée, c'est que rien ne peut arriver à Dieu qui le ferait changer, ce qui ne va peut-être pas sans déranger l'idée que nous pouvons nous faire de la prière, car à quoi bon prier, si Dieu ne réagit pas ?

V,5. « Accident » ne désigne habituellement rien d'autre que ce qui peut être perdu à l'occasion de quelque changement dans ce à quoi il arrive (*accidit*)⁸. Certes, certains accidents sont dits inséparables, ceux qu'on nomme en grec ἀχώριστα (*achôrista*), comme la couleur noire de la plume du corbeau ; en réalité, celle-ci ne perd pas sa couleur tant qu'elle reste plume, mais parce qu'elle peut cesser d'être plume (*quia non semper est pluma*). En effet, c'est parce que la matière elle-même est muable (*ipsa materies mutabilis est*), et parce que, de ce fait, cet animal ou cette plume cessent d'être, parce que ce corps tout entier se change en terre et retourne à la terre (cf. Gn 3,19), que la plume perd elle aussi cette couleur. Bien plus, même un accident dit séparable peut être perdu non pas par séparation, mais par mutation : par exemple, le noir d'une chevelure humaine puisque, tant qu'on a des cheveux, ils peuvent blanchir : on parle d'accident séparable, mais quand on y regarde de plus près, il est suffisamment évident que ce n'est pas par séparation, comme si quelque chose émigrerait de la tête qui blanchit, le noir s'en retirant pour aller ailleurs pendant que le blanc lui succède venant d'ailleurs, mais que c'est la qualité de la couleur qui évolue et change sur place (*ibi verti atque mutari*). Or, rien n'est accident en Dieu parce que rien ne change ni ne se perd.

En ce qui nous concerne, comme pour toute créature en ce monde, nous pouvons connaître bien des modifications à partir de ce qui nous arrive (*accidit*), aussi bien en nous-mêmes que de l'extérieur, et cela, que nous en soyons conscients ou non. Cela dépend de multiples choses, de « circonstances », comme le dit le mot *contingence* qui s'oppose à

⁸ Accidens autem dici, non solet nisi quod aliqua mutatione eius rei cui accidit amitti potest

nécessité, « ce qui ne peut pas ne pas être ». « Accident » vient du latin, alors que le mot grec utilisé par Aristote est *sumbebèkoton*, « ce qui accompagne », ce qui est « concomitant ».

Augustin commence ici par écarter comme inutile la distinction introduite par Porphyre entre accidents séparables et accidents inséparables (de la substance), ces derniers présentant l'avantage d'écarter les accidents venant de l'extérieur et qui ne peuvent pas être appliqués à Dieu. En effet, pour Porphyre, « *dormir est un accident séparable, être noir est un accident inséparable pour le corbeau et l'Éthiopien ; mais l'on peut concevoir un corbeau blanc, un Éthiopien qui perde sa couleur, sans que le sujet en soit détruit* » (Isagogè V,2). Certes, on peut l'imaginer comme possible, mais cela ne veut pas dire qu'on puisse le rencontrer dans la nature, car la plume du corbeau, qui reste noire tant qu'elle reste plume, cessera bien un jour d'être plume pour retourner à la terre dont elle provient, prouvant ainsi que c'est la matière qui est changeante, ce qui ne saurait être le cas de Dieu.

Notons toutefois que cette « matière », dont le nom vient de *mater*, la mère, n'est pas ce que nous voyons de nos yeux sous la forme de tel ou tel minéral que nous pouvons identifier à partir de sa « forme », c'est-à-dire de ses propriétés physiques (sable, limon, grès, calcaire granit...), mais « la matière elle-même » (*ipsa materies*), la « matière sans forme » (ἀμόρφος ὕλη) qui, au même titre que les trois hypostases de la triade plotinienne, est invisible et ne peut être saisie que par la pensée, ce qui, malgré l'ébranlement dans nos certitudes provoqué par la microphysique, va à l'encontre de ce qui est imaginé par ceux qui se revendiquent matérialistes ! Cependant, alors que l'Un, l'Intellect et l'Âme sont, à des degrés divers, des principes organisateurs, la matière est celui de la mutabilité et de l'impermanence, ou encore le fond obscur, ou le non-être, dont tout provient et à quoi tout retourne. D'autre part si, pour un être humain, sa chevelure peut être pensée comme un accident séparable puisqu'on peut très bien la perdre sans cesser d'être un homme, quand des cheveux, de noirs deviennent blancs, ce changement ne vient pas d'une séparation ni d'une addition, mais bien d'une *mutation*, comme cela peut se passer dans la créature spirituelle qu'est l'âme humaine, qui ne cesse de changer. En effet, même si elle est invisible, elle n'est pas Dieu :

V, 5 (suite) Et si l'on veut nommer accident ce qui, sans pouvoir se perdre, peut néanmoins diminuer ou augmenter, comme la vie de l'âme - en effet, aussi longtemps que l'âme est, elle vit, et comme l'âme est toujours, elle vit toujours, mais parce qu'elle vit plus quand elle est sage et moins quand elle est insensée, il se produit bien là comme un changement, non de telle sorte que la vie lui manque, comme la sagesse manque à l'insensé, mais de sorte qu'elle s'amoinde - rien ne tel ne peut se produire en Dieu, parce qu'il demeure absolument immuable.

En fait, l'âme n'a pas la vie : elle est la vie, ce qui anime tout vivant. Mais l'âme humaine est tout à fait singulière : elle parle et, grâce à son langage représentatif, pense et imagine le monde, ce qui la rend capable d'un déploiement inédit dans le règne animal. D'autre part, parce que l'homme a des mains et peut choisir en raison, le meilleur comme le pire, l'humanité exerce sur le monde des modifications dont sont tout à fait incapables les autres espèces vivantes qui, conduites par leur instinct de conservation, ne semblent pas, comme nous, en quête d'un « toujours plus », pour se guérir d'une peur de manquer qui ne peut que grandir avec le désir de se prendre pour Dieu. En effet, quand notre âme se tourne vers Dieu, la source de notre vie, elle grandit, alors que, lorsqu'elle s'en détourne, elle s'amoinde, mais sans pouvoir pour autant aller jusqu'à s'anéantir. Autrement dit, nos actes de générosité et nos actes d'égoïsme sont en nous et nous modifient sans cesse, sans qu'il soit besoin de la métaphore d'un livre où tout serait comptabilisé en vue du jugement dernier : nos actes nous préparent au choix fondamental, qui sera alors irréversible car nous serons sortis de la temporalité, de vivre avec Dieu ou sans lui, pour toujours.

Mais Dieu est hors temps et immuable et cela nous amène à la distinction qui permettrait de comprendre autrement que selon la substance la différence entre engendré et inengendré.

V,6 C'est pourquoi rien en lui ne peut se dire selon l'accident, parce que rien ne lui arrive (*nihil ei accidit*) ; et pourtant tout ce qui est dit de lui ne peut l'être selon la substance. En effet, dans les choses créées et muables, ce qui n'est pas dit selon la substance peut être dit selon l'accident et cela est vrai de tout ce qui leur arrive : des choses qui peuvent être ou perdues ou diminuées : les grandeurs et les qualités ; de tout ce qui est dit relativement à autre chose comme l'amitié, la parenté, les servitudes, les ressemblances, les égalités et de toutes les choses de ce genre ; et des positions et des possessions, et des lieux et des temps, et des actions et des passions.

Mais, en Dieu, absolument rien n'est dit selon l'accident parce qu'en lui il n'y a rien de muable, et pourtant tout ce qui est dit de lui n'est pas dit selon la substance. En effet, certaines choses sont par rapport à autre chose (*ad aliquid*) comme Père par rapport à Fils et Fils par rapport à Père, ce qui n'est pas un accident, puisque l'un est toujours Père et l'autre toujours Fils. Mais toujours, non pas comme si c'était à partir de la naissance du Fils ou du fait que le Fils ne cessera jamais d'être Fils et le Père d'être Père, mais parce que le Fils est né depuis toujours et qu'il n'a jamais commencé d'être Fils. Car, si à un moment il avait commencé d'être, ou à un autre moment il avait cessé d'être Fils, cela serait dit selon l'accident. Mais si le fait que l'un soit dit Père l'était par rapport à lui-même (*ad se ipsum dicitur*) et non par rapport au Fils ; et si le fait que l'autre soit dit Fils l'était par rapport à lui-même et non par rapport au Père, cela serait dit selon la substance et pour ce Père et pour ce Fils. Mais parce que le Père n'est pas dit Père seulement à partir du moment où il a un Fils, et le Fils, Fils, seulement à partir du moment où il a un Père, ces choses ne sont pas dites selon la substance ; car aucun des deux n'est ainsi nommé par rapport à lui-même (*ad se ipsum*), mais par rapport à l'autre et réciproquement ; et cela n'est pas dit non plus selon l'accident puisque et le fait d'être appelé Père et le fait d'être appelé Fils sont pour eux éternels et immuables. C'est pourquoi, même si être Père et être Fils sont choses différentes, ce ne sont pas des substances différentes, car cela n'est pas dit selon la substance, mais selon la relation ; sans que pour autant cette relation soit un accident parce qu'il n'y a pas de changement.

Le texte se passe de commentaire : la relation entre le Père et le Fils est de toute éternité et ne peut être assimilée à quelque chose qui leur serait arrivé, comme nos engendrements, ou à la manière dont naissent, se développent et s'achèvent nos relations en ce monde, qui surviennent toutes à partir d'une rencontre effective. Or les relations personnelles intra-trinitaires ne sont pas de l'ordre de l'événement : elles sont intemporelles et nécessaires, car elles ne peuvent pas ne pas être. Il s'agit donc, au-delà de nos propres expériences terrestres, de penser une relation qui soit éternelle.

Mais n'en serait-il pas déjà de même pour nous, créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, dans notre relation au Dieu-Trinité et à tous nos frères en humanité, du seul fait de notre création à partir de rien (*ex nihilo*), création qui ne doit rien à la suite des générations qui nous ont précédés et avec lesquelles, que ce soit par hérédité biologique ou par héritage, il nous faut bien compter puisqu'elles conditionnent notre vie en ce monde ? Mais, dans notre relation à Dieu, il s'agit de ce que nous sommes en vérité devant Dieu, de ce que nous avons

à être à travers nos choix terrestres en vue d'un temps qui n'aura pas de fin. Tel est le sens de notre « prédestination » : non pas que Dieu choisirait à notre place, mais parce que le plan de Dieu, qui est de toujours à toujours, précède toujours notre choix de nous y conformer ou non, car ce n'est pas lui qui change, c'est nous ; et c'est nous qui, avec sa grâce, avons à nous ajuster sans cesse. On ne peut comprendre Dieu qu'à partir du dépassement, pour ne pas dire la négation, de ce que nous sommes devenus en ce monde, car nous ne pouvons totalement effacer son image en nous. C'est par sa relation consentie de créature à son créateur, sans lequel il ne serait rien, que chacun de nous est unique. C'est là qu'est le fondement de la dignité de la personne humaine, qui n'a pas de prix, et la source inépuisable de son mystère.

En-dehors de notre appartenance à l'espèce humaine qui nous en rend solidaires de tout homme, avant tout choix de notre part, et sans laquelle on ne pourrait comprendre la différence entre le premier et le nouvel Adam, il en est une autre, qui, dès notre vie en ce monde, nous relie à l'éternité : ce que Blaise Pascal a appelé « l'ordre de la charité ». Mais, à la différence de celle qui nous donne de vivre en homme, cette autre appartenance ne peut se faire sans nous, sans notre libre adhésion au dessein de Dieu. Telle est, dans le refus ou dans l'incapacité due au péché de reconnaître notre totale dépendance du créateur qui nous fait être ainsi que tout ce qui nous est donné, visible ou invisible, la Bonne Nouvelle qui est devenue étrangère, pour ne pas dire inaudible à notre monde, où Dieu n'est, tout au plus, qu'une option. Mais il ne nous suffit pas de savoir intellectuellement que Dieu nous aime et veut nous faire partager sa vie, nous ne pouvons nous développer en esprit qu'en lui rendant grâce en tout temps. Et comment nous mieux préparer à ce qui constituera notre béatitude ?

3. À propos de la différence entre « Inengendré » et « engendré » (V,7-8)

V,7. Si [les Ariens] estiment devoir résister à ce discours, c'est parce qu'ils disent que même si Père se dit relativement à Fils et Fils relativement à Père, Inengendré et Engendré sont dits par rapport à ce qu'ils sont chacun en eux-mêmes (ad se ipsos), et non, réciproquement, l'un par rapport à l'autre (ad alterutrum). En effet, dire Inengendré ce n'est pas dire ce qu'est un père, car même s'il n'avait pas engendré de fils, rien n'interdirait pour autant de le dire inengendré et le fait d'engendrer un fils ne rend pas pour autant inengendré, puisque ce sont des hommes engendrés par d'autres hommes qui en engendrent d'autres. Ils disent donc : « Père est dit par rapport à Fils, et Fils relativement à Père, mais Inengendré est dit par rapport à lui-même (ad se ipsum) et Engendré par rapport à lui-même. C'est pourquoi si tout ce qui est dit par rapport à soi-même (ad se ipsum) est dit selon la substance, et s'il est différent d'être inengendré et d'être engendré, il y a donc différence de substance ». [...]

Augustin fait ici un nouveau pas dans sa réfutation des Ariens : si « Père » et « Fils » ne prennent sens que relativement l'un à l'autre, puisqu'ils ne peuvent exister l'un sans l'autre, qu'en est-il de « Inengendré » ? N'est-ce pas quelque chose qui est dit du Père en lui-même ? Et « engendré » quelque chose qui est dit du Fils en lui-même ? Cela ne révèle-t-il pas qu'ils sont deux substances différentes, *dissemblables* ? Augustin entreprend donc de dénoncer la fausseté de cet argument, ne serait-ce que pour que d'autres ne tombent pas dans le piège :

V.7 (suite). Quand ils parlent ainsi, ils ne soupçonnent pas que ce qu'ils disent de l'Inengendré doit être examiné de plus près, car ce n'est évidemment pas parce qu'on est inengendré qu'on est père, ni parce qu'on est père qu'on est inengendré, et c'est bien parce que ce n'est pas dit par rapport à autre chose, que l'on peut croire qu'Inengendré est dit [du Père] par rapport à lui-même ;

mais, étonnant aveuglement, ils ne se rendent pas compte que [ce qualificatif] ne peut être dit que par rapport à autre chose (*ad aliquid*). Car, bien évidemment, on est fils parce qu'engendré, et, engendré parce que fils. Or, de même que fils se rapporte à père, engendré se rapporte à géniteur, et de même que fils se rapporte à père, géniteur à engendré. C'est pourquoi la notion par laquelle on comprend « géniteur » est différente de celle par laquelle on comprend « inengendré ». Sans doute, l'un et l'autre sont dits de Dieu le Père, mais le premier est dit relativement à l'engendré, c'est-à-dire au Fils, ce qu'ils ne nient pas ; alors que l'autre, inengendré est dit par rapport à lui-même, c'est ce qu'ils professent. Voici donc leur discours : « *Si quelque chose est dit du Père en lui-même, cela ne peut pas être dit du Fils en lui-même ; tout ce qui est dit par rapport à soi-même est dit selon la substance ; or Inengendré est dit par rapport à soi-même et ne peut être dit du Fils ; Inengendré est donc dit selon la substance et parce que cela ne peut être dit du Fils, il n'est pas de la même substance* ».

La réponse d'Augustin ne se contente pas de faire référence à la signification des mots. Il l'enrichit par contraste, en faisant référence à nos expériences terrestres :

V,7 [...] On répondra à cette argutie (*versutia*), en les forçant à dire selon quoi le Fils est égal au Père : si c'est à partir de ce qu'on dit de lui-même ou selon ce qu'on en dit par rapport au Père. En effet, ce n'est pas selon ce qu'on en dit par rapport au Père, puisque par rapport au Père, il est dit Fils, l'autre n'étant pas Fils, mais Père. Car on ne dit pas père ou fils comme on dit amis ou voisins. On ne peut se dire ami que relativement à un ami, et si on s'aime de manière égale, c'est la même amitié de part et d'autre ; et l'on ne peut parler de voisin que relativement à un voisin et parce qu'ils sont également voisins (car l'un par rapport à l'autre, ils sont autant voisin l'un que l'autre), et c'est le même voisinage de part et d'autre. Mais parce que Fils n'est pas dit relativement à Fils, mais à Père, ce n'est pas à partir de ce qui permet de le dire égal au Père, que Fils est dit relativement à Père. Reste que c'est selon ce qui est dit de lui-même. Or tout ce qui est dit de lui-même est dit selon la substance. Reste donc que c'est selon la substance qu'il lui est dit égal et ils sont donc l'un et l'autre de la même substance. Mais quand le Père est dit inengendré, on ne dit pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Or lorsque c'est le relatif (*relativum*) qui est nié, ce n'est pas selon la substance, puisque le relatif lui-même n'est pas dit selon la substance.

À la différence de celle des amis et des voisins, la relation Père-Fils est donc asymétrique, mais cela n'empêche pas un père et un fils d'être égaux en humanité ! Il ne faut donc pas confondre en Dieu ce qui est dit selon la relation, comme l'asymétrie du Père et du Fils, et ce qui est dit selon la substance : leur égale divinité. C'est ce que tentera de faire comprendre, au Moyen-Âge, le fameux *Scutum fidei*, le « Bouclier de la foi », que l'on peut trouver non seulement dans des manuscrits et sur des étendards, mais, inversé, sur le bouclier de certains chevaliers⁹. Cette image, pour nous reposer de la réflexion inévitablement abstraite, mais à condition de ne pas s'y laisser prendre, car la Trinité est bien autre chose que ce dessin !

⁹ Cf. l'article de Wikipédia sur le *Symbole d'Athanase*, qui n'est sans doute pas de lui, le *Quicumque*, dans lequel, selon l'auteur de l'article, « la conception trinitaire qui est exposée est fortement augustiniennne ».



V. 8. Des exemples pour expliquer cela. On remarquera d'abord qu'*engendré* a le même sens que *fils*. On est fils parce qu'on est engendré et donc engendré parce qu'on est fils. Par suite, le dire *inengendré*, c'est dire qu'il n'est point fils. Mais *engendré* et *inengendré* sont des termes admis, tandis qu'en latin, si on a le terme *filius*, le langage usuel ne permet pas de dire *infilius*. Pourtant le sens reste le même si l'on disait *non-filius* que si l'on disait *non-genitus*, au lieu d'*ingenitus* qui ne veut rien dire d'autre. C'est ainsi que *voisin* et *ami* sont dits selon la relation, sans que l'on puisse pour autant dire *invicinus*, « non-voisin », comme on dit *inimicus* (« ennemi »). C'est pourquoi il ne faut pas considérer dans les choses, ce que permet ou ne permet pas l'usage de notre langage, mais ce que notre intellect met en lumière dans les choses-mêmes. Ne disons donc plus *inengendré*, bien que le latin le permette, mais, à la place, disons « non-engendré » qui a le même sens. Disons-nous alors autre chose que « non-fils » ? La particule négative ne donne donc pas à ce qui, sans elle, avait un sens relatif, un sens substantiel quand elle le précède, mais elle ne fait que nier ce qui était dit sans elle. Et il en est de même dans tous les autres prédicats.

Autrement dit, Inengendré qui convient à Dieu dans son unité indivise, est un terme relatif qui ne prend sens que par celui dont il est la négation : la créature n'est pas engendrée, mais créée : elle n'est pas semblable à Dieu et encore moins de la même substance !

On ne saurait lire trop vite cette phrase qui fait écho à la question qui est censée commander notre cours cette année : « *C'est pourquoi il ne faut pas considérer dans les choses, ce que permet ou ne permet pas l'usage de notre langage (usus sermonis nostri), mais ce que notre intellect met en lumière dans les choses-mêmes* »¹⁰.

Il nous faut penser plus loin que les mots et c'est bien pour cela que nous inventons des mots nouveaux pour dire nos découvertes. C'est ce que font les poètes qui mettent le langage « en état d'émergence » de sorte que, pour reprendre un mot de Gaston Bachelard, « en les lisant, nous relisons la tentation d'être poètes ». C'est exactement ce qu'ont fait les prophètes qui ont mis en mots ce que l'Esprit leur a fait réaliser dans leur cœur et dans leur vie, que ce soit dans l'action de grâce ou dans l'indignation. Et c'est ainsi que Platon a changé le sens du mot *ousia*, qui signifiait les biens matériels, pour nommer l'être invisible, véritable, l'idée, qui nous permet de comprendre ce que sont les choses visibles et même sans laquelle il n'y aurait pas ces biens matériels. Quant au mot *eidea*, « idée », il vient du verbe *idein*, « voir », qui, au passé, *oida*, signifie « je sais » (pour avoir vu). C'est ce qui me permet de dépasser le visible pour lui trouver un fondement et me permet d'en rendre raison.

Augustin passe alors en revue les dix catégories en commençant par la substance qui, dans une proposition, correspond au sujet grammatical en opposition aux neuf types de prédicats qui peuvent lui être attribués, pour bien montrer que *nier selon la relation ne nous fait*

¹⁰ *Quamobrem non est in rebus considerandum quid vel sinat vel non sinat dici usus sermonis nostri, sed quis rerum ipsarum intellectus eluceat.*

nullement affirmer selon la substance. Ainsi, inengendré, qui est la négation d'un terme relatif, est lui-même un terme relatif et ne peut donc pas désigner ce qu'est le Père en lui-même. De même, il ne faut donc pas confondre *inengendré* avec *incrée*, un mot qui convient à Dieu, par opposition à ce qui sans lui ne serait pas : le *créé*. Dit de Dieu en tant que substance, inengendré n'a pas de sens, car il n'a pas de géniteur possible, alors qu'incrée en a un : le créé, l'immensité de l'univers qui, sans lui, ne serait pas. D'où, dans le *Credo*, à propos du Fils, *genitus non factus*, « engendré, non pas créé », malgré l'ambiguïté du verbe faire pour dire la création, car Dieu, malgré les images de la Bible, ne crée pas à la manière d'un artisan humain. D'ailleurs si on lit le début de la *Genèse*, il dit et les choses sont... En fait nous ne pouvons pas savoir la manière dont Dieu crée, surtout qu'il n'y a pas d'histoire en Dieu. Et cette création n'est pas seulement au début du monde : elle est permanente, puisque sans lui rien ne serait. Et comment dire notre foi au Créateur sans lui rendre grâce ? Mais c'est précisément ce que le péché nous empêche de reconnaître si bien que ce n'est qu'à partir de notre Rédemption que nous pouvons accéder au mystère de la Création.

Le texte qui suit est parfaitement clair. Nous allons le lire, pour nous familiariser avec les catégories et bien saisir la différence entre la substance, l'existant concret, et ses divers accidents qui peuvent lui être ajoutés, enlevés ou, tout simplement, modifiés :

V.8 (suite) Par exemple, quand nous disons : « *c'est un homme* », nous désignons une substance. Donc celui qui dit : « *ce n'est pas un homme* », n'énonce pas un autre genre de prédicat, mais il ne fait que nier celui-là. De même donc que c'est selon la substance que j'affirme : « *c'est un homme* », de même c'est selon la substance que je nie en disant : « *ce n'est pas un homme* ». Et si l'on me demande quelle est sa taille et que je répons *Quadripedalis*, c'est-à-dire « de quatre pieds », j'affirme selon la quantité, et celui qui dit : « *il n'a pas quatre pieds* », nie selon la quantité. « *Il est blanc* » j'affirme selon la qualité. « *Il n'est pas blanc* » : je nie selon la qualité. « *Il est proche* » : j'affirme selon la relation, « *il n'est pas proche* » : je nie selon la relation. C'est selon la position que je dis : « *il est couché* », et selon la position que je nie en disant : « *il n'est pas couché* ». C'est selon la possession (*habitus*) que j'affirme : « *il est armé* », et selon la possession que je nie en disant : « *il n'est pas armé* » - ce qui revient à dire : « *il est désarmé* » (*inermis*). C'est selon le temps que j'affirme : « *c'était hier* », et selon le temps que je nie en disant : « *ce n'était pas hier* ». Et quand je dis : « *il est à Rome* », j'affirme selon le lieu et c'est selon le lieu que je nie en disant : « *il n'est pas à Rome* ». C'est selon l'action que j'affirme : « *il frappe* », et selon l'action que je nie en disant : « *il ne frappe pas* », pour dire ce qu'il ne fait pas. Enfin quand je dis : « *il est battu* », je parle selon le prédicat qui signifie subir, et c'est selon ce prédicat que je nie en disant : « *il n'est pas battu* ». Et il n'y a absolument aucun genre de prédicat selon lequel nous voulons affirmer quelque chose, qui ne soit le même que celui par lequel nous soyons contraints de nier si nous avons décidé de le faire précéder de la particule négative.

Il est maintenant temps de conclure rationnellement cette réfutation :

V,8 (suite) *Les choses étant ce qu'elles sont*, si c'est selon la substance que j'ai affirmé en disant : « *fils* », c'est selon la substance que je nie en disant : « *non-fils* ». Mais puisque c'est selon la relation que j'affirme en disant : « *il est Fils* » — je me réfère, alors à un père — c'est selon la relation que je nie en disant : « *il est non-fils* », car je me réfère alors à un parent pour dire

qu'il n'en a pas. Mais si parler de fils est équivalent à parler d' « engendré », comme nous l'avons dit antérieurement, dire « non-engendré » revient au même que de dire « non-fils ». Or c'est selon la relation que nous nions en disant « non-fils » comme nous nions selon la relation en disant : « non-engendré ». Et que signifie « inengendré » sinon « non-engendré » ? On ne sort donc pas du prédicat de la relation quand on dit « inengendré ». En effet, de même qu'« engendré » n'est pas dit [de quelqu'un] en lui-même, mais à partir d'un géniteur, de même « inengendré » n'est pas dit [de quelqu'un] en lui-même, mais pour montrer qu'il ne provient pas d'un géniteur. Cependant, c'est le même prédicat, dit de la relation, qui se trouve dans l'une et l'autre expressions. Ce qui est énoncé selon la relation (*relative*) ne dit rien de la substance. Ainsi, même si « engendré » et « inengendré » sont différents, cela n'indique pas une différence de substance, parce que, de même que « fils » se rapporte à père et « non-fils » à « non-père », ainsi « engendré » se rapporte à un géniteur et « non-engendré », nécessairement, à l'absence de géniteur.

Si Augustin se fait ainsi répétitif, c'est, en bon orateur, pour que l'on n'oublie pas la conclusion de sa réfutation. Mais c'est aussi pour souligner la différence, pas toujours facile à faire entre la substance et ses accidents, non seulement à propos de Dieu, mais déjà à propos des choses visibles, car cela relève d'un acte d'intelligence. En effet, imaginons la substance d'un homme qui aurait été dépouillée de tous ses accidents. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle ne serait plus visible et ne pourrait être « captée » que par notre intellect, ce qui n'est pas sans nous inciter à voir dans notre âme, invisible, et non dans notre corps, le fondement dernier de notre être singulier, chose qui n'est guère évidente à nos contemporains dans notre société qui se dit et se veut matérialiste !

4. On ne peut donc pas dire Dieu au moyen de nos dix catégories ? (V,9-11)

Afin de bien souligner la différence entre Dieu et ses créatures, Augustin va passer en revue les dix catégories qui nous permettent de décrire les créatures vivantes que nous sommes. En effet, on ne peut pas dire Dieu comme on dit les choses de ce monde et c'est pourquoi, étant donné que, pour nous, exister c'est pouvoir être rencontré dans le monde extérieur ou intellectuellement dans une évidence logique, comme $2+2=4$, la question de l'existence de Dieu est une fausse question. La question est de savoir l'importance que j'accorde à *ce sans quoi rien ne serait*, car Dieu ne peut être que pensé ou prié et ce n'est qu'à partir de ce que nous en avons *imaginé*, que nous pouvons en venir à le nier. Mais n'en avoir pas besoin, ne serait-ce que pour comprendre l'inexplicable du fondement de tout être, cela ne revient-il pas à nous prendre pour lui, mais vainement en raison de notre contingence ?

V,9. C'est pourquoi et avant toutes choses, retenons ceci : que tout ce qui est dit de cette éminente et divine sublimité relativement à elle-même (*ad se*) est dit selon la substance (*substantialiter*), mais que tout ce qui est dit en relation avec autre chose (*ad aliquid*) est dit non pas selon la substance, mais selon la relation (*relative*) ; et telle est la force de l'expression « être de la même substance » à propos du Père, du Fils, et du Saint Esprit que tout ce qui est dit de chacun relativement à lui-même ne doit pas être compris pour leur ensemble au pluriel, mais au singulier.

- Dieu selon la substance

Ainsi, de même que le Père est Dieu, le Fils aussi est Dieu, et le Saint Esprit est Dieu, que cela soit dit selon la substance, personne n'en doute, et cependant il n'y a pas trois Dieux, mais nous disons que cette très éminente Trinité est un seul Dieu. De même, le Père est grand, le Fils est grand, grand le Saint-Esprit ; il n'y a cependant pas trois grands mais un seul grand. En effet, ce n'est pas seulement du Père, comme ils le pensent de manière fautive (*perverse*), mais du Père et du Fils et du Saint-Esprit qu'il est écrit : « *Tu es grand, toi Dieu le seul* » (Ps. 85, 10). Et le Père est bon, le Fils est bon, le Saint-Esprit est bon, pourtant, il n'y a pas trois bons mais un seul bon, celui dont il est dit : « *Personne n'est bon, sinon Dieu seul* » (Lc 18,19). Et en effet, le Seigneur Jésus, afin de n'être pas compris par celui qui lui avait dit « *Bon Maître* » (Luc 18,18) seulement comme un homme s'entretenant avec un autre homme, ne lui dit pas : personne n'est bon que le Père seul, mais « *personne n'est bon sinon Dieu seul* ». En effet, dans le nom de « Père », c'est le Père en personne qui est désigné ; alors que, dans le nom de « Dieu », c'est aussi lui, le Fils et le Saint-Esprit, parce que la Trinité est un seul Dieu.

- Quatre catégories ne conviennent absolument pas à Dieu

En revanche, la position, la possession, le lieu, le temps ne s'emploient pas pour Dieu au sens propre, mais par métaphore et analogie (*translate ac per similitudines*). Par exemple, quand on le décrit assis *sur les chérubins* (Ps 79, 2), c'est selon la position ; *vêtu de l'abîme comme d'un habit*, (Ps 103,6), c'est selon la possession : « *Tes années ne finiront pas* » (Ps 101,28), c'est selon le temps ; et selon le lieu quand nous disons : « *Si je monte au ciel, tu es là* » (Ps. 138, 8).

- « Dieu seul fait sans être fait, ni pâtir »

Pour ce qui est dit selon l'action, il se pourrait que cela ne puisse être dit en toute vérité que de Dieu ; seul Dieu, en effet, fait sans être fait lui-même et il ne subit rien dans sa substance en tant que Dieu. Et c'est pourquoi le Père est tout-puissant, le Fils tout-puissant, le Saint-Esprit tout-puissant, sans qu'il y ait trois tout-puissants mais un seul tout-puissant, « *de qui, par qui et en qui sont toutes choses. A lui, la gloire !* » (Rm 11, 36).

Donc tout ce qui peut être dit de Dieu relativement à lui-même, et de chaque personne en particulier, du Père, du Fils, du Saint-Esprit, et de même de la Trinité elle-même, est dit non pas au pluriel mais au singulier.

V,9 (fin) Puisque, pour Dieu, être n'est pas autre chose qu'être grand, mais que, pour lui, être et être grand, c'est la même chose, pour cette raison nous ne parlons pas plus de trois essences, que de trois grandeurs, mais d'une seule essence et d'une seule grandeur. « Essence », dis-je, en grec *ousia*, mais nous employons plus couramment le mot « substance ».

Si rien ne passe ni ne se passe en Dieu, ce que nous pouvons dire de lui à partir de notre propre histoire ne fait qu'exprimer, de manière métaphorique, la relation que nous avons avec lui. C'est ainsi que les prophètes font des choses qu'ils n'auraient pas faites, s'ils n'avaient pas été travaillés par la grâce de Dieu, mais le changement est en eux ou dans le monde, et non en Dieu.

Le chapitre 10 revient sur l'équivalence de οὐσία et ὑπόστασις au concile de Nicée, alors que l'opposition théologique de ces deux mots au concile de Constantinople donnait la clef de la solution à la crise arienne, selon la formule entendue par Augustin de latins hellénisants.

- « Substance » ou « essence » ? μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑπόστασεις

V,10 Ils disent même ὑπόστασις, mais je ne sais quelle différence ils veulent mettre entre οὐσία et ὑπόστασις, car la plupart des nôtres qui traitent de ces choses en grec, ont l'habitude de dire μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑπόστασεις. Soit, en latin : *unam essentiam, tres substantias*.

Toutefois, parce que chez nous l'usage parlé a fait que ce qui est compris quand nous disons essence est ce qui est compris quand nous disons substance, nous n'osons pas dire « une essence, trois substances », mais « une essence, ou substance, et trois personnes ». C'est ce qu'ont dit de nombreux Latins dignes d'autorité en traitant de ces questions, pour n'avoir pas trouvé une autre manière, qui serait meilleure, pour dire avec des mots ce qu'ils comprenaient sans mots. En effet, du fait que le Père ne soit pas le Fils et que le Fils ne soit pas le Père, et que le Saint Esprit qui est aussi appelé « Don de Dieu », ne soit ni le Père ni le Fils, ils sont bien trois. Voilà pourquoi il est dit au pluriel : « *le Père et moi sommes un* » (Jn 10,30). En effet il n'a pas dit : « c'est tout un », à la manière des Sabelliens, mais : *nous sommes un*. Cependant, quand on demande : « Trois quoi ? », le langage humain souffre d'une bien grande indigence. On dit néanmoins « trois personnes », moins pour dire cela que pour n'être pas réduits au silence.

Pour les Latins, entendre les Grecs dire « trois hypostases » devait avoir quelque chose de suspect, et pour les Grecs, entendre les Latins, dire « trois personnes », également quelque chose de suspect, car il ne s'agit ni de trois dieux, ni de trois apparences !

Mais la dernière phrase du chapitre 10 nous invite à la modestie et à toujours dépasser par la pensée, ou plutôt par la prière car Dieu seul peut nous éclairer, ce que disent les mots dans un contexte donné : *on dit « trois personnes », moins pour dire cela que pour n'être pas réduits au silence*.

Et sans doute qu'*hypostasis* était, pour les Pères grecs, une manière de dire « quelque chose de consistant », mais pas au même titre qu'*ousia*...

Augustin, plusieurs années après les pères Cappadociens, a le mérite pour nous de clarifier les choses en distinguant deux manières de dire Dieu : *selon la substance* et *selon la relation*, tout en donnant à ce mot « relation » un sens proprement nouveau par rapport à la philosophie de son temps. En effet, cette relation étant en Dieu non accidentelle et non soumise au temps, elle définit proprement notre lien de dépendance absolue de Celui qui nous crée *à son image et à sa ressemblance*, une relation absolument asymétrique en raison de son éternité en raison de laquelle il ne change pas, et de notre temporalité, sans laquelle nous ne pourrions pas changer, pour le meilleur comme pour le pire.

Je vous remercie de votre attention, car, seul, je n'aurais sans doute pas travaillé comme je l'ai fait ce texte à première vue inutilement compliqué et difficile. Comme beaucoup, j'en serais resté à ce que je savais, ou croyais savoir, au sujet de Dieu, et je serais passé à autre chose...