

### 3. De la vérité de l'amour à la trinité qui est en nous (VIII,10-14-IX,1-2)

Nous allons commencer par la lecture de la dernière section du Livre VIII que nous n'avons pas eu le temps d'examiner la dernière fois et qui porte sur la vérité de l'amour, puis nous commencerons le livre IX dans lequel Augustin revient à l'objet de son traité : comment comprendre le mieux possible le mystère de la Trinité qui est au fondement de notre foi ?

#### *De la vérité de l'amour (VIII, 10-14)*

VIII,10 C'est pourquoi il n'y a rien de plus important à examiner dans cette question de la Trinité et de la connaissance de Dieu, que de savoir ce qu'est le véritable amour (*dilectio*), ou plutôt ce qu'est l'amour, car on ne peut parler d'amour que s'il est vrai, autrement c'est de la cupidité (*cupiditas*). Et ainsi il est tout aussi abusif de dire que les cupides aiment (*diligere*) que de dire que ceux qui aiment sont des cupides. Or voici ce qu'est le véritable amour : nous attacher à la vérité pour vivre *de manière juste* (cf. Tt 2,12) : et c'est pourquoi nous méprisons toutes choses mortelles en raison de cet amour (*amore*) pour les hommes par lequel nous voulons qu'ils vivent dans la justice. C'est ainsi, en effet, que nous pourrions nous préparer à mourir pour le bien de nos frères, comme, par son exemple, le Seigneur Jésus-Christ nous l'a enseigné.

Le mot choisi ici pour désigner l'amour véritable est *dilectio*. Ce mot, de nombreuses fois répété dans les lignes qui suivent, vient du verbe *diligo*, « choisir » : c'est ainsi que l'on parle d'un amour de « prédilection » quand l'aimé est préféré à tout le reste. Son opposé est *cupiditas*, la « cupidité », qui signifie « désirer avoir pour soi ».

En latin *Dilectio*, et *caritas* – du grec *charis* qui veut dire « grâce » –, correspondent au grec *agapè*, du verbe grec *agapaô*, traduit en latin par *diligo*, et qui dans le grec courant signifie : « chérir ». *Agapè* est devenu le nom de l'amour chrétien.

*Haec est autem vera dilectio, ut inhaerentes veritati iuste vivamus* : « Voici ce qu'est le véritable amour : faire en sorte que, nous attachant à la vérité, nous vivions de manière juste ». Vivre de manière juste, c'est vivre selon Dieu qui est la vérité parce que principe déterminant qui règle toutes choses, alors que, dans le monde, la vérité est toujours relative, définie essentiellement par l'habitude de voir les choses ainsi, ou, dans les démocraties, à la majorité des voix, par le pouvoir législatif censé être plus juste que la volonté isolée du prince soupçonnée d'arbitraire. C'est en raison de la relativité de la vérité dont les hommes sont capables en ce monde que, le plus souvent, ce qu'on nomme « amour » est en fait *cupiditas*. En effet, nous commençons à aimer à partir de nos manques en vue de posséder ce que nous désirons, alors que l'amour selon Dieu, *dilectio*, c'est aimer les hommes en sorte qu'ils puissent vivre de manière juste, c'est-à-dire « ajustés » au dessein divin, et soient ainsi eux-mêmes capables de *dilectio*. Ce dessein divin, qui nous est en grande partie inconnu, nous est transcendant : il n'émane pas de notre volonté et c'est seulement en cherchant à nous *ajuster* à lui que nous pouvons le découvrir, nous accomplir en vérité et être heureux.

Pour adhérer à cette vérité divine qui ne peut nous parler que de l'intérieur sous la forme d'une exigence de vie heureuse dans la vérité, nous devons nous garder du conformisme social qui nous vient de l'extérieur ou, plus concrètement, ne suivre la Loi commune que pour autant qu'elle ne contredit pas la Loi de Dieu. Cette dernière qui ne nous est connue que de l'intérieur et à condition que nous voulions bien la suivre, nous serait restée tout à fait inconnue si les Écritures n'étaient pas venues nous la rappeler, ce qui est précisément leur raison d'être. Encore nous faut-il bien les lire, sans nous écarter de la clef qui nous en a été donnée par Dieu en personne quand il a pris notre condition d'hommes pour se faire entendre et comprendre de nous par ses paroles et par ses actes. Cette clef, la voici : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout son cœur de toute son âme et de toutes ses forces » (Dt 6,5) et « Tu aimeras ton

*prochain comme toi-même* » (Lv 29,18), deux commandements inséparables et don l'un est la vérification de l'autre. En fait, derrière leur apparence libératrice par rapport à la loi de Moïse, ces commandements sont terriblement exigeants car il est bien plus difficile de changer radicalement son cœur que de se rassurer par des pratiques extérieures.

Deux préceptes qui n'en font qu'un

VIII ? 10 [...] En effet, comme il y a *deux préceptes dont dépendent toute la Loi et les Prophètes, l'amour de Dieu et l'amour du prochain* (cf. Mt 22,40), ce n'est pas sans raison que bien souvent l'Écriture n'en donne qu'un au lieu des deux. Tantôt elle ne mentionne que l'amour pour Dieu, comme dans ceci : « *Nous savons que pour ceux qui aiment Dieu tout coopère au bien* » (Rm 8,28), et encore : « *Si quelqu'un aime Dieu il est connu de lui* » (1Co 8,3) ; et cela : « *Parce que la charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a été donné* » (Rm 5,5) ; et beaucoup d'autres passages, parce que la conséquence pour celui qui aime Dieu, c'est qu'il fait ce que Dieu commande, qu'il aime Dieu d'autant plus qu'il le fait, la conséquence étant qu'il aime aussi son prochain puisque c'est ce que Dieu a commandé (cf. Lv 19,18). Mais tantôt l'Écriture ne rappelle que l'amour pour le prochain, comme ici : « *Portez les fardeaux les uns des autres et ainsi accomplissez la loi du Christ* » (Ga 6,2) ; et cela : « *Car toute la Loi est renfermée dans une seule parole : Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » (Ga 5, 14) ; et, dans l'Évangile : « *Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le-leur aussi : là est la Loi et les Prophètes* » (Mt 7, 12). Et nous rencontrons dans les saintes Écritures de nombreux autres passages, où seul l'amour pour le prochain paraît prescrit pour la perfection, et où rien n'est dit de l'amour pour Dieu alors que la Loi et les Prophètes se rattachent à l'un et à l'autre de ces préceptes. Mais s'il en est ainsi, cette fois encore, c'est que nécessairement celui qui aime son prochain aime aussi et avant tout, l'amour même. Car « *Dieu est amour et qui demeure dans l'amour demeure en Dieu* » (1Jn 4, 16). Il s'ensuit donc que c'est Dieu qu'il aime avant tout.

Il est donc faux de penser que l'amour du prochain puisse suffire sans qu'il soit besoin d'aimer Dieu en lui rendant un culte. En effet, le culte extérieur si est un remède indispensable à notre oubli de Dieu il ne saurait certainement pas suffire pour l'aimer vraiment, car sans référence à ce plan divin selon lequel tous les hommes sont appelés à « *adhérer à la vérité pour vivre de manière juste* », notre amour ne peut guère n'être que *cupiditas* : nous aimons les autres pour nous, à notre idée, le plus souvent en négligeant l'exigence qui les habite eux aussi d'*adhérer à la vérité pour vivre de manière juste*. Dès lors, même si cet amour altruiste suffit à nous donner bonne conscience, il s'arrête en chemin, car, comme l'endroit et l'envers d'un même tissu, amour de Dieu et amour du prochain ne vont pas l'un sans l'autre et l'on ne peut aimer son prochain en vérité que sans perdre de vue qu'il est lui aussi destiné : à « *adhérer à la vérité pour vivre de manière juste* », mais sans nous substituer à sa conscience ni décider à sa place. Concrètement, aimer vraiment quelqu'un, c'est le respecter et ce n'est pas certainement pas en négligeant cette exigence qu'on prouvera ne pas avoir besoin de Dieu pour aimer, car ne pas avoir besoin de Dieu, n'est-ce pas se prendre pour lui ?

AG [Aimer selon Dieu], cela ne se voit pas de l'extérieur...

JM Non, mais cela a des effets extérieurs. L'amour qui vient de Dieu ne nous donne pas un pouvoir sur les autres, mais il nous met à leur service.

Impossible donc de rejeter l'un de des deux préceptes et toute la suite de cette section repose sur la différence de principe entre *dilectio* et *cupiditas*. En effet, si l'Écriture nous a été donnée pour notre salut, ce n'est certainement pas pour nous prescrire le désir captatif qui naît de nos manques et qui nous est tellement naturel, mais bien cet amour de *dilectio* qui

nous met au service du bien véritable de ceux que nous aimons et qui ne peut nous venir que de Dieu, car Dieu est amour. Ce qui nous dit que bien souvent notre amour est *cupiditas*  
Dieu est à chercher à l'intérieur

VIII,VII,11. C'est pourquoi *ceux qui cherchent Dieu (Ac 17,27)* au moyen de ces puissances qui gouvernent le monde ou des parties de ce monde sont entraînés loin de lui et rejetés à distance : non par des intervalles de lieu, mais par une différence d'affects (*affectuum*) ; car s'efforçant d'y aller par l'extérieur, ils désertent leur intérieur, alors que Dieu leur est plus intérieur qu'ils ne le sont à eux-mêmes (*quibus interior est Deus*). C'est pourquoi, même s'ils entendent parler de la sainteté de quelque Puissance céleste, ou s'il leur arrive d'y penser, ils préféreront ce qu'elle a fait et qui étonne la faiblesse humaine, plutôt que d'imiter sa piété qui s'apparente au repos divin. En effet, dans leur orgueil, ils préfèrent pouvoir ce que peut l'ange, que d'être par dévotion ce qu'est l'ange.

Peut-être n'y a-t-il pas d'autre façon de chercher Dieu en vérité que de le chercher « comme à tâtons », comme inconnu – telle est la vérité de l'agnosticisme –, car le nommer serait le réduire à une construction tout humaine. En effet, en lui-même, le mot « Dieu » est un nom commun qui n'a pas de contenu théologique : il ne fait qu'indiquer une direction de recherche, distincte de celle qui concernent les affaires de ce monde. Cependant, comme en témoignent les diverses religions, nous ne sommes pas les premiers à chercher Dieu et il serait bien prétentieux de faire abstraction de ce que d'autres ont pu en découvrir avant nous, à condition toutefois de distinguer le vrai du faux à partir de l'exigence de vérité qui est en nous.

Augustin fait ici allusion au discours de l'apôtre Paul à Athènes, le jour où il y rencontra des philosophes. Il leur dit avoir vu chez eux : « un autel élevé au Dieu inconnu », Ἀγνώστῳ Θεῷ (Ac 17,23) et il leur cite l'un de leurs poètes à propos de « celui en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17,28). Tous l'écoutent jusqu'à ce qu'il parle de « résurrection », car, en particulier pour des platoniciens, un tel propos va à l'encontre de leur idéal de sagesse qui est de se libérer du corps – « prison de l'âme » selon le *Phédon* de Platon –, doctrine qui suppose la réincarnation et est, de ce fait, imperméable à la bonne nouvelle d'un salut opéré « une fois pour toutes » par la mort et la résurrection d'un homme qui était Dieu.

Pourtant, c'est bien aux platoniciens qu'Augustin doit sa découverte de la voie de l'intériorité comme en témoigne ici, tirée de sa lecture de Plotin, la référence à une distance qui ne consiste pas en intervalles de lieux. En effet, comment parler de rapprochement ou d'éloignement là où il n'y a pas de lieu, comme c'est le cas des âmes que la mort a séparées de leur corps ? Et comme c'est aussi le cas des « personnes » que nous sommes, ce nom commun que, « pour ne pas rester muets », les théologiens latins ont donné au Père, au Fils et au Saint Esprit, sans pour autant prévoir tout ce que ces « personnes » divines pourraient nous apprendre sur nous-mêmes en tant que personnes. Augustin parle ici d'une « différence d'affects » (*diversitate affectuum*), qu'il ne faut pas trop vite traduire par « différence de sentiments ». En effet, il s'agit ici de prendre conscience de ce qui nous « affecte » ou plutôt, puisque nous avons le libre-arbitre de la volonté, de ce par quoi nous nous laissons affecter : par la grâce divine ou, pour reprendre les mots de l'évêque Augustin évoquant ses égarements de jeunesse, par notre « liberté d'esclave fugitif » (cf. *Confessions* III,5). Quand nous quittons l'extériorité et les distances spatiales toujours mesurables, nous n'avons plus que l'ouverture ou la fermeture du cœur : le fait de porter notre désir vers Dieu, source de toute vie, afin d'aimer en lui, ou, au contraire de le porter vers le monde, c'est-à-dire vers tout ce qui, bien que dépendant de Dieu, peut nous en éloigner comme nous le rappelle l'opposition de *dilectio* et de *cupiditas* entre lesquelles il nous revient toujours de choisir. Car ce ne sont pas les kilomètres qui peuvent séparer deux cœurs qui s'aiment, même si la petite voix satanique du Diviseur peut toujours murmurer : « loin des yeux, loin du cœur » ! Mais cette voix ne peut parler qu'à la *cupiditas* en nous présentant d'autres « objets » encore plus désirables...

Or, ce sont bien ces « puissances célestes », celles du démon, « le prince de ce monde », que notre *cupiditas* cherche à capter pour satisfaire nos ambitions terrestres et accroître notre efficacité, alors que la puissance de l'ange est toute d'adoration et de *dilectio*. Nous avons donc, d'un côté, les puissances du mal qui ne savent que diviser et détruire, et de l'autre, la puissance extraordinaire de la paix, promise aux hommes qui vivent selon le dessein de Dieu, *adhérant à la vérité pour vivre dans la justice*. En effet, si le propre du démon est de faire écran entre nous et la divinité, celui de l'ange est au contraire de nous en faciliter l'accès en nous entraînant dans sa louange. Le repos en Dieu, auquel s'apparente sa piété est celui qui nous est promis au terme de notre séjour terrestre tout au long duquel du temps nous est donné pour que nous puissions choisir pour toujours de vivre avec ou sans Dieu, ce Dieu, « *que si nous ne l'aimons pas dès maintenant nous ne verrons jamais* » (VIII,6).

Autrement dit, si ma liberté consiste à me soumettre au principe de mon être, m'en détourner revient à me laisser conduire par l'esprit du monde, sans savoir par quoi je me laisse affecter et donc sans même avoir le choix de changer de maître.

VIII,11 [...] Car aucun saint ne se réjouit de son pouvoir, mais du pouvoir de celui dont il tient de pouvoir faire tout ce qui peut se faire de convenable ; il sait que c'est une plus grande puissance d'être uni au Tout-puissant par une pieuse volonté que de pouvoir par sa volonté propre faire trembler ceux qui ne peuvent en faire autant. C'est ainsi que le Seigneur Jésus Christ lui-même, faisant de telles choses en vue d'en enseigner de plus grandes à ceux qui s'en étonnaient et de tourner vers les choses éternelles et intérieures ceux qui n'étaient attentifs et suspendus qu'à des faits temporels inhabituels, leur disait : « *Venez à moi vous qui souffrez et peinez sous le fardeau et je vous soulagerai ; prenez sur vous mon joug* » (Mt 11,28-29). Et il ne leur a pas dit : Apprenez de moi que j'ai ressuscité des morts de trois jours, mais « *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur* ». En effet, une très ferme humilité est plus puissante et plus sûre qu'une grandeur gonflée de vent. Et c'est pourquoi le Seigneur ajoute : « *Et vous trouverez le repos pour vos âmes* ». Car « *la charité (dilectio) n'enfle pas* » (1Co 13,4). Et : « *Dieu est amour* » (*dilectio*, 1Jn 4,8) et, une fois rappelés du tumulte étranger à la joie silencieuse, « *les fidèles se reposeront dans l'amour avec lui* » (Sg 3,9). Voilà : Dieu est amour. Pourquoi courir chercher au sommet des cieux, ou au profond de la terre, celui qui est près de nous, si nous voulons être près de lui (cf. Ps 138,8).

Notre éloignement de Dieu vient de nous et non de Dieu. Quant au *Psaume 138 (139)* : « *Seigneur, tu me sondes et tu me connais* », il mérite d'être lu et médité en profondeur.

Comme nous le disions, c'est de Plotin, en 386, peu de temps avant sa conversion, qu'Augustin a appris la voie de l'intériorité. Et ce qu'il put lire alors le bouleversa plus encore que sa lecture de l'*Hortensius*, une douzaine d'années plus tôt. En particulier ces lignes : « *Notre patrie, c'est le lieu d'où nous sommes venus, et notre père est là-bas. [...] Ce n'est pas à pied qu'il te faut cheminer, parce que les pieds transportent toujours d'une région de la terre à une autre. Ne va pas non plus préparer un attelage ou un quelconque navire, mais laisse tout cela et une fois que tu auras fermé les yeux, échange cette manière de voir pour une autre et réveille cette vision que tout le monde possède, mais dont peu font usage* » (Plotin, *Traité*1,8, « *Sur le Beau* », *Enn.*1,6,8)

Notre patrie, c'est le lieu d'où nous provenons et auquel nous aspirons normalement à retourner. Même si, en tant que chrétiens, nous ne pouvons pas admettre l'hypothèse de la réincarnation, qui vide de sens l'incarnation du Christ « mort une fois pour toutes », ces lignes soulignent que notre vie sur terre n'est qu'un passage tout en nous parlant d'une distance qui n'est pas matérielle. D'où vient à Plotin de nommer « Père » le principe de toutes choses ? Peut-être de quelque poète grec, ou tout simplement du fait qu'il fut à Alexandrie l'élève

d'Ammonios Sakkas lequel, d'origine scythe (perse ou indienne), était né dans une famille chrétienne, même si, selon Porphyre, disciple et éditeur de Plotin, ce dernier aurait renié sa foi chrétienne, un avis contredit par Eusèbe de Césarée et saint Jérôme.

Cependant tout cela ne peut paraître vrai qu'à quelqu'un d'ouvert à la vérité et qui a parfaitement compris que Dieu est incorporel et ne peut être recherché qu'à l'intérieur de soi, hors de toute représentation sensible ou imaginaire. C'est ce qu'Augustin reprendra dans ses *Confessions* en reconnaissant Dieu, selon ses mots, « plus intérieur à moi-même que moi-même et plus haut que le plus haut de moi-même » et donc en étant radicalement distinct ! Autrement dit, si la vérité de l'athéisme est de refuser les images de Dieu, son erreur est de refuser de penser le principe ou la source de toutes choses y compris de nous-mêmes, car, qu'elle soit juste ou fausse, c'est notre idée de Dieu qui commande notre relation avec lui.

SG Mais il y a la Révélation par laquelle Dieu s'est manifesté à l'homme...

JM Il ne peut y avoir de Révélation que pour un croyant. Et ce n'est qu'à partir de l'exigence de vérité que je porte en moi en tant qu'être pensant que je peux reconnaître la vérité des Écritures puis, grâce à elles, me confier à Dieu. Ce qui revient à dire que la clef de la foi n'est pas dans un texte, mais à l'intérieur de nous.

Qui aime son frère est né de Dieu et connaît Dieu

VIII, 12. Que personne ne dise : « je ne sais pas ce que j'aime » ! Qu'il aime son frère et qu'il aime l'amour lui-même. En effet, il connaît mieux l'amour par lequel il aime que le frère qu'il aime. Et voilà déjà pourquoi Dieu peut être mieux connu de lui que son frère : évidemment mieux connu parce que plus présent, mieux connu parce que plus intérieur, mieux connu parce que plus certain. Embrasse le Dieu amour et tu embrasseras Dieu par amour. C'est cet amour même qui associe (*consociat*) tous les bons anges et tous les serviteurs de Dieu par le lien de la sainteté, qui nous unit à eux, eux et nous entre nous (réciproquement), et qui nous soumet à lui (*nosque et illos coniungit invicem nobis, et subiungit sibi*). Donc, plus nous sommes préservés de l'enflure de l'orgueil, plus nous sommes pleins d'amour. Et, si ce n'est de Dieu, de quoi est-il plein celui qui est plein d'amour ?

« Il connaît mieux l'amour par lequel il aime que le frère qu'il aime ». Voilà un paradoxe, car comment aimer mieux ce qu'on ne voit pas que ce que l'on voit ? Cependant, comment aimer vraiment sans connaître l'amour, ou plus précisément sans savoir ce qu'aimer veut dire, car, sans cette référence à l'amour vrai, sans ce décentrement de nous-mêmes, notre amour ne peut être que *cupiditas*, cette autre forme d'amour qui s'avère n'être qu'une quête de pouvoir sur l'autre, y compris par la séduction. C'est ce qu'on peut voir dans l'amour pathologique des parents pour leurs enfants quand, au lieu de les aider à vivre, ils les en empêchent, ou, inversement, de la part des enfants, en faisant des caprices, ou, plus grands, en exigeant tout de leurs parents... Or, la vérité, qui permet de vivre de manière juste, c'est que personne ne peut vivre, ni choisir, à la place d'un autre et qu'on ne peut ni choisir librement son destin ni s'accomplir en vérité, sans se référer au dessein de Dieu. Ce dessein nous est inconnu ? Pas plus que notre avenir que nous ne pourrions connaître que lorsqu'il sera arrivé. Toutefois nous avons une manière irremplaçable de nous réaliser qui consiste à demander à Dieu : « Que veux-tu que je fasse ? » ou, avec les mots que son Fils nous a enseignés : « Que ta volonté soit faite ». Et il en est déjà de même pour l'autre : de l'exigence de vérité qui est en lui et qui lui permettra, s'il la suit, de s'ajuster au dessein de Dieu. Mais je ne peux connaître ce qu'il en est pour lui qu'en écoutant ce qu'il me dit et en dialoguant avec lui.

C'est notre amour de convoitise (*cupiditas*) qui nous fait croire que notre amour vient de nous ou de qui nous aime, comme si nous en étions la source et pouvions en décider nous-mêmes : c'est cette fausse vision de l'amour qui nous fait passer à côté de sa vérité. La vérité, c'est que nous ne pouvons aimer que dans la *dilectio*, dans l'amour qui vient de Dieu et qui est Dieu, cet amour qui « associe tous les bons anges et tous les serviteurs de Dieu par le lien

*de la sainteté, qui nous unit, eux et nous, entre nous (réciproquement) et qui nous soumet à lui* ». Ces trois verbes à la forme active nous le disent : à travers nous, c'est Dieu qui agit : pour unir ce qui peut l'être et pour soumettre à lui ceux qui le veulent bien, car il ne peut s'agir ici de contrainte. C'est seulement en me soumettant volontairement à Dieu – en renonçant à mon autosuffisance et en me reconnaissant totalement dépendant de lui, dans mon être et dans la justesse de mes choix – que je peux me libérer de « l'enflure de l'orgueil » et répondre à ma vocation d'homme : devenir en vérité ce que je suis prédestiné à être, juste parce qu'ajusté au dessein de Dieu pour moi. D'où, pour répondre à l'invitation de Jésus « *doux et humble de cœur* », (Mt 11, 28-29), l'importance de cultiver en nous l'humilité et l'abandon, afin qu'en nous la *cupiditas* laisse la place à la *dilectio*.

MA Ça va prendre du temps...

JM Oui, c'est un sacré travail parce que nous sommes toujours rattrapés par la préoccupation de nous-mêmes, une préoccupation qui est d'autant moins bien comprise qu'au lieu de faire référence à Dieu, nous croyons être la source de notre être et capables d'aimer les autres mieux que de la manière dont ils nous aiment, ou quand nous leur reprochons de ne pas nous aimer. Et cela peut aller très loin...

MA Saint Jean dit « *Dieu nous a aimés en premier* »

JM Oui, c'est une manière de dire que l'amour ne vient pas de nous, mais nous traverse puisque Dieu en est la source. Mais nous ne pouvons le reconnaître que parce que, par nature, nous sommes prédisposés à le reconnaître

SG « *Tu nous as faits tournés vers toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi* » : tout est dit dans cette phrase de la première page des *Confessions*.

Mais qu'en est-il de la Trinité ? 41 :30

VIII, 12 [...] « *Certes, je vois la charité, je fixe sur elle autant que je peux le regard de mon esprit et je crois l'Écriture qui dit ; « Dieu est charité et qui demeure dans la charité demeure en Dieu* » (1Jn 4,16), mais, quand je la vois, je ne vois pas en elle la Trinité ». Bien sûr que si ! Si tu vois la charité, tu vois la Trinité.

C'est ce qu'Augustin s'efforce de démontrer dans la suite de ce long chapitre 12, non sans avoir demandé à la Trinité de lui venir en aide. Aimer, n'est-ce pas aimer quelque chose et pourrait-on aimer la charité *de charité (caritate)*, si elle n'aimait pas quelque chose ? C'est exactement comme un mot qui ne peut se signifier comme mot qu'en signifiant quelque chose, et c'est bien seulement parce qu'il est un mot, qu'il peut signifier quelque chose. Si nous voulons aimer en vérité, nous devons d'une certaine manière signifier que c'est Dieu qui aime à travers nous, ce qui ne peut venir qu'en s'effaçant soi-même et en se faisant le serviteur de l'autre.

VIII, 12 [...] Qu'aime donc la charité, sinon ce que nous aimons de charité ? Or ce quelque chose, pour partir de ce qui nous est le plus proche, c'est notre frère. Et cet amour fraternel, remarquons à quel point l'apôtre Jean nous le recommande : « *Qui aime son frère demeure dans la lumière et il n'y a en lui aucune occasion de chute* » (1Jn 2,10). Il est clair que l'Apôtre place la perfection de la justice dans l'amour du frère, puisque est parfait celui qui n'a en lui aucune occasion de chute. Et pourtant l'amour de Dieu semble passé sous silence : ce que [l'Apôtre] ne ferait jamais si dans cette dilection fraternelle il ne voulait sous-entendre Dieu. C'est ce qu'il dit très clairement un peu plus loin dans la même Épître : « *Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, car l'amour vient de Dieu et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, car Dieu est amour* » (1 Jn4,7-8). Cet ensemble est assez clair : non seulement il déclare ouvertement que cet amour fraternel – car il s'agit de cet amour fraternel par lequel nous nous aimons les uns les autres – *vient de Dieu*, mais il déclare avec grande autorité *qu'il est*

*Dieu. Par conséquent, quand nous aimons notre frère de cet amour (dilectione), notre amour pour notre frère vient de Dieu ; et il ne peut se faire que nous n'aimions pas d'abord cet amour grâce auquel nous aimons notre frère. D'où nous concluons que ces deux préceptes ne peuvent être l'un sans l'autre, et cela parce que Dieu est amour. 45 :59*

Si notre amour pour notre prochain est vrai, s'il est *dilectio* et non pas *cupiditas*, il suppose, à son principe même, un décentrement de nous-mêmes qui laisse place à Dieu et à son action, un décentrement dont *charnellement*, laissés à nous-mêmes, nous ne serions pas capables, mais dans le désir de posséder ou dans la crainte du risque que représente l'amour... Concrètement et sans négliger pour autant mon propre bien, la *dilectio* se traduit par le souci du bien de l'autre : pas seulement son bien-être matériel immédiat, mais ce dont le bien-être matériel ne peut être que le moyen *occasionnel*, son bien spirituel qui passe par son libre accomplissement lui seul est responsable. Voilà pourquoi il est possible de dire que « *non seulement cet amour vient de Dieu, mais qu'il est Dieu* » : en fait, c'est Dieu qui nous permet d'aimer selon lui : « *d'adhérer à la vérité*, qui parfois nous dérange, *pour vivre de manière juste* » (cf. VIII,10) et nous ne pourrions jamais quitter l'amour de cupidité, sans aimer Dieu en vérité, c'est-à-dire sans aimer aussi nos frères. Cependant, s'il ne suffit pas de dire « Seigneur, Seigneur » pour entrer dans le Royaume des cieux (cf. Mt7,21), cela n'en est pas moins nécessaire. En effet, sans référence au moins implicite à la source de l'amour, il nous est impossible d'échapper à l'esprit du monde et à son amour de cupidité.

Certes, pour qui aime Dieu en vérité, l'amour vrai pour l'autre homme est spontané et sans calcul : loin de viser une récompense que l'on a déjà en se sachant aimé de Dieu, on aime pour rester dans l'amour parce que « *Dieu nous a aimés le premier* » (1Jn4,19), ce que n'a pas pu comprendre le fils aîné jaloux de son frère prodigue (cf. Lc 15,11-32). Cette théorisation que nous venons de faire n'a pas d'autre intérêt que celui de nous préparer à aimer mieux, en vérité. Car c'est seulement en nous sachant aimés par Dieu, que nous ne pouvons ni voir ni imaginer, que nous pouvons aimer en vérité ce frère que nous voyons, notre prochain.

VIII,12 [...] *Celui qui n'aime pas son frère n'est pas dans l'amour et qui n'est pas dans l'amour n'est pas en Dieu, car Dieu est amour. Bien plus, celui qui n'est pas en Dieu n'est pas dans la lumière, puisque Dieu est lumière et il n'y a point de ténèbres en lui* (1Jn 1,5). Quoi d'étonnant alors si celui qui n'est pas dans la lumière, ne voit pas la lumière, autrement dit, ne voit pas Dieu, puisqu'il *est dans les ténèbres* (1Jn1,9-11) ? Il voit son frère d'une vision humaine par laquelle il ne peut voir Dieu. [...] Qu'il ne soit plus alors question de savoir combien de charité nous devons à notre frère, combien à Dieu : incomparablement plus à Dieu qu'à nous, autant à nos frères qu'à nous, et nous nous aimons d'autant plus nous-mêmes que nous aimons Dieu davantage. C'est donc d'une seule et même charité (*caritate*) que nous aimons Dieu et le prochain, mais nous aimons Dieu pour Dieu, nous et le prochain pour Dieu.

Comment mieux dire la présence agissante de Dieu en celui qui aime de charité ? Alors que Dieu n'a pas de place dans le cœur de « *celui qui voit son frère d'une vision humaine par laquelle il ne peut voir Dieu* ». L'amour de charité est sans peur et sans calcul.

Cela me renvoie à cette pensée de Pascal (Brunschvicg n°465) :

Les Stoïques disent : « Rentrez au-dedans de vous-mêmes ; c'est là que vous trouverez le repos ». Et cela n'est pas vrai.

Les autres disent : « Sortez au-dehors : recherchez le bonheur en vous divertissant ». Et cela n'est pas vrai. Les maladies viennent.

Le bonheur n'est ni hors de nous, ni dans nous ; il est en Dieu, et hors de nous et dans nous.

La toute-puissance de Dieu ne consiste pas à agir, ni à décider à notre place, comme le font les hommes de pouvoir ou en quête de pouvoir sur les autres : sa toute-puissance, c'est de nous laisser la possibilité de faire ce qui nous semble bon afin qu'à travers le bon et le mauvais qui en résulteront pour nous, nous puissions le chercher en vue de le reconnaître et de l'aimer librement, lui qui, loin d'être notre concurrent, est le principe et la source de notre être et de notre liberté. Encore faut-il que je reconnaisse sa place dans ma propre existence pour rester à la mienne sans me prendre pour lui, ni d'ailleurs pour ne prendre nul autre pour lui, ce qui devrait suffire à me libérer de toute peur.

C'est à partir de la forme de la justice que nous aimons le juste et en particulier saint Paul

VIII,13. Quelle raison avons-nous donc, je le demande, de nous enflammer, quand nous entendons, quand nous lisons ce passage: « *Voici maintenant le temps favorable; voici maintenant le jour du salut: nous ne donnons aucune occasion de chute à qui que ce soit, afin que notre ministère ne soit pas un objet de blâme, mais nous nous rendons à tous égards recommandables comme des ministres de Dieu, par beaucoup de patience dans les tribulations, dans les nécessités, dans les angoisses, sous les coups, dans les prisons, dans les séditions, dans les travaux, dans les veilles, dans les jeûnes, par la pureté, par la science, par la longanimité, par la bonté, par l'Esprit Saint, par une charité non feinte, par la parole de vérité, par la puissance de Dieu, par les armes de la justice à droite et à gauche, dans la gloire et l'ignominie, dans la mauvaise et la bonne réputation ; étant regardés comme imposteurs, quoique sincères, comme inconnus, quoique bien connus, comme mourants, et voici que nous vivons, comme châtiés, quoique non mis à mort, comme tristes et nous sommes toujours joyeux, comme pauvres, et nous en enrichissons un grand nombre, comme n'ayant rien, et nous possédons tout* » (2 Co 6, 2-10). Qu'y-a-t-il pour que nous nous enflammions d'amour pour l'apôtre Paul en lisant ces lignes, sinon que nous croyons qu'il a vécu ainsi ? Pourtant que les ministres de Dieu doivent vivre ainsi, nous ne le croyons pas pour l'avoir entendu dire par d'autres, mais nous le découvrons à l'intérieur *près de nous ou plutôt au-dessus de nous* (cf. *Confessions* III,6,11) de la vérité même. C'est donc à partir de ce que nous voyons, que nous aimons celui que nous croyons avoir vécu ainsi.

L'important dans cette longue citation de Paul, c'est le mot « Patience ». Quand on s'appuie sur Dieu, et c'est le sens même de la foi, quand seule compte sa vie en nous, on peut tout supporter, car on fait alors confiance à celui qui nous donne d'être et permet, pour notre bien même si nous ne le comprenons pas tout de suite, tout ce qui nous arrive, que cela nous vienne des autres, innombrables, ou de la conséquence de nos propres actes. Comme en témoignent les martyrs de la foi, celui qui a vraiment confiance en Dieu peut tout supporter, y compris la souffrance et la mort. Mais nous ne pouvons servir Dieu qu'en nous oubliant nous-mêmes afin que, dans nos paroles et dans nos actes, puisse transparaître quelque chose de l'action de Dieu, une action qui nous dépasse et que nous ne pouvons ni commander, ni contrôler.

C'est à partir de la vérité même – cette « forme » ou cette « idée » que nous « voyons » à l'intérieur « *près de nous ou plutôt au-dessus de nous* » – que nous pouvons aimer l'apôtre Paul.

Et si nous n'aimions avant et plus que tout cette forme toujours stable et immuable devant nos yeux, nous n'aurions aucune raison d'aimer celui dont nous retenons par la foi que la vie, quand il vivait dans la chair, était attachée et

conforme à cette forme. [...] . Ainsi l'amour de cette forme, selon laquelle nous croyons qu'ils ont vécu, nous fait aimer la vie de ces hommes, et la vie que nous croyons qu'ils ont menée éveille en nous un amour plus brûlant pour cette forme. De sorte que, plus est brûlant notre amour pour Dieu, plus nous voyons d'une manière certaine et sereine, étant donné que c'est en Dieu que nous contemplons la forme immuable de la justice, selon laquelle nous jugeons que tout homme devrait vivre. Tel est le pouvoir de la foi pour nous faire connaître et aimer Dieu, non pas comme s'il nous était tout à fait inconnu, ni aucunement aimé, mais comme ce par quoi il est de mieux en mieux connu et plus fermement aimé.

C'est à partir de ce que nous avons compris de l'amour de charité que nous pouvons reconnaître cet amour chez l'apôtre Paul. Mais, d'autre part, Dieu ne nous est pas totalement inconnu puisque nous pouvons *progresser* dans sa connaissance et dans son amour. En effet, pour un chrétien, il n'est d'autre vie pour l'esprit incarné qu'il est que ce progrès dans l'amour de Dieu, car hors de ce progrès, la vie éternelle qu'il porte en lui ne peut que dépérir. De deux choses l'une : ou l'on tend vers Dieu, ou l'on s'en sépare pour se perdre. Si le monde, et en particulier notre société, est en crise c'est en raison de sa volonté de se passer de Dieu, au motif fallacieux que ce sont les religions qui sont la cause de la violence, alors que cette cause est dans l'utilisation d'une fausse image de Dieu pour justifier leur haine de l'autre. En effet, le propre d'une religion, quand elle est vraie, est de nous relier au principe invisible de toutes choses, cet inconnu qu'il est convenu de nommer Dieu, et quand on est vraiment relié à Dieu, on ne peut que respecter et aimer les autres, comme devraient s'aimer des frères, parce qu'issus et dépendants dans leur être même de cette unique source.

Mais, tout intérieure et comme toute parole de Dieu, cette « forme » de la charité exige de nous pour pouvoir être reçue d'être reformulée par nous en pensée et dans nos actes, car ce n'est que par cette reformulation, qui est acte d'attention, que nous pouvons comprendre et agir pour devenir « sel de la terre » et « lumière du monde » (Mt 5, 13-14).

SG. On peut être aidé cependant en regardant les saints qui, dans notre religion, proposent des modèles forts de charité et de spiritualité.

JM Oui, mais sans oublier que les saints, loin de vouloir être divinisés au point de remplacer l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, nous montre surtout, dans leur attachement à l'imiter, comment lui laisser la place, toute la place.

Il en va de la forme du juste comme de celle de l'amour véritable, celui qui vient de Dieu et qui est Dieu. Seule cette forme en moi peut me permettre de reconnaître ce qui, selon Dieu, est juste dans un homme, ou ce qui peut manquer à un homme pour être juste, mais sans que cela me donne le droit de décider à sa place de ce qu'il doit faire ou ne pas faire. Mon admiration « charnelle » pour un homme – « charnelle » signifiant selon une vision seulement humaine –, relève de la *cupiditas*, car je ne vois les autres et le monde qu'à partir de ce que je suis, non sans plus ou moins de jalousie, alors que la *dilectio* me fait les aimer avec Dieu et selon Dieu. D'où l'importance de vivre en serviteurs de Dieu si nous voulons en devenir l'ami, selon la parole de Jésus à ses disciples ; « *Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; je vous appelle mes amis, car tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître* » (Jn 15,15).

Le saint est un ami de Dieu et comme nous le disions, la foi est une histoire d'amour. C'est sa confiance en Dieu, qui lui donne de l'assurance en ce monde qui ne veut pas de Dieu, car il sait que ce refus de Dieu est le fruit d'une méconnaissance.

Mais nous revenons à l'objet de ce traité : la Trinité.

Une certaine triade contenue dans la charité, comme un vestige de la Trinité ?

VIII,14. Qu'est-ce donc que l'amour ou charité (*dilectio vel caritas*), tellement loué et célébré par la divine Écriture, sinon l'amour du bien (*amor boni*) ? L'amour, c'est celui de quelqu'un qui aime et quelque chose qui est aimé par

amour. Voici donc qu'ils sont trois : celui qui aime, ce qui est aimé et l'amour. Qu'est-ce donc que l'amour sinon une certaine vie unissant (*copulans*) deux êtres ou cherchant à les unir : celui qui aime et ce qui est aimé ?

« L'amour est une certaine vie qui unit ou cherche à unir deux êtres : celui qui aime et ce qui est aimé » (*amantem et quod amatur*), le *quod*, neutre et indéterminé, peut désigner aussi bien un autre homme, un objet inanimé, que Dieu. La première phrase de notre passage définit l'amour vrai (*dilectio* ou *caritas*) par *amor boni*, « l'amour du bien ». Reste à savoir quel bien, et la différence posée par Augustin entre *dilectio* et *cupiditas* nous incite à ne pas suivre trop vite l'affirmation de Spinoza que l'on peut ainsi résumer : *nous ne désirons aucune chose parce que nous la jugeons bonne, mais nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous la désirons* (Spinoza, *Éthique* III,9, scolie). La première proposition, négative, fait référence à un ordre transcendant pensé comme n'étant pas suivi, pour ne pas dire comme illusoire ; la seconde décrit ce qui se passe concrètement quand, refusant tout ordre transcendant, l'homme – ou plutôt la société dans l'anonymat de l'opinion qui ne pense pas – se fait la mesure de toutes choses...

Il y a donc trois choses dans l'amour vrai : qui aime, ce qui est aimé, et l'amour, c'est à dire l'idée de l'amour en nous, ou plutôt au-dessus de nous quand notre amour n'est pas *cupiditas*. Telle est la définition chrétienne de l'amour que certains amoureux ont le bonheur d'entrevoir comme quelque chose dont ils ne sont pas la source et qui les dépasse. Mais cela est vrai de toutes nos amours, y compris lorsque la *cupiditas* s'impose comme une attirance plus ou moins irrésistible. Face à cette contrainte qui s'impose à nous, notre amour pour Dieu ne peut être que la libre reconnaissance du don de l'être qu'il nous fait, un amour qui nous laisse libres, qui nous crée libres, tout le contraire de ces amours qui ne sont qu'un jeu de séduction et de pouvoir. Dès lors, si nos amours humaines sont le fait d'une âme pensante (*animus*) attendant la réponse d'une autre âme pensante, toute la question est de savoir si ce sera dans la contrainte ou dans la liberté : *cupiditas* ou *dilectio*.

Voilà un socle solide pour fonder une éthique de nos relations avec les autres : ce qui manque tragiquement à notre monde sans Dieu ou sans transcendance. Faute d'une telle référence à l'amour divin qui seule peut faire de nous des « personnes » libres et responsables et nous permettre de vivre de manière juste (cf. VIII,10), nous ne pouvons guère que nous réduire ou nous trouver réduits en esclaves de nos multiples dépendances.

Ainsi se termine le Livre VIII, un livre de transition entre, d'une part, ce qui nous a été révélé de la Trinité par les Écritures (I-IV) et ce que notre raison nous permet d'en dire de l'extérieur (V-VII), et, d'autre part, ce que nous pouvons en comprendre de l'intérieur, à partir de notre pensée, puisque, Dieu étant incorporel, c'est essentiellement par elle que nous pouvons avoir été créés « à l'image et à la ressemblance de Dieu », et non pas seulement, « selon notre espèce », comme les autres vivants. En effet, notre âme pensante (*animus*), n'est pas seulement ce qui anime notre corps et le garde en vie, mais ce qui en fait un signe pour exprimer visiblement ce qui est invisible. Nous avons trouvé le point de départ de cette recherche par l'intérieur, mais nous ne sommes pas encore au bout de notre recherche : « *Il nous reste encore, à partir de là, à mener plus haut notre recherche, pour autant que cela puisse être donné à un homme* » (VIII,14). En effet, pour comprendre la Trinité qui nous est infiniment supérieure, nous ne pouvons pas nous contenter de notre expérience d'hommes.

## Introduction du livre IX (IX,1)

Il convient de traiter à part le premier chapitre du Livre IX, ne serait-ce que parce que, dans ses premières lignes, Augustin prend le temps de s'adresser à son lecteur pour faire le point avec lui au sujet de sa recherche :

IX,1. *C'est bien la Trinité que nous cherchons, non pas n'importe laquelle, mais cette Trinité qui est Dieu, et qui plus est, le vrai, le plus grand et le seul Dieu. Patiente donc, toi qui m'écoutes, qui que tu sois, car nous sommes encore en train de chercher et personne ne peut légitimement faire de reproches à celui qui cherche de telles choses, si du moins, très ferme dans la foi, il cherche ce qu'il est très difficile et de connaître et de dire. En revanche, celui qui se montre sûr de lui, il est juste que le reprenne quiconque voit ou enseigne mieux que lui. « Cherchez le Seigneur, dit-il, et votre âme vivra » (Ps 68,33). Et pour que quelqu'un ne se réjouisse pas trop vite de s'en être emparé : « Cherchez toujours son visage » (Ps 104,4). Et l'Apôtre d'ajouter : « Si quelqu'un pense savoir quelque chose, il ne sait pas encore comment il devrait savoir. Mais quiconque aime Dieu, celui-là est connu de lui » (1Co 8,2-3). Il ne dit pas : « Il connaît Dieu », ce qui est une présomption bien dangereuse, mais : « Il est connu par lui ».*

« *C'est bien la Trinité que nous cherchons...* ». Augustin reprend ici sa recherche tout en soulignant la difficulté, car il ne s'agit pas de se contenter de « n'importe quelle trinité » qui serait prise dans le monde créé – ce qui est le cas de celle de l'amour, dans laquelle l'amour est d'un autre ordre que l'amant et l'aimé auxquels il s'ajoute en tiers, à moins qu'il ne les précède, que cet amour soit vrai, *dilectio* ou seulement *cupiditas*. Nous cherchons à comprendre cette Trinité qui, à partir de l'incarnation du Fils, nous a été révélée comme l'être même de Dieu, ce qui, soit dit en passant, exclut toute possibilité de penser Dieu comme un homme à notre image.

Mais, à partir de paroles tirées de l'Écriture, Augustin souligne aussi l'enjeu de sa recherche qui n'est autre que la vie de notre âme, vie que l'on ne pourrait pas dire éternelle, si elle ne se développait pas « *dès maintenant* » – car éternel ne veut pas dire « après la mort » mais « tout le temps » –, dans une relation consciente et vivante avec Dieu. En effet, à la différence de notre corps, notre âme est immortelle si bien qu'elle ne pourra jamais connaître d'autre mort que sa mort éternelle, en étant à jamais privée de Dieu. Non pas du fait de Dieu, puisque c'est lui qui nous tient dans l'être pour toujours, mais du nôtre, pour nous être détournés de lui au point de ne plus pouvoir revenir.

D'où la nécessité de « chercher *toujours* son visage » puisque c'est la condition de notre vie éternelle. Quant à l'usage que fait ici saint Paul de la forme passive, c'est pour dire que « Dieu » n'est pas un objet à connaître, mais ce par quoi nous sommes nous-mêmes connus. Il n'est donc pas étonnant que ce soit dans la bouche de « *qui voit ou enseigne mieux* » que sont mises ces paroles de l'Écriture pour inviter « *celui qui prétend savoir* » à chercher toujours, car, comme nous l'avons dit, la foi n'est pas seulement une affaire de connaissance, mais une histoire d'amour.

[...] Et la chose est encore plus nette dans ce passage : « *Frères, je n'estime pas l'avoir saisi moi-même. Mon seul souci : oubliant ce qui est derrière moi et tendu en avant, je m'élançai vers le but en vue du prix attaché à l'appel d'en-haut que Dieu nous adresse dans le Christ Jésus. Nous tous, quel que soit notre degré de perfection (quotquot perfecti), comportons-nous donc ainsi* » (Ph 3,13-15). Selon l'Apôtre, la perfection en cette vie ne consiste en rien d'autre qu'à « oublier ce qui est derrière » et, selon son intention, « se dilater vers ce qui est devant » (*extendi secundum intentionem*). En effet, l'intention de celui qui cherche est la chose la plus sûre jusqu'à ce que soit saisi ce vers quoi nous tendons et nous dilatoons. Mais cette intention n'est droite que si elle

procède de la foi. En effet, c'est une foi certaine qui en quelque sorte est au départ de la connaissance, laquelle n'atteindra jamais sa perfection qu'après cette vie, *quand nous verrons face à face* (1Co 13,12). Voyons donc les choses ainsi afin de bien comprendre qu'il y a plus de sécurité à chercher le vrai qu'à tenir présomptueusement l'inconnu pour le connu. Ainsi donc cherchons comme si nous allions trouver, et trouvons comme si nous allions chercher. En effet, « *quand l'homme a fini, c'est alors qu'il commence* » (Si 18,7). Dans les choses à croire, ne doutons de rien par manque de foi ; dans les choses à comprendre, n'affirmons rien par témérité : dans les premières il faut s'en tenir à l'autorité ; dans les secondes, chercher la vérité.

Ainsi s'achève la première partie de cette introduction qui, sans nier la nécessité de comprendre ce que nous croyons, met l'accent sur celle de chercher toujours, car, tant que dure notre pèlerinage terrestre, nous ne pouvons pas voir « *face à face* » cette Trinité que nous cherchons. Toutefois, selon ce qui nous a été révélé, Dieu nous appelle à partager sa vie et c'est notre *tension vers* ce but, « *un appel d'en haut qui vient de Dieu dans le Christ Jésus* », c'est-à-dire dans notre désir, que nous pouvons également étendre ou dilater notre âme à la mesure de Dieu, tout l'opposé de cette grandeur factice et illusoire que notre orgueil prétend atteindre en ce monde par nos seules forces et sans nous soucier de Dieu. Mais dans un tel refus, qui nous coupe de notre source, comment espérer nous accomplir en tant qu'esprits ?

[...] Pour ce qui est de notre question, croyons que le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont un seul Dieu, créateur et recteur de toute la création ; que le Père n'est pas le Fils, que le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils ; mais qu'ils sont une Trinité de personnes en relations réciproques dans une unique et égale essence.

« *Dieu est le créateur et le recteur de toute la création* » ce qui veut dire qu'il y a un plan ou un dessein, mais dans lequel Dieu qui nous a voulu libres pour que nous puissions l'aimer, nous a laissé le choix de ne pas en tenir compte, mais sans pouvoir nous donner la possibilité d'échapper aux conséquences de ce choix car ce serait nier notre libre-arbitre.

SG Cela nous ramène à la question débattue entre nous : notre vie est-elle prédéterminée ?

JM La prédétermination en question est antérieure à notre choix : il y a un plan divin, mais il y a aussi du hasard du fait que les hommes sont nombreux et que tout n'est pas prévisible dans l'interférence de leurs actions, surtout quand chacun n'en fait qu'à sa tête... On parle de hasard parce qu'on ne sait pas la raison d'être de tel événement, ni surtout quel sens lui donner.

SG On en vient à la Trinité sur laquelle les pères Orientaux, les Cappadociens ont déjà tout dit...

JM Sans doute, mais il ne suffit pas de dire, il faut comprendre ce que l'on croit pour pouvoir en vivre et, comprendre, nul ne le peut à la place d'un autre. Et puis, tout n'est pas dans la chronologie et il n'y a pas que les pères Orientaux qui ont pensé la Trinité. L'Africain Tertullien en a inventé le nom latin pour dire « trois en un », ainsi que le mot « personne ». Bref, contrairement à une idée reçue, le dogme de la Trinité ne s'est pas construit au fur et à mesure des premiers conciles œcuméniques dans une Église encore indivise. Ces conciles n'ont fait que condamner les erreurs qui dénaturaient la foi des disciples du Christ qui, dès les débuts de l'Église, ont baptisé « au nom du Père, et du Fils et du Saint Esprit ».

SG Les Grecs ont quand même inventé le mot « hypostase », terme plus juste que « *persona* » qui prendra la suite en latin...

JM Un mot qui n'est pas si clair que ça, puisque, transposé en latin, *hypostasis* signifie « substance » ! Dieu est au-delà de nos mots pour le dire [...] Mais Père, Fils et Saint Esprit sont les noms qui nous sont révélés dans les Évangiles. Et, alors que Dieu est absolument simple, lui que Grégoire de Nazianze nommait « l'au-delà de tout », on ne peut pas tout dire à la fois, ni tout ce qu'on a pu dire de lui. [...] Traduites en français, la formule grecque est : « une essence et trois hypostases » ; la formule latine : « une substance et trois personnes », ce qui fait dire à Augustin à propos de ce mot « personnes » choisi comme nom commun pour les trois : si l'on ne veut pas rester muet, il faut bien dire quelque chose !

Mais poursuivons notre lecture :

[...] Cherchons à comprendre cette vérité, en implorant le secours de celui que nous voulons comprendre ; et, autant qu'il nous donnera de comprendre, essayons d'expliquer ce que nous aurons compris avec un sens religieux si attentif et si scrupuleux, que, même si nous commettons quelque confusion, nous ne disions rien d'indigne. Si, par exemple, nous disons du Père quelque chose qui ne lui convient pas en propre, qu'au moins ce que nous affirmons convienne au Fils, à l'Esprit Saint ou à la Trinité elle-même. [...] Ainsi nous voulons savoir maintenant si l'indépassable charité est en propre celle de l'Esprit Saint. Si ce n'est pas le cas, soit le Père est charité, soit c'est le Fils, soit c'est la Trinité elle-même, car nous ne pouvons pas résister à la très grande certitude de la foi ni à la très grande valeur de l'autorité de l'Écriture quand elle dit : « *Dieu est amour* » (Jn 4,8.16). Et cependant nous ne devons pas nous égarer dans une erreur sacrilège jusqu'à dire de la Trinité quelque chose qui ne conviendrait pas au Créateur, mais à la créature, ou qui ne soit que le produit d'une vaine imagination.

Question : Est-ce que l'amour peut être considéré comme le nom propre du Saint Esprit, équivalent aux noms « Père » et « Fils » pour désigner les deux autres personnes ?

SG L'imagination n'a pas très bonne réputation chez Augustin...

JM Augustin ne fait pas ici de la littérature qui ne serait pas sans imagination, mais de la théologie : si l'imagination est critiquée c'est que c'est par elle que nous fabriquons de fausses images de Dieu, des idoles, et pas seulement sous une forme corporelle, mais de manière abstraite, ce qui compromet la vérité de notre relation avec Dieu, nous paralyse, et parfois nous conduit à le nier. Comme les djihadistes qui estiment qu'en tuant les infidèles ils auront droits à « consommer » des vierges dans l'au-delà... Mais il n'est pas nécessaire de délirer à ce point pour envoyer en enfer tous ceux qui nous dérangent, comme s'il dépendait de nous de les condamner à ce sort. C'est d'ailleurs pour une raison analogue que Platon, pourtant grand poète, chassait les poètes de sa cité idéale : à cause de leur mensonge sur les dieux. Ces fausses idées dénaturent le sens de Dieu qui est en nous, puisque, quand nous ne nous référons pas à Dieu comme étant totalement différent de nous, nous en venons à nous mettre à sa place et à nous prendre pour lui. Et cela commence dès le caprice du petit enfant.

Comme nous l'avons remarqué à propos de l'hétérogénéité de l'amour, qui est divin, par rapport aux créatures que sont celui qui aime et ce qu'il aime, cette trinité de l'amour ne peut pas convenir dans notre recherche en vue de comprendre la Trinité qui est Dieu puisque les trois personnes sont de la même essence

Mais, « créés à l'image et à la ressemblance de Dieu », nous portons en nous une image de la Trinité à partir de laquelle nous pouvons tenter de mieux la comprendre.

Abordons maintenant la première section du livre IX

### *La trinité de la pensée humaine (IX,2-8)*

Pensée et amour (IX,2)

IX,2 Les choses étant ce qu'elles sont, soyons attentifs à ces trois choses que nous croyons avoir trouvées. Nous ne parlons pas encore des réalités d'en-haut, du Père et du Fils et du Saint Esprit, mais de cette image dissemblable et pourtant image, qu'est l'homme. En effet, c'est peut-être bien ce que l'infirmité de notre pensée (*nostrae mentis infirmitas*) voit de la manière la plus familière et le plus facilement. Voici que moi qui suis engagé dans cette recherche, quand j'aime quelque chose, il y a trois choses : moi, ce que j'aime et l'amour lui-même. En effet, je ne peux aimer l'amour sans l'aimer aimant quelque chose, car il n'y a pas d'amour là où rien n'est aimé. Ils sont donc trois : celui qui aime, ce qui est aimé et l'amour.

Pour montrer que ces trois choses qui se trouvent dans l'amour ne peuvent pas être une image de la Trinité, Augustin formule une première objection :

[...] Qu'en est-il si je n'aime rien d'autre que moi-même ? Ne seront-ils pas deux : ce que j'aime et l'amour ? [...]

Quand on s'aime soi-même, celui qui aime et ce qui est aimé constitue en fait un seul et même individu, auquel il nous faut ajouter l'amour – l'idée de l'amour ou son principe – qu'il soit d'ailleurs *dilectio* ou *cupiditas*, car je peux m'aimer bien ou mal. Mais, pour m'aimer en vérité, je dois absolument faire référence à Dieu, qui est amour, en vue de m'ajuster à son dessein, non seulement son dessein pour l'homme en général, mais pour moi en particulier, faute de quoi cet amour ne serait qu'une abstraction.

IX,2 [...] « D'où il apparaît qu'il ne serait pas logique de penser que là où il y a amour, il y a déjà trois choses.

Ne pouvant donc nous contenter de la trinité de l'amour, tel que nous l'expérimentons entre nous et quand il n'est pas amour de soi, il nous faut donc reprendre notre recherche de ce qui peut bien en nous, dans notre intérieur, être une image la Trinité.

IX,2 [...] En effet, écartons de cette considération ces autres multiples choses qui constituent l'homme et afin de découvrir le plus clairement possible ce que nous cherchons, ne traitons que de la pensée seule (*de sola mente*).

Dans tout ce Livre IX, le mot *anima* n'apparaît que deux fois : dans la citation du Psaume que nous avons lue au début de IX,1 : « Cherchez le Seigneur et votre âme vivra » (Ps68,33) et, plus loin, en IX,5, pour dire que pensée, connaissance et amour, sont « dans l'âme » qui se trouve, de ce fait, opposée au corps, car Dieu n'est pas corporel. Partout, dans ce livre IX, nous avons le mot *mens* qui signifie pensée, l'acte de penser, contrairement à ce que nous suggèrent certaines traductions dont celle de la très savante *Bibliothèque augustiniennne* dans laquelle, bien qu'intitulée en latin : *Mens, Notitia, Amor*, la section IX, 2-8 a pour titre en français : « l'âme, sa connaissance, son amour ».

Or, il importe de ne pas confondre l'âme qui est une « substance » distincte de cette autre « substance » qu'est le corps (le mot « substance » étant ici à comprendre comme « quelque chose », comme ce dont on parle) et, d'autre part, la pensée qui est une activité mentale pour ne pas dire spirituelle, indétectable de l'extérieur, car si, un électroencéphalogramme peut détecter et mesurer mon activité cérébrale, qui est corporelle, et éventuellement le trouble de cette activité si je mens – ce qui est au principe d'une machine à détecter le mensonge –, il ne peut pas révéler ce que je pense. En effet, de même que c'est à partir de mon sentiment d'être en vie que je peux faire la différence entre un être vivant et un corps inerte ou un corps vivant devenu sans vie, c'est seulement à partir de ce que je connais de ma propre pensée que je peux reconnaître que les autres pensent, et seulement en *interprétant* les mots ou les signes par lesquels ils me signifient ce qu'ils pensent que je peux en prendre connaissance. Bien plus, nous ne pouvons connaître ce que nous pensons nous-mêmes sans le dire ou le signifier, à d'autres ou à nous-mêmes, car nous ne sommes pas toujours conscients des conséquences ni des implications de ce que nous pensons. Autrement dit, ce qui caractérise notre activité mentale c'est sa capacité de se connaître elle-même, de l'intérieur, par réflexion, au moins d'une manière implicite. Et cette activité que l'on nomme pensée est dans l'âme, réalité incorporelle, distincte du corps, bien qu'elle lui soit indissolublement liée comme ce par quoi elle s'exprime et se signifie, le temps de notre vie mortelle.

[...] La pensée, quand elle s'aime elle-même, montre deux choses : la pensée (*mentem*) et l'amour. Or qu'est-ce que s'aimer soi-même, sinon vouloir être présent à soi pour jouir de soi ? Et comme elle est autant qu'elle se veut

(*tantum se vult, quantum est*), la volonté est à la mesure de la pensée et l'amour égal à celui qui aime (*et amati amor aequalis*).

C'est mon désir d'être qui me fait être sur le mode spirituel, grâce à la réflexion qui opère en moi une sorte de dédoublement en me rendant présent à moi-même. En effet, naturellement, comme tout être vivant, je suis sans l'avoir voulu, même si, selon ma nature humaine, je dois vouloir rester en vie pour le rester, sans céder à l'idéologie de l'absurde qui pourrait me conduire à mettre fin à mes jours. Mais pour être spirituellement et grandir dans ce mode d'être, j'ai besoin de le vouloir et, pour le vouloir, de m'aimer. Or, si quand je m'aime moi-même, je suis à la fois l'aimant et l'aimé, il y a aussi l'amour, le vrai ou le faux, *dilectio* ou *cupiditas*, en tiers, sans lequel je ne m'aimerais pas. Toutefois, étant donné que cet amour de moi-même m'est spirituellement indispensable, il ne peut absolument pas se confondre avec « l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu », principe de la cité terrestre, qu'Augustin oppose, dans *La Cité de Dieu* (XIV,28), à « l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi », principe de la cité céleste. Cet « amour de Dieu jusqu'au mépris de soi » ne peut pas aller au-delà de ma soumission à ce que Dieu veut, lui qui ne peut vouloir que mon bien puisqu'il m'appelle à devenir son enfant ; cet amour consiste en fait à vouloir m'aimer comme je suis aimé de lui, afin que, « *adhérant à la vérité je puisse vivre d'une manière juste* », selon la définition de la *dilectio* donnée en VIII,12.

D'où l'importance ici d'une évaluation quantitative (*tantum...quantum*, « autant que... »), qu'il vaudrait mieux nommer qualitative selon que l'on est ouvert ou non au dessein de Dieu, car s'il y a toujours un progrès possible dans le domaine spirituel, il ne s'agit pas pour autant d'introduire une échelle de mérites qui nous garantirait des « droits » pour l'au-delà. En effet, il s'agirait alors de *cupiditas*, du faux amour qui, en nous comparant aux autres, nous conduirait soit à nous surestimer par orgueil, soit à nous sous-estimer par jalousie, alors qu'il s'agit d'adhérer à la vérité pour vivre d'une manière juste :

Et si l'amour est une certaine substance, bien sûr il n'est pas corps mais esprit ; et la pensée non plus n'est pas corps, mais esprit. Et cependant l'amour et la pensée ne sont pas deux esprits, mais un unique esprit ; ni deux essences, mais une unique essence ; et pourtant ils sont en quelque sorte deux : celui qui aime et l'amour : et cependant ces deux, celui qui aime et l'amour, ou encore comme on dit : "qui est aimé et l'amour", ne font qu'un. Certes ces deux sont nommés relativement l'un à l'autre, celui qui aime étant relatif à l'amour et l'amour à quelqu'un qui aime. En effet, l'amant aime d'un certain amour et l'amour est de quelqu'un qui aime. Au contraire, pensée et esprit ne se disent pas relativement mais manifestent une essence. En effet, ce n'est pas parce que la pensée et l'esprit appartiennent à un homme qu'ils sont « pensée » et « esprit », car, une fois enlevé ce par quoi l'homme est homme, le corps qui lui est adjoind, il reste la pensée et l'esprit. Au contraire, une fois enlevé celui qui aime, il n'y a plus d'amour ; et une fois enlevé l'amour, plus personne n'aime. Ainsi, en tant que référés l'un à l'autre, ils sont deux, mais lorsque chaque chose est dite relativement à elle-même, chacune est esprit et les deux ensemble un seul esprit ; et chacune est pensée, et les deux ensemble une seule pensée.

Voilà un texte compliqué en apparence et pas facile à traduire. En fait, tout ce qui est dit ici l'est en référence à la Trinité divine dans laquelle Père, Fils, et Saint Esprit se disent chacun *relativement*, en se distinguant des deux autres, comme ici la pensée et l'amour que l'on ne peut confondre l'un avec l'autre, alors qu'il s'agit de deux réalités mentales ou spirituelles et non pas corporelles. Pensée et amour sont de la même essence, ils sont « esprits », non corporels, et il en sera de même de la connaissance, ce qui fera trois activités distinctes mais

de même essence, du même être ou, pour parler comme les théologiens latins, « consubstantielles ».

AK Mais comment la pensée s'aime ? Peut-elle s'aimer ?

JM Parce qu'aimer est une activité de la pensée...

AK Mais comment la pensée peut-elle s'aimer ?

JM Déjà en se voulant pensée... Ce qui caractérise la pensée, c'est sa réflexivité : elle ne serait pas pensée si elle ne se connaissait pas elle-même.

AK En IX,2, nous avons : « *La pensée, quand elle s'aime elle-même, montre deux choses : la pensée et l'amour* »

JM En fait, les gens qui n'aiment pas la pensée, ne pensent pas vraiment.

AK Mais tu ne peux pas ne pas aimer la pensée : tu penses tout le temps.

JM Mais il y a pensée et pensée. Prenons la manière dont on pense l'intelligence aujourd'hui. On la pense tournée vers les choses matérielles qu'elle cherche à maîtriser et à gérer, mais on néglige de se reconnaître soi-même comme pensée, ce qui ne peut se confondre avec imaginer qui consiste à se représenter des choses ou des situations corporelles. Penser au sens propre, c'est se soumettre à la vérité, en réponse à une exigence qui, en nous, est constitutive de la pensée. Mais nous sommes pragmatiques et nous tenons pour vrai ce qui réussit, quand ce n'est pas, comme dans la propagande, ce qu'on veut faire croire aux autres pour avoir raison. Pour se reconnaître comme pensée, au lieu de seulement penser les choses réelles ou imaginaires, il faut bien que la pensée s'aime elle-même. Car notre société est pleine de gens qui ne pensent pas et qui n'aiment pas leur pensée : négligeant d'en prendre soin, ils préfèrent se laisser manipuler par les autres ou par les médias. Il y a des gens qui préfèrent ne jamais se demander ce qu'ils sont, ni si ce qu'ils pensent est vrai...

X Il y en a qui réfléchissent trop...

JM Si c'est le cas, c'est peut-être qu'ils réfléchissent mal, ou qu'ils négligent le réel, ou du moins ce que les autres tiennent pour le réel, mais qui n'est pas forcément vrai, car aucun homme n'est maître de la vérité. La grandeur de l'homme, c'est d'être capable de vérité, pas seulement au sujet des choses extérieures, mais en ce qui le concerne, pour éventuellement se remettre en question au lieu de continuer à errer, faute de racines... Il nous faut revenir à la définition de la *dilectio*, au début de VIII,10 : *ut inhaerentes veritati iuste vivamus* : « de sorte que, adhérant à la vérité, nous vivions justement ». Adhérer à la vérité, c'est en être imprégné, inséparable, mais sans jamais se prendre pour la vérité. Nous ne pouvons que nous en approcher avec comme seul critère l'unité de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, l'un garantissant la vérité de l'autre, car « *si quelqu'un dit : J'aime Dieu et qu'il haïsse son frère, c'est un menteur ; car celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, ne peut aimer Dieu qu'il ne voit pas* » (1Jn 4,20). C'est toute cette lettre de Jean qu'il faut lire et relire.

La *cupiditas*, le faux amour qui peut avoir de terribles conséquences, est un amour qui cherche à compenser mes manques. Et ce qui m'évite cet amour, c'est la vérité que j'acquiers sur moi-même et les autres et que je ne peux trouver qu'en Dieu, dans ma quête de Dieu.

Qu'est-ce que s'aimer pour la pensée ? C'est *vouloir être présent à soi pour jouir de soi*. Jouir de soi, c'est être heureux d'être ce que l'on est, ce qui n'est guère possible si notre vie n'est pas juste. D'autre part, être dans la vérité, c'est reconnaître l'autre comme mon égal devant Dieu, même s'il est différent de moi. Je dois donc le respecter tel qu'il est dans sa différence et l'aimer, lui permettre de s'accomplir, sans choisir à sa place... La pensée qui s'aime est une pensée qui prend soin d'elle dans sa vérité, qui cherche à grandir en vérité, ce qui est la seule manière de ne pas se perdre.

SG La pensée est-elle douée de sentiment ? Avec la pensée, on est dans l'abstraction. Comment une chose abstraite peut-elle être douée de sentiment ?

JM C'est toujours un homme concret qui pense et le sentiment est une affaire de pensée, car la pensée n'est pas une chose, mais une activité. Bien plus, une activité en première personne, car personne ne peut penser à la place d'un autre. La pensée qui s'aime, c'est la pensée présente à elle-même en quête de vérité... [...]

Nous continuerons notre lecture du livre IX la prochaine fois.