

3. LA SINGULARITÉ DE NOTRE DISCOURS SUR DIEU

En dehors du fait que nous manquons et manquerons toujours de mots pour le dire, ce qui est singulier dans notre discours sur Dieu, surtout depuis qu'il nous a révélé qu'il était Trinité, c'est une double manière d'en parler : *selon la substance* ou *selon la relation*. Dans le premier cas, on parle de Dieu – de la Trinité dans son unité indivise – alors que, dans le second cas, on parle des « personnes », ce qui n'est possible de l'une que relativement aux deux autres. Dans notre évocation de la polémique contre les Ariens, nous avons parlé du Père et du Fils comme *homoousioi*, « consubstantiels », de même substance¹, car il n'y a pas deux dieux ; nous allons, dans les chapitres qui suivent, parler du Saint Esprit, consubstantiel au Père et au Fils, mais distinct de l'un et de l'autre.

Mais nous avons aussi rencontré la difficulté de passer du grec, la langue des Conciles de Nicée et de Constantinople, qui dit : *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις* (« une essence, trois hypostases »), au latin qui dit : *una substantia, tres personae* (« une substance, trois personnes »). En effet, littéralement, « hypostase » signifie « *ce qui se tient en dessous* », en latin : *substantia* ! Et c'est pourquoi en V, 3, Augustin disait préférer *essentia* à *substantia*, tout en ajoutant cette remarque : « *On dit « trois personnes », moins pour dire cela que pour n'être pas réduits au silence* ». Ce qui veut dire que ces mots ne doivent absolument pas être pris selon leur usage habituel.

« Substance » nous tire vers les *Catégories* d'Aristote, pour désigner le sujet, *ce à quoi* sont attribués tous les prédicats disant ce qui peut lui « arriver » (*accidit*): ses « accidents ». Mais, à la fin de notre séance précédente, nous avons vu à quel point, alors qu'elles conviennent parfaitement aux réalités corporelles de notre monde, ces catégories ne sont absolument pas pertinentes pour parler de Dieu qui n'est pas matériel et à qui rien ne peut arriver qui le modifierait : en bref, il ne connaît pas d' « accident ». Seuls deux prédicats de la liste d'Aristote pourraient à la rigueur lui convenir, mais à condition de les modifier radicalement : l'action et relation. En effet, Dieu a la particularité unique de « faire sans être fait, ni pâtir » (V,9), alors que nos « actions » ne sont le plus souvent qu'une réaction et comprennent par là une part de passion, de passivité, puisque nous subissons quelque chose venant de ce qui nous arrive. Or, à Dieu, rien ne peut arriver qui le modifierait, car la relation de créatures à Créateur est absolument unilatérale : Dieu n'a absolument pas besoin de nous pour être, alors que nous ne serions pas s'il ne nous créait pas, et que, quand nous prétendons vivre sans lui, même de manière inconsciente – c'est là l'effet du péché –, nous manquons la mise ordre de notre être qui seule pourrait nous rendre vraiment heureux

AG Pourtant quand nous prions, Dieu répond...

JM Oui, c'est ainsi que nous pouvons le ressentir, ou souffrir de ne rien ressentir, car l'histoire de notre relation avec Dieu nous affecte, alors qu'elle ne change rien à ce qu'il est, ni à la gratuité de son amour pour nous. C'est à nous, dans notre propre histoire, que cette rencontre avec lui « arrive » et c'est nous que cette relation transforme.

De plus, il ne pouvait pas nous créer capables de nous tourner librement vers lui, pour l'aimer, sans que nous soyons également capables de le refuser. Quant à son apparente indifférence, elle n'a pas d'autre but que de nous laisser le temps de ressentir par nous-mêmes combien il nous manque, car c'est à partir du désir pour lui qu'il a mis en nous que ce qui nous arrive dans le temps peut être bon ou mauvais pour nous, et cela que nous le ressentions ou non. Ce n'est donc pas lui qui change, mais l'idée que nous nous faisons de lui et qui commande notre relation avec lui.

Notre relation avec lui est donc double : il y a ce qui nous fait être, que nous en soyons conscients ou non, et il y a, quand nous la voulons, notre relation personnelle avec lui, qui n'est rien d'autre que notre foi, notre confiance en lui. « *Quand je crie, réponds-moi, Dieu*

¹ Ou, selon une traduction œcuménique récente du symbole de Nicée-Constantinople, « du même être »

de ma justice (Ps 4,2). À ces paroles de foi, s'oppose le refrain incessant qui nous vient du monde : « *Où est-il ton Dieu ?* » (cf. Ps 41,4). Pour un croyant, son histoire avec Dieu ne peut donc commencer dans son cœur qu'avec sa réponse, positive ou négative, aux sollicitations de la grâce, qui ne cessent de le précéder. Bien plus, même si le péché nous en rend inconscients ou nous rend inaudible l'appel de sa grâce, notre histoire avec Dieu constitue l'essentiel de notre vie humaine, car notre foi n'est rien d'autre que la reprise consciente et reconnaissante de notre dépendance de créature et de notre prédestination à devenir librement enfants de Dieu par adoption. Voilà qui peut compléter notre théologie de la prière, pour mieux la comprendre et la mieux vivre, car c'est de Dieu seul que peut nous venir la « vie éternelle », si différente de notre vie mortelle d'animal raisonnable !

Donc, si le mot « substance » nous renvoie aux catégories d'Aristote, dont seulement deux, l'action et la relation, peuvent éventuellement se rapporter à Dieu, le mot « essence », nous renvoie à Platon et à ses « idées » qui nous éclairent sur la vérité des choses, c'est-à-dire sur *ce qui doit être*, au point de constituer pour nous un appel à la perfection. En effet, quand nous disons que Dieu est grand, bon, tout-puissant, nous évoquons des qualificatifs dont nous ne pouvons faire preuve ou que nous ne pouvons expérimenter que de manière limitée et relative.

Et c'est ce qui nous amène à la théorie de la participation, c'est-à-dire au fait d'avoir part à quelque chose ou de le partager avec d'autres :

De la grandeur de Dieu et de ses autres attributs (V,11)

V,11, De même donc que nous ne disons pas trois essences, nous ne disons pas trois grandeurs, ni trois grands. Dans les choses qui sont grandes par participation à la grandeur, être est une chose, et autre chose être grand, comme une grande maison, une grande montagne, ou une grande âme, car, dans ces choses, autre est la grandeur, autre ce qui est grand à partir de cette grandeur. Bref, ce qu'est une grande maison n'est pas ce qu'est la grandeur. Mais la vraie grandeur n'est pas seulement ce par quoi une maison est grande et ce par quoi une montagne est grande, mais aussi ce par quoi est grand tout le reste de ce que nous pouvons dire grand, de telle sorte que la grandeur soit une chose et autre chose tout ce qui par elle est dit grand. Cette grandeur est originellement grande et bien plus excellente que toutes les choses qui, par leur participation à elle, sont grandes. Mais, parce qu'il n'est pas grand de cette grandeur qui ne serait pas lui-même, comme s'il devait participer d'elle pour être grand - cela voudrait dire que cette grandeur est plus grande que lui, alors que rien ne peut être plus grand que lui - Dieu est donc grand par cette grandeur par laquelle il est lui-même sa propre grandeur. Et c'est pourquoi, de même que nous ne disons pas trois essences, nous ne disons pas non plus trois grandeurs, car, pour Dieu, être est la même chose qu'être grand. Et pour la même raison, nous ne disons pas non plus trois grands, mais un seul grand, car Dieu n'est pas grand par participation à la grandeur, mais il est grand en étant lui-même grand, parce qu'il est lui-même la grandeur.

C'est grâce à l'idée de grandeur, qui se concrétise pour nous dans le mot « grand », que nous pouvons faire la différence entre les choses grandes et les petites : lorsqu'une chose est grande, nous disons qu'elle participe à la grandeur. Le verbe latin *participo*, « partager », traduit le grec *μετέχω* (*metecho*), « avoir avec » : la grandeur est partagée par toutes les choses grandes. Mais cette grandeur ne peut pas être montrée en elle-même de manière concrète. C'est une idée qui n'a ni forme ni taille, qui ne se mesure ni en pieds ni en mètres, au point de ne pouvoir même pas être *imaginée* à partir des diverses choses grandes que nous avons pu rencontrer : « une grande maison, une grande montagne, ou une grande âme ». En vérité, elle ne peut être que *pensée*. Pour Platon, c'est une réalité « intelligible », que, faute de pouvoir la

« montrer », nous ne pouvons que donner à *penser* en comparant des objets plus ou moins grands. Comme à la petite école...

On pourrait dire de cette « idée » qu'elle est le sens du mot grand en usage dans la langue française, mais un usage qui peut varier au fil des temps. Mais, pour Augustin, en cela fidèle à Platon, quand la grandeur prend un sens moral, comme quand il s'agit de Dieu ou, dans le champ de notre expérience, quand il s'agit d'une grande âme, cette grandeur peut également être une exigence qui m'appelle à grandir et à mépriser ma petitesse, une exigence éternelle qui me dépasse, comme Dieu « qui est lui-même la grandeur », si bien que cette grandeur ne peut varier que pour moi, en fonction de ma réponse. Dieu est grand, parce qu'il est la grandeur, alors que nous, qui sommes plus ou moins grand, nous avons bien souvent recours à l'acquisition d'autres choses pour combler notre manque d'être : non pas pour être tout, mais seulement ce que je devrais être, ce qui suppose que je me connaisse en vérité devant Dieu, faute de quoi, au lieu de progresser moralement « en esprit et en vérité », je ne fais qu'étendre mon avoir, en le défendant contre les autres. Dieu est donc parfaitement ce qu'il est alors que chacune de ses créatures spirituelles, pour devenir *ce qu'elle doit être*, s'accomplir et être heureuse, doit participer à la perfection de Dieu : devenir saint comme lui.

C'est ce que, dans ce XVII^e siècle qui fut celui de l'augustinisme, Descartes était encore capable de penser, en déclarant dans sa *Méditation troisième* : « *j'ai premièrement en moi la notion de l'infini que du fini* » car, s'il n'avait pas eu en lui cette idée d'infini, il n'aurait jamais pu se reconnaître fini². Mais c'est ce que, culturellement, nous ne sommes plus en état de penser en raison depuis *L'Essence du christianisme* de Ludwig Feuerbach, repris par certains penseurs influents comme Marx. Désormais, un philosophe ne doit pas suivre Descartes dans sa foi chrétienne sans cesser d'être philosophe alors que sa *Méditation troisième* ne fait rien d'autre que de dénoncer par avance le mensonge que constitue cette destruction de l'idée de Dieu, et du Dieu chrétien en particulier, qui marque « notre modernité ». Depuis, il n'est plus question du fondement immuable mais invisible de ce monde visible qui ne cesse de passer. L'invisible est d'ailleurs devenu le « pas encore visible » mais qui ne manquera pas de le devenir grâce à nos microscopes, télescopes et autres moyens d'investigation. Bref, notre culture est devenue matérialiste et la notion de transcendance s'est effacée pour beaucoup de nos contemporains : Dieu que nul n'a jamais vu – ce qui est vrai – n'est plus pensé que comme un produit de l'imagination humaine. Bien plus, comme un mensonge inventé par des prêtres, pour priver l'homme de sa puissance d'agir, de sa liberté et de sa dignité. Loin d'avoir besoin de cette « béquille » imaginaire, l'homme devrait bien plutôt être pour lui-même son propre Dieu. On ne pouvait pas mieux réussir à donner une apparente légitimation à ce refus de Dieu, que notre foi nomme « péché », et même « *péché contre l'Esprit* » qui ne peut être pardonné, puisqu'il est en lui-même refus du pardon. Mais il est aussi devenu évident en notre temps que nous ne pouvons connaître ce que beaucoup peuvent ainsi refuser, que par révélation, c'est-à-dire par une annonce de la bonne nouvelle.

Cependant, avec la perte de la notion de transcendance et la volonté de réduire l'homme à son animalité tout en le croyant capable de faire son bonheur par le bon usage de sa raison, c'est tout le mystère de notre humanité qui s'est effacé. Certes, pour ne pas exclure tout progrès moral – nous avons récemment inventé le mot « sociétal » – il convient de distinguer l'homme *tel qu'il est* de l'homme *tel qu'il devrait être*, mais, la loi naturelle – loi non écrite mais qui peut se faire entendre au cœur de chacun –, ayant été disqualifiée comme étant la volonté supposée et jalouse d'un Dieu imaginaire, « ce que l'homme doit être », c'est désormais à l'homme d'en décider. Concrètement cela reviendra au corps politique, à la

² Quand on lit cette *Méditation*, on ne peut qu'être étonné d'y retrouver la démarche augustinienne qui consiste à revenir de l'extérieur à l'intérieur (la pensée) et de l'inférieur au supérieur (de la créature au Créateur). Rappelons que, pour Augustin, je ne peux me reconnaître esprit et le rester qu'en me soumettant à plus grand que moi : à la source de mon être, de mon intelligence et de toutes choses. La vérité est à accueillir, non à faire !

majorité des voix. Mais les hommes étant multiples, inégaux et capables de violence, pour empêcher les conflits fratricides ou vite en venir à bout, il faudra un pouvoir fort capable de faire appliquer la loi, quitte à « *forcer à être libres* » quiconque ne respecterait pas la loi, selon le mot terrible de Jean-Jacques Rousseau (*Contrat Social* I,7). Autrement dit, insensiblement et inévitablement, Dieu sera remplacé par un régime totalitaire. Et pourtant, c'est, dans ce monde dit postchrétien et qui croit en avoir fini pour toujours avec le Dieu chrétien, que continue à agir dans le secret des cœurs et la joie lumineuse de nouveaux convertis, la bonne nouvelle du salut de ce Dieu « qui veut sauver tous les hommes » (1Tm2,4), mais qui ne peut les sauver sans eux et encore moins malgré eux.

Il faut vraiment avoir rejeté toute transcendance, exceptée peut-être celle des médias sur nos comportements, pour croire qu'il suffise de nier une idée pour éliminer la réalité dont elle est l'idée. Si notre rapport à Dieu peut effectivement être modifiée selon l'idée que nous nous en faisons – et qui est le plus souvent une idole –, au point d'en faire abstraction ou de nier son existence, cela ne l'empêche nullement d'être ni d'agir : concrètement, de nous créer et de nous appeler à vivre de sa vie, y compris ceux qui refusent de le reconnaître. C'est là qu'éclate la différence entre l'humilité qui reconnaît la vérité, et l'orgueil qui refuse de la reconnaître, ce qui nous amène à celle qui sépare les deux cités commandées par deux amours : « *l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre, et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste* » (*Cité de Dieu*, XIV 28).

Mais, du point de vue de la foi chrétienne, s'interdire toute relation avec Dieu est une automutilation. Certes, cette privation ne m'enlèvera pas ma raison ni son efficacité technique en ce monde, mais je serai sans sagesse, perdu, comme beaucoup, dans la quête de l'avoir et du pouvoir, et dans l'illusion que le mieux ne nous viendra que d'un progrès technique sans cesse renouvelé, même si c'est au prix de la perte de notre humanité... Comme on peut le voir autour du « droit » à l'avortement qui, au regard de l'égalité, néglige le fait que nous avons tous commencé par être un embryon, et qui va jusqu'à envisager pour un médecin le devoir d'agir contre sa conscience, comme si cette loi, faite par des hommes, pouvait transformer certains hommes en robots, en machines sans conscience...

Mais Dieu n'est pas seulement la grandeur en elle-même, celle par laquelle la nature est grande. Il est aussi toutes les qualités positives qui lui sont traditionnellement attribuées. D'où ces lignes qui concluent ce chapitre 11 :

Et on peut dire aussi cela de la bonté, de l'éternité et de la toute-puissance de Dieu et absolument de tous les prédicats que l'on puisse lui attribuer, ce qui est dit de lui-même, non par métaphore ou par comparaison, mais au sens propre, pour autant que quelque chose puisse être dite de lui au sens propre par une bouche humaine.

Bien évidemment ces qualificatifs – bonté, éternité, toute-puissance – ne conviennent qu'à Dieu et ne peuvent être appliqués aux choses temporaires et muables pour la description desquelles Aristote a inventé les *Catégories*, car il n'y a aucune comparaison possible entre Dieu et ce qu'il n'est pas. Mais nous, les hommes, créés par Dieu à son image et à sa ressemblance, nous ne sommes pas des créatures comme les autres : en tant qu'esprits incarnés nous sommes appelés à la grandeur et à la sainteté, comme Dieu, ce qui ne veut pas dire fuir le monde, mais y vivre selon Dieu.

2. Parler de Dieu selon la relation et en parler selon la substance (V,12-17)

Cette seconde section fait suite à la première qui réfutait l'argumentation des Ariens.

V,12. Quant à ce qui est dit en propre de chacun des trois au sein de la même Trinité, cela n'est en aucune manière dit de ce qu'il est en lui-même (*ad se ipsa*), mais de ce qu'est chacun par rapport aux [deux] autres (*ad invicem*) ou à la

créature, et c'est pourquoi il est clair que l'on parle alors selon la relation et non selon la substance (*relative et non substantialiter*).

1. Les attributs substantiels de Dieu concernant la Trinité indivise, même implicitement :

V. 12 (suite). En effet, de même qu'il est dit Trinité, le Dieu unique est dit grand, bon, éternel, tout-puissant, et peut être dit lui-même sa propre déité, sa propre grandeur, sa propre bonté, sa propre éternité, sa propre toute-puissance ; alors que la Trinité ne peut pas être dite Père si ce n'est peut-être, de manière métaphorique, relativement à la créature en raison de l'adoption des fils.

Trinité signifie « trois en un » et la grandeur de chacun des trois ne saurait s'ajouter à celle des deux autres pour former trois grandeurs, car il n'y a pas trois dieux. Il est donc clair que ce qui est dit de Dieu en lui-même, en tant que Dieu, c'est-à-dire selon son unique essence, ou *selon la substance*, n'est pas dit de la même manière que lorsqu'on parle de chacun des trois, en le distinguant des deux autres, *selon la relation*.

Augustin confronte cet acquis de la réflexion « théologique », à l'Écriture pour s'assurer de sa validité, ce qui va ouvrir une réflexion sur le Saint-Esprit entendu sur le mode de la relation à l'intérieur de la Trinité, car, le Père et le Fils étant chacun « saint » et « esprit », « Saint » et « Esprit » auraient pu les désigner tous les deux de manière substantielle.

En effet, ce texte de l'Écriture : « *Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est l'unique Seigneur* » (Dt 6,4) ne doit pas être compris en excluant le Fils et le Saint Esprit, mais comme cet « unique Seigneur, notre Dieu », que, régénérés par sa grâce, nous avons également le droit d'appeler « Notre Père ». Mais la Trinité ne peut en aucune manière être appelée Fils (cf. 1P1,3). En revanche, Esprit Saint, puisqu'il est écrit : « *Car Dieu est esprit* » (Jn4,24, pourrait aussi être dit de l'ensemble, puisque le Père est esprit et le Fils esprit, et que le Père est saint et le Fils saint. Ainsi le Père, le Fils et le Saint Esprit, parce que Dieu est un et que, bien évidemment Dieu est saint et que Dieu est esprit, peut être appelée et « Trinité », et « Esprit » et « Saint ». Cependant, le Saint Esprit qui est compris non comme la Trinité, mais comme intérieur à la Trinité, est proprement nommé Saint Esprit dans le fait d'être dit selon la relation (*relative*), par rapport au Père et au Fils, puisque le Saint Esprit est *l'Esprit du Père* (cf. Mt10,20) et celui *du Fils* (Ga4,6). Mais cette relation n'apparaît pas sous ce nom ; elle apparaît sous celui de *don de Dieu* (Ac8,20 et Jn4,10). Il est en effet le don du Père et du Fils, puisque, selon la parole du Seigneur, « *il procède du Père* » (Jn 15,26) et que les paroles de l'Apôtre : « *Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il ne lui appartient pas* » (Rm8,9) se réfèrent bien évidemment à cet Esprit-Saint lui-même. Qu'il s'agisse donc du « don du donateur » ou du « donateur du don », nous disons l'un et l'autre selon la relation et réciproquement. Ainsi le Saint Esprit est, en quelque sorte, la communion ineffable du Père et du Fils et il se pourrait qu'il soit ainsi nommé parce que la même appellation peut convenir au Père et au Fils. En effet, il est dit de lui, au sens propre, ce qui lui convient communément avec les deux autres puisque le Père est esprit et le Fils esprit et parce que le Père est saint et le Fils saint. Ainsi à partir d'un nom qui convient aux deux et qui signifie la communion des deux, le Saint Esprit est appelé le don des deux (*donum amborum*). Et cette Trinité est un seul Dieu, unique, bon, grand, éternel, tout-puissant, étant à lui-même son unité, sa déité, sa grandeur, sa bonté, son éternité et sa toute-puissance.

Voilà des références bibliques qui confirment les deux manières de parler de Dieu, selon la substance et selon la relation. En fait, la Trinité ne nous a été révélée qu'à partir de l'incarnation du Fils, depuis que, dans sa chair d'homme, on l'a entendu appeler Dieu son Père d'une manière tout à fait singulière, et qu'il nous a appris à prier en disant : « Notre Père », ce qui, n'a de sens qu'avec lui, en lui et par lui qui nous a « régénérés par sa grâce » et fait de nous des fils par adoption. Et c'est lui également qui nous a promis, envoyé par lui, la venue du Saint Esprit, « l'Esprit du Père » tout autant que le sien, selon les deux citations faites par Augustin dans ce texte que nous venons de lire : *l'Esprit du Père* (cf. Mt 10,20) et *l'Esprit du Fils* (cf. Ga 4,6).

Voilà pourquoi le seul nom relationnel qui ait pu être donné au Saint Esprit pour le distinguer du Père et du Fils est : « don de Dieu », le don du Père et celui du Fils, ce qui le fait apparaître, selon la formule de Marius Victorinus, comme « le lien qui unit le Père et le Fils »³. Telle est l'idée dont s'inspire ici Augustin tout en préparant et le légitimant par avance le fameux *filioque* ajouté plus tard, par Charlemagne, à la version latine du Symbole de Nicée-Constantinople pour dire que le Saint Esprit « procède du Père et du Fils ». Cette formule est devenue, on le sait, avec la question de la primauté du patriarche d'Occident sur ceux de Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, une cause de rupture entre les Églises orientales et celle de Rome, dont les origines ne furent pas d'ailleurs que théologiques. Mais, après le schisme de 1054, le sac de Constantinople de 1204 par le détournement de la quatrième croisade, aggravé par la constitution de patriarchats latins en Orient, en concurrence avec les patriarchats grecs existants, la tentative de réconciliation, voulue par l'empereur byzantin Jean VIII, échoua au concile de Florence (1439) en raison de l'opposition inflexible de Marc, métropolite d'Éphèse, qui, contre les « unionistes », défendit la formule des Grecs : « *il procède du Père par le Fils* », et c'est ainsi que la délégation conduite par l'empereur byzantin Jean VIII repartit sur un échec et que, dans une ignorance réciproque, tout dialogue fut rendu impossible jusqu'au concile Vatican II et les gestes de fraternité initiés par le pape Paul VI. Or, la formule des Grecs est tout aussi absente du symbole de Constantinople que notre *filioque*. « Procéder » (d'origine latine) veut dire « *aller de l'avant* », ex, « *à partir de* », alors que le grec, ἐκπορευόμενον, dit : « *sortant de* ». L'important est de savoir comment, car la vraie foi exclut pour le Saint Esprit deux manières de sortir de : par engendrement, ce qui est réservé au Fils, « *l'unique engendré* » (*monogène*) et par Création, car le Saint Esprit est Dieu et non pas une créature. Dans l'économie du salut, il « provient » du Père qui l'envoie, mais il est aussi envoyé par le Fils, qui l'a promis, sans être pour autant le fils du Fils ! En revanche, les choses s'éclairent quand on le pense comme le « *don des deux* », celui du Père et du Fils, car cela nous permet de le penser au sein de la Trinité, indépendamment de ce qu'il est pour nous qui pensons dans le temps, comme le don coéternel que se font réciproquement le Père et le Fils, bien avant sa venue chez les hommes, une antériorité qui n'a de sens que pour nous. D'où ce retour qui suit sur le titre de don De Dieu, pour bien montrer qu'il est le seul qui convienne.

2. Pas de terme réciproque à propos du Saint Esprit en dehors du mot « don »

V,13. Et on ne doit pas s'émouvoir de ce que, ayant dit que le Saint Esprit - non pas la Trinité, mais celui qui est dans la Trinité -, est dit selon la relation (*relative*), il ne semble pas qu'il y ait de mot pour désigner ce à quoi il est relatif. En effet, de même que nous disons le maître des serviteurs ou les serviteurs du maître, le fils du père et le père du fils, puisque ces expressions disent une relation, ici nous ne pouvons rien dire de tel. En effet, nous disons bien « *le Saint Esprit du Père* » (Mt10,20), mais non pas inversement le père du Saint Esprit, car nous ne comprenons pas le Saint Esprit comme étant son fils. De même nous disons *le Saint Esprit du Fils* (Ga 4,6), mais nous ne disons

³ Selon Marius Victorinus, cf. Oeuvres de saint Augustin, *La Trinité, livres I-VIII*, BA 15, Introduction p. 61.

pas le fils du Saint Esprit afin de ne pas comprendre le Saint Esprit comme étant son père. Et en effet, dans beaucoup de choses relatives il arrive qu'il ne se trouve pas de mot pour désigner ce qui leur correspondrait si l'on inversait les termes Qu'y a-t-il en effet d'aussi manifestement relatif que le mot gage (*pignus*)⁴ ? Bien évidemment, il se réfère à ce dont il est le gage et un gage est toujours le gage de quelque chose. Or, quand nous disons « le gage du Père et du Fils », pouvons-nous dire le père du gage ou le fils du gage ? En vérité quand nous disons le don du Père et du Fils, même si nous ne pouvons pas dire le père du don ni le fils du don, pour que des termes puissent se dire réciproquement, nous disons le « don du donateur » et le « donateur du don » parce que dans ce cas on peut trouver un mot d'usage, et non ailleurs.

Faute d'avoir un terme à partir d'une autre racine linguistique pour dire la relation dont le don est l'un des pôles, nous avons la possibilité d'en créer un à partir du mot « don » : celui de « donateur ».

3. La Trinité indivise est dite « principe » relativement à la créature.

V,14. C'est donc selon la relation que l'on dit Père et de même, selon la relation que l'on dit principe, et peut-être aussi quelque chose d'autre ; mais l'on dit Père relativement à Fils, et principe relativement à toutes les choses qui sont à partir de lui (*quae ab ipso sunt*). De même c'est selon la relation que l'on dit Fils ; et, selon la relation, Verbe et Image, et dans toutes ces dénominations on se réfère au Père, alors que rien de tout cela ne désigne le Père. Et le Fils est dit Principe quand, en effet, il lui fut demandé : « *Toi qui es-tu ?* » et qu'il répondit : « *le Principe, moi qui aussi vous parle* » (Jn8,25). Mais est-il le principe du Père ? Il a assurément voulu montrer qu'il était Créateur en disant qu'il était le principe, comme le Père lui aussi est principe de la créature, puisque c'est par lui que sont toutes choses. Et de fait, créateur est dit relativement à créature, comme maître relativement à esclave. Aussi, quand nous disons que le Père est principe (Ap21,6) et le Fils principe (Jn8,25), nous ne disons pas deux principes de la créature parce que, relativement à la créature, le Père et le Fils ensemble, c'est un unique principe, comme un seul Créateur (Si 1,8-9), comme un seul Dieu.

Le Père est donc doublement principe : selon la relation, au sein de la Trinité, il est celui du Fils dont il est le Père et celui de l'Esprit, et, substantiellement, en tant que Dieu, avec le Fils et le Saint Esprit, en tant que Trinité indivise, le principe du monde, sa créature, puisque sans lui, rien ne serait. « Créateur » est, en effet, un terme relatif qui n'a de sens que par rapport aux créatures. Quant à l'implication du Saint Esprit dans l'acte créateur, il est également confirmé par l'Écriture, comme cela est montré dans la suite de ce chapitre 14 :

Mais, si tout ce qui demeure en soi-même et engendre ou produit quelque chose est principe de la chose qu'il engendre ou produit, nous ne pouvons nier que le Saint Esprit mérite lui aussi le nom de principe, puisque nous ne le séparons pas du titre de Créateur. Et il est écrit qu'il opère et qu'il opère en restant en lui-même, car il ne change pas, ni ne se transforme en aucune des choses qu'il produit. Et vois ce qu'il produit : « *Or, à chacun est donnée une manifestation de l'Esprit pour l'utilité commune. À l'un par l'Esprit est donnée une parole de*

⁴ Les références néo testamentaires (2Co1,22 ; 5,5 ; Ep 1,14) dans leur version grecques originales, utilisent le mot arrhes (ἀρραβών), traduit en latin par *pignus*

sagesse, à un autre une parole de science selon le même Esprit, à un autre la foi par le même Esprit, à un autre le don de guérir par l'unique Esprit, à un autre des actes de vertus, à un autre la prophétie, à un autre le discernement des esprits, à un autre le don des langues. Mais c'est un seul et même Esprit qui fait toutes ces choses, distribuant les choses à chacun comme il veut» (1Co12,7-11). Tout comme Dieu. En effet, qui peut opérer de telles choses, sinon Dieu seul ? « C'est le même Dieu qui opère tout en tous » (1Co12,6). D'ailleurs si l'on nous interroge chacun sur le Saint Esprit, nous répondons en toute vérité qu'il est Dieu, et avec le Père, et le Fils, un seul Dieu (Tome de Damase, Anath 24-25). Dieu est donc défini comme un seul principe relativement à la créature, et non deux ou trois principes.

4. Le Père et le Fils, unique principe du Saint Esprit ? (V,15)

Pour sortir du flou et de l'ambiguïté d'une procession qui serait ou non une génération, car le Père est principe de ce qu'il engendre et principe de ce qu'il donne, Augustin en vient à dire que « le Père et le Fils sont l'unique principe du Saint Esprit ».

V,15. Dans les relations réciproques au sein de la Trinité, si celui qui engendre est principe pour celui qu'il engendre, le Père est principe pour le Fils puisqu'il l'a engendré. Mais le Père est-il ou non principe pour le Saint Esprit, puisqu'il est écrit : « *il procède du Père* » (Jn15,26)⁵ ? Ce n'est pas une petite question. S'il en est ainsi, il n'est pas seulement principe de ce qu'il engendre ou de ce qu'il crée, mais encore de ce qu'il donne. Ici commence à se montrer, autant qu'il est possible, ce qui habituellement trouble beaucoup de gens : pourquoi le Saint Esprit ne serait-il pas lui aussi Fils, alors qu'il sort lui-même du Père comme on le lit dans l'Évangile. Il sort, en effet, non comme né (*natus*), mais comme donné (*datus*), et c'est pourquoi il n'est pas dit Fils parce qu'il n'est ni né, comme est né le Fils unique (*unigenitus*), ni créé en vue de pouvoir par grâce naître par adoption, comme nous (cf. Ga 4,5 ; Ep1,5 ; Jn1,12...). En effet, ce qui est né du Père est référé au père seul, comme cela est dit du Fils et c'est pourquoi il est le Fils du Père et non le nôtre. Quant à ce qui est donné, il se réfère et à celui qui donne et à ceux à qui il est donné ; c'est pourquoi le Saint Esprit n'est pas seulement celui du Père et du Fils qui le donnent, mais il est dit aussi le nôtre, nous qui le recevons (cf. 1 Co 2,12), de même que le salut de Dieu est celui de Dieu qui le donne et le nôtre qui recevons le salut (cf. Rm13,11). L'Esprit est donc et celui de Dieu qui le donne et le nôtre qui le recevons. Il n'est pas cet esprit qui est nôtre et par lequel nous sommes - cet esprit de l'homme qui est en lui (cf. 1Co 2,11) -, mais il est nôtre de cette autre manière par laquelle nous disons : *Donne-nous notre pain* (Mt 6,11). Et pourtant il est bien évident que cet esprit qui est dit de l'homme, nous l'avons reçu. En effet, est-il dit, qu'as-tu *que tu n'aies reçu* (1Co 4,7) ? Mais autre chose ce que nous recevons pour être, autre chose ce que nous recevons pour que nous devenions saints. D'où ce qui est écrit à propos de Jean : il viendra *dans l'esprit et la puissance d'Élie* (Lc 1,17) : il est dit l'esprit d'Élie, mais il s'agit du Saint Esprit qu'Élie a reçu. C'est aussi ce qu'il faut comprendre de Moïse quand le Seigneur lui dit : *Je prendrai de ton esprit et je le leur donnerai* (Nb11,17), c'est-à-dire : je leur donnerai de l'Esprit Saint que je t'ai donné. Si donc le

⁵ En grec : ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, « il vient d'à côté du Père ».

principe de ce qui est donné se trouve dans celui par qui il est donné, puisque celui-ci n'a pas reçu d'ailleurs ce qui procède de lui, il faut dire que le Père et le Fils sont le principe du Saint Esprit, non pas deux principes, mais de même que le Père et le Fils ne sont qu'un seul Dieu et, relativement à la créature, un unique créateur et un unique Seigneur, ils sont relativement au Saint Esprit, un unique principe ; mais sans oublier que, relativement à la créature, le Père, le Fils et le Saint Esprit sont un unique principe, comme un unique Créateur et un unique Seigneur.

Ce n'est pas pour rien que le même mot « esprit » désigne à la fois l'esprit qui nous fait hommes et le Saint Esprit destiné à nous être donné, car, à moins que, fascinés par notre animalité, nous renoncions à nous laisser « inspirer », la vie de notre esprit ne peut prendre forme et se développer que vivifiée par l'Esprit de Dieu, qui est aussi Vérité, capable de nous enseigner toutes choses.

D'où la question qui suit.

5. Le Saint Esprit était-il don avant d'être donné ? (16)

V, 16. Mais une autre question se pose : est-ce que, de même qu'en naissant le Fils n'obtient pas seulement d'être Fils, mais purement et simplement d'être, de même le Saint Esprit n'obtiendrait-il pas, du fait d'être donné, non seulement d'être don, mais purement et simplement d'être ? Ou encore, était-il avant d'être donné mais pas encore don, ou bien, du fait que Dieu le donnerait, était-il déjà don avant d'être donné ? Mais s'il ne procède pas sans être donné, il ne procédera pas non plus avant que ne soit celui à qui il sera donné.

Comment était-il déjà selon sa propre substance (*sua ipsa substantia*), s'il n'est que parce qu'il est donné, comme le Fils tient en naissant non seulement d'être Fils, ce qui est dit relativement, mais purement et simplement d'être selon sa propre substance (*ipsa substantia*) ? Ou bien le Saint Esprit procède toujours, non à partir du temps, mais de l'éternité ; mais s'il procédait ainsi, afin de pouvoir être donné, il était déjà don avant même que ne soit celui à qui il serait donné (cf. Jn15,26) ? Car une chose est à entendre quand on dit « Don », et autre chose quand on dit « donné ». En effet, un don peut être avant d'être donné alors qu'en aucun cas, avant qu'elle n'ait été donnée, une chose ne peut être dite « donnée ».

Par rapport à la créature, l'Esprit Saint ne peut être que *potentiellement* don tant qu'il n'est pas donné, et il n'a pas pu être donné avant qu'il n'y ait des êtres spirituels capables de le recevoir. Mais capables aussi de le refuser, car, à la différence des corps matériels, un esprit est capable de choix. Ainsi, alors que nous n'avons pas choisi de naître, il dépend de nous d'aller ou non vers la sainteté en vue de laquelle, à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous avons été créés. Autrement dit et comme nous l'avons vu, un tel choix, qui nous engage pour l'éternité, dépend de la vérité que nous avons réussi à faire sur nous-mêmes devant Dieu, si bien que ce ne peut être que par ignorance ou parce que victimes d'un mensonge – celui du Serpent du Jardin de la Genèse, que Jésus retrouva au désert – que nous avons pu en venir à négliger notre vocation à devenir enfants de Dieu. Mais n'est-ce pas aussi le discours que nous tient aujourd'hui l'esprit du monde, le même que celui qui était déjà dénoncé par le Psalmiste : « L'insensé a dit dans son cœur : Pas de Dieu » (Ps 13,1). Mais le Psalmiste nous le présentait comme le discours d'un insensé, usant tellement mal de sa raison que, tout absorbé par le souci de maîtriser les choses extérieures, il en oubliait de se connaître lui-même.

Ainsi, le fait que le Saint Esprit nous soit donné nous fait entrer dans une autre dimension que celle de la créature : celle de l'adoption en vue de laquelle nous avons été dotés d'esprit – encore appelé *mens*, ou « la fine pointe de l'âme » – que nous appelons aussi « raison », en grec *logos*, car il se manifeste dans nos paroles, mais une raison que nous pouvons mutiler en refusant ce qui est plus grand que nous et qui nous vient de Dieu.

6. L'Esprit est éternellement don et temporellement donné

V,17. Et que l'on ne se trouble pas de ce que du Saint Esprit, alors qu'il est coéternel au Père et au Fils, on puisse dire des choses de nature temporelle comme lorsque nous avons dit de lui qu'il avait été donné. En effet, l'Esprit est éternellement don et temporellement donné (cf. Jn4,10 et 7,39 ; Rm5,5). Et en effet, si personne n'est appelé maître (*Dominus*) qu'à partir du moment où il a un serviteur (*servum*), cette même appellation relative au temps appartient à Dieu puisque la créature dont il est le maître n'est pas éternelle. Comment donc maintiendrons-nous que ces appellations selon la relation ne sont pas non plus des accidents (*accidentia*), puisque rien n'arrive à Dieu selon le temps, parce qu'il n'est pas muable comme nous l'avons montré au début de cette discussion ? Voici que nous ne pouvons plus tenir le Seigneur pour éternel, à moins de devoir dire que la créature elle aussi est éternelle, parce qu'il ne l'a pas toujours dominée, ni elle ne l'a toujours servi, car il n'y a pas de serviteur sans maître, ni de maître sans serviteur.

Dieu n'a pu devenir Seigneur qu'à partir de la création et que pour des créatures capables de le reconnaître comme tel et de le servir.

Quelqu'un se sera levé pour dire que seul Dieu est éternel alors que les temps, en raison de leur diversité et de leur mutabilité, ne le sont pas, bien que ce ne soit pas dans le temps qu'ils aient commencé d'être. [...]

Rappelons-nous que Dieu n'a pas créé dans le temps, dans un temps qui l'envelopperait lui-même, mais qu'il a créé le temps avec le monde (cf. *La Cité de Dieu* XI, 4-6), ce qui veut dire qu'il crée dans un éternel présent et que c'est se méprendre sur la création que de la situer dans le temps, comme au moment du Big Bang. Il est donc théologiquement faux de situer Dieu « avant le Big Bang », car c'est le mettre dans le temps alors qu'il est éternel.

Et c'est aussi en faire la réponse à ce que la science ne peut pas nous dire précisément parce qu'elle a par méthode exclu Dieu de son champ d'exploration, pour en exclure l'arbitraire d'une. Volonté étrangère, mais non sans le supposer pour penser l'unité du monde. Croire au créateur, c'est reconnaître que sans lui rien ne serait, et que c'est lui qui nous donne tout, et que tout ce qu'il nous donne est bon, y compris quand ce don est pour nous une épreuve, l'occasion de lui dire notre foi, même si c'est dans le cas de Job qui a tout perdu...

Que répondra-t-il au sujet de l'homme, qui fut créé dans le temps et dont Dieu ne pouvait pas être le Seigneur avant que ne soit celui dont il serait le Seigneur ? Certes, c'est dans le temps qu'il arrive à Dieu d'être le Seigneur de l'homme, et pour éliminer toute controverse, qu'il soit ton seigneur et le mien, nous qui avons commencé d'être, c'est bien dans le temps que cela est arrivé à Dieu ! Ou alors, si cela semble incertain en raison de l'obscurité de la question de l'âme, qu'en est-il du fait qu'il devienne le Seigneur du peuple d'Israël ? Même si la nature de l'âme de ce peuple lui préexistait (peu importe comment), ce peuple lui-même n'existait pas et n'est apparu qu'en commençant d'être. Car, enfin, c'est bien dans le temps qu'il est arrivé à Dieu de devenir le Seigneur de cet arbre et de cette moisson qui viennent de commencer d'être. Parce que,

même si la matière était déjà, une chose est d'être le Seigneur de la matière, et autre chose d'être le Seigneur de la nature effectivement créée (*jam factae naturae*). En effet, autre le temps où un homme est le maître du bois et autre le temps où il est le maître du coffre, même si le coffre est fabriqué à partir de ce bois, ce qu'il n'était pas encore quand l'homme n'était que le maître du bois.

Augustin n'écarte pas l'idée d'une préexistence de l'âme invisible à son corps visible, aussi bien pour un homme que pour un peuple, la question de l'âme, ici qualifiée d'obscur, l'ayant préoccupé toute sa vie⁶. Et il n'écarte pas non plus l'idée que la matière ait pu être « déjà là » au moment de la création, une matière informe, distincte des objets dont elle devait permettre la formation, ce en quoi il ne faisait que reprendre ce qu'il avait lu chez les « platoniciens ». En effet, si Plotin après l'Un, l'Intellect et l'Âme, voit dans la Matière un quatrième principe invisible et éternel, la Bible parle d'un *tohubohu* initial que le Créateur aurait ordonné en distinguant et en séparant les choses et ce n'est qu'à l'époque hellénistique, que la notion de *création à partir de rien* apparaît dans la littérature biblique, en particulier dans le second livre des Maccabées : « *Je t'en conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre avec tout ce qu'ils contiennent : sache que Dieu a fait tout cela de rien, et que la race des hommes est apparue de la même manière* » (2M 7,28). Ce n'est donc qu'à partir de leur appropriation progressive de la philosophie grecque elle-même en évolution, que des penseurs juifs (comme Philon d'Alexandrie) et chrétiens ont pu parler d'une création *ex nihilo*, ce qui constituait une nouveauté, car, depuis Parménide qui pensait que « rien ne sort de rien », il était convenu de dire que la matière était éternelle mais sans forme. Cette notion radicalement nouvelle de création *ex nihilo* semble avoir été théorisée au II^e siècle, par le philosophe chrétien, Justin de Naplouse, pour qui la préexistence de la matière était incompatible avec la toute-puissance de Dieu.

Comment donc soutiendrons-nous que rien ne peut être dit de Dieu selon l'accident, sinon parce que rien de sa propre nature ne lui arrive par quoi il serait changé, comme c'est le cas de ces accidents relatifs qui arrivent lorsque quelque changement se produit dans les choses auxquelles on dit qu'ils arrivent. De même un ami est dit selon la relation et ne commence pas à l'être avant qu'il n'ait commencé à aimer, car il faut qu'un changement de l'ordre de la volonté se soit produit pour qu'il soit dit ami. Une pièce de monnaie, quand elle est dite le « prix » [de quelque chose], est dite selon la relation et elle ne change pas quand elle commence à être dite prix, ni quand elle commence à être dite « gage » (*pignus*) ou d'autres choses semblables. Si donc une pièce de monnaie, sans que rien ne soit changé pour elle, peut être dite ainsi d'autant de manières, de sorte que ni lorsqu'elle commence à être ainsi dite, ni quand elle cesse de l'être, rien ne soit changé dans sa nature ou dans sa forme de monnaie ; combien plus facilement devons-nous l'accepter de cette immuable substance de Dieu, pour pouvoir dire quelque chose de sa relation à la créature de sorte que, même si l'on commence à en parler de manière temporelle, on comprenne que rien n'arrive à la substance même de Dieu, mais à cette créature à propos de laquelle cela est dit ? Seigneur, est-il dit, *tu es devenu notre refuge* (Ps 89,1).

« *Tu es devenu* » mais pour nous, parce que quelque chose a changé en nous.

⁶ De *De l'immortalité de l'âme* (387) à *De la nature et de l'origine de l'âme* (419)

Dieu est notre refuge, est donc dit selon la relation, car reporté à nous-mêmes ; et il devient notre refuge quand nous nous réfugions auprès de lui. Se produit-il donc alors dans sa nature quelque chose qui n'était pas avant que nous ne nous réfugiions en lui ? C'est en nous que s'opère un changement : de pires que nous étions avant de nous réfugier en lui, en nous réfugiant en lui, nous devenons meilleurs ; mais en lui rien ne se passe. Et c'est ainsi qu'il commence à être notre Père, quand nous sommes régénérés par sa grâce, puisqu'il nous a donné la possibilité de devenir enfants de Dieu (Jn1,12). Autrement dit, notre substance est changée en mieux quand nous devenons ses enfants, en même temps qu'il commence à être notre Père, mais sans aucun changement dans sa substance. Donc lorsque Dieu est dit commencer dans le temps quelque chose qu'on ne pouvait pas dire auparavant, c'est manifestement en parler selon la relation, sans que pour autant cela ne lui arrive comme un accident de Dieu, mais bien évidemment selon un accident affectant ce à propos de quoi il est dit que Dieu commence quelque chose selon la relation. Et qu'en est-il de l'ami de Dieu : il commence à être juste et c'est lui qui change alors que loin de nous l'idée que Dieu puisse selon le temps aimer quelqu'un d'un amour nouveau qui n'était pas en lui auparavant, lui pour qui le passé ne passe pas et le futur est déjà présent. C'est pourquoi, tous ses saints, il les a aimés avant la fondation du monde (Jn17,24 ; 3p 1,4), comme il les a prédestinés, mais quand ils se convertissent et le trouvent, c'est alors qu'on peut dire qu'ils commencent à être aimés par lui, afin que cette manière de dire puisse être comprise par le sentiment humain. De même lorsqu'on le dit irrité contre les méchants et en paix avec les bons, ce sont eux qui changent et non pas lui ; exactement comme la lumière est pénible à des yeux malades et douce pour des yeux sains : le changement est le leur et non le sien.

Penser Dieu comme éternel et immuable, c'est une manière de ne pas le réduire à l'idée que nous nous en faisons, au fil de notre histoire et de nos propres changements. Car nous en ferions volontiers un ami, un « copain », ou un juge inflexible et impartial.

C'est un peu comme quand on attribue à Dieu le mal qui nous arrive, car ce mal n'est-il pas souvent dû aux aléas de la nature où tout dans le détail ne se produit pas mécaniquement comme dans une horloge bien réglée ? En effet, il y a des vivants, parfois invisibles à l'œil nu, dont les effets de l'instinct de survie ne sont pas toujours prévisibles, ni maîtrisés. Et il y a aussi des hommes qui ne vivent pas toujours comme ils le devraient et dont les actes ne sont jamais sans conséquences, parfois sur plusieurs générations.... Et, d'autre part, le mal dépend aussi de la manière dont nous prenons les choses et de l'idée que nous nous faisons de Dieu, car l'accuser au lieu de crier vers lui pour lui demander sa grâce, lui qui est infiniment plus puissant que moi, cela ne revient-il pas à dire mon impuissance et mon incapacité d'agir ?

En fait je suis responsable de ma relation avec Dieu, de tout ce qui peut la modifier, en mieux comme en pire. Et il y a quelque chose en moi qui ne peut pas périr et la fin de ma vie terrestre sera le bilan de tout cela.

Autrement dit, il dépend de nous d'aider Dieu à nous aider, car il met pour ainsi dire son « point d'honneur » à respecter notre choix jusqu'au bout, ne serait-ce que pour nous laisser le temps d'en éprouver les conséquences... N'étant pas touché en lui-même, Il va même jusqu'à nous laisser croire qu'il n'existe pas. De fait, philosophiquement parlant, si le fait que je commette un péché ne l'affecte en rien, cela m'affecte au plus haut point, en coupant ou en fragilisant ma relation avec lui. Et alors, je l'imagine injuste ou indifférent à mes problèmes, alors que sans lui rien ne serait et qu'il s'est fait connaître comme « voulant que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1Tm2,4).