

3. La présentation de son *De Trinitate* par Saint Augustin

Nous distinguerons trois moments : deux textes, extérieurs au traité, qui évoquent les circonstances de sa composition ; l'introduction au traité qui en dit l'intention ; enfin, au début du livre XV, un résumé des livres précédents, qui en esquisse le plan d'ensemble.

1. La composition et la publication du *De Trinitate*

Augustin a tenu à ce que ses lecteurs sachent dans quelles conditions il avait composé et achevé son traité. C'est ce qu'on peut lire dans la notice des *Révisions* (II, 15) mais aussi dans une lettre à Aurelius de Carthage, lettre qu'il voulut que l'on ajoute en préface à son traité.

Notice des *Révisions* (II, 15) sur le *De Trinitate* (426-427) :

1.Des livres sur la Trinité, qui est Dieu, j'en ai écrit quinze en un certain nombre d'années. Mais alors que je n'en avais pas encore achevé douze et que je les retenais plus longtemps que ne pouvaient le supporter ceux qui insistaient fortement pour les avoir, ils me furent dérobés, moins corrigés qu'ils auraient dû et pu l'être s'ils avaient été publiés quand je l'aurais décidé. Une fois la chose découverte, et parce que d'autres exemplaires restaient chez nous, je décidais alors moi-même de ne pas les publier, mais de les conserver en l'état afin de pouvoir dire, dans un autre de mes ouvrages, ce qui m'était arrivé à leur sujet. Cependant mes frères m'ayant pressé au point que je ne puisse leur résister, je les ai, autant que cela me semblait nécessaire, corrigés, complétés et édités, tout en leur ajoutant en Préface la lettre que j'avais écrite au vénérable Aurelius, évêque de l'Église de Carthage, dans laquelle comme dans un prologue je raconte ce qui est arrivé, ce que j'ai voulu faire par ma réflexion, et ce que j'ai fait pressé par la charité de mes frères.

Nous apprenons que c'est au cours de la rédaction du livre XII que les premiers livres du *De Trinitate* lui furent subtilisés par des lecteurs impatients et qu'il décida alors de le laisser de côté tout en ayant l'intention de dire ailleurs son mécontentement. Et nous apprenons aussi comment, sous la pression de ses frères qui partageaient sa vie monastique, et à la demande expresse d'Aurelius, il décida de le reprendre, en le corrigeant « comme il le put », à partir des copies qu'il en avait conservées. D'où, en préface de ce traité, cette lettre envoyée « *au bienheureux seigneur, vénérable pour sa charité très sincère, son saint frère et collègue dans le sacerdoce, le pape Aurelius* », évêque de Carthage et primat de la *Catholica* d'Afrique.

Lettre 174 d'Augustin d'Hippone à Aurelius de Carthage:

Les livres concernant la Trinité qui est le Dieu suprême et véritable, je les ai commencés dans la force de l'âge (*juvenis*), je les ai publiés déjà vieux (*senex*). J'avais, en effet, abandonné cet ouvrage, après avoir découvert qu'il m'avait été enlevé prématurément ou volé, avant que je l'eusse achevé et mis au point en le corrigeant comme j'en avais eu l'intention. En effet, ce n'est pas un à un, mais tous ensemble que j'avais décidé de publier ces livres, parce que les suivants sont liés aux précédents par le progrès de la recherche.

C'est donc par des gens qui purent avoir accès à ces livres avant que je le veuille, que mon projet fut empêché de se réaliser ; et j'en avais laissé la dictée interrompue, tout en me proposant de me plaindre de cela dans d'autres de mes écrits, afin que ceux qui le pourraient sachent que ces livres n'avaient pas été publiés par moi, mais qu'ils m'avaient été enlevés avant qu'ils me paraissent dignes d'être publiés.

Mais pressé par la demande très insistante d'un grand nombre de frères et encore plus par ton ordre, j'ai entrepris, avec l'aide du Seigneur, de terminer cet ouvrage si

difficile (*opus tam laboriosum*). Après avoir corrigé ces livres, non comme je l'aurais voulu, mais comme j'ai pu, afin qu'ils ne diffèrent pas trop de ceux qui, m'ayant été dérobés, étaient déjà entre les mains de lecteurs, je les ai envoyés à ta révérence par l'intermédiaire de notre fils et collègue dans le diaconat Carissimus ; et j'ai permis à quiconque de les écouter, de les copier et de les lire. Dans ces livres, si mon intention avait pu être respectée, et même s'ils contiennent le même enseignement, les choses auraient été beaucoup plus claires et faciles à lire, pour autant que l'auraient permis la difficulté de devoir expliquer de si grandes choses ainsi que notre propre capacité. Il y a en effet des gens qui ont les quatre ou plutôt les cinq premiers livres sans introductions et le douzième sans une partie finale qui n'est pas petite ; mais si la présente édition parvient à leur connaissance, ils corrigeront le tout, s'ils le veulent et s'ils en sont capables. Voilà pourquoi je te demande d'ordonner que l'on place cette lettre, à part bien sûr, mais pourtant en tête de ces livres. Prie pour moi.

Cette *Lettre*, de peu antérieure aux *Révisions*, contient des informations supplémentaires. D'abord, celle-ci, assez vague – « *Les livres concernant la Trinité [...] je les ai commencés dans la force de l'âge (juvenis), je les ai publiés déjà vieux (senex)* », la différence entre ces deux âges se situant chez les Romains à 45 ans. Cette remarque n'est pas sans rappeler d'autres de ses ouvrages très importants comme *Le Libre arbitre*, commencé durant son second séjour romain (387-388) et terminé, « *comme j'ai pu, ayant été ordonné prêtre à Hippone* » (*Révisions* I,9), ou, encore plus étonnant, *La Doctrine chrétienne*, destiné à la formation des clercs, dont on sait qu'il l'entreprit au début de son épiscopat¹, mais interrompu, en DDC III, 36, où est rappelé « *le témoignage de la femme qui cache le levain dans trois mesures de farine* » (Lc 13,21), pour être repris et achevé à partir de DDC III,36, sans doute en 426, juste avant sa notice dans les *Révisions* (II,4), soit une vingtaine d'années plus tard ! Si le retard dans la publication du traité sur *Le libre arbitre* fut d'ordre théologique, car, contrairement à son intention initiale de ne faire appel qu'à la raison, Augustin ne put répondre à la question *Unde malum ?* « D'où vient le mal ? », sans recourir aux Écritures, celui qui concerne *La Doctrine chrétienne* tient au fait que, par honnêteté intellectuelle, Augustin ne pouvait pas ne pas parler du *Livre des Règles* du théologien Tyconius à propos de l'interprétation des Écritures, un livre auquel il devait lui-même sans doute beaucoup, mais nous étions en pleine crise donatiste, et Tyconius était donatiste². Or, quand on ajoute à cela que *La Cité de Dieu* fut rédigée entre 412 et 427, il nous faut reconnaître que, à la différence de ses écrits de circonstance, souvent polémiques et composés dans l'urgence, Augustin travaillait de manière très détaillée le plan de ses ouvrages « théoriques », avant d'en entreprendre la dictée, le plus souvent de nuit, à la chandelle, ce qui leur valut, pris au sens propre, le nom d'élucubrations.

Pendant, cette indécatesse de lecteurs impatientes ne manque pas d'intérêt pour nous, car elle nous révèle l'humanité peut-être trop perfectionniste d'Augustin ainsi que la curiosité avide mais peu scrupuleuse de certains de ses proches... Mais c'est aussi un peu comme si la Providence s'en était mêlée pour faire en sorte que ce *De Trinitate*, si cher au cœur de son auteur, portât dans sa lettre même, tel qu'il fut publié, la marque même de son imperfection. Mais, comme il en était lui-même profondément persuadé, la Trinité ne se réduit pas non plus à ce qu'a pu en dire Augustin.

Enfin, nous sommes informés par cette Lettre du rajout d'introductions aux cinq premiers livres. Ces introductions sont certes destinées à accompagner le lecteur dans sa réflexion, mais nous y trouvons aussi, surtout dans celle qui ouvre le Livre I, de quoi répondre à notre question sur l'intention qui a présidé à ce projet de méditer sur le mystère trinitaire.

¹ Avant la mort d'Ambroise, en avril 397, puisque celui-ci ne figure pas parmi les célébrités défuntes

² Ces sept règles sont énoncées et commentées à la fin du Livre III, à partir du § 42.

2. L'introduction à son traité par Augustin au début du Livre I.

Voici comment Augustin prend en charge son nouveau lecteur. Les sous-titres qui ne sont pas d'Augustin, ont été rajoutés pour faciliter et soutenir l'attention.

Il y a d'abord ce que le lecteur doit savoir avant d'entrer dans ce long *enchaînement* de réflexions, puisque tel est le sens du verbe *dissero*, qui a donné en français le mot dissertation. C'est d'ailleurs ce que soulignait la Lettre-Préface : « *ce n'est pas un à un, mais tous ensemble que j'avais décidé de publier ces livres, parce que les suivants sont liés aux précédents par le progrès de la recherche* ».

1 - Trois calomnies contre Dieu, ou trois fausses pistes à éviter pour le trouver

I, 1. Il importe d'abord que le lecteur de cette suite de réflexions sur la Trinité sache que notre plume est toujours en alerte contre les calomnies de ceux qui méprisent le point de départ (*initium*) de la foi et sont égarés par un amour immature et pervers de la raison. Parmi eux, certains essaient de transposer aux réalités incorporelles et spirituelles, ce que l'expérience sensible leur a appris de la réalité corporelle ou ce que la puissance naturelle de l'esprit humain (*animus*), une attention vive, ou quelque savoir leur ont permis d'en saisir, de sorte que c'est d'après celles-ci qu'ils prétendent mesurer et se représenter celles-là. Il en est d'autres qui pensent Dieu à partir de la nature de l'esprit humain et de ses affects, à supposer qu'ils pensent quelque chose et, à partir d'une telle erreur, ils donnent à leur discours quand ils disputent au sujet de Dieu, des règles tordues et fallacieuses. Il y a enfin un autre genre d'hommes qui s'efforcent de s'élever au-dessus de l'univers créé, si évidemment changeant, pour fixer leur attention sur la substance immuable qui est Dieu. Mais, alourdis par le poids de leur condition mortelle, à la fois désireux de paraître savoir ce qu'ils ne savent pas, et incapables de savoir ce qu'ils veulent connaître, par leur présomption et leur audace ils se ferment à eux-mêmes les voies de l'intelligence, préférant ne pas corriger leur position erronée que de changer celle qu'ils ont défendue.

Il convient de donner toute sa force ici au mot « calomnies » : au fait de dire du mal de quelqu'un, mensongèrement ou en rapportant des préjugés qui n'ont pas d'autre fondement que le nombre de ceux qui les partagent, en vue de lui nuire en le disqualifiant. Il s'agit donc ici de ce que l'on entend souvent dire au sujet de Dieu pour justifier son rejet.

Augustin s'en prend à ceux qui confondent la raison et leurs *a priori*. Or, que saurions-nous avec notre raison, de manière « scientifique », si cela ne nous était pas venu de l'expérience sensible ? Et que serait notre foi chrétienne si, tout en nous demandant de l'entendre et de le comprendre, et donc d'user de notre raison, Dieu ne nous avait rien révélé de ce que nous sommes incapables de savoir par nous-mêmes, aussi bien à son sujet que sur nous-mêmes, ne serait-ce que pour éclairer notre rapport au mal, subi par nous ou commis par nous, alors que le mal est précisément contraire à la raison par laquelle nous découvrons l'ordre des choses ?

Le point de départ de la foi, ce qui nous permet de recevoir le don de Dieu, c'est donc l'idée que nous nous faisons de lui et sans laquelle nous ne pourrions pas nous sentir en relation avec lui. Pour le moins et dépouillée de tout anthropomorphisme, ce sera l'idée de quelqu'un qui est là et même nous précède, dans l'invisible, lui qui ne nous a pas demandé de « le chercher dans le vide »³. Et s'il est « un Dieu qui se cache », n'est-ce pas pour que nous l'appelions et que nous lui répondions, dans le silence de nos cœurs ? Et comment ne pas supposer au moins la possibilité de son existence quand d'autres en parlent, ou ne serait-ce que pour dire que nous n'y croyons pas ou que nous n'en voulons pas, sans quoi l'athéisme n'aurait aucun sens ? Mais Dieu est au-delà de toutes nos représentations sans se confondre

³ Cf. Isaïe 45, 19 : « *Quand j'ai parlé, je ne me cachais pas quelque part dans l'obscurité de la terre ; je n'ai pas dit aux descendants de Jacob : Cherchez-moi dans le vide !* »

avec elles. D'où ces trois genres d'erreurs distingués par Augustin à partir de ce que nous connaissons ou pouvons connaître : les corps, notre propre pensée, et l'idée d'une « substance immuable », une idée pour nous tout à fait abstraite, élaborée par les philosophes en niant tout ce dont nous pouvons faire l'expérience à partir des corps et de notre pensée.

Occasion pour nous d'entendre que les philosophes ne devraient pas oublier l'exemple de Socrate qui ne prétendait pas savoir ce qu'il ne savait pas, position qui, dans les siècles suivants sera celle des *Académiciens* dont Augustin critiquera le scepticisme dans son premier dialogue de Cassiciacum. Rappelons que dans son dernier entretien avec ses disciples tel que Platon le reconstitue dans son *Phédon*, Socrate parle « d'un beau risque à courir » pour évoquer ce qu'il espère trouver dans l'au-delà : des juges plus justes que ceux d'Athènes qui l'ont condamné injustement. Bien plus tard, à la fin du XVIII^e siècle, en « limitant le savoir pour faire une place à la foi », Kant distinguera entre savoir et pensée laquelle était pour lui pour le moins aussi importante que le savoir, puisqu'il s'agit du sens de notre existence. Mais ce n'est pas dans ce sens que sa *Critique de la raison pure* fut le plus souvent comprise...

Ces trois genres de « préjugés » sur Dieu sont donc toujours d'actualité. Même si nous ne semblons plus en être au temps des dieux à forme humaine ou animale – ce qui était une manière de dépasser l'anthropomorphisme –, nous avons quand même eu droit au témoignage des premiers cosmonautes affirmant ne pas avoir rencontré Dieu au delà de la stratosphère ! Et ne nous arrive-t-il pas de rencontrer des « matérialistes » ne croyant qu'à ce qu'ils peuvent voir ou palper, un verbe qui renvoie souvent à l'Argent justement dénoncé par Jésus – « vous ne pouvez servir Dieu et l'argent » –, cette monnaie dont la réalité symbolique instituée nous permet d'assouvir notre besoin de posséder et de dominer les autres *anonymement*...

Mais les préjugés qui partent de ce que nous connaissons de l'âme humaine sont autrement plus subtiles et redoutables, puisqu'ils consistent à attribuer à Dieu nos passions et, en les poussant au maximum, nos qualités et nos défauts. N'est-ce pas parce que nous présupposons que Dieu « agit » comme nous, que nous pouvons, en toute bonne foi, le mettre au banc des accusés ? Par exemple, comme Albert Camus devant la réalité du mal, en déclarant qu'il ne peut pas être à la fois infiniment bon et tout-puissant, mais bien plutôt indifférent ou maladroit. Bien évidemment, une telle accusation témoigne surtout des limites de notre réflexion à propos de Dieu, car, autre chose la création *ex nihilo* – le fait de faire être ce qui sans cela ne serait pas – autre chose une production artisanale transformant un donné déjà là⁴, comme celle du Demiurge dans le *Timée* de Platon. Or, nous l'avons vu, pour Augustin le récit de la création en six jours n'est qu'une manière de nous dire que tout, dans sa prodigieuse diversité, dépend de Dieu, a été créé bon et bon pour l'homme, créé à la fin, ce qui n'a rien à voir avec la description de *comment* et *dans quel ordre* les choses sont apparues, chose laissée à notre curiosité et à nos investigations scientifiques. Autrement dit, au sujet de la création, le texte d'Augustin ne se réduit pas au reflet d'un temps qui n'est plus le nôtre, puisque la création, hors temps, est et restera toujours d'actualité ! Quant au retrait et au silence de Dieu, ne sont-ils pas la seule manière pour lui de nous laisser libres et responsables dans la gestion de notre vie commune ? En effet, selon notre foi qui nous dit que notre destination de créatures spirituelles est de partager librement sa vie, Dieu n'est pas l'ennemi de notre liberté – souvent confondue avec la toute puissance –, mais bien celui qui vient nous la rendre en nous réorientant vers lui. Notre erreur est de nous croire autosuffisants !

Mais que dire de ce préjugé répandu chez certains intellectuels pour ne plus penser Dieu, de cette phrase avancée par Elie Wiesel, rescapé d'Auschwitz à seize ans : « *Il ne peut pas y avoir de théologie après Auschwitz, et aucune théologie du tout au sujet d'Auschwitz* »⁵ ? Ce

⁴ Il est vrai que les deux actions sont confondues dans le verbe « faire » verbe qui est d'ailleurs souvent utilisé par Augustin dans le sens de « créer » quand il s'agit de l'action de Dieu, manière de dire que les choses ne se sont pas faites toutes seules, comme c'est le cas dans une vision panthéiste de la « nature » au sens grec. Dieu *créé* en permanence ce qui est.

⁵ Cité par le théologien évangélique baptiste Henri Blocher, *Approches théologiques de la Shoah* in ThEv 2007, p.163, accessible sur l'internet.

cri de douleur n'a pas empêché la philosophe Hannah Arendt de parler de « la banalité du mal » à propos du procès d'Adolf Eichmann auquel elle assista à Jérusalem en 1961-1962, non pas pour minimiser les actes monstrueux de cet homme, mais pour avertir que, sans sa résistance intérieure, tout homme peut devenir un monstre. En effet, l'inhumain se loge en chacun de nous et chacun dépend beaucoup plus qu'il ne le pense du groupe auquel il appartient, le pire étant quand il est pris dans une foule. Et il y a eu aussi des théologiens pour relever le défi, comme par exemple, Jürgen Moltmann qui, dans *Le Dieu crucifié* (Le Cerf, 1999), s'efforce de comprendre le crucifié à partir de la lumière de sa résurrection, la théologie de la croix devenant ainsi « l'envers de celle de l'espérance »⁶. Pour Augustin, il y a du mal dans l'homme et dans le monde, mais Dieu n'en est pas la cause puisqu'elle est tout entière dans la révolte des créatures spirituelles, anges et hommes, créées capables de le choisir ou de le rejeter. Son projet à lui, tel qu'il nous le révèle, est au contraire de nous aider à nous délivrer du mal, sans perdre de vue le caractère temporaire de notre vie temporelle.

Quant à l'idée d'une substance immuable, en totale rupture avec ce qui relève de notre expérience, aussi bien corporelle qu'intellectuelle, il n'est pas certain qu'elle puisse conduire à la connaissance du Dieu vivant. En effet, s'attacher aux idées n'est pas sans risque de perdre de vue la réalité concrète qui est la nôtre. On peut ici penser à la condamnation des pharisiens par Jésus, ou en notre temps au fonctionnement des dirigeants d'un pays ou de la curie romaine quand ils méconnaissent la vie des gens... Les idées étant éternelles et immuables, on se condamne à la rigidité et à l'inhumanité avec les autres hommes. Mais lisons la suite :

Telle est la maladie de ces trois sortes de gens dont je viens de parler : de ceux qui s'imaginent Dieu selon le corps, de ceux qui le pensent à partir de l'esprit créé, selon l'âme, de ceux qui, sans l'assimiler ni au corps ni à l'âme, se méprennent pourtant à son sujet, et sont d'autant plus éloignés du vrai que ce qu'ils pensent ne se trouve ni dans le corps, ni dans l'esprit fait et créé (*in facto et condito spiritu*), ni dans le Créateur lui-même. Quiconque s' imagine Dieu, qu'on nous pardonne ces mots, blanc ou rouge, se trompe; pourtant, on retrouve ces couleurs dans les corps. Qui pense que Dieu parfois oublie et parfois se souvient, ou tout autre état de ce genre, est absolument dans l'erreur; pourtant, on trouve ces choses dans l'esprit humain. Mais ceux qui estiment que la puissance de Dieu est telle qu'il s'engendre lui-même se trompent d'autant plus que non seulement Dieu n'est rien de tel, mais la créature spirituelle et corporelle non plus. En effet, il n'existe aucune réalité qui s'engendre elle-même pour être.

Assurément, cela est vrai de toute réalité créée, mais qu'en est-il de Dieu ? Le fait pour Dieu de s'engendrer lui-même semble faire référence à la notion de « cause de soi » telle qu'elle est apparue pour la première fois dans les œuvres de Plotin⁷ dont nous avons lu, au livre VII des *Confessions*, comment la triade divine, malgré sa ressemblance avec la Trinité chrétienne, s'en distingue radicalement. Ici, c'est plutôt la notion de création qui est en cause, car si, dans la doctrine néoplatonicienne, l'invisible sert bien de principe au visible, il n'en est pas séparé comme l'est le Dieu chrétien de sa créature. En effet, les trois hypostases plotiniennes font partie de cette totalité de ce qui est que les Grecs appelèrent *Phusis*, « nature », mot qui, en grec comme en latin, renvoie à la même racine que le verbe « naître » :

⁶ Cf. la quatrième de couverture du livre. Il est aussi l'auteur de *Théologie de l'espérance*, 1964, en réaction au *Principe espérance* du marxiste Ernst Bloch, (1954-1959)

⁷ Nous devons cette référence à *Ennéades* VI,8, 13-14, à Michel Corbin, *La doctrine augustiniennne de la Trinité*, Le Cerf, 2016, p. 25, un ouvrage au sujet duquel Paul Mattei a émis de sérieuses réserves (*Recherches de Science Religieuse* 106/4 octobre décembre 2018, p. 629) : « ... théologiquement, c'est une opinion trop simple, et datée, de voir en Augustin le promoteur de l'idée « occidentale » de la Trinité, qui considère l'unité de substance plus que la pluralité des personnes ». Michel Corbin, en effet, semble avoir plus de sympathie pour le traité d'Hilaire de Poitiers auquel il a également consacré un ouvrage en deux volumes.

ce qui veut dire que, dans ce tout, des choses naissent sans cesse et que des événements ne cessent de se produire. Selon Plotin, ces trois « réalités » (hypostases) ne sont que la partie invisible de l'unique Nature au point qu'il n'y a pas de place pour une *décision* créatrice, pour autant d'ailleurs que ce mot « décision », avec la rupture temporelle qu'il implique, puisse convenir à un être immuable, hors temps. Chez Plotin, Dieu ne fait qu'un avec ce qui, nécessairement, *émane* de lui, exactement comme notre pensée et notre intériorité ne font qu'un avec la totalité de notre individu. Et, de fait, la distinction de la matière et de l'esprit n'a aucune réalité en dehors de notre pensée qui la pose. Et il en est de même de l'objectivité scientifique, qui n'est jamais *donnée* comme le sont les choses visibles, mais toujours *construite* selon un modèle mathématique, ou du moins de telle sorte que « l'objet » puisse donner prise à un traitement mathématique. Mais la plupart des gens ignorent que, dès qu'on en parle, *tout donné est le fruit d'une interprétation*, car, comme ne manque jamais de le rappeler Augustin, les mots ne sont pas les choses. D'où la nécessité de quelque chose comme une forme dans notre pensée qui ne soit pas la chose, mais qui puisse, de manière immatérielle, en tenir lieu.

Comment Plotin introduit-il la notion de « cause de soi » ? Elle apparaît dans le *Traité 39* (Ennéades VI, 8), *Sur le volontaire et la volonté de l'Un*, aux chapitres 13 et 14 :

13 [...] Cependant il faut être indulgent si, en parlant de lui [le Bien = l'Un], nous sommes contraints, pour nous exprimer, d'utiliser des mots qu'en toute rigueur nous ne devrions pas employer ; du moins il faut toujours les entendre précédés d'un « pour ainsi dire » [...] Son vouloir et son être viennent nécessairement de lui. Nous devons donc conclure que le Bien s'est produit lui-même ; si la volonté qui vient de lui est son œuvre, et si elle est identique à son existence, c'est donc qu'il se donne à lui-même d'exister ; et il est ce qu'il est, non par hasard, mais parce qu'il l'a voulu.

14. [...] Le père de la raison, de la cause et de la réalité qui contient la cause - autant de choses bien éloignées du hasard - est donc le principe et pour ainsi dire le modèle de tout ce qui ne relève pas du hasard, lui qui est vraiment et en premier préservé de tout mélange avec le hasard, de tout imprévisible et de tout accident ; il est *cause de soi (aition heautou)*, lui-même de lui-même et par lui-même, au premier rang et au dessus de l'être.

Autrement dit et selon les mots de Pierre Hadot, à travers le concept de cause de soi, l'Un plotinien réalise « *la coïncidence de la nécessité absolue et de la liberté absolue* »⁸, bien que ce terme de « cause de soi » ne puisse avoir qu'une valeur métaphorique, car il serait plus juste de parler d'*aséité* (par soi) pour désigner ce qui existe sans dépendre d'aucune cause. Cependant, lorsqu'Augustin écrit : « *Il n'existe aucune réalité qui s'engendre elle-même pour être* », il ne parle pas de Dieu, mais seulement des réalités créées, visibles ou invisibles qui peuvent, comme nous l'avons vu, nous servir de point de départ pour penser Dieu. À quoi il convient d'ajouter que l'idée de cause impliquant pour nous qui pensons temporellement, un écart, si minime soit-il, avec son effet, elle ne saurait convenir à Dieu qui, comme le souligne Augustin, crée le temps avec le monde, tout en étant lui-même hors temps.

Il reste que, dans le texte que nous venons de lire, Plotin parle de la première hypostase, « *au premier rang et au-dessus de l'être* » – comme l'était le Bien de la *République* de Platon – cet être, le tout de la réalité, dont il est le principe. Cette transcendance étant posée, il y a une grande similitude de vocabulaire entre Plotin et les chrétiens pour qui le Fils est l'Engendré et le Père l'Inengendré⁹, sans que, pour autant, et dans les deux doctrines, cette génération hors temps puisse être assimilée, et encore moins liée, à une génération terrestre,

⁸ Cité dans la note 272 de la traduction du *Traité 39*, in Plotin, *Traité 38-41*, Garnier-Flammarion, 2007, p. 302

⁹ Cf. ce qui est dit du Fils dans le Credo de Nicée-Constantinople : *genitum non factum*, engendré, non pas créé.

de nature sexuelle, comme c'est le cas des vivants terrestres. Chez Plotin, la cause de soi est une manière de dire que dans l'Un, être et vouloir ne font qu'un.

Il reste que cette notion est chargée d'une dangereuse ambiguïté comme le montre au XVII^e siècle la condamnation de Spinoza pour en avoir fait le point de départ de son *Éthique* : « *J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence ; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante* » (*Éthique* I, Définition I). On dépasse ici la « cause première » posée par Aristote pour ne pas remonter indéfiniment d'un effet à sa cause, elle-même effet d'une autre cause, en vue de comprendre et de maîtriser le cours des choses. En effet, on parle d'existence et, à la suite de Plotin, on reconnaît l'Un comme l'unique principe de tout ce qui est, c'est-à-dire d'une unique substance, dont nous sommes, qui se suffit à elle-même et hors de laquelle il n'y a rien. D'où cette formule « Dieu ou la Nature » (*Deus sive natura*), deux noms équivalents pour désigner la même réalité, qui valut à son auteur d'être exclu de la synagogue pour athéisme et d'être suspect pour les chrétiens, car une telle affirmation contredisait non seulement le monothéisme juif, mais également la doctrine chrétienne de la création alors comprise selon le modèle artisanal. Or, malgré la confusion entretenue par notre verbe « faire », nous avons vu que l'acte de créer, qui fait être, est très différent de celui de fabriquer. En fait, Augustin utilise souvent le verbe *facere* pour dire que la créature dépend de son créateur, mais sans exclure l'activité des autres causes, qu'Aristote qualifiait de secondes : Dieu me crée, mais cela n'exclut pas mes géniteurs, ce qui explique qu'ils soient mes « procréateurs », le préfixe renvoyant à une sorte de délégation, même si ce fait est allègrement oublié dans nos débats techniques sur les différents modes de « procréation », devenu aveuglément synonyme d'engendrement. Et ne sont pas davantage exclues toutes les autres personnes qui me permettent de vivre et de m'humaniser. Cela ne fait pas double emploi avec ma relation à Dieu, qui me crée dans mon être propre, en agissant, mais avec mon consentement, sur ma pensée : non pas comme les autres, de l'extérieur, mais de l'intérieur. C'est en me tournant vers lui que j'accueille ce que certains appellent aujourd'hui son énergie et qu'Augustin appelait sa grâce. Il me révèle ce que j'aurais pu être si je n'étais pas *affecté* par le péché – ce qui est évoqué dans le texte que nous avons lu, par « *le poids de la mortalité* » – et surtout ce à quoi je suis destiné et ce à quoi il m'assure de pouvoir parvenir si je me laisse conduire et transformer par sa grâce ou par son Esprit. Voilà ce que le *De Trinitate* devrait nous permettre d'éclaircir.

Spinoza était-il athée ? La réponse est loin d'être simple, car pourquoi a-t-il éprouvé le besoin de distinguer la « nature naturante » – « *Dieu considéré comme cause libre* » – de la « nature naturée » : « *tout ce qui suit de la nature de Dieu...ou encore tous les modes des attributs de Dieu*¹⁰, en tant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu et ne peuvent sans Dieu ni être ni être conçues » (*Éthique* I, Proposition XXIX, scolie) ? C'est comme s'il y avait en moi une tension entre la forme que la nature m'a donnée et persiste à me donner, et celle que je me donne en interaction avec les causes extérieures, la nature naturée étant l'ensemble de ces choses extérieures.

DA On ne peut donc agir que sur la nature naturée et non sur la nature naturante

JM Oui, l'être qui nous est donné est d'un autre ordre que ce qui nous vient du monde extérieur. La nature naturante, c'est la partie invisible de la nature, qui en est le principe. Dans l'Antiquité, c'était le Dieu des philosophes païens pour qui l'univers était fini, limité par la sphère des étoiles fixes, alors que les non-philosophes prenaient pour divinités les puissances de la nature, plus puissantes que les hommes. Par exemple, dans la guerre, il se passe quelque chose qui dépasse les individus qui s'y trouvent engagés ; de même que dans la paix agit quelque chose qui dépasse le vouloir de chacun. L'homme divinise ce qui l'intéresse - ce qui lui résiste ou peut l'aider -, un peu comme aujourd'hui on parle des stars ou de l'Argent... Quant aux trois points de

¹⁰ Pour Spinoza, les attributs de la substance (« ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence ») sont en nombre infini, mais nous n'en connaissons que deux ; la pensée et l'étendue. Les modes désignent les « choses » que nous rencontrons dans chacun de ces attributs : les idées dans la pensée et les individus dans l'espace hors de nous.

départ pour penser Dieu, ils tiennent au fait qu'on ne peut pas éviter de se faire une idée de Dieu, ne serait-ce que pour dire qu'il n'existe pas. En effet, ces processus de divinisation qui opèrent en nous à notre insu ne sont rien d'autre que l'idolâtrie que dénonçaient les prophètes. Voilà pourquoi un chrétien qui a réfléchi sur sa foi ne peut être que d'accord avec les athées qui rejettent de fausses représentations de Dieu. Mais, comme si on avait toujours besoin d'un dieu de remplacement, beaucoup de ceux qui refusent Dieu divinisent le pouvoir, politique ou autre... Ce qui explique peut-être pourquoi l'athéisme s'est surtout développé en pays de chrétienté comme pour distinguer les deux cités que la chrétienté visait à réduire en une seule.

BD C'est un mouvement qui commence à la Renaissance, avec l'humanisme

JM Oui, Dieu a été pensé comme celui qui limite ma liberté, alors qu'il la libère de ses idoles en me permettant de me tourner vers lui... Mais les idoles ne cessent de revenir, car l'homme est habité par un besoin d'adorer quelque chose...

Ajoutons que Spinoza est comme un relais entre Plotin-Augustin et nous, comme en témoigne sa conception de la liberté que reprendra Bergson. Spinoza : « *Cette chose est dite libre qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée pas soi seule à agir* » (*Éthique* I, définition VII), ce qui semble très différent du libre-arbitre et du choix que nous faisons entre des *possibles*, lesquels n'ont pour nous de réalité qu'imaginés : d'où la vanité de beaucoup de nos désirs. En effet, notre imaginaire passe par le langage et se nourrit de la pensée, comme de la non-pensée, des autres. Bergson, en 1889, après avoir distingué le « moi superficiel » (social) du « moi profond », dira que « *Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment* » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.129). Ce qui semble une autre manière de comprendre la différence entre nature naturante et nature naturée : il y a la forme que me donne la nature, car je ne me suis pas donné l'être et, contrairement à la formule de Sartre, mon essence, en tant qu'elle en est le principe, précède mon existence, ce qui ne m'empêche pas, et là Sartre a raison, d'être totalement responsable de ce que je deviens, c'est-à-dire de la forme que je me donne au fil de mon histoire, en interagissant avec les autres dans le monde extérieur.

Voilà de la vraie philosophie, car elle nous ramène au concret de notre existence quand elle est sous-tendue par notre quête de la vie heureuse. En fait le véritable danger de l'abstraction philosophique c'est l'intellectualisme qui conduit à l'orgueil de celui qui sait, alors qu'il ne connaît que des formules, et à son mépris pour « l'ignorant ». Cela se retrouve dans ce que l'on peut ressentir comme arrogance chez les clercs, mais déjà chez les bien-pensants et tous ceux qui préfèrent ce qu'ils savent à la réalité, alors que c'est précisément pour nous faire reconnaître cette réalité en vérité que le Christ s'est incarné et, pour nous révéler notre violence, qu'il s'est laissé crucifier. Ce qui nous amène à l'Écriture :

2. La pédagogie divine dans l'Écriture

Le contenu de notre foi nous est venu par révélation et en particulier par le Christ médiateur entre Dieu et les hommes qui nous indique le chemin vers Dieu.

I, 2. Pour débarrasser l'esprit humain de toutes ces erreurs, la Sainte Écriture, qui se met à la portée des petits, n'a négligé aucune catégorie de choses dont le langage pouvait, si l'on peut dire, nourrir notre esprit, pour lui permettre de grandir peu à peu, en quelque sorte, jusqu'aux réalités divines et sublimes. Elle s'est, en effet, servie d'expressions empruntées aux objets matériels pour parler de Dieu, par exemple quand elle dit : « *Protège-moi à l'ombre de tes ailes* » (Ps. 16,8). Elle a aussi appliqué à Dieu nombre de métaphores tirées de la création spirituelle pour traduire une réalité sans doute tout autre, mais qu'il était utile de traduire ainsi. Par exemple : « *Je suis un Dieu jaloux* » (Ex 20,5) ou : « *Je me repens d'avoir fait l'homme* » (Gn 6, 7). Par contre, l'Écriture n'a pas tiré de mots à partir de choses inexistantes pour fabriquer des expressions et en faire un tissu d'énigmes. C'est pourquoi ils se perdent de manière plus dangereuse et plus vaine ceux qui, par ce

troisième genre d'erreur, en attribuant à Dieu ce qui ne se trouve ni en Dieu, ni en aucune créature, s'excluent de la vérité.

C'est avec les choses qui se trouvent parmi les créatures que l'Écriture divine a coutume de fabriquer comme des jouets pour enfants (*velut infantilia oblectamenta*) par lesquels, à sa manière, elle entraîne nos sentiments « malades » à rechercher les réalités supérieures et à renoncer aux inférieures. Mais quand elles parlent proprement de Dieu, ce à quoi rien ne correspond parmi les créatures, il est rare que la divine Écriture introduise des paroles comme celle adressée à Moïse : « *Je suis celui qui suis* » ou « *Celui qui est m'a envoyé vers vous* » (Exode, 3, 14). En effet, puisque, d'une certaine manière, on dit aussi bien du corps que de l'esprit : « il est », si elle ne voulait pas qu'on entende ce mot d'une certaine manière au sens propre, elle ne se serait certainement pas exprimé ainsi. Même remarque au sujet de cette parole de l'Apôtre : « *Seul, il a l'immortalité* » (I Tim., 6, 16). De même que l'on dit que l'âme est, en un certain sens, immortelle et elle l'est, il n'aurait pas dit : « *Seul, il a* », s'il ne s'agissait pas de cette immortalité véritable, l'immutabilité, que nulle créature ne peut avoir parce qu'elle appartient au Créateur seul. Voici ce que dit Jacques : « *Tout don excellent, tout don parfait, descend d'en-haut, du Père des lumières chez qui il n'y a aucun changement, ni trace d'un mouvement* » (Jc, 1, 17). De même David [à propos des cieux et de la terre] : « *Tu les changeras et ils seront changés, mais toi tu restes toi-même* » (Ps. 101, 27).

Il est vrai que, dans la doctrine chrétienne, l'âme est plutôt dite immortelle qu'éternelle, car elle commence dans le temps et change dans ses dispositions.

BD Mais elle participera à l'éternité de Dieu.

JM Oui, mais vous savez que pour les Grecs les dieux étaient les immortels...

DA Alors qu'il n'y aurait aucun changement chez Dieu...

JM C'est effectivement ce que dit Jacques...

L'Écriture divine nous parlerait donc comme une mère, mais les exemples ici donnés montrent bien qu'il est difficile de s'y aventurer seul, avec ses propres « lumières », c'est-à-dire avec son ignorance et ses préjugés. En fait, c'est l'Église, communauté de ceux qui se sont laissés convoquer par Dieu, qui est mère – *Mater et magistra* –, comme le retiendra Jean XXIII, en 1961, avant le concile Vatican II, pour faire le point sur la doctrine sociale de l'Église. C'est ce qu'expérimenta Augustin dans sa jeunesse en essayant de lire seul les Écritures, ce qui l'amena à les rejeter, avant d'être initié à leur lecture intelligente par la prédication de l'évêque Ambroise. Comme nous l'avons évoqué, à son retour en Afrique, il sera profondément marqué par le *Livre des règles* du donatiste Tyconius. Et c'est ce dont il voulut témoigner dans *De la doctrine chrétienne* dont le crise donatiste différa l'achèvement. Or, dans cet important traité, il ne manque pas de renvoyer à la règle d'interprétation donnée par Jésus : ces deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain qui résument toute la Loi et les Prophètes. Et le lien de ces deux commandements, chacun de ces deux amours étant la condition et la norme de l'autre, fait toute l'originalité du christianisme. En effet, nul ne peut dire j'aime Dieu, qu'il ne voit pas, s'il n'aime pas son frère, qu'il voit. Et c'est seulement en nous reconnaissant créatures que nous pouvons nous défendre de l'orgueil défini comme la racine de tout péché parce qu'il consiste, tout en l'écartant, à se prendre pour Dieu !

Quant à Dieu, il ne peut être « jaloux » au sens où nous pouvons l'être, dans la peur de perdre quelque chose ou faute d'avoir ce que possède un autre, car il n'a besoin de rien, et donc rien à perdre ni à gagner. Et pourtant, là est le mystère, il se révèle comme ne voulant pas que nous nous perdions ce qui n'est pas la même chose que d'avoir peur de nous perdre.

3. Difficultés de parler correctement de Dieu.

I, 3. Voilà pourquoi il est difficile de considérer et connaître pleinement la substance divine, qui, sans changer elle-même, fait des choses changeantes, et, en

dehors de tout mouvement temporel, crée les choses temporelles Et voilà pourquoi une purification de notre esprit est nécessaire par laquelle nous puissions voir d'une manière inexprimable ce qui est inexprimable ; par laquelle ne pouvant saisir à l'avance, nous nous nourrissons de la foi et sommes conduits par des chemins plus supportables à devenir aptes et de taille à le saisir. C'est ainsi que l'Apôtre reconnaît que « dans le Christ sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science » (Col 2, 3), et pourtant à ceux que sa grâce a déjà fait renaître, mais sont encore charnels et psychiques (*animalibus*), comme des petits enfants dans le Christ, il ne leur présente pas [le Christ] à partir de sa divine puissance, par laquelle il est l'égal du Père, mais à partir de son humaine faiblesse à cause de laquelle il a été crucifié. Il dit en effet, « Je n'ai rien voulu savoir parmi vous, que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié ». Ce à quoi il ajoute : « Et moi, c'est faible, craintif et tout tremblant que je me suis présenté parmi vous » (1 Cor., 2, 2-3). Un peu plus loin, il leur dit : « Pour moi mes frères, ce n'est pas comme à des spirituels que j'ai pu vous parler, mais comme à des charnels. Comme à de petits enfants dans le Christ, je vous ai donné à boire du lait et non une nourriture solide, car vous n'en étiez pas capables, et vous ne l'êtes toujours pas » (I Cor 3, 1-2).

Rappelons que chez saint Paul, « charnel » s'oppose à « spirituel », selon que l'homme est fermé ou ouvert à Dieu qui est esprit. La « chair » nous renvoie à notre condition mortelle, « animale », que le grec rend par « psychique » (*animé*) opposé à « pneumatique », *Pneuma* désignant l'esprit divin. Le mot charnel n'a donc pas chez saint Paul le sens restreint que nous lui donnons en parlant du péché de la chair c'est-à-dire de la sexualité, mais seulement pour la condamner. De même « animé » est la caractéristique du vivant, avec cette particularité de l'homme de vivre dans l'élément du langage et donc d'être sensible aux discours des autres et de ce fait terriblement influençable, manipulable, toute la question étant de savoir par qui nous voulons être influencés : voulons nous vivre *charnellement* ou *spirituellement* ? De nos jours, certains mettent beaucoup d'énergie à dire que nous sommes « des animaux comme les autres ». Or, vivre comme un animal, même très évolué et très sophistiqué, c'est choisir de ne rien viser au delà de la mort, c'est-à-dire de cette vie mortelle. Le péché, c'est vivre coupé de Dieu, et donc *charnellement*, même si c'est dans l'abstention de toute activité sexuelle... Et il n'y a rien de pire qu'une foule, que ce que Platon appelait « le gros animal »...

DA. Comme au jour des Rameaux et au Vendredi saint...

BD. On peut aussi penser aux Gilets jaunes et à leur surenchère...

JM Oui et les forces de l'ordre vues comme une provocation : si elles ne prévoient pas, elles sont incompetentes et si elles répondent aux agressions elles sont violentes ! En fait on attribue aux autres sa propre violence.

Mais poursuivons notre lecture :

Ces propos, quand on les tient à certains, les irritent : ils les prennent pour du mépris et préfèrent, la plupart du temps, croire que ceux de qui il les entendent ne savent pas ce qu'ils disent, plutôt que de se reconnaître eux-mêmes incapables de comprendre ce qu'on leur dit. Mais nous pouvons parfois aussi, lorsqu'ils nous interrogent sur Dieu, leur apporter une réponse qui n'est pas celle qu'ils attendent, soit qu'ils ne soient pas eux-mêmes capables de l'accepter, soit que nous-mêmes ne sachions la comprendre ou l'exprimer. Cela devrait leur montrer combien ils sont inhabiles et peu aptes à comprendre ce qu'ils réclament, mais parce qu'ils n'entendent pas ce qu'ils veulent, ils pensent, ou bien que nous rusons pour masquer notre ignorance, ou bien que, de mauvaise foi, nous leur envions leur connaissance et ils s'en vont ainsi indignés et tout perturbés.

Voilà ce que nous entendons parfois de ceux qui ne veulent pas entendre parler de Dieu ! C'est donc bien conscient de cette mauvaise foi qu'Augustin présente l'intention de son traité.

4. L'intention du traité

I, 4. C'est pourquoi, avec l'aide du Seigneur notre Dieu et autant que nous le pourrions, nous entreprendrions de leur rendre cette raison qu'ils nous réclament : que la Trinité est Dieu, un, unique et vrai, et combien il est exact de dire, *de croire et de comprendre* (cf. Is 7,9) que le Père, le Fils, le Saint-Esprit sont d'une même et unique substance ou essence, afin que, au lieu d'être comme le jouet de nos échappatoires, ils en viennent à réaliser qu'il existe un souverain bien, qui ne se montre qu'à des esprits parfaitement purifiés et qu'ils ne peuvent ni le voir, ni le comprendre, parce que l'esprit humain n'est pas assez pénétrant pour se fixer sur une lumière aussi excellente, à moins de vivre et de se nourrir de la justice de la foi.

Rendre raison, c'est répondre. Et il faut distinguer le Dieu unique du monothéisme, de l'unité entre elles des personnes divines sur laquelle est fondée l'unité de l'Église dans la charité.

Mais d'abord il nous faut montrer par l'autorité des Saintes Écritures que la foi est bien telle. Ensuite, si Dieu le veut et avec son aide, à ces raisonneurs bavards, plus arrogants que compétents, et de ce fait travaillés par un mal d'autant plus dangereux, peut-être donnerons-nous si bien satisfaction qu'ils trouveront ce à partir de quoi ils ne pourront plus douter, et au cas où ils n'auraient pas réussi à le trouver, peut-être se plaindront-ils de leurs propres pensées plutôt que de la vérité elle-même ou de nos explications. Par contre, s'il leur reste quelque amour ou quelque crainte de Dieu, qu'ils reviennent au principe (*initium*) et à l'ordre de la foi, ressentant enfin combien de manière salutaire, la sainte Église a été instituée en remède des fidèles [qui sont] dans l'Église afin que, en vue de la perception de la vérité immuable, elle les guérisse de la faiblesse de leur pensée par une piété attentive, tout en évitant qu'une témérité désordonnée ne les précipite dans la croyance d'une erreur nuisible. Quant à moi, je n'aurai point de répugnance, dans le doute à chercher, ni, dans l'erreur, de honte à apprendre.

C'est pour rendre raison de la foi chrétienne, telle qu'elle s'est révélée à nous par les prophètes puis par Jésus et son Église – tel est « l'ordre de la foi » –, qu'Augustin se lance dans cette entreprise, comme des proches – indiqués dans la Lettre-Préface – le lui ont demandé. Sa perspective est de *comprendre ce qu'il croit* avec cette allusion à la célèbre formule d'Isaïe 7, 9 qu'il lisait en latin : « *Si vous ne croyez pas vous ne comprendrez pas* », le texte hébreu se traduisant plutôt par « *Si vous ne croyez pas, vous ne tiendrez pas* », ou, selon la traduction du Rabbinate : « *Si vous manquez de confiance, vous manquerez d'avenir* ». L'autorité des Écritures et le raisonnement doivent donc se conjuguer pour faire la vérité au sujet de Dieu, car si les hommes ne peuvent aller au vrai que dans l'élément du langage qui leur permet de contester ou de confirmer ce qui leur semble vrai, la vérité reste au-delà des mots... D'où l'importance du dialogue philosophique dont Augustin va maintenant parler.

5. Demandes faites aux lecteurs

I. 5. En conséquence, quiconque me lit, là où il partage ma certitude, qu'il poursuive avec moi ; là où il partage mon hésitation, qu'il cherche avec moi ; là où il reconnaît son erreur, qu'il revienne à moi ; là où il reconnaît la mienne, qu'il me fasse revenir. C'est ainsi que nous avancerons ensemble sur le chemin de la charité, tendant vers Celui dont il est écrit : « *Cherchez toujours son visage* » (Ps. 104, 4).

Tel est devant le Seigneur notre Dieu l'idéal (*placitum*) pieux et sûr dans lequel je voudrais entrer avec tous ceux qui liront mes écrits et tout particulièrement ce traité qui est une recherche sur l'unité de la Trinité, Père, Fils, Esprit Saint, parce qu'il n'y a pas de sujet dans lequel l'erreur soit plus dangereuse, plus laborieuse la recherche, ni plus fructueuse la découverte (cf. Si 8,17).

Il est important de lire ici « chemin de la charité », alors que, dans un monde non chrétien, on attendrait : « chemin de la vérité ». Mais la charité désigne ici la vérité avec Dieu, grâce à Dieu... D'où la nécessité de ne pas faire d'erreur sur la Trinité qui est Dieu-même.

On peut laisser ce livre

Si l'un de mes lecteurs se dit : « *Voilà qui n'est pas bien expliqué puisque je n'y comprends rien* », ce sont mes propos qu'il réproouve, non la foi. En réalité, nul parmi les hommes n'a pu parler de telle sorte qu'il soit compris sur tout et par tous. Qu'il voie donc, celui à qui mon discours ne convient pas, s'il en comprend d'autres traitant de ces sujets et de ces questions à propos desquels il ne me comprend pas ; et s'il en est ainsi, qu'il laisse là mon livre, ou même qu'il le jette si bon lui semble, et qu'il consacre plutôt sa peine et son temps à ceux qu'il comprend.

Utilité de la multiplicité des ouvrages sur un même sujet

Qu'il se garde pourtant de penser que j'aurais mieux fait de me taire, sous prétexte que je n'ai pas pu m'exprimer avec autant d'aisance et de clarté que ceux qu'il comprend. En effet, tous les écrits de tous les auteurs ne viennent pas sous la main de tous, et il peut arriver que des gens capables de comprendre même mes ouvrages ne mettent jamais la main sur ces livres plus faciles, mais seulement sur les miens. Il est donc utile que de nombreux auteurs publient de nombreux ouvrages, différents par le style, mais non par la foi, même si c'est sur les mêmes questions, afin que la chose même parvienne à un plus grand nombre, aux uns d'une façon, aux autres d'une autre.

Ceux qui n'ont jamais rien compris à la question doivent s'abstenir de critiquer cet ouvrage,

Mais, si celui qui se plaint de ne rien avoir compris de ces choses, n'a jamais pu suivre des discussions soignées et pénétrantes sur de telles questions, qu'il fasse en lui-même des vœux et des efforts pour en tirer profit, au lieu de me chercher querelle et de faire chorus (*conviciis*) pour que je me taise.

Ceux qui critiquent cet ouvrage sont invités à défendre leur façon de voir.

Mais si quelqu'un lit ce traité et dit : « *Certes, je comprends ce que dit l'auteur, mais ce n'est pas vrai* », qu'il défende, s'il le veut, sa façon de voir et, s'il le peut, qu'il réfute la mienne. S'il l'a fait avec charité et en vérité et s'il a pris soin de m'en avertir moi-même, dans le cas où je serais encore dans cette vie, c'est un fruit considérable que je tirerai de ce mien travail. S'il n'a pas pu m'en informer, qu'il en informe ceux qu'il pourra, avec mon entier consentement.

Effort et vœu personnels d'Augustin

En ce qui me concerne, je médite la loi du Seigneur, sinon *jour et nuit* (cf. Ps. 1, 2), du moins dans toutes les moindres particules de temps (*temporum particulis*) que je peux et, pour éviter que mes méditations ne sombrent dans l'oubli, je les fixe par écrit, tout en espérant de la miséricorde de Dieu qu'elle me rende persévérant dans toutes les vérités qui me sont certaines ; et *si me vient quelque sentiment contraire, lui-même me le fera connaître* (Philip., 3, 5) soit par des inspirations et des avertissements secrets, soit par une parole manifeste, soit par mes conversations avec mes frères. Telle est ma prière, tel est le dépôt et le vœu que je lui confie, à lui qui est assez apte pour conserver ce qu'il a donné et pour *rendre ce qu'il a promis* cf. Rm 4,21).

6. Attitude d'Augustin devant les Idées qu'on lui prêtera à tort.

6. Je pense, avec raison que ne manqueront pas quelques esprits assez lents pour m'attribuer, à partir de certains passages de mes livres, des pensées qui n'ont pas été les miennes et pour ne pas m'attribuer celles qui le furent.

Nul n'ignore que leur erreur ne doit pas m'être imputée, comme, par exemple, quand ceux qui me suivent sans me comprendre, se fourvoient dans quelque erreur, alors que je suis contraint de frayer un chemin à travers fourrés et obscurités, car personne ne saurait avec raison attribuer à la sainte autorité des livres divins les erreurs si multiples et variées des hérétiques, alors que tous essaient de justifier, à partir de ces mêmes Écritures, leurs fausses et fallacieuses opinions. C'est un avertissement clair et même un ordre que me donne avec une très grande douceur la loi du Christ, c'est-à-dire la charité : quand des hommes estiment que j'ai pensé quelque chose de faux dans mes livres alors que je ne l'ai point pensé, et que cette même erreur déplaît aux uns et plaît aux autres, je dois préférer être réprouvé par celui qui dénonce mon erreur que loué par un laudateur. En effet, même s'il le fait à tort pour une idée que je n'ai pas eue, le critique condamne au moins l'erreur avec raison ; alors que l'autre n'est juste ni en m'approuvant en me prêtant une opinion que la vérité condamne, ni en approuvant cette affirmation elle-même que la vérité condamne. Et maintenant, au nom du Seigneur, commençons le travail que nous nous sommes proposé.

L'avant-dernière phrase de cette introduction n'est pas sans rappeler l'enseignement du *De magistro*. Non seulement, comme le dira Merleau-Ponty, « notre rapport au vrai passe par les autres. Ou bien nous allons au vrai avec eux, ou ce n'est pas au vrai que nous allons »¹¹, mais, et c'est l'apport d'Augustin à la philosophie : il n'est pas d'accès à la vérité sans se soumettre à l'enseignement du maître intérieur qui ne se confond ni avec le discours des autres, ni avec ma propre pensée, comme le prouve le fait que des vérités puissent me déranger. Il s'agit donc de me mettre à l'écoute de ce maître intérieur, malgré ce paradoxe qu'il ne peut se faire entendre de moi que par ma propre voix.

Nous retrouverons au cours de notre lecture les autres introductions qu'Augustin a jugé bon de surajouter aux premiers livres du traité, mais il nous faut parler de celle du Livre III, qui nous apporte d'importantes précisions sur la raison d'être de son ouvrage.

L'introduction au Livre III

Augustin commence par une confidence :

III, 1. Me croira qui voudra : je préfère travailler en lisant qu'en dictant des choses à lire. Que ceux qui ne veulent pas me croire, mais peuvent et veulent en faire l'expérience, me donnent à lire des textes répondant soit à mes propres recherches, soit aux interrogations des autres que je dois accueillir en tant qu'étant au service du Christ et dans mon zèle à défendre notre foi contre l'erreur d'hommes charnels et sans esprit (*carnalium et animalium*) ; ils verront alors avec quelle facilité je m'abstiendrai de ce travail et avec quelle joie je mettrai ma plume au chômage !

Puis il en vient à ce qui l'a amené à écrire ce traité :

Si les ouvrages que nous avons lus sur ces questions, n'ont pas été suffisamment édités en langue latine, ou ne l'ont pas été, ou n'ont pas été trouvés, ou du moins pas facilement par nous ; si, nous ne maîtrisons pas la langue grecque au point de nous sentir de taille, d'une façon ou d'une autre, à lire et comprendre les livres qui traitent de tels sujets, car à partir du peu qui nous a été traduit des écrits de ce genre, je ne doute pas qu'ils contiennent tout ce que nous pouvons utilement chercher ; si, d'autre part, je ne puis résister à mes frères qui, forts de leur droit

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Leçon inaugurale au Collège de France, 1953, p. 52

sur moi qui me suis fait leur serviteur, me demandent avec insistance de les servir au mieux (*maxime*) dans leurs louables études sur le Christ par la langue et par la plume, ces deux chevaux de l'attelage qu'aiguillonne en moi la charité ; si enfin je dois reconnaître avoir appris en écrivant de nombreuses choses que j'ignorais ; pour tout cela ce mien travail ne doit passer pour superflu aux yeux de quiconque, paresseux ou grand savant, alors que pour beaucoup qui ne sont ni paresseux, ni grand savants - et j'en suis - il s'avère répondre à un besoin qui n'est pas petit. C'est pourquoi nous appuyant beaucoup sur ce que nous avons déjà lu de ce d'autres ont écrit et avec leur aide, je pense pouvoir pieusement (*pie*) rechercher et écrire sur la Trinité, Dieu un, souverain et souverainement bon de sorte que, s'il n'existe pas d'autres ouvrages du même genre que le nôtre, le lisent ceux qui le voudront et en seront capables ; et au cas où il y en aurait déjà, on les trouvera d'autant plus facilement qu'ils auront pu être plus nombreux.

La première et très longue phrase mérite d'être relue avec attention, la proposition principale consistant à dire que, pour les quatre raisons évoquées, ce traité « *ne doit pas passer pour superflu* », pas plus aux yeux du paresseux qu'à ceux du grand docteur ! Ces quatre raisons sont : la difficulté de trouver des traités de la Trinité en langue latine ou l'incapacité de lire de manière utile, en les comprenant, ceux des Grecs qui contiennent pourtant bien des choses sur la question ; à quoi s'ajoutent et la demande pressante des frères désireux de s'instruire, et le fait qu'Augustin lui-même a beaucoup appris en écrivant. D'autre part, en se référant comme il le fait aux auteurs Grecs, Augustin nous prévient que son intention n'est pas d'innover, mais seulement de comprendre ce qui a déjà été dit sur le sujet.

3. Les étapes du De Trinitate

Pour qui éprouverait le besoin de prendre une vue d'ensemble du traité, il y a le résumé des quatorze premiers livres, au début du Livre XV. Mais les choses deviendront sans doute bien plus claires quand nous aurons parcouru ces quatorze livres...

XV, 5. Dans le premier livre, est montré, selon les saintes Écritures, l'unité et l'égalité de cette souveraine Trinité. Dans le second, le troisième, le quatrième, même sujet, mais la question, attentivement et exhaustivement traitée, des missions du Fils et de l'Esprit Saint fait la substance de ces trois livres ; et il est montré que celui qui est envoyé n'est pas plus petit que celui qui l'envoie sous prétexte que l'un a envoyé et que l'autre a été envoyé, car la Trinité est égale en tout, également immuable et invisible par sa nature, présente en tout lieu et inséparable dans ses actions.

Autrement dit, les quatre premiers livres sont essentiellement une enquête scripturaire.

Le Livre V vise ceux à qui il semble que le Père et le Fils ne sont pas une même substance, parce qu'ils pensent que tout ce qui est dit de Dieu se rapporte à la substance et que par conséquent engendrer et être engendré, ou être engendré et être inengendré, étant choses différentes, cela implique une diversité de substance. Il est montré que tout ce qui est dit de Dieu n'est pas dit selon la substance (comme est dit selon la substance qu'il est bon, grand, ou qu'il possède tout autre attribut pris absolument quand il est dit en lui-même), mais que les choses sont dites parfois dans un sens relatif (*relative*), c'est-à-dire que Dieu n'est pas considéré absolument [*ad se dicitur*, « relativement à lui-même »] ; mais il peut aussi être dit relativement, c'est-à-dire non par rapport à lui-même (*non ad se*) mais à quelque chose qu'il n'est pas lui-même (*ad aliquid quod ipse non est*). Ainsi est-il appelé Père par rapport au Fils, ou Seigneur par rapport à la créature qui lui est soumise ; lorsqu'on parle ainsi de Dieu relativement, c'est-à-dire par rapport à

ce qu'il n'est pas lui-même, comme quand on en parle temporellement pour dire « *Seigneur, tu es devenu pour nous un refuge* » (Ps 89, 1) -, il ne lui arrive rien par quoi il serait changé, lui qui demeure totalement lui-même, immuable dans sa nature ou dans son essence.

Dans le sixième Livre, il est demandé comment le Christ a pu être dit par l'Apôtre *force de Dieu et sagesse de Dieu* (1 Co 1, 24), pour remettre cette question à plus tard, afin de la reprendre de manière plus complète : faut-il penser que celui qui engendre le Christ n'est pas lui-même sagesse, mais seulement Père de la sagesse ou au contraire qu'il est la sagesse qui engendre la sagesse ? Quoi qu'il en soit de cette alternative, dans ce livre est apparue l'égalité de la Trinité : non un Dieu triple, mais la Trinité. Et le Père et le Fils ne sont pas comme une réalité double par rapport à l'Esprit Saint qui serait simple, alors que les trois ne sont pas quelque chose de plus qu'un seul d'entre eux. On y discute également de la manière de comprendre cette parole de l'évêque Hilaire: « *L'éternité est dans le Père, la beauté dans l'Image, l'activité dans le Don* ».

Dans le septième Livre, est ainsi expliquée la question qui avait été différée : Dieu qui engendre le Fils n'est pas seulement le Père de sa force et de sa sagesse, mais est lui-même force et sagesse ; et il en est de même de l'Esprit Saint ; cependant, il n'y a pas trois forces ou trois sagesse, mais une seule force, une seule sagesse, comme il n'y a qu'un Dieu et une seule essence. Ensuite il est demandé comment on peut parler d'une essence et de trois personnes, ou, à la manière de certains Grecs, d'une essence et de trois « substances » (*hypostases*) : et l'on a trouvé que c'est la contrainte de l'expression qui nous fait utiliser un seul mot pour répondre à la question « Trois quoi ? » puisque nous confessons en toute vérité qu'ils sont trois, le Père, le Fils, l'Esprit Saint.

Trinitas, composé de *tres* et de *unitas*, a été forgé en latin par Tertullien pour dire l'unité des trois. Ces trois livres (V, VI, VII) sont donc une réponse aux hérétiques.

Quant aux huit derniers livres, ils constituent une longue méditation en vue d'entrer analogiquement dans le mystère de Dieu à partir des triades que l'on peut trouver dans l'âme humaine, car si le Verbe est l'image de Dieu, c'est à l'image de Dieu que nous sommes créés.

Dans le huitième Livre, pour rendre raison à ceux qui cherchent à comprendre (*intelligentibus*) il est clairement établi que, dans la substance de la vérité, non seulement le Père n'est pas plus grand que le Fils, mais que tous les deux ensemble ne sont pas plus que l'Esprit Saint seul ; ou que deux personnes, quelles qu'elles soient, dans cette même Trinité, ne sont pas quelque chose de plus qu'une seule ; que toutes trois prises ensemble ne sont pas plus que chacune prise à part. Ensuite, par la vérité que découvrent les idées (*intellecta*), par le souverain bien par lequel est tout bien, par la justice au nom de laquelle un esprit (*animus*) juste est aimé de celui qui ne l'est pas encore, je me suis efforcé de faire comprendre, autant qu'il est possible, cette nature non seulement incorporelle, mais immuable, qu'est Dieu : et par la charité qui, dans les saintes Écritures, est appelée Dieu (1 Jn 4, 16), a commencé à apparaître à ceux qui usent de leur intelligence (*intelligentibus*), cette autre Trinité comme le sont l'aimant, l'aimé et l'amour.

Dans le neuvième Livre, la discussion en est venue à l'image de Dieu qu'est l'homme dans son âme spirituelle (*secundum mentem*) ; et en elle a été trouvée une sorte de trinité : l'âme, la connaissance par laquelle elle se connaît, et l'amour par lequel elle s'aime et aime sa connaissance ; et ces trois choses sont montrées égales entre elles et appartenant à une unique essence.

Dans le dixième Livre, le même sujet est traité avec plus de soin et de profondeur au point de trouver dans l'âme (*in mente*) une trinité encore plus évidente : la mémoire, l'intelligence et la volonté. Mais parce qu'on a aussi découvert que l'âme ne pouvait jamais être en situation de ne pas se souvenir d'elle-même, de ne pas se saisir par l'intelligence, ni de s'aimer, même si elle ne se pense pas toujours elle-même et, quand elle pense, ne se distingue pas dans cette pensée des réalités corporelles, on a remis à plus tard l'étude de la Trinité dont l'âme est l'image, dans le but de trouver une trinité dans la perception même des objets sensibles et permettre à l'attention du lecteur de s'exercer sur elles.

Dans le onzième Livre, le sens de la vue a été choisi puisque ce qui serait trouvé en lui vaudrait aussi pour les quatre autres sens, sans qu'il soit besoin d'en parler. Ainsi est apparue la trinité de l'homme extérieur, d'abord dans la perception des objets qui nous sont extérieurs, à partir du corps perçu, de la forme imprimée dans le regard du sujet percevant, et de l'attention de la volonté qui unit l'un à l'autre. Toutefois, il apparut clairement que ces trois éléments n'étaient pas égaux entre eux et n'appartenaient pas à la même substance. Ensuite dans l'âme elle-même (*in ipso animo*), à partir des sensations par lesquelles les objets extérieurs sont comme introduits en nous, une autre trinité est apparue, dont les trois éléments paraissent appartenir à une seule substance : l'image du corps présente dans la mémoire, l'information qui en résulte lorsque se tourne vers elle le regard intérieur (*acies*) de celui qui pense, enfin l'attention de la volonté qui unit l'une et l'autre. Pourtant cette trinité appartient encore à l'homme extérieur, parce qu'elle est introduite à partir des corps que nous percevons hors de nous.

Dans le douzième Livre, la sagesse a semblé devoir être distinguée de la science, et c'est dans ce qui est proprement appelé science, qu'il a fallu chercher une sorte de trinité d'un genre qui lui soit propre, car la science est inférieure à la sagesse ; mais bien que cette trinité appartienne déjà à l'homme intérieur, il ne faut pourtant ni dire ni penser qu'elle est image de Dieu. C'est là ce dont traite le treizième Livre en montrant le prix de la foi chrétienne.

Dans le quatorzième Livre par contre, c'est la vraie sagesse de l'homme, autrement dit ce don que Dieu lui a fait de participer à lui-même, c'est cette sagesse distincte de la science qui est examinée : parvenue à ce point, la discussion découvre une trinité dans cette image de Dieu qu'est l'homme considéré dans son âme spirituelle (*mentem*), qui se renouvelle dans la connaissance de Dieu *selon l'image de celui qui a créé l'homme à son image* (Col 3, 10) et ainsi il apparaît que la sagesse se trouve là où il y a contemplation des réalités éternelles.

Voilà qui devrait s'éclaircir à la lecture de ces différents Livres.