

4. « Le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (*De Trinitate VI, 1-7*)

Le titre donné à cette séance fait l'objet de la première moitié du livre VI du *De Trinitate*. Il reprend une formule de saint Paul, qui fut utilisée aussi bien par les Ariens que par ceux qui les combattaient et c'est précisément cette ambiguïté que saint Augustin se propose ici de dépasser.

Rappel à propos de la singularité de notre discours sur Dieu

Il y a deux conditions requises pour que ce discours soit cohérent et compréhensible.

1. D'abord, le mot Trinité, « trois en un », repose sur une structure logique sans laquelle il perd tout son sens et qui correspond à deux manières distinctes mais complémentaires de parler de Dieu : selon la substance et selon la relation. Selon la substance, il s'agit de la Trinité tout entière puisqu'il y a qu'un seul Dieu et non pas trois dieux, alors que, selon la relation, il s'agit à propos du Père, du Fils et du Saint Esprit, de ce qui distingue chacun des deux autres et surtout de ce qui nous permet, par la foi, d'entrer dans leur intimité. C'est, en effet, dans cette Trinité que nous sommes baptisés, ou devons l'être, pour être sauvés et entrer dans la vie de Dieu, « *au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit* » (Mt 28,19), à quoi il convient d'ajouter cette autre phrase, à la fin de l'Évangile selon Marc : « *Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, mais celui qui ne croira pas sera condamné* » (Mc16,16), parole qui maintient la prééminence de la foi sur le rite qui la signifie, mais qui n'en est que le signe. Autrement dit, quand on parle du « mystère » de la Trinité, ce n'est pas parce que ce « trois en un » serait incompréhensible, mais bien parce que l'important est d'y entrer et d'en vivre, et cela suppose une initiation

2. Mais il y a une autre singularité à ne jamais oublier : *Dieu est éternel et immuable*, et donc, les changements qui nous semblent avoir lieu en Dieu concernent, non pas Dieu, mais notre relation avec lui : ce n'est pas Dieu qui change, c'est nous qui changeons. Dieu, en effet, est toujours lui-même et toujours le même, mais ses créatures changent, le monde composé d'une infinité de créatures change. Cela, les philosophes grecs, bien avant le christianisme, avaient commencé à le comprendre à partir du monde visible. Pour eux, le ciel, en raison de la régularité de son mouvement qui ramène chaque nuit, à la même heure, les astres à la même position, ce qui était pour eux une marque d'éternité, était le lieu des « immortels », c'est-à-dire des dieux ; quant à la terre, elle était celui des « mortels », c'est-à-dire des hommes et de tous les vivants dont l'existence ne peut être que temporaire, avec tous les mouvements aléatoires qui peuvent s'y produire. Et nous avons vu également comment les « catégories » recensées par Aristote, pour décrire ces mortels, ne peuvent absolument pas convenir à Dieu. En effet, parmi ces dix catégories, la « substance » s'oppose aux « accidents » – du verbe *accido* qui veut dire : « tomber sur », « arriver à » – alors que la substance divine est sans accident puisque rien ne peut lui arriver. Et si l'on a effectivement utilisé le mot « relation » pour distinguer le Père, le Fils et le Saint Esprit, ces relations n'ont rien d'accidentel à la manière de nos relations humaines qui ont un commencement par rencontre, une évolution et une fin, ne serait-ce que par la mort, alors qu'en Dieu les relations sont éternelles et immuables. D'où la vanité de la formule initiale de l'arianisme : « il fut un temps où le Fils n'était pas ». Ce n'est donc qu'au prix d'une transformation radicale que « substance » et « relation » peuvent être utilisées pour parler de Dieu, éternel et immuable.

Le statut de la théologie, actualité intemporelle de saint Augustin

Ce que nous avons dit au sujet des Grecs distinguant les mortels des immortels, nous amène à dire quelques mots au sujet de la théologie. Elle est cette partie de la philosophie qui se donne pour but de penser Dieu, et, au départ, les dieux, afin de produire sur lui, ou sur eux, un discours cohérent. Littéralement, elle est la « science de Dieu », comme la biologie est la « science de la vie », ou du moins celle du vivant, car, comme le notait François Jacob, dans sa *Logique du vivant, une histoire de l'hérédité* (1970), « on n'interroge plus la vie dans les laboratoires ». C'est de cette théologie philosophique que parle saint Paul dans l'*Épître aux Romains* : « *Car la colère de Dieu se révèle du ciel contre toute impiété et injustice des hommes qui par leur injustice retiennent la vérité*

captive, puisque ce qu'on peut connaître de Dieu, Dieu le leur a manifesté. En effet, ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité sont depuis la création du monde rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. Ils sont donc inexcusables puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâce ; mais ils sont devenus vains dans leurs pensées, et leur cœur sans intelligence s'est enveloppé de ténèbres. Se vantant d'être sages ils sont devenus fous ». (Rm 1,18-22).

Autrement dit, à condition de ne pas être aveuglé par une idéologie qui nous masquerait le réel et rendrait « la vérité captive », il nous est possible de reconnaître le créateur invisible à partir de son œuvre visible, comme le principe unique de l'immense multiplicité de l'univers, ce qui le tient ensemble malgré tous les changements qui peuvent s'y produire et ce qui nous permet de supposer par exemple avec raison que les mêmes lois physiques produisent les mêmes effets sur la terre comme au ciel. En effet, les créatures à la fois corporelles et spirituelles que nous sommes peuvent constater le changement, aussi bien dans les choses extérieures qu'en elles-mêmes, par contraste avec ce qui était ou ce qui sera. Ce qui veut dire, et cela seule notre foi peut nous en assurer, que, que nous le reconnaissons ou non, Dieu est toujours présent puisque, s'il ne l'était pas, le monde ne serait pas, mais que nous lui sommes plus ou moins présents, en raison du péché qui fausse complètement notre représentation et notre relation avec lui, jusqu'au point de nier son existence. Mais ce que nous dit aussi notre foi c'est que, dans tous nos changements, opère en nous l'action mystérieuse du Saint Esprit sans laquelle nous ne pourrions pas nous tourner vers Dieu ni progresser vers lui à la suite du Christ venu nous en montrer le chemin. En effet, c'est le Saint Esprit qui nous « *conduit à la vérité tout entière* » (Jn16,13) et seule peut lui résister notre prétention à tout savoir et notre autosuffisance. C'est sans doute ce qui rend impardonnable le péché contre le Saint Esprit, puisque précisément nous ne voulons pas être pardonné, alors que prendre le temps de s'arrêter et de s'interroger sur soi-même pour faire la vérité, c'est déjà s'ouvrir à l'Esprit de vérité, en acceptant de changer et de se laisser transformer.

Mais comment nier le déclin de la théologie philosophique quand, à partir d'une certaine idéologie, comme celles qui se réclament du matérialisme, on cesse de s'interroger sur le fondement de toutes choses, pour se livrer à la critique de la société en vue de la transformer ? C'est ce qu'Heidegger constatait en 1927, au début de son maître ouvrage, *Être et temps* : « *La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli* ». Or, la question : « d'où vient qu'il y ait de l'être et non pas rien ? » devrait être pour nous au moins une cause d'étonnement, et, même si nous n'avons pas de réponse, cette interrogation devrait au moins nous ouvrir à l'inconnu qui nous dépasse, car il s'agit moins de savoir comment les choses se sont produites que de penser le fondement des choses, qui ne peut être qu'invisible, et ce qui nous relie à lui. À ce principe, les Anciens ont donné le nom de *Physis*, « Nature ». Mais il ne suffit pas de nommer une chose pour la connaître, ni de constituer une Physique, une science de la Nature, afin de décrire et comprendre le fonctionnement des phénomènes, ni même de remonter jusqu'au point de départ absolu au-delà duquel on ne pourra plus remonter : notre Big Bang. En effet, il y a dans le cœur de l'homme une interrogation fondamentale sur son existence, mot qui, étymologiquement veut dire : « se tenir hors de », ou « à partir de » (ex-sistere), et donc « tenir son être d'un autre », ou, pour le moins, sortir de l'invisible pour « se montrer »... En bref, « exister » veut dire « dépendre ». Or, s'il y a quelque chose que l'homme d'aujourd'hui n'aime pas, c'est bien de dépendre, même si c'est pourtant la vérité de notre condition humaine, dès notre entrée dans la vie. Or, si nous dépendons des autres à tous les niveaux, nous ne pouvons conquérir notre autonomie par rapport à eux, qu'en reconnaissant notre dépendance par rapport au fondement du tout, hors de laquelle il ne saurait y avoir de véritable égalité entre nous. C'est ce qui fonde le respect de la personne.

Cependant, nous le savons, la théologie chrétienne se fonde sur une révélation qui a commencé avec l'histoire du peuple d'Israël et s'est achevée dans la personne de Jésus de Nazareth dont les trente-trois années de vie ont commencé et se sont achevées par un miracle : celui de sa conception virginale, car il venait de Dieu, et celui de sa résurrection, marque de la

victoire définitive d'un homme sur la mort spirituelle qui nous vient du péché, et victoire à laquelle peut participer quiconque décide de suivre Jésus dans sa mort et sa résurrection, cette « pâque » dont la baptême est le signe. À quoi nous devons ajouter l'action de l'Esprit Saint à la naissance de l'Église, le jour de la Pentecôte et tout au long de son pèlerinage terrestre, ce qui fait de cette Église tout autre chose qu'une simple institution terrestre et certainement pas une démocratie.

Augustin est l'un des meilleurs représentants de cette heureuse période où le christianisme se présentait comme une philosophie parmi les autres, même si ses adeptes étaient persuadés qu'il était « la vraie philosophie »¹, cette période où foi et raison collaboraient. En fait, cette philosophie absolument nouvelle, comme la bonne nouvelle de l'Évangile, avait le moyen de percer le voile qui nous sépare de Dieu, celui du péché originel qui nous donne de lui une image déformée qui nous fait nous en éloigner. En effet, comme le notait saint Paul, au Dieu invisible, les hommes ont préféré des dieux de leur fabrication. Or, Augustin est l'inventeur de ces deux formules complémentaires : *Crede ut intelligas*, « crois pour comprendre », et *Intellige ut credas*, « comprends pour croire ». En effet, nous avons besoin de savoir en quoi nous croyons, mais nous avons besoin de faire confiance à Dieu pour nous libérer des deux obstacles qui « tiennent la vérité captive » : *l'impiété*, le refus de prier, et *l'injustice*, l'indifférence au dessein de Dieu pour nous.

C'est, en effet, seulement au Moyen Âge que furent séparées la faculté des arts, où était enseignée la philosophie et la faculté de théologie, où l'on étudiait les données de la Révélation, avant que ces deux facultés, au siècle des Lumières, n'entrent en conflit et ne décident de s'ignorer l'une l'autre, ce qui provoqua à la fois, comme on peut le voir de nos jours, un effacement du christianisme dans notre culture et un affadissement de la philosophie qui, oubliant la question du fondement, tend bien souvent à n'être plus qu'une idéologie parmi d'autres – n'y a-t-il pas plusieurs philosophies ? – ou qu'un commentaire de l'actualité, à la manière des journalistes... C'est ainsi que, faute de référence à ce qui le dépasse, l'homme s'est fait la mesure de toutes choses, chacun décidant, à la mesure de ses désirs, de ce qui est et de ce qui n'est pas².

Le *De Trinitate* de saint Augustin est donc pour nous l'occasion de revenir aux fondamentaux de notre foi chrétienne dans un monde où la foi a cessé d'être un fait sociologique. Est-ce un malheur ou une chance ? Dans ce vieux monde qui tente, tant bien que mal, de résister à son déclin et à sa fin, mais sans en rechercher la cause, la foi n'est-elle pas devenue ce qu'elle doit être : un engagement personnel, chacun devant *rendre raison* de l'espérance qui est en lui, même si cet engagement, comme l'a voulu le Seigneur, ne peut se vivre en vérité qu'avec d'autres, en Église : *dans* le monde, car le salut s'adresse à tous, mais sans être *du* monde (cf. Jn17-14-15).

Le livre VI du *de Trinitate* que nous abordons se divise en deux parties : VI 1-7 et VI,8-12 : la première que nous allons étudier aujourd'hui examine les difficultés que soulèvent ces mots de saint Paul : « *Le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu* » (1Co1,24) ; la seconde qui nous occupera la prochaine fois s'interroge sur la substance divine, à la fois une et multiple.

« *Le Christ, puissance et sagesse de Dieu* » (VI,1-7)

VI,1 L'égalité du Père, du Fils et du Saint Esprit paraît à certains difficilement concevable en raison de ces mots : « *Le Christ est la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu* » (1 Co 1,24). En effet, il ne leur semble pas y avoir égalité puisque le Père n'est pas lui-même la puissance et la sagesse, mais celui qui engendre la puissance et la sagesse. Et en effet, ce n'est pas une question sans importance que de se demander comment Dieu peut être dit « Père de la puissance et de la sagesse ». Car l'Apôtre dit bien : *Le Christ est puissance de*

¹ Cf. Augustin, Cité de Dieu, VIII,1 : « *Le christianisme est la vraie philosophie* ». « Le vrai philosophe est celui qui aime Dieu (*amator Dei*).

² Nous retrouvons là la doctrine du sophiste Protagoras auquel Platon a consacré l'un de ses dialogues, bien évidemment pour le critiquer au nom de la vérité qui est toujours à chercher par l'examen de ce que l'on croit.

Dieu et sagesse de Dieu. Et là, certains d'entre nous ont ainsi raisonné contre les Ariens, du moins contre les premiers qui s'élevèrent contre la foi catholique. On rapporte en effet qu'Arius lui-même a dit : *S'il est fils, il est né ; s'il est né il fut un temps où le fils n'était pas*³; sans comprendre aussi que pour Dieu être né c'est être éternel (*sempiternum*) de sorte que le Fils est coéternel au Père, comme l'éclat que le feu engendre et diffuse, lui serait contemporain et serait éternel si le feu était éternel. C'est pourquoi d'autres Ariens par la suite ont rejeté cette sentence et admis que le Fils de Dieu n'a pas commencé dans le temps. Mais au cours des controverses que les nôtres avaient contre ceux qui disaient « Il fut un temps où le Fils n'était pas », certains ont aussi introduit cet argument : « Si le Fils de Dieu est la puissance et la sagesse de Dieu et si jamais Dieu n'a jamais pu être sans puissance ni sans sagesse, le Fils est coéternel au Père ». En effet l'Apôtre dit : *Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu* et il faut être dénué de sens pour dire que Dieu fut un temps privé de puissance et de sagesse. Par conséquent, on ne peut pas dire : *il fut un temps où le Fils n'était pas*.

La même formule « *Le Christ est puissance de Dieu et sagesse de Dieu* » (1 Co 1,24) peut donc servir d'argument scripturaire aussi bien aux Ariens (« *le Père n'est pas lui-même la puissance et la sagesse, mais celui qui engendre la puissance et la sagesse* ») que contre eux, car « *il faut être dénué de sens pour dire que Dieu fut un temps privé de puissance et de sagesse* » ! Ce qui veut dire qu'une formule biblique, détachée de son contexte, est ambiguë et que l'on ne peut sortir de cette ambiguïté que par un minimum de raisonnement. Mais n'est-ce pas au terme d'un raisonnement malheureux que les Ariens sont parvenus à leur conclusion ? Où l'on voit que les hérétiques, et les Ariens en particulier, ne retiennent de la Bible que les formules qui leur conviennent, alors que les orthodoxes (fidèles à la « vraie foi ») tiennent compte de toute l'Écriture et de l'Écriture comprise à partir de son centre qui est le Christ, Verbe de Dieu. Autrement dit, pas de foi droite sans un minimum de réflexion et même de raisonnement.

Comme nous l'avons évoqué au début de notre deuxième séance, c'est contre le faux raisonnement d'Arius que le concile de Nicée a introduit ce mot *homoousios*, « consubstantiel », « du même être que le Père », un mot qui n'est pas dans l'Écriture et qui, sous ce prétexte, fut rejeté par les Ariens. C'est ainsi que, par la suite, des Ariens, appelés pour cela « homéens », dirent le Fils « semblable » (*homoios*) au Père, et d'autres : « de nature semblable » (*homoiousios*). Or, autre chose, être un seul être avec le Père, et autre chose lui être seulement « semblable » ou « de nature semblable », car pour cela, il faut être deux ! Ce que sont effectivement le Père et le Fils selon la relation, mais non selon la substance, car ils ne sont pas deux dieux, mais un seul Dieu.

Dans le texte que nous venons de lire, il est question de deux générations d'Ariens : la première est celle d'Arius qui introduisit de la temporalité en Dieu en disant qu'il fut un temps où le Fils n'était pas, ce qui a pour conséquence, si nous voulons sauver le monothéisme, que le Fils ne peut être qu'une créature, la première de toutes, comme d'ailleurs nous pouvons le lire au livre des Proverbes, dans ces mots prononcés par la Sagesse : « *Le Seigneur m'a créée principe de ses chemins en vue de ses œuvres* » (Pv 8,22 LXX), encore traduit par : « *Le Seigneur m'a créée avant toutes ses œuvres* ». Voilà pour cette première génération d'Ariens qui, négligeant l'éternité de Dieu, n'ont pas assumé le fait que le Fils ne puisse être que *coéternel* au Père, comme d'ailleurs au Saint Esprit dont la divinité ne sera clairement explicitée qu'au concile de Constantinople (381) ; alors que la formule baptismale (Mt 28,19) date du tout début de l'Église. La formule du concile sera « une substance (ou essence) et trois hypostases (ou personnes) » avec toutes les difficultés liées à la traduction du grec en latin, puisque « hypostase » en latin donne « substance » !

³ Cf. Hilaire, De Trin. 1, 34 ; Ambroise De fide 1, 18, 120...

AG Pourtant l'Esprit Saint était bien là au début...

JM Oui, Mais ce n'est que rétrospectivement que l'on peut le découvrir au début de la *Genèse*, Dieu créant par la Parole et l'Esprit planant sur les eaux, car la Trinité ne nous fut révélée qu'à partir de l'incarnation du Fils et elle n'apparaît de manière explicite que dans le commandement du Christ ressuscité de « baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit » (Mt 28,19). Auparavant, tout est dit, mais de manière implicite...

Il a donc fallu plus de trois siècles, et de nombreuses hérésies à combattre, pour que l'Église soit contrainte de définir sa foi en la Trinité en levant tout malentendu. En effet, sa raison d'être étant d'annoncer cette foi à toutes les nations jusqu'à la fin des temps, c'était pour elle une question de vie ou de mort. En effet, si le Fils de Dieu n'est pas lui-même Dieu, il n'y a pas d'incarnation ni de véritable rédemption, car Jésus de Nazareth n'est rien de plus qu'un homme exceptionnel, que l'on peut dire divin en raison de ses qualités exceptionnelles, mais qui n'est pas Dieu et ne peut donc nous sauver par sa grâce comme il le fait selon notre foi. C'est ainsi que, plus tard, dans l'Islam, qui se voudra farouchement monothéiste, Jésus ne sera plus qu'un prophète parmi d'autres, le vrai prophète étant Mahomet, venu précisément après le judaïsme et le christianisme, comme pour les unifier en corrigeant leurs erreurs respectives, parmi lesquelles, pour les chrétiens, celle de croire en trois dieux, ce qui correspond, bien évidemment, à une méconnaissance de la Trinité. Mais il y avait eu aussi, préparant le terrain et les cœurs à la conquête musulmane, ces deux graves et longues crises qui avaient déchiré l'Église : l'arianisme en Orient et le donatisme en Afrique, terre dans laquelle au siècle suivant sévira la persécution des catholiques par les barbares ariens. Et il y eut aussi, combattue par Augustin dès les premières années de son apparition, l'hérésie de Pélage et de ses disciples qui, sans nier la divinité du Christ, ne voyaient en lui qu'un modèle à imiter, à partir des seuls moyens que nous avons reçus du Créateur, ce qui revenait à nier le péché originel – l'universalité de notre besoin d'être sauvés – ainsi que notre besoin de la grâce pour nous en libérer. Et cette hérésie ouvrira la voie à l'humanisme puis à l'humanisme athée du XIX^e siècle pour lequel l'humanité ne pourra s'accomplir que sans Dieu : en se libérant du phantasme aliénant qu'il représente.

Quant à l'autre arianisme évoqué ici par Augustin, il correspondrait à une position plus philosophique, mais plus entêté dans sa logique, selon laquelle l'Engendré ne peut être que *différent*, en nature et numériquement, de l'Inengendré. Ces Ariens ont bien admis l'éternité de Dieu, mais ils en restent aux mots et se rendent prisonniers des mots faute de *penser* au-delà de ce que ces mots désignent. On les qualifia d'Anoméens, du grec *an-homoios*, « non semblable » représentés, entre autres, par le redoutable Eunome de Cyzique que combattirent Basile de Césarée et, après lui, son jeune frère Grégoire de Nyse. Pour Eunome, le Fils, en raison de sa dissemblance avec l'Inengendré, ne pouvait être que sa créature : si le Christ est puissance et sagesse de Dieu, il n'est pas Dieu et il n'est même pas sûr que Dieu puisse être puissant et sage sans son Fils... Mais revenons à l'examen de cette formule par Augustin :

Les difficultés contenues dans l'expression « Le Christ, puissance et sagesse de Dieu » (VI,2)

VI,2 Cet argument nous contraint à dire que Dieu le Père n'est sage que s'il a la sagesse qu'il a engendrée, le Père ne manifestant pas lui-même cette sagesse. C'est pourquoi, s'il en est ainsi, il faut voir si le Fils, de même qu'il est dit *Dieu né de Dieu, Lumière née de la Lumière*, peut également être dit *Sagesse née de la Sagesse*, si Dieu le Père n'est pas lui-même cette Sagesse, mais seulement celui qui engendre la Sagesse. Si nous admettons cela, pourquoi ne serait-il pas aussi le géniteur de sa grandeur, de sa bonté, de son éternité et de son omnipotence, de sorte qu'il ne serait pas lui-même sa grandeur, sa bonté, son éternité, son omnipotence, mais grand par la grandeur qu'il a engendrée, et bon par la bonté, éternel par l'éternité et tout puissant par l'omnipotence qui est née de lui, de même que ce n'est pas par sa propre sagesse qu'il est sage, mais par la sagesse qui est *née de lui* (cf. Si 1,4) ? En effet, s'il

est le géniteur de sa grandeur, de sa bonté, de son éternité et de son omnipotence, il ne faut pas craindre d'être forcé de dire que, en dehors de l'adoption de sa créature, il y a de nombreux fils de Dieu, coéternels au Père. Mais la réponse à cette calomnie est facile : qu'il y ait plusieurs dénominations ne fait pas de lui le père d'une multitude de fils coéternels ; de même dire : *Le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu* (1 Co 1,34), ce n'est pas en faire le fils de deux [pères]. Bien évidemment, la puissance est la même chose que la sagesse et la sagesse que la puissance. Et n'en va-t-il pas de même des autres [qualités] : la grandeur la même chose que la puissance, et de toutes les choses mentionnées plus haut, ou qui pourraient encore l'être.

Voilà où conduit la confusion des choses et des mots qui les désignent : à dire que Dieu ne serait sage que par la sagesse qu'il a engendrée, comme si une chose pouvait s'engendrer elle-même pour être ! En fait, c'est parce qu'il est Image du Père que le Fils est sage comme lui... et il en va de même de sa grandeur, de sa bonté, de son omnipotence qui sont autant de qualités de Dieu envisagé par nous dans son unité indivise, dans sa substance, alors que s'en tenir aux mots conduit à voir dans toutes ces qualités autant de fils du Père. Or, « *qu'il y ait plusieurs dénominations ne fait pas de lui le père d'une multitude de fils coéternels* ».

Quant à ce qui permet de dire que « *la puissance est la même chose que la sagesse et la sagesse que la puissance* », c'est que ces qualités n'ont de sens que pour nous, quand nous tentons de dire Dieu, et même que relativement à l'imperfection de ces qualités en nous, ce qui nous ramène en fait à l'opposition de l'infini et du fini, à la manière dont pouvait encore le comprendre Descartes. En effet, l'idée d'un être parfait qu'il découvre en lui-même ne peut pas être une création de son esprit, puisque sans cette idée, il ne pourrait pas se reconnaître imparfait. Mais, comme nous l'avons dit, Feuerbach au XIX^e siècle prendra exactement le contrepied en déclarant que les hommes ont inventé Dieu à partir de leur impuissance, ou plutôt telle est l'idée fautive qu'on leur a mise dans la tête, la justification de cette thèse ne pouvant être que le refus de Dieu par l'affirmation, bien plus illusoire, de l'autosuffisance humaine, la religion ne pouvant être qu'une illusion, « l'opium du peuple » dira Marx. L'homme est son propre fondement, tel qu'il sera défini par ceux qui sauront imposer leur parole, et c'est ainsi que pourra naître *l'homo sovieticus* ou *l'homo œconomicus*, le consommateur du libéralisme, que l'on incitera, par la flatterie ou la contrainte, à ne pas se penser lui-même. En réalité, l'idée de perfection qui est en moi n'est pas quelque chose qui m'écrase, comme le prétendent ceux qui m'incitent à la rejeter, mais quelque chose qui m'attire vers le meilleur que je puisse réaliser pour moi-même, ce qui suppose, il est vrai, un minimum d'humilité me permettant de me reconnaître imparfait et capable de progrès dans la réalisation de ce à quoi Dieu m'a prédestiné et qui se dit dans mon désir d'être. En effet, n'est-il pas naturel à un être humain de grandir, alors que devenu adulte, il n'en éprouve plus le besoin. Mais la croissance de l'âme ne se règle pas sur celle du corps...

Ce n'est donc qu'à partir de ce que nous sommes, ou plutôt aspirons à être, que nous attribuons des qualités à Dieu que nul n'a jamais vu. Sagesse et Puissance se confondent donc en lui, et ne font que dire sa différence avec nous. Et il en est de même de l'éternité, de la grandeur, de la bonté, et de tout ce que l'on peut dire de la divinité tout entière, c'est-à-dire de sa substance. Quand on parle de la substance, on parle à la fois du Père et du Fils (VI,3)

V.3. Mais si l'on ne dit du Père en lui-même que ce qu'il est pour le Fils, c'est-à-dire son père, son géniteur ou son principe ; et si d'autre part en engendrant il est, logiquement (*consequenter*) principe pour ce qu'il engendre de lui-même, en revanche, tout ce que l'on peut dire d'autre, ne convient au Père qu'*avec* le Fils, ou mieux *dans* le Fils, qu'il soit grand de la grandeur qu'il a engendrée, juste de la justice qu'il a engendrée, bon de la bonté qu'il a engendrée, puissant de la puissance ou de la force qu'il a engendrée, sage de la sagesse qu'il a

engendrée ; par contre, le Père n'est pas dit « la » grandeur mais le générateur de la grandeur. Quant au Fils, de même qu'il est dit Fils, non pas avec le Père, mais dans sa relation au Père (*non cum Patre, sed ad Patrem*), ce n'est pas en lui-même qu'il est dit grand, mais il l'est avec le Père dont il est lui-même la grandeur ; et de même il est dit sage avec le Père dont il est lui-même la sagesse ; de même que le Père est sage avec le Fils, parce qu'il est sage *par la sagesse qu'il a engendrée* (Si 1,4) ; par conséquent quoi que l'on dise d'eux relativement à eux-mêmes (*ad se*), on ne le dit pas de l'un sans le dire de l'autre, c'est-à-dire que, quoi que l'on dise pour expliciter leur substance, cela est dit simultanément des deux. Si donc il en est ainsi, ni le Père n'est Dieu sans le Fils, ni le Fils n'est Dieu sans le Père, mais ils sont Dieu tous les deux, ensemble.

Voilà que tout devient clair et simple quand on admet les deux points de vue pour parler de Dieu. En effet, selon la substance, Père et Fils constituent un seul être, celui de l'unique vrai Dieu auquel on peut attribuer toutes les qualités qui le différencient de nous, alors que, selon la relation, que nous ne connaissons que par révélation, le Père et le Fils sont deux, chose que notre raison ne pouvait absolument pas soupçonner, alors que, si elle n'avait pas été aveuglée par le péché, elle aurait pu reconnaître son créateur et lui rendre grâce pour ses dons (cf. Rm 1,18 sq.), selon cette autre remarque de saint Paul, « *Qu'as-tu que tu n'aies reçu ?* » (1Co 4,7).

D'où l'importance de l'*homoousios*, pour dire que le Fils, de la même substance, ne constitue qu'un seul être ! Mais poursuivons notre lecture :

3 (suite). Ainsi *Dans le principe était le Verbe* signifie que le Verbe était dans le Père. Ou encore si *Dans le principe* veut dire « Avant toutes choses », ce qui suit : *Et le Verbe était auprès de Dieu*, « Verbe » désigne seulement le Fils et non le Fils avec le Père, comme si tous les deux étaient un seul Verbe. En effet, le Verbe est comme l'Image, non que le Père et le Fils soient tous deux simultanément Image, mais le Fils seul est l'Image du Père, comme il en est aussi le Fils, et ils ne sont pas deux à être Fils simultanément. Quant à ce qui suit : *Et le Verbe était auprès de Dieu*, il importe de le comprendre ainsi : Le Verbe, c'est-à-dire le Fils seul, *était auprès de Dieu*, non de ce que le Père est seul à être, mais de Dieu, que le Père et le Fils sont ensemble (*sed Pater et Filius simul Deus*).

Ce qui est une manière de dire que le Verbe fait chair en Jésus de Nazareth est toujours Dieu et que, même dépouillé de ses prérogatives divines (cf. Ph 2,6), le temps de son incarnation, il n'a jamais cessé pour autant d'être Dieu avec le Père et le Saint-Esprit. Il était donc toujours « auprès de Dieu », y compris dans ce moment où l'homme qu'il était devenu, un avec le Verbe, s'écriait dans la nuit du Jardin des oliviers : « *Père, que ta volonté soit faite et non la mienne* ». En effet, Dieu est omniprésent et il n'est donc pas besoin d'imaginer une bilocation entre le ciel et la terre pour penser l'incarnation. Cependant, en s'incarnant pour être avec les hommes, qui l'ont plus ou moins bien reçu et dont certains ont même réussi à le faire mourir, le Fils a accepté d'entrer dans nos limitations d'espace et de temps, ces mêmes limitations qui se sont volatilisées pour lui à la résurrection, ce qui lui a permis de dire : « Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (Mt28,20). D'où la mise au point qui suit sur l'incarnation, en vue de confirmer la différence entre parler « selon la substance » et parler « selon la relation » :

Qu'y a-t-il d'étonnant que l'on puisse dire cela à propos de deux réalités aussi différentes entre elles ? Quoi, en effet, d'aussi différent que l'âme raisonnable (*animus*) et le corps ? Et pourtant l'on peut dire que « l'âme raisonnable était auprès de l'homme », c'est-à-dire en l'homme, alors que le corps n'est pas l'âme raisonnable et que c'est l'âme raisonnable et le corps

ensemble qui sont l'homme. Par conséquent, ce qui est écrit : *Et le Verbe était Dieu* est ainsi compris : « Le Verbe qui n'est pas le Père, était Dieu avec le Père ». Est-ce donc ainsi que nous disons que le Père est générateur de la grandeur, ce qui est être générateur de la puissance, ou générateur de sa sagesse ; mais que le Fils est grandeur, puissance et *sagesse* ; alors que ce qui est grand, tout-puissant et sage, c'est Dieu, les deux, ensemble ? Mais comment comprendre *Dieu né de Dieu, lumière née de la lumière* ? En effet, ce ne sont pas les deux, ensemble, qui sont « Dieu né de Dieu », mais seulement le Fils, né de Dieu, autrement dit du Père ; ni tous les deux, ensemble, qui sont « lumière née de la lumière », mais seulement le Fils né du Père lumière (*de lumine Patre*). À moins, peut-être, que pour suggérer et inculquer en peu de mots que le Fils est coéternel au Père, on dise ainsi « Dieu né de Dieu » et « lumière née de la lumière » ou toute autre expression de ce genre pour dire qu'il n'y a pas le Fils sans le Père du fait qu'il n'y a pas de Père sans le Fils, c'est-à-dire que cette lumière qui n'est pas lumière sans le Père vient de cette lumière, le Père, qui n'est pas lumière sans le Fils ; de sorte que, quand on dit « Dieu » - ce que le Fils n'est pas sans le Père - ou « de Dieu » - ce que le Père n'est pas sans le Fils - on saisisse parfaitement que le géniteur ne précède pas ce qu'il a engendré.

Il n'y a donc pas deux moments temporels qui feraient du Père et du Fils deux êtres différents : Dieu, c'est le Père avec le Fils, éternellement

S'il en est ainsi, la seule chose que l'on ne puisse pas dire d'eux, cela [né] de cela (*illud de illo*), c'est ce qu'ils ne sont pas tous les deux, simultanément. Ainsi, on ne peut pas dire « le Verbe [né] du Verbe », parce qu'ils ne sont pas tous les deux Verbe simultanément, mais seul l'est le Fils ; ni « Image (née) de l'image », parce qu'ils ne sont pas tous les deux Image, simultanément ; ni « Fils (né) du Fils », parce qu'ils ne sont pas tous les deux Fils, simultanément, selon ce qui a été dit : *Moi et le Père sommes un* (Jn 10,30). En effet, *Nous sommes un* est dit à propos de ce qu'il est et de ce que je suis aussi selon l'essence et non selon la relation.

Selon la relation, le Père n'est pas le Fils, et cela fait deux, mais selon l'essence ou la substance ils sont un parce que du même être : un seul Dieu. D'où la nécessité de distinguer plusieurs formes d'unité, ce qui, pour nous, ne peut se faire qu'à partir de notre expérience.

Les formes d'unité dont nous sommes capables et l'unité divine (VI,4)

VI, 4. Et je ne sais pas s'il se trouve dans les Écritures « *ne font qu'un* » (*unum sunt*) à propos de réalités de nature différentes. En revanche, s'il y a plusieurs êtres de même nature, mais de sentiments différents, ils ne sont pas un dans la mesure où leurs sentiments sont différents. En effet, s'ils étaient un du fait d'être des hommes, [le Christ] n'aurait pas dit : *Qu'ils soient un comme nous sommes un* (Jn 17,11), lorsqu'il confiait ses disciples à son Père. En revanche, de Paul et Apollos, parce qu'ils étaient hommes tous les deux et partageaient le même sentiment, on pouvait dire : *Celui qui plante et celui qui arrose sont un* (1 Co 3,8).

À moins de neutraliser les différences en adoptant des mots neutres comme « choses » ou « objets » il nous est impossible de comptabiliser des réalités de natures différentes, mais comme rien n'est impossible à Dieu, toujours prêt à nous surprendre – au-delà de nos habitudes, mais jamais contrairement à la raison –, Augustin commence par un aveu d'ignorance de ce que pourrait nous dire l'Écriture à ce sujet. En revanche c'est bien l'Écriture qui nous dit que des

hommes, numériquement distincts, peuvent être un s'ils partagent le même sentiment comme cela nous est *révélé* par la prière de Jésus à son Père : *Qu'ils soient un comme nous sommes un* (Jn 17,11). Toutefois, « *comme nous sommes un* » nous renvoie à une dimension qui nous dépasse, car la communion que Jésus demande au Père pour ses disciples est d'un autre ordre que nos unions humaines, le plus souvent à l'exclusion des autres, ou contre un autre, comme on le voit dans les guerres ou les « partis » politiques. En revanche, des gens peuvent communier en silence devant la beauté, la bonté ou la vérité : on parle alors d'*unanimité* pour dire qu'ils ne sont plus « qu'une seule âme ». Et c'est ce qui se passe dans l'action de Paul et d'Apollos qui collaborent à la même action – étendre le règne de Dieu – même s'il serait plus juste de dire qu'en réalité c'est Dieu qui agit à travers ceux qui se sont faits ses serviteurs (cf.1Co3,4-8).

Par conséquent, quand on dit « un », sans préciser de quel « un » il s'agit et qu'on le dit de plusieurs choses, il implique de même nature et de même essence, sans séparation ni divergence. Mais si l'on précise de quel un il s'agit, il peut signifier une chose faite de plusieurs, même si elles sont de natures différentes. C'est ainsi que l'âme et le corps bien évidemment ne font pas qu'un - qu'y a-t-il en effet de plus différent ? -, à moins d'ajouter ou de sous-entendre ce qui est un, à savoir un homme ou un animal. D'où cette parole de l'Apôtre : « *Qui s'unit à une prostituée fait un seul corps avec elle* » (1 Co6,16). Il ne dit pas : « ils sont un », ou « il est un », mais il ajoute « corps » pour désigner un corps composé de l'union de deux corps différents, masculin et féminin. Et quand il dit : *Qui s'unit au Seigneur est un seul esprit* (1 Co 6,17 ἐν πνεύμα), il ne dit pas « Qui s'unit au Seigneur est un », ou « ils sont un », mais il ajoute esprit (*spiritus*). En effet, l'esprit de l'homme et celui de Dieu diffèrent en nature, mais en s'unissant ils forment un seul esprit à partir de deux esprits différents, de telle sorte que sans l'esprit de l'homme, l'esprit de Dieu est heureux et parfait, alors que l'esprit de l'homme ne peut être heureux que s'il est avec Dieu. Ce n'est pas pour rien, à mon sens, que, dans l'Évangile selon Jean, alors que le Seigneur insiste tant et autant de fois à propos de cette unité, de la sienne avec son Père, ou de la nôtre entre nous, il ne dit jamais : « Pour que nous et eux soyons un », mais « *Qu'ils soient un comme nous sommes un* » (Jn17,11). Le Père et le Fils sont donc évidemment un selon l'unité de la substance, et Dieu est un, et un seul grand et un seul sage, comme nous l'avons montré.

Il y a donc, d'une part, l'unité parfaite, celle du Père, du Fils et du Saint Esprit dans l'éternité de l'essence divine, et, d'autre part, les unités, temporaires, dont nous sommes capables, comme dans l'accouplement d'un homme et d'une femme pour former un seul corps, ou, pour n'être plus qu'un seul esprit, dans l'amitié plus ou moins parfaite, selon qu'elle repose sur le plaisir d'être ensemble, l'utilité raisonnée, ou la vertu, pour reprendre la célèbre distinction d'Aristote, ou encore dans une émotion partagée devant le beau, le bon ou le vrai. Mais il en est une autre par laquelle nous nous unissons au Seigneur, même si elle est totalement asymétrique, car, s'il n'a pas besoin de nous, nous avons besoin de lui pour nous accomplir et être vraiment heureux. Il reste que ce n'est qu'à partir de ces unités partielles, dont nous sommes capables, que nous pouvons comprendre quelque chose de l'unité de l'essence divine, ainsi que celle à laquelle nous sommes invités : partager pour toujours la vie de Dieu.

Le Fils n'est égal au Père que dans tout ce que l'on peut dire de sa substance (VI,5)

VI,5. D'où vient donc : *Le Père est plus grand* (Jn 14,28) ? En effet, s'il est grand, c'est par la grandeur. Mais comme sa grandeur c'est son Fils et que celui-ci n'est bien sûr pas plus grand que celui qui l'a engendré, ni ce dernier plus grand que la grandeur par laquelle il est grand, il est donc égal. Mais d'où

lui vient d'être égal sinon de celui pour qui être et être grand ne sont pas deux choses différentes ? Ou alors, si c'est par l'éternité que le Père est plus grand, le Fils ne lui serait pas égal en tout point. En effet, par quoi est-il égal ? Si tu dis que c'est par la grandeur, elle ne serait pas une grandeur égale, celle qui serait moins éternelle ou moins quelque chose d'autre. Ou peut-être serait-il égal en puissance, mais inégal en sagesse ? Mais comment pourrait être égale une puissance qui jugerait moins bien ? Ou égal en sagesse, mais inégal en puissance ? Mais comment une sagesse pourrait-elle être égale alors qu'elle est moins puissante ? Reste que s'il n'est pas égal en quelque chose, il n'est pas égal. Pourtant l'Écriture le crie : *Il n'a pas considéré comme une usurpation d'être égal à Dieu (Ph 2,6)*. Par conséquent, n'importe qui, face à la vérité, s'il s'en tient à l'autorité de l'Apôtre, est contraint de confesser, en tout point aussi bien qu'en un seul, que le Fils est égal à Dieu. Qu'on choisisse la qualité que l'on voudra : on y constatera qu'il est égal en tout ce que l'on peut dire de sa substance.

Il s'agit là d'un procédé rhétorique consistant à formuler des hypothèses absurdes, comme une antériorité chronologique du Père sur le Fils (!), pour bien souligner la conclusion fondée sur l'Écriture : le Fils est absolument égal au Père « *en tout ce qu'on peut dire de sa substance* ».

Mais qu'en est-il déjà de nos vertus morales qui, dans leur diversité, sont celles d'une seule âme ? N'y aurait-il pas ici quelque analogie avec l'un et le multiple de la Trinité ?

Confirmation de leur consubstantialité à partir de l'analogie de la vertu humaine (VI,6)

VI,6. Ainsi en est-il, en effet, des vertus de l'âme humaine (*in animo humano*). Même comprises, chacune, de manière différente, on ne saurait pour autant les séparer les unes des autres de sorte que, par exemple, ceux qui seront égaux en courage, le seront aussi en prudence, en justice et en tempérance. En effet, si tu dis que ceux-là sont égaux en courage, mais que l'un l'emporte en prudence, il s'ensuit que le courage de l'autre sera moins prudent et que par là ils ne seront plus égaux en courage puisque le courage de l'un est plus prudent ; et il en ira de même des autres vertus si tu les considères de la même manière. En effet, il ne s'agit pas des forces (*viribus*) du corps mais du courage de l'âme (*animi fortitudine*).

Ces quatre vertus, dites cardinales, ont leur origine dans la structure de l'âme humaine, telle qu'elle est définie dans *La République* (idéale) de Platon, la justice n'étant que l'harmonie de la prudence, du courage et de la tempérance, à l'instar de ce qu'elle est, ou devrait être, dans la cité, c'est-à-dire l'harmonie des trois classes de citoyens qui la composent : les archontes – pour Platon, les « philosophes rois » –, les gardiens, et le reste des citoyens, auxquels correspondent respectivement la prudence, le courage et la tempérance, qui doit être la vertu de tous les citoyens, comme le courage doit être aussi celle des archontes, qui sont d'ailleurs choisis parmi les gardiens. La tempérance c'est la vertu qui consiste à se soumettre à ce qui est juste, ou à qui de droit ; pour un individu c'est la maîtrise de soi, ou de ses passions. Cette référence à Platon, me semble plus augustinienne que la référence à la doctrine des Stoïciens, transmise par Cicéron, selon laquelle chaque vertu est l'expression de la souveraineté de la raison chez le vertueux⁴, ne serait-ce que parce qu'Augustin prend bien soin de dire ici qu'il ne s'agit pas des forces ou

⁴ Cf, la note de la page.431 de Sophie Dupuy-Trudelle dans sa traduction de *La Trinité*, dans la collection de la Pléiade, Saint Augustin, *Philosophie, catéchèse, polémique*, Gallimard 2002, p.1198. Elle ne parle pas de Platon, mais de saint Thomas qui, dans sa *Somme théologique* (I^a II^{ae}, Q. 65-66), commente ce passage de saint Augustin, mais en suivant surtout Aristote dont la problématique plus concrète ne se limite pas aux quatre vertus cardinales, comme lorsqu'il évoque le cas d'un homme généreux et peu chaste...

capacités corporelles, qui peuvent en effet se spécialiser de manière différenciée, comme dans l'exemple donné par saint Thomas et cité dans sa note par Sophie Dupuy-Trudelle, celle d'un homme généreux, mais peu chaste. En effet, dans ce dernier exemple, on ne saurait nier la part de l'habitude, bonne ou mauvaise, et donc de la « domestication » du corps. Et précisément c'est l'unité des vertus de l'âme qui est ici utilisée pour tenter de comprendre l'unité de Dieu : dans l'âme humaine il faut que ces quatre vertus cardinales soient égales.

Combien plus en est-il donc dans cette substance immuable, éternelle et incomparablement plus simple que l'âme humaine (*animus humanus*) ? Certes pour l'âme humaine ce n'est pas la même chose d'être et d'être courageuse, ou prudente ou juste ou tempérante ; car une âme peut très bien être, et n'avoir aucune de ces vertus. En revanche, pour Dieu, c'est la même chose d'être que d'être puissant, juste ou sage, et tout ce qu'on peut dire de cette multiplicité simple ou de cette simplicité multiple par quoi on tente de décrire sa substance.

C'est pourquoi on dit « Dieu né de Dieu » de telle manière que ce nom convienne à l'un et à l'autre sans que pour autant il y ait deux dieux en même temps, mais un seul Dieu. Car ils sont unis entre eux, ce qui arrive déjà même à des substances distantes et hétérogènes dont témoigne l'Apôtre : en effet, pris à part, le Seigneur est esprit et, pris à part, *l'esprit de l'homme* (cf. 2 Co 2,11, *hominis spiritus*) est forcément esprit ; cependant, *s'il s'unit au Seigneur il forme un seul esprit* (2 Co 6,17). Alors à combien plus forte raison cela peut-il se dire ici où l'union est absolument indissoluble et éternelle, à moins de tomber dans l'absurdité d'entendre par « Fils de Dieu » fils des deux : ce qui arriverait si le mot Dieu ou tout ce qui indique sa substance ne s'appliquait pas aux deux à la fois et même à la Trinité tout entière. Qu'il en soit ainsi ou autrement, c'est ce qui est à discuter plus attentivement. Pour le moment et pour ce qui nous occupe il suffit de voir qu'en aucun cas, le Fils ne serait égal au Père si en quelque point que ce soit qui touche à sa substance il se trouvait inégal, comme nous venons de le montrer. Or l'Apôtre l'a dit « égal ». C'est donc en toutes choses que le Fils est égal au Père (Ph 2,6) et qu'il est d'une seule et même substance.

Le Père et le Fils étant de même substance ne sont pas deux dieux, mais un seul et même être. Ils ne peuvent qu'être égaux entre eux, quelle que soit la qualité dont on parle, et il en va de même de même avec le Saint Esprit :

L'Esprit, amour du Père et du Fils, leur est égal en toutes choses (VI,7)

VI,7. C'est pourquoi le Saint Esprit a lui aussi sa place dans cette même unité et égalité de substance. En effet, qu'il soit l'unité des deux, ou leur sainteté, ou leur amour (*caritas*), ou leur unité parce que leur amour ou leur amour parce que leur sainteté, il est manifeste qu'il n'est pas l'un des deux, lui par qui ils sont liés l'un à l'autre (*conjungitur*), par qui l'engendré est aimé de celui qui l'engendre et aime son géniteur ; et ils ne sont pas par participation mais par leur essence propre, ni non plus par le don de quelqu'un qui leur serait supérieur, mais par eux-mêmes, *gardant l'unité de l'esprit par le lien de la paix* (Ep 4,3). C'est ce qu'il nous est ordonné d'imiter par grâce, et à l'égard de Dieu, et entre nous, dans ces deux commandements dont dépendent toute la Loi et les Prophètes (Mt 22, 37-38). Ainsi ces trois sont-ils un Dieu unique, grand, sage, saint et heureux, alors que nous, c'est de lui et par lui et en lui (Rm 11,36) que nous sommes heureux à cause de son don qui nous unifie entre nous (*quia*

ipsius munere inter nos unum) ; c'est avec lui que nous sommes *un seul esprit* (1Co 6,17), quand notre âme est collée après lui (*quia agglutinatur anima nostra post eum*). Et il nous *est bon d'être uni à Dieu* (Ps 72,28) car *il perd quiconque se prostitue loin de lui* (Ps 72,27). Le Saint Esprit, quoi qu'il puisse être, est donc quelque chose de commun au Père et au Fils ou leur communion même, consubstantielle et coéternelle, laquelle, si l'on veut, qu'on la nomme amitié, mais le mot charité serait plus adapté, car Dieu est substance et, comme cela est écrit, *Dieu est charité* (1 Jn 4,16, *Deus caritas - ἀγάπη*). Mais de même qu'il est en même temps substance avec le Père et le Fils, de même [le Saint Esprit] est-il en même temps grand, en même temps bon, en même temps saint et quoi que l'on puisse dire d'autre, car pour Dieu ce n'est pas autre chose d'être et d'être grand, ou bon etc. comme nous l'avons montré plus haut. Si, en effet, la charité était ici moins grande que la sagesse, elle serait moins aimée que la sagesse ; elle lui est donc égale pour être aimée autant que la sagesse. Or, la sagesse est *égale au Père*, comme nous l'avons montré plus haut (Ph 2,6) ; le Saint Esprit est donc lui aussi égal et s'il est égal, il l'est en tout point en raison de la suprême simplicité de cette substance. Et c'est pourquoi ils ne sont pas plus que trois : l'un aimant celui qui est de lui, l'autre aimant celui par qui il est, et l'amour lui-même (*ipsa dilectio*). S'il n'est rien, comment *Dieu est-il amour* (cf.1 Jn 4,8 : *Deus dilectio est*) ? Et s'il n'est pas substance, comment Dieu est-il substance ?

Plus encore que les vertus de l'âme humaine qui ne peuvent l'être vraiment qu'en étant égales entre elles puisqu'elles sont les vertus d'une seule âme, le Père, le Fils et l'Esprit, parce qu'étant « du même être », « de la même substance ou de la même essence », ne peuvent qu'être égaux entre eux malgré leur différence : non seulement aucun n'est déficient, mais, en raison de leur unité substantielle, aucun ne peut agir sans les deux autres. À quoi il convient d'ajouter qu'ils ne peuvent nous « spiritualiser » sans nous, sans que nous adhérions de tout notre être à leur « spiritualité » qui est amour, mais cette adhésion ne peut se faire sans nous et voilà pourquoi j'ai traduit *quia*, « parce que » par « quand ».

Que notre raison admette la Trinité, qu'elle n'a pu inventer, ne saurait nous empêcher de nous sentir dépassés par l'être de Dieu, toutefois non pas comme par quelque chose qui nous écraserait, mais, bien au contraire, par ce qui nous inspire et nous permet de grandir. Voilà pourquoi me semble vraiment injustifiée la critique de Michel Corbin selon laquelle Augustin « *pose des équations conceptuelles qui ne respectent pas la complexité des textes bibliques, ni ne nous permettent de nous réjouir que la Dété dépasse de toutes parts notre raison* » (*La doctrine augustinienne de la Trinité* p.183). En effet, non seulement Augustin est ici dans une démarche rationnelle et non pas scripturaire, comme dans les quatre premiers livres, mais qu'est-ce qui nous empêche de rendre grâce à celui qui nous dépasse infiniment, mais de qui nous provient tout don, et d'abord celui de notre existence, sinon notre inclination à l'autosuffisance ? N'est-ce pas là ce que Paul reprochait aux philosophes païens, et aux théologiens qui oublieraient de prier, de « faire de la théologie à genoux » comme aimait le dire Benoît XVI : « *malgré leur connaissance de Dieu, ils ne lui ont pas rendu la gloire et l'action de grâce que l'on doit à Dieu. Ils se sont laissé aller à des raisonnements sans valeur, et les ténèbres ont rempli leurs cœurs privés d'intelligence* » (Rm1,21) ?

Or, quel meilleur point de départ pour notre louange que la conscience de notre misère de ne pouvoir nous unifier vraiment, nous que la dispersion guette sans cesse, aussi bien dans notre corps que dans notre âme ? C'est cette démarche qu'Augustin met en œuvre dans la seconde section de ce Livre VI que nous étudierons la prochaine fois.