

5. La substance une et multiple de Dieu (VI, 8-12)

La seconde partie du Livre VI du *De Trinitate* apparaît comme une incise puisque l'examen de la formule paulinienne « *le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu* » va être repris et complété au début du livre VII. Mais, toujours soucieux de montrer la singularité de notre discours sur Dieu, en rupture avec tout ce que nous pouvons dire à propos des créatures, Augustin éprouve le besoin de s'arrêter sur la question de l'un (ou du simple) et du multiple en Dieu.

En effet, la Trinité – un seul Dieu en trois personnes – est une combinaison absolument unique d'unité et de multiplicité, sans rien d'équivalent, ni dans les créatures corporelles qui nous sont extérieures, ni non plus dans notre âme invisible qui, non seulement nous « anime » comme celle de tout vivant, mais qui, grâce au langage qui nous rend capables de *penser*, fait proprement de nous des hommes. Toutefois, alors que, grâce à cette capacité, nous pouvons très bien nous contenter de calculer, de *raisonner* sur nos affaires terrestres, pour être le plus efficaces possible, nous avons aussi la capacité de nous tourner vers Dieu, principe invisible qui nous dépasse, et à travers cette attention, nous révéler *esprits*, et grandir en tant qu'*esprits*.

Cependant, le péché nous ayant fait perdre de vue le véritable but de notre existence terrestre de créatures spirituelles et compromis notre cheminement temporel vers Dieu, la source de notre vie, c'est « *pour notre salut* » que la Trinité nous a été révélée par Jésus-Christ et le travail incessant de « *l'Esprit de vérité* », promis par lui à son Église pour la conduire à la vérité toute entière (cf. Jn16,13), C'est par cette révélation de son être caché que Dieu a voulu se mettre à notre portée et nous ré-ouvrir le chemin vers lui en nous apprenant que tout nous vient *du Père*, *par le Fils* et *dans le Saint Esprit* qui nous vivifie, si bien qu'il nous est possible désormais de rendre gloire au Père, par le Fils, dans le Saint Esprit et d'avancer ainsi vers notre destinée retrouvée de vivants « créés à l'image et à la ressemblance de Dieu ».

Unité et multiplicité dans les créatures (VI,8)

VI,8. Si l'on se demande maintenant comment cette substance peut être simple et multiple, on devra d'abord remarquer pourquoi une créature est multiple et en aucune manière absolument simple.

C'est seulement à partir de ce que nous sommes, ce qui suppose que nous ayons au moins commencé à nous connaître nous-mêmes en vérité, mais aussi en nous dépassant par la pensée et en dépassant le monde des créatures, que nous pouvons tenter d'entrevoir quelque chose de l'être de Dieu.

Et d'abord un corps dans son entier est composé de parties, de sorte qu'ici l'une est plus grande et l'autre plus petite et l'ensemble est plus grand qu'une partie quelle qu'elle soit et quelle que soit sa grandeur. En effet, le ciel et la terre sont des parties de l'ensemble de la masse du monde et la terre seule ou le ciel seul sont composés de parties innombrables, et leur tiers est plus petit que le reste, et leur moitié plus petite que leur tout et la totalité du corps du monde que l'on est habitué à appeler selon ses deux principales parties, c'est-à-dire le ciel et la terre, est bien évidemment plus grand que le ciel seul ou la terre seule. Et dans quelque corps que ce soit, autre est la grandeur, autre la couleur, autre la figure. Il se peut en effet que, la grandeur ayant diminué, la couleur reste la même de même que la figure, et que la couleur ayant changé, la figure reste la même de même que la grandeur, et que la figure n'étant plus la même, ce corps reste aussi grand et de la même couleur ; et toutes les choses que l'on peut dire d'un corps peuvent changer en même temps, aussi

bien que plusieurs sans les autres. Et par là on est bien forcé de dire que la nature d'un corps est multiple, mais simple en aucune manière.

Tout corps est composé de parties ou divisible en parties de sorte qu'en lui le tout est plus grand que la partie. Mais ce qui est vrai du monde dans lequel nous distinguons le ciel et la terre, l'est encore bien davantage des organismes vivants, *uns* en tant qu'ils sont des « individus », mais *multiples* dans leurs différents organes qui, tenus ensemble par l'âme, qui est la forme et la vie du corps, sont promis à la décomposition après leur mort. Autrement dit, si l'âme est le principe d'unité de tout vivant, la « forme » qui l'organise et le garde dans son individualité – ce qui, dans les *Catégories* d'Aristote, correspondrait à la substance, en réponse à la question « qui ? » ou « quoi ? » -, ce sont les éléments corporels qui le composent qui lui donnent sa multiplicité et qui, selon l'aspect, la couleur, la grandeur et toutes les autres catégories répertoriées par Aristote, peuvent varier de manière accidentelle, simultanément ou non. Le monde est donc un : il obéit aux mêmes lois physiques au ciel et sur la terre, et il est multiple en raison de la diversité des éléments corporels qui le composent.

Comparée au corps, une créature spirituelle, comme l'âme, est certes plus simple ; mais en dehors de cette comparaison, en elle-même elle est multiple, et non pas simple. En effet, elle est plus simple que le corps parce qu'elle ne s'étale pas dans l'étendue locale, mais, en chaque corps, tout entière dans le corps tout entier (*in toto tota est*), et tout entière dans n'importe quelle de ses parties ; aussi, quand il se produit quelque chose, même dans la plus petite partie du corps, l'âme le ressent, même si cela ne se produit pas dans le corps tout entier, parce que c'est à elle tout entière que rien n'échappe. Cependant, même dans une âme, autre chose est d'être habile, autre chose être maladroit, autre chose l'esprit aiguisé, autre chose la mémoire, autre chose le désir, autre chose la crainte, autre chose la joie, autre chose la tristesse ; et bien des choses peuvent survenir dans la nature de l'âme, les unes sans les autres, et les unes plus et les autres moins, innombrables et d'innombrables manières. Il est donc évident que sa nature n'est pas simple, mais multiple. En effet rien de ce qui est muable n'est simple, et toute créature est muable.

La complexité de l'âme humaine lui vient incontestablement du corps qu'elle anime et qui l'ouvre à la complexité du monde. D'où la multiplicité de ses facultés dans lesquelles elle excelle plus ou moins, et la diversité de ses sentiments. Mais sa complexité lui vient aussi et d'abord de sa mutabilité, de sa temporalité, qui lui permettent de choisir et de revenir sur ses choix, ce dont elle ne prend conscience et ne peut mesurer la véritable importance qu'en se référant à ce qui ne passe pas et, pour le croyant, ce ne peut être le monde, puisqu'il passe, mais seulement Dieu.

Il est vrai que Dieu est dit de multiples façons ; grand, bon, sage, bienheureux, vrai et tout autre qualificatif qui ne soit pas indigne de lui, mais sa grandeur est la même chose que sa sagesse – non pas d'une grandeur de masse, mais de force (*virtute*) – et sa bonté la même chose que sa sagesse et sa grandeur, et sa vérité la même chose que toutes ses autres qualités : et ici être heureux n'est pas autre chose qu'être grand, ou sage, ou vrai, ou bon, ou absolument que son être-même (*aut omnino ipsum esse*).

En fait, c'est nous qui, à partir de nos imperfections, attribuons à Dieu toutes ces qualités dont nous manquons plus ou moins et dont la liste reste ouverte, écrit Augustin, à « *tout autre qualificatif qui ne soit pas indigne de lui* », une liste commencée bien avant nous, par tous ceux qui ont cherché à vivre leur foi et même déjà à penser Dieu en vérité en dehors de la révélation biblique. Mais en Dieu, qui est immuable, toutes ces qualités ne peuvent être autre chose que ce

qu'il est lui-même, et cela suffit à le différencier de nous, qui ne pouvons qu'*avoir* ou non ces qualités, ou les avoir plus ou moins. Dans leur pluralité, toutes ces qualités divines sont donc *pour nous* qui en avons besoin, et elles viennent, chacune, de notre désir d'être, nous qui sommes « *créés à l'image et à la ressemblance de Dieu* ». C'est un peu comme si Dieu avait déposé en nous des traces de sa grandeur, de sa sagesse, de sa vérité, de sa bonté et de ses autres qualités, afin que nous puissions, à partir de ces traces, le retrouver et tendre vers lui.

Notons toutefois que ces qualités qui correspondent à nos aspirations et que des hommes ont réussi à formuler au fil du temps, sont d'un tout autre ordre que ces trois « hypostase » distinctes et non interchangeable que sont le Père, le Fils et le Saint Esprit, l'être même de l'unique vrai Dieu qui nous a été révélé afin de nous indiquer et de faciliter notre retour vers lui. C'est pourquoi, loin de nous écraser et de nous condamner à rester dans notre médiocrité, chacune de ces perfections divines est pour nous un appel à grandir et à nous élever jusqu'à elle, car, selon la fameuse phrase de la première page des *Confessions* : « *Tu nous as faits pour vivre en relation avec toi (ad te) et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi* ».

Quant à Dieu, en tant que principe de tout ce qui est, il est, et ne peut, ni ne pas être, ni être autre qu'il n'est. Pour Augustin comme, après lui et dans son sillage, pour le Descartes de la *Méditation troisième*, c'est à partir de l'idée de Dieu qui est en nous, et sans laquelle nous nous prendrions pour Dieu, que nous pouvons nous reconnaître imparfaits, c'est-à-dire éprouver le désir de tendre vers notre propre perfection. Telle était la bonne nouvelle du christianisme, celle qui informa la culture occidentale durant les siècles de chrétienté. Mais nous ne sommes plus en chrétienté et il ne va plus du tout de soi, depuis le temps des Lumières, que l'homme doive se soumettre à une autorité supérieure à son propre jugement. Notre modernité incarne désormais, sans aucune ambiguïté, le monde dont Jésus nous dit qu'il « n'a pas connu Dieu » (cf. Jn17,25), ce monde *dont* le chrétien n'est plus depuis qu'il est « né de l'eau et de l'Esprit » (cf. Jn3,5), mais *dans* lequel il lui est demandé de vivre en y montrant sa différence, jusqu'à la fin de son pèlerinage, son exil, en terre étrangère. En effet, selon l'esprit de ce monde, qui se veut sans Dieu, pour qui Dieu n'est plus, selon la prédication d'un Feuerbach reprise en chœur par Marx et quelques autres, qu'une illusion aliénante ou pour le moins inutile, c'est l'homme qui est devenu la norme, la mesure de toutes choses, décidant du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Mais de quel homme parle-t-on ? En effet, depuis l'effacement de la figure du Christ, « vrai homme parce que véritablement Dieu », et qui n'est plus vu que comme un homme parmi d'autres, « l'homme » n'est plus qu'une abstraction, comme on peut le voir dans l'ambiguïté de nos « droits de l'homme » qui peuvent être mis au service de certains intérêts particuliers : venant de l'homme, peuvent-ils vraiment assurer le bien de l'homme, de tout homme et de tout l'homme ? En réalité, il y a *des* hommes, incapables par eux-mêmes d'échapper à la loi du plus fort, et, à moins de se soumettre à la loi d'un autre homme ou à une idéologie quelle qu'elle soit, chacun se considérant spontanément comme « normal » quand il juge les autres.

La nature de Dieu ne résulte pas d'une addition (VI,9)

VI, 9. *Ce n'est pas parce qu'il est Trinité que l'on doit croire qu'il est triple ; autrement le Père seul ou le Fils seul seraient plus petits que le Père et le Fils ensemble. Du reste on ne voit pas comment on pourrait dire le Père seul ou le Fils seul alors qu'ils sont toujours ensemble et de manière inséparable, le Père avec le Fils et le Fils avec le Père, non qu'ils soient l'un et l'autre Père ou l'un et l'autre Fils, mais parce qu'ils sont toujours l'un avec l'autre, et jamais seul ni l'un ni l'autre (sed quia semper in invicem neuter solus). Et parce que nous disons en vérité que cette Trinité est un seul Dieu, bien qu'il soit toujours avec les esprits et les âmes saintes, nous le disons seul du fait qu'il est Dieu et que ceux-là ne sont pas Dieu avec lui, comme nous disons que seul le Père est Père,*

non pas parce qu'il serait séparé du Fils, mais parce qu'ils ne sont pas Père tous les deux, ensemble.

Père, Fils et Saint Esprit ne sont donc pas des parties de Dieu de sorte que le tout serait plus grand que chacune de ses parties. Père, Fils et Saint Esprit sont Dieu ensemble et ne sont qu'un seul Dieu, alors que chacun est seul à être ce qu'il est par rapport aux deux autres. D'où l'importance de distinguer entre parler de Dieu selon l'essence (ou la substance) et en parler selon la relation comme lorsqu'on distingue le Père et le Fils, distinction que les Ariens ont mal comprise puisqu'ils en ont fait deux substances distinctes : le vrai Dieu et sa première créature. C'est contre leur erreur que le concile de Constantinople de 381, a introduit le mot « *hypostasis* », qui dans le langage courant signifie « sédiment », « dépôt », « précipité » dans un liquide, pour désigner une réalité permanente, mais distincte de la substance (« *ousia* », de *ousa*, participe présent féminin du verbe grec *einai*, « être »).

C'est pourquoi si le Père seul, ou le Fils seul ou le Saint Esprit seul, chacun est aussi grand que le Père, le Fils et le Saint Esprit ensemble, on ne doit absolument pas dire que Dieu est triple. Certes, les corps croissent par addition. Et cela, même s'il est dit : Celui qui s'unit à son épouse forme un seul corps (Ep 5,31) et que ce corps est plus grand que quand sont seuls celui de l'homme et celui de l'épouse. En revanche, dans les choses spirituelles, quand un corps plus petit s'unit à un plus grand, comme une créature à son Créateur, celle-ci devient plus grande qu'elle ne l'était, et lui non. Car, dans les choses qui ne sont pas grandes par la masse, celle qui est la plus grande, c'est celle qui est la meilleure. Et l'esprit d'une créature devient meilleur en s'unissant à son créateur que dans le cas contraire, et c'est ainsi qu'il devient plus grand parce que meilleur. Qui s'unit au Seigneur est un seul esprit avec lui (1Co 6,17), mais le Seigneur ne devient pas plus grand alors que le devient celui qui s'unit au Seigneur. Par conséquent, en Dieu lui-même, quand le Fils égal au Père s'unit au Père qui lui est égal, ou le Saint Esprit égal au Père et au Fils, Dieu ne devient pas plus grand que chacun d'eux, car il n'y a rien par où pourrait grandir cette perfection. Parfait, en effet, le Père, le Fils ou le Saint Esprit, et parfait Dieu Père et Fils et Saint Esprit ; et donc Trinité plutôt que triple.

Alors que les corps croissent par addition, la grandeur dans le domaine spirituel ne peut être que qualitative : l'âme la plus grande est donc la meilleure. Mais cet accroissement ne concerne que la créature, et non le Créateur, et cela, seulement dans la mesure où la créature adhère à lui, qui est la source son être. Voilà qui n'est pas sans importance pour notre vie spirituelle : je ne peux grandir spirituellement qu'en m'unissant à Dieu, et tout le changement est en moi, non en Dieu.

Quel est donc « l'unique vrai Dieu » : le Père seul ou la Trinité ? (VI,10)

Toutefois les Ariens n'ont-ils pas raison de se fonder sur la parole de Jésus à son Père : *La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent toi l'unique vrai Dieu (Jn 17,3)*, pour affirmer que seul le Père est Dieu ? Telle est la question que nous ne pouvons pas éviter.

VI,10. Et puisque nous avons montré comment le Père seul peut être appelé Père, parce qu'ici il n'y a d'autre père que lui, il nous faut examiner cette position selon laquelle : « le seul vrai Dieu, ce n'est pas le Père seul, mais le Père, le Fils et le Saint Esprit ». En effet, si quelqu'un demande : le Père seul est-il Dieu ? comment répondre qu'il ne l'est pas, à moins de dire peut-être qu'il est certes Dieu, mais non le seul Dieu, car le seul Dieu, c'est le Père et le Fils et le saint Esprit ? Mais que ferons-nous de cette parole du Seigneur, alors

qu'il parlait au Père et appelait Père celui à qui il s'adressait : *La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent toi l'unique vrai Dieu* (Jn 17,3) ? C'est ce que les Ariens ont l'habitude de comprendre comme si le Fils n'était pas le vrai Dieu. Mais, indépendamment d'eux, il nous faut examiner si lorsqu'il dit au Père « *Pour qu'ils te connaissent toi l'unique vrai Dieu* », nous ne serions pas contraints de comprendre que c'est comme s'il avait voulu nous faire entendre que seul le Père est le vrai Dieu, au lieu de comprendre qu'il ne peut y avoir de Dieu en dehors de la Trinité, c'est-à-dire, ensemble, le Père, le Fils et le Saint Esprit. N'est-ce donc pas à partir du témoignage du Seigneur que nous disons que le Père est l'unique vrai Dieu, le Fils l'unique vrai Dieu et le Saint Esprit l'unique vrai Dieu, et qu'ensemble le Père, le Fils et le Saint Esprit, c'est-à-dire la Trinité elle-même, ne sont pas trois vrais dieux, mais l'unique vrai Dieu (*non tres deos veros, sed unum verum Deum*) ? Et parce qu'il a ajouté : *Et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ* (Jn 17,3), faut-il sous-entendre : « unique vrai Dieu » et arranger ainsi la phrase : « pour que toi et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ, ils nous connaissent comme l'unique vrai Dieu » ?

Du fait que seul le Père est Père, on ne peut tirer la conclusion qu'il est le seul à être vraiment Dieu à partir de ces quelques mots que lui adresse Jésus : « *toi, l'unique vrai Dieu* » (Jn17,3). En effet, dans son examen, Augustin ne peut faire abstraction de la foi de l'Église que les Ariens s'obstinent à refuser. Cette foi, l'Église l'a formulée bien avant lui, non seulement au concile de Nicée en 325, mais à celui de Constantinople en 381, dont on sait que, convoqué par Théodose, alors empereur d'Orient, il n'avait réuni que des évêques orientaux et auquel donc manquait la signature de l'évêque de Rome pour qu'il soit valable pour l'Église entière, œcuménique. Mais cette signature vint l'année suivante, à la suite du concile de Rome de 382, dans une lettre du pape Damase à l'évêque Paulin d'Antioche, mais destinée, par lui, à tous les évêques d'Orient. Et cette lettre, appelée le *Tome du pape Damase*, contenait un bref condensé de la foi Trinitaire en ces quelques mots (*Tome de Damase, §24*)¹ :

« Si quelqu'un répartit les choses en disant que Dieu le Père, Dieu son Fils et Dieu le Saint Esprit sont dits des dieux et non pas Dieu à cause de leur unique divinité et puissance à laquelle nous croyons et savons être celles du Père, du Fils et du Saint Esprit, mais, en exceptant le Fils ou le Saint Esprit, estime ainsi que seul le Père doit être dit Dieu, ou croit ainsi en un seul Dieu, il est hérétique en tous points, à moins qu'il ne soit Juif puisque le nom de dieux a été choisi et donné par Dieu à tous les anges et à tous les saints. En effet, pour le Père, le Fils et l'Esprit Saint, en raison de leur unique et égale divinité, ce n'est pas le nom de « dieux » mais celui de « Dieu » (non nomen deorum, sed Dei), qui nous est montré et indiqué pour que nous croyions, car c'est seulement dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint que nous sommes baptisés et non au nom des archanges et des anges, comme des hérétiques, des Juifs ou encore des païens insensés. Tel est le salut des chrétiens : croyant à la Trinité, c'est à dire au Père et au Fils et au Saint Esprit ; baptisés en elle, nous devons croire fermement qu'elle est la vraie et unique divinité et puissance, une unique majesté et substance. ».

Voilà, venant du « siège apostolique »², une autre manière de dire « *une substance et trois hypostases* », la grande formule du concile de Constantinople de 381. Contrairement à ce que

¹ Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, le Cerf, 2010, n°176, p.61, retraduit.

² À cette époque, l'évêque de Rome a plus qu'une dignité honorifique sans pouvoir juridictionnel. Il est le garant de l'unité de l'Église et l'ultime recours en cas de conflit à l'intérieur d'une Église locale, comme en Afrique lors de la crise donatiste, une autorité géographiquement liée, bien que distincte, à celle de l'empereur, dans un empire alors unifié puisque sa division suivra la mort de Théodose en 395. Chaque Église élit son évêque qui doit être reconnu par les autres évêques...

disent tous ceux qui ne partagent pas la foi chrétienne – hérétiques, juifs et païens –, cette foi ne nous demande pas de croire pas en trois dieux, mais à un seul véritable Dieu, qui est Père, Fils et Saint Esprit, « *au nom duquel tout chrétien est baptisé* ». En effet, s'il arrive que l'Écriture appelle « dieux », les anges et les saints, c'est en raison de leur immortalité, comme les Grecs nommaient leurs dieux « les immortels », ce qui d'ailleurs, pour eux, ne suffisait pas à en faire les créateurs du ciel et de la terre. Mais, pour eux, la question de l'origine du monde ne se posait pas et leurs dieux *immortels*, comme les astres, en faisaient partie. Cette question n'apparaîtra que chez certains philosophes, essentiellement les platoniciens, et surtout chez les penseurs chrétiens des premiers siècles, comme Justin de Naplouse, martyrisé vers 165, pour qui l'éternité de la matière serait en contradiction avec la toute-puissance de Dieu, ce Dieu qui ne doit pas être confondu avec le monde, sa créature, alors que des philosophes, comme Aristote pensait que le monde était éternel. C'est pourquoi, conformément à l'attente de notre raison, le principe de toutes choses ne peut être une chose parmi les choses. Il ne peut être qu'invisible – ou intelligible, dirait Platon – et unique, ne serait-ce que pour fonder l'unité des lois physiques dans le ciel et sur la terre. Quant à l'unité de ce principe, elle est tout à fait conforme à l'idée d'un Dieu unique, même si, un dans sa divinité, il est Père, Fils et Saint Esprit, ce qui ouvre nos intelligences à la quête de ses traces parmi les créatures et nous permet de comprendre que Dieu ait voulu « *ramener dans l'unité* » – une unité qui ne soit pas asservissante comme celle que veulent nous imposer nos différents totalitarismes, et toujours contre un autre –, « *tous ses enfants dispersés* » (cf. Jn 11,52).

Cependant, en énonçant « l'unique et égale divinité » du Père du Fils et de l'Esprit Saint, le pape Damase se montrait plus explicite que le concile de Constantinople dans son *Symbole*. En effet, reconnaissant avec les Pneumatomaques, qui en niaient la divinité, que nulle part dans les Écritures, le Saint Esprit n'est dit « Dieu », le concile en était resté prudemment à la position de Basile de Césarée, mort en 379, en le disant « *Seigneur et vivifiant, procédant du Père et recevant avec le Père et le Fils, même adoration et même gloire, ayant parlé par les prophètes* ».

Pourtant, Grégoire de Nazianze, le grand ami de Basile, n'avait pas hésité dans son *Discours 31, sur le Saint Esprit*, à se dire « *prêt à crier sur une haute montagne* » ce qu'il avait compris de la Trinité, dans ces mots du Psalmiste : « *Dans ta lumière, nous verrons la lumière* » (Ps 35,10), dans lesquels il entendait : « *De la lumière – le Père – nous saisissons la lumière – le Fils – dans la lumière – l'Esprit –, théologie brève et simple de la Trinité* ». En réalité, cette « *théologie brève et simple de la Trinité* », fut aussi, comme le commente Paul Gallay, dans une note du volume des *Sources chrétiennes* consacré à ce *Discours 31* de Grégoire³, « *longue et complexe dans son déroulement historique* ». L'important, c'est de retenir : « *un seul Dieu en trois personnes et non pas trois dieux* » et c'est, de fait, cette formulation rationnelle et résumée de la foi par le pape Damase qu'Augustin, sans le nommer, reprend dans son *De Trinité*, non pas comme une « abstraction », mais comme nous venant « *du témoignage du Seigneur* » (*ex Domini testimonio*) – qui se dit dans toute l'Écriture et non pas seulement, selon le procédé des hérétiques, dans quelques formules détachées de leur contexte – et de la Tradition de l'Église. Et c'est bien parce qu'Augustin lui semble avoir adopté cette « *théologie brève et simple de la Trinité* », ce qui, pour Grégoire de Nazianze, était un cri d'admiration devant sa propre découverte, et non un blâme anticipé de la future formule du pape Damase, que Michel Corbin, dans son long commentaire du traité d'Augustin, y voit comme une « *dérive sans appui scripturaire* »⁴, avec le reproche répété de ne pas suivre les textes des Pères Grecs, alors que le projet d'Augustin n'était pas de redécouvrir, à leur suite, le mystère de la Trinité, mais d'y entrer lui-même ainsi que son lecteur, ce qui suppose non seulement une lecture attentive des Écritures mais aussi un minimum de raisonnement pour les « comprendre ».

³ Grégoire de Nazianze, *Discours 31, Sur le Saint Esprit*, Sources Chrétiennes n°250, p. 281.

⁴ cf. Michel Corbin, *La doctrine augustiniennne de la Trinité*, le Cerf, 2016, p.20

Car, en dehors de cette compréhension, le baptême « *au nom du Père, et du Fils et du Saint Esprit* » que Jésus a demandé qu'on administre à toutes les nations (cf. Mt 28,19), reste sans fondement. En effet, pour qu'il y ait incarnation du Fils, pour qu'il soit à la fois vrai Dieu et vrai homme, il fallait qu'il soit et reste Dieu, et, d'autre part, sans l'action du Saint Esprit, également Dieu, il n'y aurait eu ni la conception virginale de Jésus, telle qu'elle fut annoncée à Marie (Lc 1,35), ni non plus, le jour de la Pentecôte, la naissance de l'Église (Ac 1) dans laquelle saint Paul verra le Corps du Christ ressuscité, et, sans cette naissance dans l'Esprit Saint, l'Église ne serait plus qu'une institution humaine – un club de gens qui se souviennent du Christ – et n'aurait pu traverser les siècles en dépit des persécutions et des obstacles rencontrés, mais aussi de ses divisions et de ses imperfections. Mais, toujours en état de se rénover dans le cœur de chacun de ses fidèles, elle n'en aura jamais fini de trouver les mots capables de faire entendre au monde entier la bonne nouvelle du salut.

À propos de la présence implicite du Saint Esprit (VI,10)

En effet, il y a comme une anomalie dans la prière que Jésus adresse à son Père « *La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul véritable Dieu, et ton envoyé Jésus-Christ* » (Jn17,3) :

VI,10 (suite) Pourquoi ne parle-t-il donc pas alors du Saint Esprit ? Ne serait-ce pas parce qu'il va de soi que, partout où une chose est dite ne faire qu'une avec une autre par une paix si grande que par elle ces deux choses n'en font qu'une, à partir de cela, cette paix est déjà comprise (*intellegatur*), même si elle n'est pas mentionnée ?

Le Père et le Fils ne faisant qu'un, le Saint Esprit est implicitement présent puisqu'il est leur unité. Ici, Augustin ne trouve pas de meilleur moyen de nous convaincre de la présence du Saint Esprit, consubstantiel au Père et au Fils, que de parler de la paix, cette paix qui tient chez lui une si grande place puisque le mot reviendrait plus de 2500 fois dans l'ensemble de ses écrits⁵. Que l'on pense, par exemple, au vibrant éloge de la paix qu'il fit dans un sermon à Carthage, au printemps 411, peu de temps avant la Conférence voulue par l'empereur Honorius pour mettre fin au schisme donatiste qui, depuis près d'un siècle, opposait en Afrique, parfois de manière sanglante, deux Églises et deux évêchés, un sermon dans lequel on pouvait entendre :

Sermon 357, 1 [...] Si tu aimes la paix, qui que tu sois, aie pitié de celui qui n'aime pas ce que tu aimes et ne possède pas ce que tu possèdes. Telle est la nature de la chose que tu aimes, que tu ne peux envier celui qui la possède avec toi. Il possède la paix avec toi et ne peut réduire ta possession. Alors que, quel que soit le bien terrestre que tu aimes, il t'est difficile de ne pas être jaloux de qui le possède. [...] Si tu veux augmenter ton avoir, augmente le nombre des propriétaires...

Alors que les évêques africains des deux Églises étaient en train d'arriver à Carthage, en vue de mettre fin au schisme, il était urgent de ne rien faire, ni surtout de ne rien dire, qui puisse raviver les hostilités et compromettre le succès de la Conférence, même pas pour corriger une erreur ou défendre son évêque injustement attaqué ! La charité devait absolument l'emporter sur l'animosité afin que, dans leur apparente défaite que représenterait pour eux la reconnaissance de leur erreur à se croire la seule véritable Église, les Donatistes deviennent vraiment vainqueurs, non pas de leurs frères catholiques, mais de l'esprit de division qui s'oppose à l'Esprit Saint. L'Esprit Saint réunit et lorsque le Christ ressuscité dit à ses disciples « *Je vous donne ma paix* », cette paix n'est autre que l'Esprit Saint qui est capable de nous unir par-delà nos différences et nos divisions. C'est le propre de la Charité, qui ne serait pas sans le Saint Esprit, d'unir, dans l'Église, pour célébrer l'eucharistie, des chrétiens qui ne sont pas d'accord en toutes choses.

⁵ Cf. l'article « Paix » de *l'Encyclopédie Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, Cerf 2005, p.1065.

Qu'est-ce que la paix ? Augustin posera cette question au Livre XIX de *La Cité de Dieu*. C'est « le souverain bien recherché par tous les hommes » (XIX,12), y compris par les brigands, qui ont besoin de s'entendre entre eux pour réussir leurs mauvais coups, ou par le plus fort avec ceux qu'il ne peut tuer comme avec ceux auxquels il veut cacher sa conduite, car, même s'il ne peut maintenir son pouvoir que par la terreur, il a besoin d'être en paix avec son entourage. « *La paix, c'est la tranquillité de l'ordre* » (CD XIX,13) avec toutefois une différence entre l'ordre voulu et imposé par les hommes, « *tout homme désirant la paix avec les siens, mais en exigeant qu'ils vivent comme il l'entend* » (XIX,12,1), et l'ordre voulu par le Créateur : « *la disposition des choses égales et inégales, désignant à chacune la place qui lui convient* » (XIX,13,1), comme l'union du corps et de l'âme qui définit la *santé*, la *concorde* qui correspond à la paix entre les hommes, ou « *l'obéissance ordonnée dans la foi sous la loi éternelle* » qui définit « *la paix de l'homme mortel avec Dieu* ». Autrement dit, Dieu n'est pas, comme nous, obnubilé par l'idée d'égalité qui nous conduit à nier nos différences, au point de gommer, par exemple, la différence homme-femme ! Mais, alors que l'homme peut désobéir à cette loi éternelle et se comporter, pour le malheur des autres, mais d'abord et aussi pour le sien, comme s'il était Dieu, rien de tel n'est possible au sein de la Trinité puisque le Saint Esprit est le lien d'amour parfaitement harmonieux du Père et du Fils (cf. VI,7), les trois étant égaux en puissance, en divinité et en gloire.

Pour rendre plus concrète cette idée de paix, entendue comme *l'ordre voulu par le Créateur*, Augustin poursuit à propos du Saint Esprit, apparemment « passé sous silence » :

10 (suite). En effet, dans cet autre passage aussi l'Apôtre semble faire comme s'il passait le Saint Esprit sous silence, et pourtant on doit y penser quand il dit : *Tout est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu* (1 Co 3,22-23) ; et ailleurs : *La tête de la femme, c'est l'homme ; la tête de l'homme, c'est le Christ et la tête du Christ, c'est Dieu* (1Co 11,3, repris en Ep 5,23).

Manifestement, la première phrase n'a pas d'autre but que de nous rappeler ce que, sans la Révélation, nous n'aurions sans doute jamais su par nous-mêmes : que toute la création tend vers son Créateur, le Dieu Trinité, et que cela commence pour nous par la prise de conscience du pouvoir de notre pensée, par laquelle nous pouvons nous distinguer des choses de ce monde et nous ouvrir à l'invisible. En effet, c'est par cette capacité que je peux, non seulement avoir une intériorité – des pensées auxquelles les autres n'ont accès que par ce que je leur en dis ou leur en signifie –, mais aussi m'ouvrir à ce qui m'est extérieur et progresser dans la vérité jusqu'à Dieu. C'est dans cette ouverture vers Dieu que je me « spiritualise », alors que, lorsque je limite l'usage de ma raison à la gestion de mes affaires terrestres, d'une certaine manière, je « m'animalise », certains de nos contemporains n'hésitant d'ailleurs pas à prendre pour un progrès le fait de ne voir en l'homme qu'un animal comme les autres, et même pire que les autres, car il y a aussi une dérive animaliste qui, non content de lui reconnaître sa sensibilité, n'hésite pas à voir dans l'animal une « personne », au détriment de ce qui fait notre grandeur mais aussi notre responsabilité d'hommes. Or, comme nous le rappelle notre foi, la grandeur de l'homme, c'est de se tourner vers Dieu, tout en assumant dans la foi sa propre mortalité. En effet, l'une des demandes de la prière du Seigneur n'est-elle pas : « *Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel* » ? Et n'est-ce pas ce que Jésus nous enseigna par l'exemple, au moment de son agonie, avant de se livrer pour subir sa passion : « *Père, que ta volonté soit faite et non la mienne* » ? Voilà qui va à l'encontre de notre instinct de conservation, lequel nous conduit à l'égoïsme et se montre principe de guerre et non de paix, de cette paix qui reconnaît et assure à chacun sa place en ce monde.

Car, étant donné *l'état d'ignorance et de difficulté*⁶ dans lequel nous naissons tous, nous sommes naturellement prédisposés à ne voir les choses qu'à partir de nos manques et de nos

⁶ Ce sont les mots par lesquels Augustin définissait, avant de lui trouver ce nom, le péché originel, châtement de la faute du premier homme (cf. *Traité du Libre arbitre*, III, 52)

besoins, tels que nous les ressentons le plus souvent sans nous soucier du réel, et c'est pourquoi, quand du moins nous cherchons la vérité, seul le Saint Esprit peut nous conduire à reconnaître l'ordre voulu par Dieu, c'est-à-dire *ce qui devrait être*, par contraste avec *ce qui est* : le monde comme il va et les choses comme elles sont.

En réalité, ce n'est pas à partir de ce monde, et encore moins à partir des lois de ce monde, que « *tout est à nous* », au sens où nous en serions les propriétaires exclusifs, une prétention qui nous conduirait inévitablement à la guerre de tous contre tous. En revanche, en pensant les choses, j'instaure une distance entre elles et moi, les transformant ainsi, de même que mes actions possibles, en objets de pensée que je peux, mais seulement en fonction du but qui est le mien, évaluer comme bons ou mauvais : choisir d'utiliser ou non, de faire ou non. Sans cette distance, aucun choix ne me serait possible, sans oublier que ce n'est que lorsqu'elle est tendue vers Dieu, source d'unité et de vérité, que ma pensée peut m'ouvrir à la liberté. C'est précisément par là qu'elle se distingue de l'imagination qui, coupée du réel, par manque de réflexion et indifférence aux vérités qui me résistent, ne fait qu'exprimer mes désirs ou mes craintes en amplifiant mes souvenirs et mes sentiments. Donc et paradoxalement, *tout est à moi* dans la mesure où je peux m'en détacher par la pensée, faire que ce ne soit pas moi et que cela vaille moins que moi ou, plus exactement, que mon âme et ma vie pour toujours.

C'est pourquoi seul le Saint Esprit, sans que nous le sachions toujours mais à condition que nous le laissions agir, peut corriger en nous l'effet du péché et nous ouvrir à une vérité devenue pour nous inaccessible pour ne pas dire insoupçonnable en dehors de la Révélation. Lui seul peut nous faire comprendre que Dieu, Créateur de toutes choses, est sans besoin et, de ce fait, ne peut qu'ignorer la vengeance – un mot qui correspond à l'idée que nous nous faisons parfois de lui quand il ne nous semble plus nous être favorable – et que ce n'est qu'à nous, ses créatures, que peuvent arriver du bon et du mauvais. Bref, que se savoir dépendre et aimé de Dieu est source de vie et non de mort, de liberté et non de servitude ! Car, alors qu'il nous crée et nous aime sans cesse, sans quoi nous ne serions pas, nous avons la capacité de faire comme si cela était sans importance ou comme si nous pouvions nous passer de lui. Cependant, même ignoré de nous, le Saint Esprit agit sans cesse pour nous guérir de cet oubli mortel et c'est pourquoi ce n'est que par lui que nous pouvons entrer dans le mouvement proprement divin énoncé par saint Paul : « *Tout est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu* ».

Comme la première, la seconde phrase de saint Paul nous rappelle elle aussi que le sens de notre existence est de tendre vers Dieu et que cela ne nous est possible que par la médiation du Christ et, même si cela n'est pas dit explicitement, qu'avec l'aide du Saint Esprit. Cette phrase part, non de ce qui est, mais de ce que devrait être, selon Dieu, la relation de l'homme et de la femme. C'est pourquoi dire que « *la tête de la femme, c'est l'homme* », ne peut guère que heurter de front notre mentalité marquée par la juste revendication des femmes au sujet de l'égalité de leurs droits avec ceux des hommes, si bien que, au lieu de chercher ce que ces mots veulent dire et peuvent nous dire aujourd'hui, la tentation est grande de les renvoyer au temps de leur rédaction, pour ne pas les entendre. Mais cela ne revient-il pas à penser selon le monde et non pas selon Dieu, comme cela nous arrive chaque fois que, tout en recherchant plus de justice entre les hommes et les femmes, nous ne jugeons pas nécessaire de faire référence à Dieu ?

C'est sans doute pour mettre en évidence la médiation du Christ, mais aussi le fait qu'il soit venu très concrètement nous guérir de notre misère, que, consciemment ou non, en tout cas, sans nous en avertir, Augustin modifie l'ordre de sa citation de saint Paul, qui aurait dû être : « *Je veux, en effet, que vous sachiez que la tête de tout homme, c'est le Christ, la tête de la femme, l'homme, et la tête du Christ, Dieu* » (1Co11,3), « l'homme » dont la tête est le Christ, traduisant non pas, comme on pourrait s'y attendre, le grec *anthrôpos*, l'homme générique, mais bien *anèr*, l'homme de sexe masculin, ou le « mari », linguistiquement opposé à *gunè*, la femme.

Cependant, en commençant par « *la tête de l'homme, c'est le Christ* », le texte original nous met d'emblée dans la perspective de la foi chrétienne selon laquelle le Christ, vrai Dieu et vrai

homme, est la vérité de l'homme. En effet, la tête désigne ici, non seulement un principe d'unité et pour nous d'unification, mais aussi celui que l'on doit suivre et imiter pour aller vers le Père, de sorte que les mots qui suivent : « *la tête de la femme, l'homme* », s'entendent dans la perspective de cette foi, telle qu'elle s'exprime dans le récit de la création : « *Et Dieu créa l'homme (ἄνθρωπον), à l'image de Dieu il le créa, mâle et femelle (ἄρσεν καὶ θῆλυ) il les créa* » (Gn 1,27). Dans le texte grec de la Septante, qu'Augustin aimait à consulter quand il n'était pas satisfait des traductions latines dont il disposait, le singulier est bien confirmé par le mot *anthrôpos* qui renvoie au genre humain, alors que le pluriel dans « *il les créa mâle et femelle* » nous renvoie au concret de nos existences et de nos relations, bien souvent et pour le moins problématiques. Mais la suite du récit de la *Genèse* ne manque pas de nous révéler ce que ces relations devraient être, puisque c'est pour lui donner « *un secours semblable à lui* » (boèthos homoios autô, Gn2,16) que Dieu donne à l'homme une femme, un « *secours* » dont les animaux même apprivoisés et domestiqués étaient bien incapables, car, n'étant pas des esprits incarnés, ils ne pouvaient ni lui répondre, ni l'interpeler. Ainsi, « *à l'image de Dieu* », un seul être en trois personnes, l'humanité est, elle aussi, *une* par nature et *multiple* dans les individus qui la composent. Mais ces individus étant, pour le meilleur comme pour le pire, dotés de libre-arbitre, c'est pour éviter ce pire et pouvoir demeurer et vivre en paix, que esprits incarnés doivent s'unir. Certes, c'est bien ce qu'ils savent faire contre un ennemi commun, à condition toutefois d'être et de rester les plus forts, alors qu'aucune paix ne peut être durable sans que nous nous soumettions à l'ordre voulu par Dieu. Cette unité que seul peut réaliser l'Esprit de Dieu, c'est ce que l'Écriture appelle le Royaume de Dieu, un Royaume pour nous invisible, dont Jésus a pris soin de préciser à Pilate qu'il n'était « *pas de ce monde* » (cf. Jn 18,36) et qu'Augustin a présenté comme la Cité de Dieu, en exil sur cette terre et qui ne nous deviendra visible qu'à la fin des temps. C'est ce caractère mystérieux qui ne doit pas être oublié dans le cadre d'une laïcité fondée sur la parole de Jésus : « *Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* » (Mt22,21). Certes, les esprits incarnés que nous sommes ont besoin de s'exprimer et de se réunir de manière visible, mais c'est en se pensant en rivalité avec les États, en se comportant comme un État au lieu de se savoir fondée sur la charité qui nous vient de Dieu, que notre Église a connu la plupart de ses divisions et de ses schismes. Mais c'est aussi le minuscule État du Vatican qui, depuis 1929, lui permet de conserver son unité au lieu de se fragmenter en Églises nationales. Quant à l'unité qui vient de Dieu, elle se construit dans les cœurs.

Mais, « *créés à son image et à sa ressemblance* », nous ne sommes pas Dieu et c'est pourquoi, dans le grand poème de la création, aussi vitale que puisse être pour nous notre relation avec Dieu, elle est marquée par l'interdit de manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car manger de cet arbre reviendrait pour nous à nous approprier le pouvoir de décider du bien et du mal, et donc à nous prendre pour le Créateur. En réalité, cet interdit – « *tu n'en mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu mourras* » (Gn 2,17) – est un avertissement d'abord donné à l'homme mais que la femme, qui fut ensuite tirée de son côté, connaissait bien puisqu'elle le répéta au Serpent qui ne manqua pas de lui en suggérer une tout autre lecture : « *vous ne mourrez pas, mais vous deviendrez comme des dieux* » (Gn3,4-5) ! La femme mangea du fruit défendu, en donna à manger à l'homme sans qu'il manifeste le moindre mouvement de recul. Et le châtement tomba, annonçant, à moins d'un miracle toujours possible, ce qu'il en serait de l'avenir des couples : « *Ton désir te portera vers ton mari, et celui-ci dominera sur toi* » (Gn3,16). C'est pourquoi ce qui, dans notre civilisation, deviendra le patriarcat dans sa version violente – car il peut y en avoir une autre, douce et pacifiante –, ne correspond pas à l'ordre voulu par Dieu, mais au châtement d'une faute : celle, aussi bien pour l'homme que pour la femme, de ne pas avoir tenu compte de l'avertissement divin et d'avoir décidé par eux-mêmes du bien et du mal. Ce qui donne à penser que ce n'est pas dans le déni de l'ordre naturel voulu par Dieu que l'on pourra trouver une paix heureuse et durable. En effet, cette paix suppose notre soumission à l'ordre voulu par Dieu, un ordre discret, qui parle au cœur et qu'aucune législation ne saurait remplacer.

C'est précisément cet ordre des choses selon Dieu, qu'il nous est toujours possible de négliger, qu'est venu nous rappeler le Nouveau Testament, dans la seconde phrase de saint Paul citée par Augustin, mais aussi dans ce fameux passage de l'Épître aux Éphésiens : « *Soumettez-vous les uns aux autres dans la crainte du Christ. Femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur ; parce que le mari est la tête de la femme, tout comme le Christ est la tête de l'Église, lui-même étant le sauveur du corps ; mais comme l'Église est soumise au Christ, que les femmes le soient aussi à leurs maris en toutes choses. Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle* » (Ep5,21-25). Que signifie « se soumettre les uns aux autres », sinon se mettre au service du bien de l'autre, à l'exemple du Christ lavant les pieds de ses disciples, car « être maître », selon Dieu, c'est se faire le serviteur de ceux dont on a la charge et faire en sorte que chacun, dans sa singularité atteigne sa propre perfection et la vie heureuse ? Et que dire de la suite, beaucoup moins citée : de l'amour que l'homme doit à sa femme quand on sait ce que fut l'amour sans mesure du Christ pour l'humanité pécheresse dans laquelle il voyait son Église ? Seul le Saint Esprit peut nous faire aimer comme Dieu aime, lui qui unit éternellement le Père et le Fils. Mais ne connaissons-nous pas de nos jours une crise de la paternité et de la virilité ?

Après cette importante mise au point sur la présence bien réelle et irremplaçable du Saint Esprit non seulement dans l'ordre de la création, mais dans la restauration de cet ordre dans l'esprit des hommes pécheurs que nous sommes, Augustin poursuit :

VI,10 (suite) Mais revenons en arrière : si Dieu, ce ne peut être que les trois, ensemble, comment Dieu, c'est-à-dire la Trinité, peut-il être la tête du Christ, alors qu'il faut que le Christ soit dans la Trinité, pour qu'elle soit Trinité ? Ce qu'est le Père avec le Fils est-il la tête de ce qu'est le Christ seul ? En effet, c'est avec le Fils que le Père est Dieu, alors que le Fils seul est le Christ, et d'autant plus que c'est *le Verbe fait chair* qui le dit selon cette humilité qui rend le Père plus grand que lui, en disant : *Parce que le Père est plus grand que moi* (Jn 14,28) de sorte que ce Dieu-même, qu'il est avec le Père, soit pour lui la tête de l'homme Médiateur qu'il est seul à être (cf. Tm 2,5).

« *Comment Dieu, c'est-à-dire la Trinité, peut-il être la tête du Christ, alors qu'il faut que le Christ soit dans la Trinité, pour qu'elle soit Trinité ?* » La question est loin d'être simple et elle l'est d'autant moins que nous imaginons l'incarnation comme un déplacement local du Verbe de Dieu, « *descendu du ciel* » pour prendre chair de la Vierge Marie et « *remonté au ciel* » le jour de l'Ascension. Cependant, alors que nous tentons d'imaginer ce qui a bien pu se passer lors de l'Incarnation, nous oublions que Dieu, pur esprit, totalement invisible, est omniprésent dans toute sa création dans la mesure où, sans lui, elle ne serait pas. Et nous oublions aussi que Dieu ignore nos limitations spatiotemporelles et que, si le Fils les a temporairement assumées en prenant notre condition d'homme, il s'en est affranchi depuis sa résurrection, devenant ainsi capable, comme il l'a promis, d'être « *avec nous, tous les jours jusqu'à la fin des temps* » (Mt28,20), d'une présence non-localisable de manière visible, si ce n'est, pour le croyant, dans le sacrement de l'eucharistie, dans son Église ou, au plus intime de lui-même, dans la prière.

Et si nous disons avec justesse que la pensée (*mentem*) est la partie principale de l'homme, soit, en quelque sorte, la tête de la substance humaine, alors que l'homme ne peut être lui-même homme qu'avec sa pensée, pourquoi ne serait-il pas encore bien plus convenable de dire que le Verbe, qui est Dieu avec le Père, est la tête du Christ, même si le Christ homme ne peut se comprendre autrement qu'avec le Verbe qui s'est fait chair (*nisi cum Verbo quod caro factum est*) ? Mais cela, comme nous l'avons dit, nous l'examinerons plus tard

de manière plus approfondie⁷. Pour le moment, c'est l'égalité de la Trinité, l'unité et l'identité de sa substance qui a été démontrée, aussi brièvement que nous l'avons pu, de sorte que, quoi qu'il en soit de la question dont nous reportons l'examen à plus tard, rien ne nous empêche de reconnaître la suprême égalité du Père, du Fils et du Saint Esprit.

Il nous faut donc, par la foi, dépasser la difficulté logique d'admettre que le Fils de Dieu puisse être à la fois dans la Trinité et présent en Jésus de Nazareth le temps de son incarnation, puis, après sa résurrection, être « à la droite du Père » et se rendre spirituellement visible dans son Église, son Corps, qui se définira elle-même, au concile Vatican II, comme « *le sacrement universel du salut* » (*Lumen Gentium*, 48,2). Pour nous y aider, Augustin ne manque pas de renvoyer à une précieuse analogie que nous portons en nous-mêmes : *notre pensée invisible*, d'une tout autre nature que notre corps visible, est à la fois ce sans quoi il n'y aurait pas d'homme et ce qui en est la « tête », puisque c'est elle qui, tant que l'homme n'a pas quitté ce monde où il est né, l'unifie et le dirige, à condition bien sûr de comprendre cette « tête » de manière métaphorique, car, bien évidemment, le crâne et son contenu ne sont pas la pensée, mais seulement ce qui, en chacun de nous, lui permet de s'exercer comme étant sa pensée, bien qu'elle ne puisse se connaître elle-même, et à plus forte raison être connue d'un autre homme, qu'à travers ce qu'elle dit ou signifie d'elle-même dans ses paroles et ses faits et gestes. Mais il ne s'agit ici que de l'égalité du Père, du Fils et du Saint Esprit, ainsi que de leur unité substantielle puisqu'ils ne sont qu'un seul Dieu.

AG Si on dit que le Christ est la tête de l'Église, ne peut-on pas dire que la Trinité est la tête de l'Église ?

JM Peut-être... Mais, bien qu'étant le Corps du Christ, l'Église ne se confond pas avec Dieu... En se révélant comme Trinité, c'est comme si Dieu nous proposait un itinéraire correspondant à notre humanité. Dieu s'est fait homme pour nous parler en homme et pour nous prendre avec lui en tant qu'hommes. Mais il ne peut nous prendre avec lui que par l'action du Saint Esprit, car c'est le Saint Esprit qui nous conduit « à la vérité tout entière » (cf. Jn 16,13), et qui nous transforme aussi en vue de la Trinité tout entière, parce que nous tendons vers le Père. Autrement dit, la Trinité est ce qui nous ouvre un chemin vers Dieu. Le Christ est médiateur parce qu'il est homme. Et c'est parce qu'il est homme qu'il nous révèle ce que la divinité devrait être pour nous. Non pas pour que nous nous confondions avec Dieu, mais pour que nous puissions, grâce à Dieu, nous rendre dignes de lui et vivre de sa vie. Dieu n'a rien à perdre, mais nous, nous avons tout à gagner à tendre vers lui, car nous nous comportons alors selon sa volonté et non plus selon la nôtre. Au Jardin des Oliviers, c'est l'homme Jésus qui rencontre la tentation de résister à la volonté de Dieu, mais qui se soumet. En effet, étant venu pour témoigner de la vérité, la chose ne pouvait se terminer que tragiquement. Il fallait que les hommes puissent « *contempler celui qu'ils auraient transpercé* » (cf. Jn19,37). La croix est le comble de l'amour sous l'apparence du comble de l'échec. C'est ce qui nous renvoie à nous-mêmes et à notre culpabilité d'avoir manqué à la vérité, en oubliant que, loin de nous être autocrésés à partir de rien, nous sommes des créatures de Dieu. Mais c'est la résurrection qui donne son sens à la croix et la rend victorieuse.

Le propre des personnes selon Hilaire de Poitiers (VI,11)

Avant de clore sa méditation sur la question de l'un et du multiple en Dieu, Augustin éprouve le besoin de faire référence au traité d'Hilaire de Poitiers sur la Trinité, qui, en langue latine, précédait au moins d'une quarantaine d'années celui qu'il était lui-même en train de rédiger, puisque, quand il composa le sien, Hilaire était exilé en Phrygie pour avoir combattu les Ariens. C'était autour de 360, entre le concile de Nicée (325) et celui de Constantinople (381), avant même qu'en Cappadoce Basile ne rédige son *Contre Eunome* (364) et ne devienne lui-même

⁷ Dans le livre VII

prêtre, puis l'évêque de Césarée (370). Hilaire, au livre II de son ouvrage, montrait comment trois aspects de l'unique substance divine se trouvent concrétisés dans le Père, le Fils et le Saint Esprit.

Texte d'Augustin :

VI, 11. Quelqu'un, en vue de suggérer brièvement la propriété de chacune des Personnes de la Trinité a dit : « *l'éternité est dans le Père, la visibilité (species) dans l'Image, et l'usage (usus) dans le Don (Munere)* ». Et comme cet homme montra une autorité peu commune dans l'interprétation des Écritures et la présentation de la foi - c'est en effet Hilaire qui a posé cela dans ses livres -, après avoir scruté autant que j'ai pu le sens caché des mots : « Père », « Image », « Don », « éternité », « visibilité », « usage », j'ai pensé ne pas devoir le suivre à propos du mot « éternité », à moins qu'il ne veuille dire que le Père n'a pas de Père dont il tiendrait son être, tandis que le Fils est [né] du Père, de sorte qu'il lui est coéternel. En effet, si l'Image imite parfaitement ce dont elle est l'image, c'est elle qui est égale à son original et non l'original à son image.

Malgré sa haute estime pour l'évêque de Poitiers, « *un homme d'une autorité peu commune dans l'intelligence des Écritures* », Augustin prend soin de nous avertir qu'il a jugé bon de modifier le texte qu'il nous cite de lui, afin d'éviter tout malentendu qui entrerait dans le jeu des Ariens.

Voici la phrase d'Hilaire, à la fin du premier chapitre de son livre II :

« *Toutes choses sont donc ordonnées selon leurs vertus et leurs mérites ; unique est la Puissance (Potentia) de qui proviennent toutes choses, unique le Fils (Progenies) par qui sont toutes choses, unique le Don (munus) de la parfaite espérance. Et l'on ne découvrira rien qui manque à un tel ensemble (consummationi tantae) : dans le Père, le Fils et le Saint Esprit se trouvent : l'infinité dans l'Éternel (infinitas in aeterno), la visibilité dans l'Image (species in imagine), l'usage dans le Don (usus in munere)* »⁸.

Si Augustin a remplacé *Infinitas in Aeterno*, « l'infinité dans l'Éternel » par *Æternitas in Patre*, « l'éternité dans le Père », c'est parce qu'« éternel » est un attribut substantiel qui convient à la Trinité tout entière, et ne peut donc suffire à désigner le Père en le distinguant du Fils et du Saint Esprit, car c'est de lui que procèdent, même si c'est de manière différente, le Fils et le Saint Esprit. Certes, reconnaît Augustin, « éternel » pourrait ici se justifier pour dire que « *le Père n'a pas de Père dont il tiendrait son être* », mais en dehors du mot « Père », seul le mot « principe » (*archè*), plus philosophique que biblique⁹, semble à la rigueur pouvoir convenir en tant qu'il l'est et du Fils, qu'il engendre, et du Saint Esprit, qui procède de lui sans être ni engendré, ni créé, cet Esprit qu'il envoie par le Fils, ou, conjointement, avec lui. Cependant, si « Éternel » convenait parfaitement dans l'Ancien Testament pour désigner Dieu, qui ne s'était pas encore révélé comme Père, Fils et Saint Esprit, cette révélation étant faite, « Père » est le premier nom, présent dans l'Écriture, qui puisse distinguer ce premier principe du Fils et du Saint Esprit auxquels peuvent convenir par ailleurs ces deux noms pris également dans l'Écriture : « Image » (du Dieu invisible) pour le Fils, et

⁸ Texte français de saint Hilaire, *La Trinité*, livre II, §1, est cité par Michel Corbin, *La doctrine augustiniennne de la Trinité*, p.188). Pour ne pas égarer l'attention de mon lecteur dans la compréhension du texte, j'ai traduit *munus* par « Don » et non pas par « présent », et *consummationi tantae* par « à un tel ensemble », littéralement « à ce qui fait somme ensemble » ce qui était traduit par « un accomplissement si achevé ». Voir le texte Latin, cf. Patrologie Latine 10, p. 51 : *Omnia ergo sunt suis virtutibus ac meritis ordinata : una potestas ex qua omnia, una progenis per quam omnia, perfectæ spei munus unum. Nec deesse quidquam consummationi tantae reperietur, intra quam sit, in Patre et Filio et Spiritu Sancto, infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere.*

⁹ Bien qu'il se trouve au début de la *Genèse* dans la traduction de la Septante, et au début de l'*Évangile selon Jean*, mais habituellement traduit par « *au commencement* ».

« Don » (du Père et du Fils) pour le Saint Esprit. En revanche, désigner le Père par « l'Éternel » ne pouvait que renvoyer à l'opposition faite par les Ariens entre « Inengendré » et « Engendré », pour en déduire deux être distincts, ainsi qu'à leur fameuse formule : « *il fut un temps où le Fils n'était pas* ». En vérité, et telle est la foi de l'Église, Père, Fils et Saint Esprit sont coéternels, et, ensemble, l'unique principe (archè) de toutes choses, même si, tout vient *du* Père, *par* le Fils et *dans* le Saint Esprit, mais au-delà de ces modalités différentes, tout nous vient d'un seul Dieu.

Dans cette Image, il a nommé la visibilité (*speciem*) à cause, je crois, de la beauté (*pulchritudinem*) là où se trouve déjà un si grand accord (*congruentia*), et la première égalité, et la première similitude, sans aucun désaccord, ni aucune sorte d'inégalité, sans la moindre dissemblance, mais où tout répond à l'identique à ce dont elle est l'image ; là où se trouve la vie première et la plus haute, pour laquelle vivre et être ne sont pas choses différentes, mais vivre la même chose qu'être ; et aussi le premier intellect et le plus haut, pour qui vivre et comprendre ne sont pas choses différentes, mais en qui comprendre c'est vivre ; cet être est « un [et] toutes choses » (*hoc esse est unum omnia*) en tant que Verbe parfait à qui rien ne manque et un certain art (*ars quaedam*) du Dieu tout puissant et sage, plein de toutes les raisons immuables des êtres vivants, en qui tous sont un, comme lui-même est un à partir de l'un avec qui il est un. Là, Dieu connaît tout ce qu'il a fait par cet art et c'est pourquoi, alors que les temps passent et se succèdent, rien ne passe ni ne se succède dans la science de Dieu. En effet, ces créatures ne sont pas connues de Dieu parce qu'elles sont faites, mais plutôt elles sont faites, même changeantes, parce qu'elles sont connues de lui de manière immuable.

« *Il est l'image du Dieu invisible, le premier né de toute créature, parce qu'en lui ont été créées toutes choses, celles qui sont dans les cieux, celles qui sont sur la terre, les visibles et les invisibles* » (Col 1,15-16). Le Fils, Verbe ou Intellect divin, contient en lui toutes les idées ou « formes » des choses, mais tout en étant lui-même un. C'est donc en lui que se trouve fondée, pour notre foi, cette étonnante formule d'Héraclite, dit l'Obscur : *En panta*, « un toutes choses », manière de dire, pour un matérialiste, que le monde est un, malgré tous les contraires qu'il contient, le conflit (en grec Polémos, la guerre) étant, pour Héraclite, « père de toutes choses ». Mais, pour un platonicien, comme l'est devenu Augustin, même si sa Trinité est très différente de la triade platonicienne – l'Un, l'Intellect, l'Âme –, c'est parce qu'il procède de l'Un que l'Intellect, ou Verbe divin, est un et qu'en lui toutes les choses se trouvent rassemblées parce que procédant d'une unique source, et c'est pourquoi il est aussi « un certain *art* » : le savoir-faire du Créateur.

La beauté est dans « l'accord (*congruentia*) des parties », mais en lien avec l'unité qui nous vient du principe, comme peut déjà nous l'apprendre le fait de devoir saisir d'un seul regard l'ensemble d'une mosaïque pour la voir dans son unité et, éventuellement, si elle nous renvoie à l'unité du principe, source de toute vérité et de toute bonté, la trouver belle, ce qui ne peut qu'échapper à ceux qui déclarant beau ce qui leur plait, ne cherchent pas à savoir pourquoi. Mais pour un platonicien, le beau est l'éclat du vrai, ce par quoi il nous « appelle » et nous ouvre à ce qui est bon, ce que ne sauraient faire des choses laides. C'est à partir de cette conception de la beauté que l'on peut entrer dans la prière d'Augustin dans ses *Confessions*, car pour lui la beauté n'était autre que le Christ créateur de toutes choses : « *Bien tard je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si nouvelle, tard je t'ai aimée ! Et voici que tu étais au-dedans, et moi au-dehors et c'est là que je te cherchais, et sur la grâce de ces choses que tu as faites, pauvre disgracié, je me ruais ! Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi. Elles me retenaient loin de toi ces choses qui pourtant, si elles n'existaient pas en toi, n'existeraient pas* » (Confessions X,38). Telle est cette beauté qui se manifeste dans toute la création, mais que notre regard détourné de Dieu et replié sur nous-

mêmes, nous empêche de percevoir. Le Fils est l'image parfaite du Père sans la moindre dissonance, il nous le rend visible. Et il est aussi « *la vie première et la plus haute* », « *le premier intellect et le plus haut* », si bien qu'en lui, être, vivre et comprendre sont la même chose...

Mais, dans le texte d'Augustin, ce « premier intellect » est l'héritier de la définition qu'en donnait Plotin à partir de Platon, dans le fameux *Traité 10, Sur les trois hypostases qui ont rang de principes* dans lequel on peut lire, à partir du dialogue de Platon intitulé *Parménide*, ce qui le différencie du Parménide historique auquel il doit en grande partie sa théorie de l'être : en particulier l'opposition entre l'être, objet du véritable savoir, et l'apparence, objet de l'opinion. Plotin, Traité 10 (V,1), 8, 14-27

Parménide avait lui aussi, avant Platon, soutenu une doctrine semblable dans la mesure où il identifiait l'être et l'intellect et, soutenant que « penser et être sont la même chose », posait que l'être n'était pas dans les choses sensibles. Et il affirmait aussi que l'être est « immobile » ; bien qu'il lui ajoute le penser, il nie en lui tout mouvement corporel, pour qu'il reste identique à lui-même. Il le compare à une masse sphérique, parce qu'il a toutes choses incluses en lui et parce que l'acte de penser ne s'exerce pas hors de lui mais en lui. Mais en l'appelant « un » dans ses écrits, il s'exposait à la critique, car cet « un » se révèle multiple. Le Parménide de Platon s'exprime de manière plus précise, car il distingue l'un de l'autre, le premier Un, l'un au sens fort (hen kurioteron), le deuxième qu'il appelle « un-plusieurs » (hen polla) et le troisième, « un et plusieurs » (hen kai polla).

« On reconnaît l'Un au sens le plus strict, indicible « au-delà de tout », l'Intellect (noûs), « un-multitude », et l'Âme, principe de tous les vivants, en interaction les uns avec les autres, « un et multitude ». Et Augustin d'ajouter que, dans le Verbe divin, les choses sont connues de manière immuable, à partir de ce qu'elles doivent être pour pouvoir s'accomplir pleinement. Toutefois, les créatures spirituelles étant dotées d'un libre-arbitre, elles sont responsables de ce qu'elles deviennent à travers le sens et la réponse qu'elles donnent aux événements qui leur arrivent – aux « accidents » de la vie – et donc du soin qu'elles prennent de leur propre vie, car elles peuvent tout aussi bien se négliger et se perdre. Cependant le salut nous a été donné, ou du moins offert, qui consiste à suivre la Christ dans son total ajustement à la volonté du Père.

Qu'en est-il du Saint Esprit, désigné par le mot Don (*munus*) dans lequel nous trouvons l'*usus*, le bon usage de notre connaissance de la « vie éternelle » telle qu'elle fut définie par Jésus : « *qu'ils te connaissent toi le seul véritable Dieu et ton envoyé Jésus-Christ* » (Jn 17,3) ?

Par conséquent, cet ineffable embrassement (*complexus*) du Père et de son image n'est pas sans jouissance (*perfruitio*), sans charité, sans joie. Cette dilection, cette délectation, cette félicité ou béatitude, pour autant qu'un terme humain puisse le dire de manière digne, [Hilaire] l'a nommé de façon concise, usage (*usus*)¹⁰, et, dans la Trinité, c'est le Saint Esprit, non engendré, mais douceur (*suavitas*) du géniteur et de l'engendré, très largement et abondamment répandue sur toutes les créatures à la mesure de leur capacité, afin qu'elles tiennent leur rang et se reposent chacune dans son lieu.

Nous avons là une tentative d'explicitier le sens du mot *usus* choisi par Hilaire pour définir le propre du Saint Esprit. Il est l'amour du Père et du Fils, dans un accord parfait, éternellement parfait, dont le Christ nous a livré, à nous pécheurs, la plus parfaite illustration dans la manière

¹⁰ *Usus* doit être compris comme « jouissance », car Hilaire ignore la distinction *usus* et *frui* que fera Augustin dans *Enseigner le christianisme* (DDC I,4,4). Cette jouissance désigne chez lui « le don divin fait aux créatures dans le Saint Esprit » (Tr II,33-35 et IX,13)

dont il a donné sa vie, dans la mystérieuse « passivité » dans laquelle il a subi sa « passion », accomplissant aussi parfaitement que cela soit possible à un homme, la volonté du Père qui est de sauver tous les hommes de la mort spirituelle qu'est le péché : en nous donnant de contempler celui que nous avons transpercé...

Mais cette douceur éternelle du Père et du Fils, il nous est donné de la partager, à la mesure de notre ouverture à l'action de la grâce qui nous fait accomplir facilement et dans la joie, à la suite du Christ et avec lui, ce que notre nature pécheresse nous fait aborder comme impossible ou insupportable. Seul le Saint Esprit nous permet de *bien user de la grâce* afin de vivre de Dieu, chacun à notre place, tout en réalisant le meilleur qui est en nous, ce à quoi Dieu nous appelle.

D'où cette conclusion qui nous invite à saisir l'unité de la Trinité à travers la création sans oublier que le Père, le Fils et le Saint Esprit ne sont qu'un seul Dieu, chose qu'aucune réalité corporelle ne peut nous permettre de comprendre :

V,12. Toutes les choses qui ont été faites par l'art divin, montrent donc en elles-mêmes une certaine unité, une forme (*species*) et un ordre. En effet, n'importe laquelle d'entre elles est quelque chose d'un, comme les natures corporelles et les caractères des âmes ; chacune présente une certaine forme, comme la figure et les qualités des corps ou le savoir et le talent des âmes ; et chacune tend vers un certain ordre, ou s'y tient, comme, pour les corps, leurs poids et le lieu qui leur convient, et, pour les âmes, leurs amours et leurs plaisirs. Il importe donc que *considérant l'invisible (intellecta) à partir de ses œuvres* (cf. Rm 1,20), nous comprenions que le Créateur est Trinité, dont, comme il se doit (*quomodo dignum est*), des traces apparaissent dans la création. C'est dans cette Trinité, en effet, que sont l'origine première de toutes choses, la beauté la plus parfaite et la délectation la plus heureuse. C'est pourquoi ces trois choses semblent se déterminer mutuellement et sont en elles-mêmes infinies. Mais, ici, dans les choses corporelles, une chose n'est pas autant que trois à la fois, et deux choses sont plus qu'une seule, alors que, dans la suprême Trinité, une chose est autant que trois à la fois et deux ne sont pas plus qu'une et elles sont en elles-mêmes infinies. Ainsi sont-elles chacune en chacune des autres, et toutes en chacune, chacune en toutes et toutes en toutes, et tout en un. Que celui qui voit cela, que ce soit en partie, ou *en énigme à travers un miroir* (1Co 13,12) se réjouisse de connaître Dieu, et l'honore comme Dieu et lui rende grâce ! Quant à celui qui ne voit pas, qu'il tende à voir par la piété et non par l'aveuglement et la calomnie, car Dieu est un, et cependant Trinité. On ne doit pas recevoir ces mots de manière confuse : « *de qui toutes choses, par qui toutes choses, en qui toutes choses* » (Rm 11,36) ; et ce n'est pas à plusieurs dieux, mais « *à lui-même qu'est la gloire pour les siècles des siècles. Amen* » (Rm11,36)