

6. Compléments sur la Sagesse de Dieu (VII,1-6)

La première partie du Livre VII, les chapitres 1-6, que nous allons étudier aujourd'hui, traite de la sagesse de Dieu. Dans une première section (VII,1-3), Augustin reprend la question de la juste compréhension de la formule de Saint-Paul : « *Le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu* » (1Co 1,24) qui, comprise comme si le Père n'était pas sage en lui-même, mais « par la sagesse qu'il a engendrée », semble pouvoir donner raison aux ariens dans leur négation de l'égalité du Père et du Fils, une question qui avait été reportée à plus tard, afin de prendre le temps de mettre en évidence la manière tout à fait singulière, sans commune mesure avec ce que nous pouvons rencontrer dans les créatures, qu'elles soient visibles ou invisibles, dont s'articule, sinon en Dieu, du moins dans notre discours sur Dieu, l'unité et la multiplicité. En effet, selon notre foi, chacun des Trois est Dieu, mais cela ne fait qu'un seul Dieu. De même, chacun est sage, mais cela ne fait qu'une seule sagesse, etc.

Bien sûr, ce « Trois égale un » dépasse notre logique ordinaire, mais avant d'y trouver un prétexte à rejeter le christianisme, que l'on prête attention à ces paroles de Blaise Pascal : « *Deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison* » (Brunschvicg n°253), car « *La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à reconnaître cela* » (n° 267). Il y a, bien sûr, le donné de l'expérience que la raison n'a pu se donner à elle-même et sans lequel son raisonnement serait vide, mais il y a aussi le fait que, dans certains cas, « *la raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses* », tellement est forte sur nous l'emprise de l'imagination, « *cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours* » (n°82). Alors, que dire de notre ignorance de l'origine de toutes choses et de ce que Dieu a jugé bon de nous en révéler, non pas pour répondre à notre curiosité intellectuelle, mais « *en vue de notre salut* » ?

Une seconde section (VII, 4-6) évoque la figure de la Sagesse dans l'Ancien Testament.

À propos de la formule « *Le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu* » (VII,1-3)

Afin de mettre en garde ses lecteurs contre l'erreur de lecture faite par les ariens à propos de cette formule de saint Paul, Augustin va dans un premier temps imaginer jusqu'où peut conduire cette erreur (VII,1), avant de procéder à sa critique (VII,2) et de rétablir la vérité (VII,3)

1. Jusqu'où peut conduire la logique des ariens ? (VII,1)

Rappel de la distinction indispensable à faire à propos de la Trinité.

VII,1. Et maintenant, autant que Dieu nous l'accordera, examinons plus attentivement la question que nous avons remise à plus tard, à savoir si chacune des personnes de la Trinité peut par elle-même et non avec les deux autres être dite Dieu, ou grand, ou sage, ou vrai, ou tout-puissant ou juste, et tout autre chose qui puisse être dite de Dieu, non pas selon la relation, mais en lui-même, ou bien si on ne peut les dire que lorsque l'on pense la Trinité.

Cette alternative suppose et nous rappelle la distinction entre ces deux manières de parler de Dieu que tout l'art de la théologie consiste à ne jamais confondre : en parler *selon la substance*, pour dire l'être-même de chacun des Trois qui est le même que celui de la Trinité dans son unité indivise, et en parler *selon la relation*, pour dire le propre du Père, du Fils et du Saint Esprit à l'exclusion des deux autres. En effet, sans cette distinction, on ne peut que s'égarer, à la manière des ariens qui, sous prétexte de vouloir sauvegarder l'unicité de Dieu, réduit pour eux au Père seul, nient la divinité du Fils et celle du Saint Esprit et les réduisent de ce fait au rang de créatures, fussent-elles divines, c'est-à-dire immortelles, voire éternelles.

Jusqu'à quelle aberration peut conduire la logique des ariens ?

VII, 1 (suite) Si cette question se pose, c'est parce qu'il est écrit : *le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu* (1Co 1,24). Dieu serait-il le père de sa propre puissance et de sa propre sagesse, de sorte qu'il serait sage par cette sagesse qu'il a engendrée, et puissant par la puissance qu'il a engendrée ? Et parce qu'il est depuis toujours puissant et sage (cf. Si 1,4), il a depuis toujours engendré la puissance et la sagesse. Nous nous étions demandé, en effet, si dans ces conditions, il ne serait pas aussi le père de la grandeur par laquelle il est grand, de la bonté par laquelle il est bon, de la justice par laquelle il est juste et ainsi d'autres attributs, s'il y en a. Ou, si toutes ces choses, sous des dénominations diverses, sont à comprendre comme étant la même chose que la puissance et la sagesse, de telle sorte que la grandeur serait la même chose que la puissance, la bonté que la sagesse et aussi la sagesse la même chose que la puissance, et la bonté que la sagesse, comme nous l'avons déjà dit ; souvenons-nous alors que lorsque j'évoque l'un de ces attributs par son nom, il faut le comprendre comme si je les évoquais tous.

Ne nous laissons pas égarer par la confusion apparente de ces lignes qui ne peut manquer de déranger ceux qui tiennent compte de la distinction qui vient d'être rappelée, car cette confusion n'est rien d'autre que celle de la pensée qu'Augustin s'efforce maintenant d'explorer, en pensant à la manière des ariens, alors que nous savons bien que le Père est sage en lui-même, et non pas « par la sagesse qu'il a engendrée », c'est-à-dire par son Fils ! Nous savons très bien que sagesse et puissance sont des qualités, celles de la Trinité tout entière et celle de chacun des trois, alors qu'on ne peut parler du Fils – mot ici sous-entendu, mais qui est appelé par le mot Père – qu'en parlant de Dieu selon la relation.

Et les ariens ignorent aussi qu'en Dieu, en raison de la simplicité de son essence, « être et être sage ne font qu'un » et qu'il en va de même de toutes ses autres qualités (puissance, grandeur, bonté...). Nous avons là autant de « qualités » qui sont tout sauf des « accidents » que la « substance » divine aurait acquis ou pourrait perdre et c'est précisément pour éviter qu'on applique à Dieu la grille de lecture des catégories qui nous servent à décrire les choses de ce monde qu'Augustin préfère « essence » à « substance » pour dire l'être de Dieu. En cela il se montre plus fidèle à Platon qui a introduit le mot *ousia* pour dire l'être, qu'à Aristote qui a utilisé ce mot *ousia* pour désigner ce qu'il nomme ailleurs *hupocheimenon*, « ce qui gît en dessous », en latin *subjectum*, qui a donné *hypostasis* en latin *substantia*, « ce qui se tient en dessous ».

Cependant, si toutes ces qualités que nous attribuons à Dieu reviennent au même, cela nous amène à penser que ce ne sont pas elles qui nous permettent de reconnaître Dieu en le différenciant des êtres qui en seraient dépourvus, ou en seraient pourvus de manière imparfaite. Ou plutôt ces qualités ne font que souligner sa différence avec nous, qui ne sommes ni tout-puissants, ni parfaitement sages, ni moralement parfaitement grands, ni parfaitement bons, ni parfaitement justes. Autrement dit, comme nous l'avons vu dans le développement sur l'un et le multiple, si l'unité de ces attributs tient à la simplicité de l'essence divine, leur multiplicité vient de nous qui en avons besoin en raison de nos multiples défauts, c'est-à-dire de nos multiples qualités imparfaites. Comme le notera Feuerbach au XIX^e siècle, mais en en tirant une conséquence diamétralement opposée à celle d'Augustin, ces qualités divines dans leur diversité sont les indices de nos aspirations en vue de nous accomplir et d'atteindre la vie heureuse, c'est-à-dire les indices de ce que nous désirons devenir *par lui, avec lui et en lui*, lui qui est, au-delà de tout devenir. Elles nous disent donc, non pas ce qu'est Dieu en lui-même, mais ce qu'il est, ou devrait être, *pour nous*, dans la mesure où nous avons conscience de devoir

tendre vers notre propre perfection alors que lui, dans son infinie perfection, est sans besoin. Cependant, loin de nous écraser en nous rappelant notre misère, comme le dira Feuerbach, chacune de ces perfections divines, est pour nous, qui sommes « créés à son image et à sa ressemblance », une incitation à nous élever, mais librement car Dieu nous respecte dans nos choix. En effet, nous tourner vers Dieu c'est grandir par sa grâce, alors que nous en détourner c'est en rester à ce que nous sommes et à nos limites, tout en nous croyant assez grands pour ne pas avoir besoin de lui. Tel est le fruit du péché : une automutilation, une limitation que nous nous imposons à nous-mêmes, en refusant la source de notre être.

Par conséquent, le sens de notre foi au Dieu Créateur, méthodologiquement écarté comme une « hypothèse inutile », de toute recherche scientifique, car elle serait suicidaire – car si Dieu intervenait dans le cours des phénomènes, plus rien ne serait prévisible – n'est pas de répondre à notre interrogation pour savoir comment le monde est apparu. Notre foi au Dieu créateur consiste à reconnaître que l'être nous est donné, y compris le nôtre propre et que tout don suppose un donateur distinct de ce don. Cela étant posé, il n'y a plus de conflit entre foi et raison puisqu'elles correspondent à deux attitudes d'esprit totalement différentes.

Mais Augustin avance une comparaison :

Le Père serait-il « sage » (*sapiens*) comme il est « disant » (*dicens*) ?

On cherche donc à savoir si le Père, même seul, serait sage et à lui-même sa propre sagesse, ou sage (*sapiens*) de la même manière qu'il est « disant ». C'est, en effet, par le Verbe qu'il a engendré qu'il est « disant », non par une parole proférée qui résonne et passe, mais par le Verbe qui *était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu* (Jn1,1) et *par lui tout a été fait* (Jn1,3), par le Verbe qui lui est égal et par lequel il se dit lui-même éternellement et de manière immuable. Il n'est pas lui-même ce Verbe, comme il n'est pas non plus le Fils, ni l'Image. « Disant » - en dehors de ces paroles de Dieu proférées dans le temps, qui adviennent dans une créature, et qui résonnent et passent - « disant » donc par son Verbe coéternel, en étant pensé non pas seul, mais avec son Verbe, sans lequel il ne serait certainement pas « disant ».

L'acte de dire suppose un locuteur et une parole qui se détache de lui pour vivre en quelque sorte de sa vie propre en fonction de ce que d'autres êtres parlants en feront, car, une fois qu'une parole est sortie de ma bouche, je ne peux, ni ne pas l'avoir dite, ni contrôler la manière dont elle sera reprise ou déformée par d'autres.

C'est à partir de ce fait que le quatrième évangile, pour nous introduire à l'incarnation du Fils, le présente et le nomme *Logos*, Parole, en latin *verbum*, « Verbe », de Dieu : *il était près de Dieu*, et donc distinct de celui qu'il nommera son Père ; *il était Dieu et par lui tout a été fait* (Jn 1,1-3). Et c'est pour souligner sa divinité qu'Augustin fait la différence entre cette Parole, coéternelle au Père depuis toujours et pour toujours, et « *les paroles de Dieu proférées dans le temps* », le plus souvent prononcées par des hommes, mais toujours entendues par des hommes, ne serait-ce que dans leur cœur, avant d'avoir pu être consignées dans les Écritures. En effet, tout comme nos paroles humaines, ces paroles, qui ne sont « divines » que par leur origine, ne peuvent éviter d'être déformées par ceux qui, au lieu de les recevoir selon l'esprit de Dieu, les « instrumentalisent » au service de leurs intérêts et de leurs ambitions terrestres, comme on peut le voir, tout au long de l'Histoire, chaque fois qu'un homme se réclame de Dieu pour imposer son pouvoir aux autres en se soustrayant à toute discussion.

Cependant, faute d'être reprises par des hommes, ces paroles divines peuvent aussi rester « lettre morte », comme le montre l'inévitable échec de la croix, lui-même compris dans le risque immense que constituait l'incarnation. Mais c'est seulement en contemplant *celui qu'ils ont transpercé* (cf. Jn 19,37) que les hommes peuvent réaliser leur péché, se repentir et revenir

à Dieu, car, pour des êtres auxquels le temps est donné pour faire et confirmer leur choix, c'est précisément dans ce retour volontaire que consiste le salut.

Voilà pourquoi, pour ceux qui ont compris la différence de nature entre le locuteur et sa parole, le Père ne peut pas être « sage » comme il est « disant ». Sa sagesse fait partie de son être-même, alors que, pour « être disant », le Père a besoin de produire une parole distincte de lui, son Verbe qui est son Fils, une parole qui lui soit coéternelle et, de ce fait, distincte de ces paroles d'origine divine historiquement entendues par les hommes et consignées dans les Écritures. Ces paroles aussi sont des actes, mais des actes qui « passent », même si elles ne sont pas sans lien avec le Verbe éternel, puisqu'il est écrit : « *toute parole qui sortira de ma bouche ne reviendra jamais à moi sans que ses volontés ne soient accomplies* » (Is 55,11). Autrement dit, Dieu nous offre de partager sa vie mais il nous appartient de l'accepter ou de le refuser, si bien que notre salut dépend, non seulement de Dieu, mais de nous.

AG Et les paroles de la création ?

JM Prononcées dans un récit poétique - ou plus exactement mythique, car il parle de l'origine du monde -, elles sont une manière de distinguer Dieu de la créature. Dieu crée par sa parole et Irénée de Lyon a interprété le Fils et le saint Esprit comme étant les deux mains du Père. C'est une manière de dire les choses, car Dieu n'est pas dans le temps et n'a pas pu décider un beau jour de créer le monde ! En réalité, la création n'est pas un événement du passé : elle est permanente et c'est pourquoi elle échappe à l'enchaînement causal et à la recherche scientifique. Malgré un long malentendu, fondé sur une lecture littérale du texte de la *Genèse* qui a duré des siècles et ne cesse de ressurgir périodiquement, la création n'est pas de l'ordre de l'explication causale. Comme nous l'avons dit, la science n'a que faire de cette « hypothèse inutile » qui, si elle était vraie, si Dieu pouvait ainsi intervenir à tout moment, et de manière pour elle imprévisible, l'empêcherait de fonctionner comme science. La création est de l'ordre du sens, elle dit notre radicale dépendance par rapport à un Inconnu, qui n'a rien d'humain, ni de corporel, mais sans qui rien ne serait. En revanche, ma vie change complètement de tonalité quand je peux rendre grâce à celui qui m'a tout donné, et d'abord mon être propre. Mais, dans la volonté de connaître l'origine du monde *scientifiquement*, n'y a-t-il pas pour une raison *méthodologique*, la volonté de se passer de Dieu ? Certes, on cherche une limite et le Big Bang serait le moment où le temps aurait commencé, mais comment ne pas présupposer ainsi un « avant », mais qu'est-ce qu'un « avant » qui ne serait pas dans le temps ? Ce qui change le sens de notre existence c'est de reconnaître que nous dépendons d'une source d'être qui n'est pas nous et qui nous dépasse infiniment tout en nous permettant de vivre mieux, au lieu de mener une vie seulement humaine, sans autre horizon, dans le meilleur des cas, que la survie de l'humanité au-delà de notre propre vie terrestre.

Reprenons notre lecture du texte d'Augustin :

Mais alors, ne serait-il pas sage comme il est « disant », de sorte que sa Sagesse serait comme son Verbe, l'être de la sagesse étant celui de son Verbe et celui de sa puissance, comme si puissance, sagesse et Verbe étaient la même chose et, pouvaient être dits selon la relation (relative), comme le sont « Fils » et « Image » ? De même ce n'est pas seul qu'il pourrait être puissant ou sage, mais par la puissance et la sagesse qu'il a engendrées, exactement comme ce n'est pas seul qu'il est « disant », mais par ce Verbe et avec ce Verbe qu'il a engendré, et de même qu'il est grand par et avec la grandeur qu'il a engendrée. Et s'il n'est pas grand par une chose et Dieu par une autre, mais grand du fait même d'être Dieu, car pour lui ce n'est pas une chose d'être grand et une autre d'être Dieu, il s'ensuit que ce n'est pas non plus seul qu'il est Dieu, mais par et avec la déité qu'il a engendrée, de sorte que le Fils serait la déité du Père, comme il est la sagesse et la force du Père, et comme il est le Verbe et l'Image du Père.

Toujours pour nous faire entendre la confusion du discours des ariens, Augustin, dans une forme interrogative suggère que le Père « serait sage comme il est disant », c'est-à-dire non

pas sage en lui-même, mais par son Fils dont la fonction serait alors analogue à celle du Verbe par lequel il est disant, « comme si puissance, sagesse et Verbe étaient la même chose et, pouvaient être dits selon la relation (*relative*), comme Fils et Image » ! Or, s'il est vrai de dire que le Père est sage avec le Fils, parce qu'ils sont Dieu l'un et l'autre, on ne saurait dire qu'il l'est par le Fils, même si c'est effectivement par le Fils que le Père nous manifeste sa sagesse ! En effet, la sagesse est une qualité essentielle de la Trinité tout entière, et ne saurait se confondre avec la réalité du « Fils », qui, comme Verbe et Image, ne peut se dire que selon la relation !

Mais pourquoi ne pas aller encore plus loin ? Si le Père n'est « disant » que par son Verbe, ne lui devrait-il pas aussi sa divinité et son être propre, sans lequel il ne pourrait être Père ?

Et parce que ce n'est pas autre chose pour lui d'être Dieu que d'être, le Fils serait aussi l'essence du Père, comme il est son Verbe ou son l'Image. Et par conséquent, mis à part ce par quoi il est Père, le Père ne serait rien s'il n'avait pas de Fils, puisque non seulement on ne pourrait l'appeler « Père », ce que manifestement il n'est pas en lui-même mais seulement dans sa relation à son Fils, car il n'est Père que parce qu'il a un Fils, mais il ne serait rien de tout de ce qu'il est en lui-même puisqu'il ne serait que pour avoir engendré sa propre essence. En effet, de même qu'il ne peut être grand que par la grandeur qu'il a engendrée, il n'est que par cette essence qu'il a engendrée ; puisque pour lui être et être grand ne sont pas choses différentes. Est-il donc le Père de son essence, comme il est le père de sa grandeur, comme il est le père de sa puissance et de sa sagesse ? Car sa grandeur est la même chose que sa puissance et son essence la même chose que sa grandeur.

« Essence » est le nom qui correspond au verbe « être ». Mais faire du Fils la source de l'être du Père est une absurdité qu'Augustin n'a pas manqué de dénoncer dès la première page de son traité où l'on pouvait lire : « *Ceux qui estiment que la puissance de Dieu est telle qu'il s'engendre lui-même se trompent d'autant plus que non seulement Dieu n'est rien de tel, mais la créature spirituelle et corporelle non plus. En effet, il n'existe aucune réalité qui s'engendre elle-même pour être* » (De Trinitate, I,1).

Autrement dit et par définition, aucune créature ne s'est faite elle-même, l'erreur de nos humanistes modernes venant du fait qu'ils réduisent leur être à leur conscience et à leur libre-arbitre, en oubliant que pour se tourner vers Dieu, ou s'en détourner, il faut être ; et cet être, ni on ne se l'est donné à soi-même, ni on ne peut s'en défaire¹. Quant au Créateur, dont tout dépend par définition, il est, et ne dépend de rien. Telle est la vérité chrétienne.

Mais il n'en va pas de même dans le néoplatonisme qui ignore la notion de création, et dans lequel les trois hypostases qui ont rang de principes² – l'Un, l'Intellect et l'Âme –, ne sont que la partie invisible et organisatrice de la Nature, *Phusis* étant le nom donné à l'être dans sa totalité, sans doute en raison du phénomène de la vie qui, sous toutes ses formes, ne cesse de « naître » (*phuein*). La notion de « cause de soi » (*aition héautou*) apparaît expressément au *Traité 39, Sur le volontaire et la volonté de l'Un* dans lequel l'Un correspond à l'idée du Bien chez Platon : « *il est cause de soi, lui-même de lui-même et par lui-même, au premier rang et au-dessus de l'être* » (Ennéades VI,8, 14), réalisant ainsi, selon les mots de Pierre Hadot, « *la coïncidence de la nécessité absolue et de la liberté absolue* »³.

C'est pour avoir repris cette notion de « cause de soi » au tout début de son *Éthique* – « *J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence ; autrement dit, ce dont la*

¹ Comme en témoigne le héros de *La Nausée* de Sartre, en découvrant l'existence d'une racine au jardin public

² C'est le titre du *Traité 10* de Plotin (Ennéades V,1).

³ Cité dans la note 272 de la traduction du *Traité 39*, in Plotin, *Traités 38-41*, Garnier-Flammarion, 2007, p. 302

nature ne peut être conçue sinon comme existante » –, que Spinoza, au XVII^e siècle, sera considéré comme athée, non seulement par sa Synagogue, mais par l'Église, alors que sa pensée est autrement plus subtile. En effet, bien qu'il élimine la notion de création comprise de manière anthropomorphique selon un modèle artisanal, et bien qu'il tienne pour équivalents « Dieu et la Nature » (*Deus sive natura*), il ne peut s'empêcher de distinguer entre « nature naturante » et « nature naturée », ce qui est une manière de réintroduire la différence entre le principe invisible de Plotin et ses effets. D'autre part, son *Traité théologico-politique* se fonde sur une savante interprétation des Écritures en vue de montrer « *que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'État, mais même qu'on ne peut la détruire sans détruire en même temps la paix de l'État et la piété elle-même* ». Voilà qui est bien loin de notre opposition moderne de la raison et de la foi, et d'une conception de la laïcité qui ne voudrait admettre pour raison que la raison « scientifique », mais qui, au contraire, est très proche de la complémentarité, indispensable aux yeux d'Augustin, du comprendre et du croire : « *croire pour comprendre* », car il nous faut bien admettre que quelque chose puisse nous être donné, et « *comprendre pour croire* », faute de quoi notre foi ne serait qu'une crédulité aveugle. Ajoutons que ce *Traité théologico-politique* porte en exergue ces mots de la *Première Épître* de saint Jean : « *Nous connaissons à ceci que nous demeurons en Dieu et que Dieu demeure en nous : qu'il nous a donné son esprit* » (1 Jn 4,13).

2. Comment comprendre : « *Le Christ puissance de Dieu et sagesse de Dieu* » (VII,2) ? Critique de la lecture arienne.

Après avoir fait entendre ce que pourraient en dire ceux qui, tout en étant attachés à la lettre des Écritures, ignorent la distinction entre parler de Dieu selon la substance et en parler selon la relation, distinction sans laquelle le mot Trinité est effectivement incompréhensible, Augustin se livre à un examen critique de la lecture qu'ils font de cette formule paulienne. Non sans rappeler que nous sommes en train de parler de « *ce que nos mots ne peuvent dire* », il passe en revue, annoncées par une série de *aut* (« ou »), ces interprétations possibles pour en montrer la fausseté, que ce soit au regard de l'Écriture ou de la simple logique.

VII,2. Cette discussion est née de ces mots de l'Écriture : *Le Christ est la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu* (1 Co 1,14). C'est pourquoi, alors que nous désirons parler de ce que nos mots ne peuvent dire (*ineffabilia*), notre discours doit se frayer un passage à travers de grandes difficultés. - Ou nous disons que le Christ n'est pas *la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu*, et nous contredisons l'Apôtre de manière impudente et impie ; - ou nous affirmons que le Christ est bien *la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu*, mais que son Père n'est pas le père de sa propre puissance et de sa sagesse, ce qui n'est pas moins impie, puisqu'il ne serait pas non plus le Père du Christ qui est *puissance de Dieu et sagesse de Dieu* ; - ou que le Père n'est pas puissant de sa propre puissance, ni sage de sa propre sagesse, mais cela qui oserait le dire ? - Ou que, dans le Père, être est compris comme autre chose qu'être sage, de sorte qu'il ne lui suffirait pas d'être pour être sage, chose que l'on pense habituellement de l'âme humaine, insensée en certaines choses et sage en d'autres, parce que de nature changeante et non d'une simplicité absolument parfaite ; - ou que le Père n'est rien en lui-même et que, non seulement le fait d'être père, mais son être même, ne sont dits que relativement à son Fils. Mais comment donc le Fils pourrait-il être de la même

essence que le Père alors que celui-ci en lui-même n'est pas l'essence, ni même absolument rien en lui-même, mais seulement relativement au Fils (*ad Filium*) ?

Et voilà le Fils devenu subrepticement le père du Père ! En effet, non seulement c'est lui qui permet de le dire « père » selon la relation, mais c'est lui qui lui donnerait d'être, tout comme un père donne d'être à sa progéniture ! D'où le rectificatif qui suit pour dire que ni l'un ni l'autre ne serait alors en lui-même mais seulement par l'autre, réciproquement :

En effet, il faudrait plutôt dire « d'une seule et même essence », parce que le Père et le Fils sont *une seule et même essence*, dans la mesure où le Père n'est pas par lui-même, mais seulement relativement au Fils qu'il a engendré comme [son] essence, essence par laquelle il est tout ce qu'il est. Ni l'un ni l'autre n'est donc par lui-même, mais l'un et l'autre ne sont dits que relativement à l'autre. En effet, seul le Père serait-il dit relativement au Fils, non seulement Père, mais tout ce que l'on peut dire de lui, alors que le Fils serait dit en lui-même ? Et s'il en est ainsi, que dira-t-on qu'il est en lui-même ? L'essence elle-même ? Mais le Fils est l'essence du Père, comme il est la puissance et la sagesse du Père, comme il est le Verbe du Père et l'Image du Père.

« Relativement à l'autre » veut dire ici « l'un par l'autre », comme c'est l'un par l'autre que deux hommes sont voisins ou amis. Mais alors que, pour être voisins ou amis, il faut être, le Père et le Fils serait de la même essence, non pas au sens où l'entend la vraie foi, mais parce que leur être, et pas seulement ce qui les fait Père ou Fils, ne viendrait que de leur relation ! Il s'agirait donc d'une corrélation ne reposant sur aucune substance, ce qui est absurde !

- Ou bien, si le Fils est dit l'essence en lui-même (*ad se*), alors le Père n'est pas l'essence, mais le géniteur de l'essence : il n'est pas en lui-même, mais par cette essence qu'il a engendrée, comme il est grand par la grandeur qu'il a engendrée et donc le Fils en lui-même est aussi dit grandeur, et donc aussi Force, Sagesse, Verbe, Image.

Voilà qui devient quasiment illisible pour ne pas dire un charabia insupportable pour qui a assimilé ce qui est indispensable à la compréhension du sens du mot Trinité, entre parler de Dieu selon la substance et en parler selon la relation ! Car, ici, tout est mélangé : puissance et sagesse, qui sont des qualités et des qualités essentielles, celles de chacun des Trois et de la Trinité tout entière, sont assimilées au Verbe et à l'Image qui n'ont de sens que relativement au Père, selon la relation. Il nous tarde de sortir de la confusion et de rétablir la vérité !

Mais quoi de plus absurde (*absurdius*) qu'une image soit dite image d'elle-même (*ad se dici*) ? Ou, si Image et Verbe ne sont pas la même chose que puissance et sagesse - les deux premiers étant dits selon la relation et les deux autres en eux-mêmes et non relativement à autre chose -, voilà que le Père n'est pas sage par la sagesse qu'il a engendrée parce qu'il ne peut pas lui-même être dit relativement à elle pas plus qu'elle n'est dite relativement à lui. En effet toutes les choses qui sont dites selon la relation sont dites relativement l'une à l'autre. Il reste donc que le Fils est dit essence relativement au Père. D'où ce résultat tout à fait inattendu : cette essence ne serait pas essence, ou en vérité, quand on dit essence on ne désigne pas une essence, mais une relation. C'est comme lorsque nous disons « maître » : nous ne désignons pas alors une essence, mais une relation en référence à « esclave » ; quand en revanche nous disons « homme » ou quelque chose d'analogue dit par rapport à la chose elle-même

et non par rapport à autre chose, alors nous indiquons une essence. Quand on dit un homme « maître », « homme » est l'essence et « maître » est dit selon la relation : en effet, « homme » est dit par rapport à lui-même, « maître » par rapport à l'esclave.

Donc, autre chose être Père, ou Fils, autre chose être sage ou puissant, ou tout simplement être, car « essence », n'est pas un terme relatif : on est en soi-même, ou l'on n'est pas avant d'être quoi que ce soit, Père ou Fils, sage ou puissant ! Le Fils peut donc être le Verbe ou l'Image du Père, puisque ces deux notions sont « relatives » –, en effet, on ne peut parler que de l'image de quelque chose, ou du Verbe d'un locuteur –, mais il ne saurait être l'essence du Père. Selon la foi définie à Nicée, Père et Fils sont de la même essence, et même une seule et même essence : en français, à partir du latin, nous les disons « consubstantiels », du même être. Le Père n'est donc pas sage par la sagesse qu'il a engendrée, mais parce qu'il est Dieu, et il en va de même pour le Fils, qui en revanche n'est Fils que pour avoir été engendré par le Père, Père et Fils n'étant tels que relativement l'un à l'autre.

Mais revenons à notre propos : si cette essence est dite selon la relation, cette essence n'est pas essence. On en arrive à dire que toute essence qui est dite selon la relation est aussi quelque chose en dehors de cette relation, comme un homme maître (*homo dominus*) et un homme esclave (*homo servus*), un cheval bête de somme (*equus iumentum*), et une monnaie arrhes (*nummus arra*) : homme, cheval et monnaie sont dits en eux-mêmes (*ad se*), sont des substances ou des essences, alors que maître, esclave, bête de somme, arrhes sont dits relativement à autre chose. Mais si l'homme n'était pas, dirions-nous, une certaine substance, celui qui est dit maître selon la relation ne serait pas non plus ; et si le cheval n'était pas une certaine essence, ce que l'on appelle bête de somme selon la relation ne serait pas non plus : de même si la monnaie n'était pas une substance, elle ne pourrait être dite arrhes [de quelque chose] selon la relation. Et c'est pourquoi, si le Père n'était pas quelque chose en lui-même il ne pourrait absolument pas être ce que l'on dit de lui selon la relation à autre chose.

Pour être père, il faut être, c'est-à-dire être quelque chose et donc une substance. Nous revenons ici implicitement à la rigueur des catégories d'Aristote : tout « accident », dont la relation et la qualité – les seuls qui puissent être attribués à Dieu mais de manière non « accidentelle » –, suppose une substance, un être existant, auquel il puisse être attribué. Voilà pourquoi, « si cette essence est dite selon la relation – comme l'essence du Père –, cette essence n'est pas essence » Ainsi : « toute essence qui est dite selon la relation est aussi quelque chose en dehors de cette relation », sans quoi cette relation ne pourrait être, comme c'est le cas du maître et de l'esclave qui doivent d'abord et l'un et l'autre être des hommes. De même, comme le Père, le Fils doit être quelque chose en lui-même pour pouvoir être Fils. D'où l'introduction par les Grecs du mot « hypostase » pour dire sa réalité coéternelle à celle du Père, à quoi s'ajoute le fait, qui fait toute l'originalité de la Trinité, qu'ils sont une seule et même substance.

En effet, ce n'est pas comme sa couleur reportée à un objet coloré alors que la couleur n'est absolument pas dite en elle-même, mais toujours comme étant celle d'un objet coloré ; quant à l'objet auquel appartient la couleur, même si en tant que coloré on le rapporte à la couleur, en tant qu'il est dit corps il est dit par rapport à lui-même. Ce n'est pas du tout ainsi qu'il faut penser que le Père n'est pas dit quelque chose en lui-même, mais que tout ce qui est dit de

lui ne serait dit que par rapport au Fils, alors que ce même Fils serait dit et en lui-même et relativement au Père, comme si, en lui-même, on le disait une « grandeur grande » et une « puissance puissante », et la grandeur et la puissance du Père grand et puissant, ce par quoi le Père est grand et puissant. Non ce n'est pas ainsi qu'il faut les penser, mais comme étant l'un et l'autre substance (*utrumque substantia*) et même l'un et l'autre une unique substance.

Reprenons les choses calmement : une couleur n'est visible que sur un objet coloré, mais le Père n'est pas comme la couleur dont le corps coloré serait le Fils ! Comme nous venons de le voir, la substance – l'essence – ne peut se dire selon la relation, ce qui veut dire que dans nos générations humaines, père et fils sont chacun en lui-même, ayant chacun sa vie propre, et non pas une propriété de l'autre. Et de même pour la mère et son enfant, y compris quand il est dans son ventre ! Cependant et contrairement à ce qu'en disent les ariens, nous devons ajouter que le Père et le Fils sont une seule substance. Ce qui confirme le fait qu'on ne puisse parler de la Trinité, sans entrer dans une contradiction logique, qu'en distinguant ce que l'on dit de Dieu, dans l'unité de sa substance, toutes les qualités divines, et ce que l'on dit de manière exclusive de chacun des trois, relativement aux deux autres.

Cependant, si nous ne pouvons *voir* une couleur que sur un objet coloré, il n'en est pas moins vrai que nous ne pourrions pas *reconnaître* cette couleur si nous n'en avons pas en mémoire la « définition » – son « idée » au sens platonicien –, car, comme Augustin ne manque pas de le dire aussitôt après, il serait absurde de dire que la blancheur (en soi) n'est pas blanche, même si actuellement je ne vois rien de blanc ! Il convient donc de distinguer le visible – le sensible – et l'intelligible – le pensé –.

Ainsi, pour que le Fils puisse être la grandeur du Père, ne faut-il pas qu'il soit lui-même quelque chose de grand ? Qu'il soit donc, et en lui-même, et grand, comme si l'on disait une « grandeur grande » et une « puissance puissante » (*magnitudo magna et virtus potens*). Autrement dit, qu'il soit substance (sans laquelle aucune qualité ne pourrait être) et qu'il soit qualité. En revanche, si, comme au début de ce chapitre VII,2, on en fait aussi « l'essence du Père », cela voudrait dire que le Père n'est que par le Fils dont il tiendrait à la fois et sa qualité de Père, et son être-même ! Ce qui est absurde, puisque c'est le Père qui est principe ! Et puisque, selon la foi catholique, ils sont tous les deux « substance », au singulier, et même une unique substance ! La Trinité n'est donc pas une collection, ni même, pour reprendre la terminologie d'Aristote, un « genre » qui comprendrait trois « espèces » de dieux...

Mais qu'en est-il de la blancheur, du « blanc en soi », dirait Platon, cette idée tirée de l'expérience non par la vue, mais par un travail intellectuel de comparaison sur les couleurs :

Or, de même qu'il est absurde de dire que la blancheur n'est pas blanche, il est absurde de dire que la sagesse n'est pas sage ; et de même que la blancheur est dite blanche en elle-même, la sagesse est dite sage en elle-même. Mais la blancheur d'un corps n'est pas une essence parce que c'est le corps lui-même qui est essence et elle n'en est que la qualité et c'est à partir d'elle que le corps est dit blanc, car, pour lui, être, ce n'est pas être blanc. En effet, ici, autre chose est la forme et autre chose la couleur, et ni l'une ni l'autre ne sont en elles-mêmes, mais dans une certaine masse, masse qui n'est ni forme ni couleur, mais formée et colorée.

En ce monde, blancheur et sagesse sont des qualités, mais, relativement aux « êtres » visibles, aux corps ou aux personnes, ce sont des « abstractions » que l'intelligence a « tirées », « extraites », du réel visible. Et il en va de même de la forme d'une « chose » corporelle, qui, correspondant à la question « qu'est-ce que c'est ? », permet de l'identifier.

En effet, selon la doctrine aristotélicienne de l'hylémorphisme, tout corps est composé de matière (*hylè*) et de forme (*morphè*), la matière dépourvue de forme ne pouvant être qu'invisible, une abstraction qui ne peut être que pensée, une subtilité qui ne peut qu'échapper totalement aux « matérialistes » qui la confondent avec la « réalité » corporelle, sans tenir compte de son infinie diversité qui suppose autant de « formes ». En effet, c'est la forme qui organise la matière et qui la rend visible (que l'on pense, par exemple, à la diversité des animaux ou des minéraux !) ! Mais la matière en elle-même est invisible et ne peut être que pensée comme de l'indéterminé déterminable. Même si la forme d'un vivant trouve de nos jours une sorte de visibilité dans le code génétique de ce vivant à partir duquel il va se constituer en « assimilant » ce qu'il trouve à l'extérieur afin de constituer et d'entretenir sa propre substance. Mais la vie ne se réduit pas à ce code génétique visible au microscope, pas plus que la pensée ne se confond avec le cerveau. Voilà pourquoi la définition aristotélicienne de l'âme comme forme du corps donnera toujours à penser. Sans oublier ce mystère de la foi renouvelé à chaque eucharistie : communier c'est se laisser assimiler au corps du Christ, en se laissant dépouiller de soi-même... C'est se laisser « trans-former » !

Mais la sagesse est sage et sage en elle-même (et se ipsa sapiens). Et parce que toute âme devient sage par participation à la sagesse, si l'âme retourne à sa folie, la sagesse n'en demeure pas moins en elle-même : et lorsque l'âme devient folle, la sagesse n'est pas changée. Il n'en va pas de même de celui qui, à partir d'elle, devient sage, que du blanc à cause duquel un corps devient blanc. En effet, lorsqu'un corps passe d'une couleur à une autre, cette couleur ne demeure pas, et même cesse complètement d'être. Mais si le Père qui a engendré la sagesse devenait sage à partir d'elle et si pour lui être n'était pas la même chose qu'être sage, son Fils serait sa qualité et non pas sa progéniture, et il n'y aura plus ici la suprême simplicité.

Le Fils n'est pas la qualité du Père. La sagesse est une qualité qui leur est essentielle, à l'un comme à l'autre, car ils sont Dieu l'un et l'autre et parce qu'en Dieu, il n'y a pas de différence entre être et être sage, entre sa forme et sa qualité. D'où cette étonnante et singulière « *suprême simplicité* » puisqu'en Dieu, pour qui il ne peut y avoir d'accidents, on ne peut distinguer substance et accident.

*Mais écartons une telle supposition, car en vérité ici l'essence est la plus simple possible de sorte que « être » c'est « être sage ». C'est pourquoi si ici être c'est être sage, le Père n'est pas sage par la sagesse qu'il a engendrée, autrement ce n'est pas lui qui l'aurait engendrée, mais elle qui l'aurait engendré. En effet, que disons-nous d'autre lorsque nous disons que, pour lui, être c'est être sage, sinon qu'il est sage parce qu'il est ? C'est pourquoi la cause qui le fait sage est pour lui la cause même qui le fait être et par conséquent si la sagesse qu'il a engendrée est cette cause-même qui le rend sage, elle est aussi la cause même qui le fait être, ce qui n'est possible que par génération ou création. Mais personne n'a jamais pu dire que la sagesse était génératrice ou créatrice du Père. Quoi de plus insensé ? Donc, le Père lui-même est aussi la sagesse et c'est ainsi que le Fils est nommé *Sagesse* du Père, comme il est dit *Lumière* du Père, c'est-à-dire que, de même qu'il est Lumière [née] de la Lumière, les deux étant une unique Lumière, de la même manière on comprend Sagesse [née] de la Sagesse, les deux n'étant qu'une unique Sagesse. Et il y a donc une essence unique parce qu'ici être, c'est être sage. En effet, ce qu'est être sage pour la sagesse, pouvoir pour la*

puissance, être éternelle pour l'éternité, juste pour la justice, grande pour la grandeur, c'est l'être même de l'essence (*hoc est essentiae ipsum esse*). Et parce que dans cette simplicité, être n'est pas autre chose qu'être sage, ici la sagesse est la même chose que l'essence.

Nous voilà revenus à ce que nous aurions dit si nous n'avions pas pris le risque de nous mettre à l'écoute du raisonnement confus de ceux qui refusent, ou refuseraient, la nécessaire distinction entre parler de Dieu selon la substance et en parler selon la relation. Puissance et sagesse sont des qualités de l'essence divine, si bien que chacune des trois personnes est sage et puissante, alors que « Fils » et « Image » n'ont de sens que selon la relation : qu'en étant fils de ou image de... On n'engendre pas une essence, mais seulement un rejeton de la même essence que soi. Dire que le Christ est « *puissance de Dieu et sagesse de Dieu* », comme il est *Dieu [né] de Dieu, Lumière [née] de la Lumière*, signifie donc qu'il partage la même sagesse et la même puissance que celui dont il est le Fils, et non pas que c'est lui qui donnerait à son Père, non seulement d'être sage et puissant, mais comble de l'absurde, d'être en lui-même !

C'est donc pour ne pas avoir suivi la démarche d'Augustin qui est ici de mettre en évidence l'absurdité du discours des ariens, que Michel Corbin peut écrire : « *Tout ceci est absurde, mais les Pères grecs sont-ils tombés dans cette absurdité ? Ce que nous avons dit nous en fait douter* » (*La doctrine augustinienne de la Trinité*, p. 196).

3. Le Père et le Fils sont une seule essence et une seule sagesse, mais non un seul Verbe (VII,3)

VII,3. Donc le Père et le Fils sont ensemble une seule essence, et une seule grandeur, et une seule vérité et une seule sagesse. Mais le Père et le Fils ensemble, à deux, ne sont pas un unique Verbe parce qu'ils ne sont pas ensemble, à deux, un unique Fils. En effet, de même que Fils est référé à Père et non pas dit en lui-même, ainsi le Verbe, quand il est dit Verbe, est référé à celui dont il est le Verbe. Car il est Fils par le fait d'être Verbe et Verbe par le fait d'être Fils. Donc, parce que le Père et le Fils ensemble ne sont pas un seul Fils, il s'ensuit que le Père et le Fils ensemble ne sont pas un seul Verbe. Et parce qu'il n'en va pas du Verbe comme de la sagesse, parce que le Verbe n'est pas dit en lui-même, mais seulement relativement à celui dont il est le Verbe, comme Fils relativement à Père, alors que la sagesse est du même ordre que l'essence (*sapientia vero eo quo essentia*). Et c'est parce qu'il y a une seule essence qu'il y a une seule sagesse.

Il y a des mots qui indiquent une qualité, d'autres une substance – un peu comme nos noms propres et nos noms communs – et des mots qui impliquent une relation à autre chose, comme « Verbe » qui ne peut être que le Verbe d'un individu parlant, « maître » qui ne peut être qu'un homme maître d'esclaves ou de disciples, ou « Fils », car on ne peut être que Fils de...

Mais comme la sagesse est aussi le Verbe, mais que le Verbe n'est pas du même ordre que la sagesse – Verbe est compris selon la relation et sagesse selon l'essence (*essentialiter*) – quand on dit Verbe, c'est comme si l'on disait « sagesse née » de sorte qu'il soit aussi Fils et Image. Et quand nous entendons ces deux mots : « sagesse née », dans l'un d'eux – « née » – nous comprenons le Verbe, le Fils et l'Image, tous ces noms qui ne désignent pas l'essence puisqu'ils sont dits selon la relation ; mais dans l'autre mot, qui est « sagesse », parce qu'il est dit aussi en lui-même (*ad se*) – la sagesse elle-même est sage – c'est l'essence qui est également désignée et son être c'est d'être sage (cf. Si 24,5-14). Ainsi, le Père et le Fils ensemble sont une unique sagesse

parce qu'ils sont d'une unique essence, et chacun est « sagesse de sagesse » comme il est « essence d'essence ». C'est pourquoi ce n'est pas parce que le Fils n'est pas le Père et que le Père n'est pas le Fils, ou parce que l'un est Inengendré et l'autre Engendré, qu'ils ne sont pas d'une même essence parce que, au moyen de ces noms, ce sont leurs relations qui sont désignées. Et l'un et l'autre sont ensemble une seule sagesse et une seule essence, là où être c'est être sage ; mais l'un et l'autre ne sont pas ensemble Verbe ou Fils, parce qu'être ce n'est pas être Verbe ou être Fils, comme nous l'avons déjà suffisamment montré : ces mots sont dits selon la relation.

La sagesse dans les Écritures (VII, 4-6)

Cependant, dans la Bible, la Sagesse a un statut mixte : qualité de l'essence divine, mais aussi quelque chose, comme une substance, qui annonce le Verbe, c'est-à-dire le Fils. Comme, par exemple : « *Le Seigneur m'a créée au principe de ses voies en vue de ses œuvres* » (Pv 8,22). Ou encore : « *La sagesse a été créée avant toutes choses et la réflexion de l'intelligence* [σύνεσις φρονήσεως] *depuis toujours* » (Si 1,4)

4. Dans les Écritures, la sagesse est dite engendrée ou créée avant toutes choses (VII,4)

VII,4 Pourquoi donc, dans les Écritures, il n'est presque jamais question de la Sagesse sans qu'elle ne soit dite *engendrée* (genita) ou *créée* (creata) par Dieu (cf. Pv 8,25 ; Si 1,4-9) ? *Engendrée* c'est-à-dire que par elle tout a été fait ; *créée* ou *faite* comme dans les hommes, quand vers elle, qui n'est ni créée ni faite, engendrée, ils se tournent et en sont illuminés ; en effet, c'est en eux que se forme quelque chose que l'on nomme leur sagesse ; ou ce que les Écritures prédisent ou racontent : que *le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous* (Jn1,14) ; en effet c'est de cette manière que le Christ est « *sagesse faite* » (1Co 1,30), parce qu'il a été fait homme (*factus est homo*).

Engendrée, comme le Verbe, ou le Fils, *par qui tout a été fait* (cf. Jn 1,3) ; *créée* ou *faite*, comme cette sagesse dont nous sommes nous-mêmes capables lorsque nous nous tournons vers la sagesse incréée et nous laissons illuminer par elle ; mais également, et d'abord, comme fut la sagesse humaine du Verbe incarné durant sa vie d'homme, cette sagesse de l'homme parfait qui persiste dans les Écritures, dans des paroles par ailleurs laissées à notre discrétion, et comme lui-même, depuis sa résurrection, continue à nous la révéler dans cette mystérieuse présence promise à ses fidèles, « *jusqu'à la fin des temps* » (cf. Mt 28,20), ou encore dans l'action du Saint Esprit qui nous est donné. Nous retrouvons ici la différence posée au début de ce livre VII, entre le Verbe toujours auprès de Dieu et « *ces paroles de Dieu proférées dans le temps* » qui, bien qu'elles trouvent en lui leur origine et leur puissance de vie, ne sauraient se confondre avec lui. C'est par son Verbe qui demeure pour toujours près de Lui, mais qui, un jour, est entré dans notre Histoire en prenant notre chair de la Vierge Marie, que le Père est « disant » et qu'il ne cesse de se révéler aux hommes que nous sommes.

Pourquoi, dans ces Livres, la sagesse ne parle-t-elle pas ou pourquoi n'en parle-t-on que pour la montrer (*ostendat*) « née de Dieu », ou « créée », quoique le Père soit la sagesse-même ? Pourquoi, sinon pour que cette sagesse soit par nous mise en valeur (*commendanda*) et imitée puisque c'est dans son imitation que nous sommes formés (cf. Si 24,5-14) ? Le Père en effet la prononce, pour que son Verbe soit, mais non à la manière d'une parole sonore proférée à partir d'une bouche, ou pensée avant d'être prononcée - une telle parole occupe un certain laps de temps alors que le Verbe est éternel - et c'est en nous illuminant, qu'il

nous dit sur lui-même et sur son Père ce qui doit être dit aux hommes. C'est pourquoi il dit : « *Nul ne connaît le Fils sinon le Père et nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler* » (Mt11,27), parce c'est par son Fils que le Père révèle, c'est-à-dire par son Verbe. En effet, si ce verbe que nous proférons dans le temps, et qui passe, se montre lui-même en même temps que ce dont nous parlons, combien plus *le Verbe de Dieu par lequel tout a été fait* ! C'est ainsi qu'il montre le Père en tant que Père, parce que ce qu'est le Père, il l'est lui-même en ce qui concerne la sagesse et l'essence. Car, en tant que Verbe, il n'est pas ce qu'est le Père, parce que le Père n'est pas le Verbe, et que Verbe est dit selon la relation, comme Fils, ce que bien évidemment n'est pas le Père.

Après avoir explicité la différence entre « engendrée » et « créée ou faite », Augustin reprend sa question, mais pour rechercher la raison d'être du fait que cette sagesse puisse être dite « née de Dieu » ou « créée » : c'est pour qu'elle soit par nous et pour nous mise en valeur et non pas négligée, et pour qu'elle soit imitée puisque c'est à son imitation que nous sommes formés, ou que « *nous nous formons* » selon l'heureuse traduction de Sophie Dupuy-Trudelle dans l'édition de la Pléiade. En effet, c'est en cherchant à imiter cette sagesse incréée que nous nous laissons transformer, réalisant ainsi notre prédestination à devenir par adoption, mais librement, enfants de Dieu, cette destination que le péché qui nous fait vivre sans Dieu, nous a fait, et continue à nous faire, perdre de vue. « Engendrée », la Sagesse, qui n'est ici qu'un autre nom du Fils, ou du Verbe, est une réalité subsistante en Dieu, une *hypostase*, toujours la même, alors que, « créée », elle se déploie dans le temps de l'Histoire depuis l'incarnation du Fils en Jésus de Nazareth et dans le temps de nos existences terrestres durant lequel, au risque de nous perdre pour toujours, il nous importe de nous laisser transformer en enfants de Dieu. L'initiative vient toujours du Père – « *Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire* » (Jn 6,44), mais elle nous atteint par le Fils et dans le Saint Esprit. C'est par ces jeux de distance et de regard que nous entrons en esprit dans la vie véritable et qu'en vérité nous nous personnalisons. D'où l'importance, contre les ariens, de reconnaître la pleine divinité du Christ, égal au Père en sagesse et en essence, un seul Dieu avec le Saint Esprit.

Et c'est pourquoi le Christ est *puissance et sagesse de Dieu* (1Co 1,24), parce que [né] du Père [qui est] puissance et sagesse, il est aussi lui-même puissance et sagesse, comme lumière [née] du Père [qui est] lumière, et *fontaine de vie* auprès de Dieu le Père qui est, bien sûr, fontaine de vie. *Parce que, auprès de toi, est-il écrit, fontaine de vie, dans ta lumière nous verrons la lumière* (Ps35,10), car de même que le Père a la vie en lui-même, il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même (Jn5,26). *Et Il était la vraie lumière illuminant tout homme qui vient en ce monde* (Jn1,9) et, cette lumière, c'est le Verbe qui était auprès de Dieu ; et aussi : *Le Verbe était Dieu* (Jn1,1). Or *Dieu est lumière et il n'y a pas de ténèbres en lui* (1Jn 1,5), une lumière non corporelle, mais spirituelle, non pas spirituelle par illumination, comme quand il a dit aux Apôtres : *Vous êtes la lumière du monde* (Mt 5,14), mais *lumière qui illumine tout homme* (Jn 1,9), cette suprême sagesse elle-même, Dieu, dont nous parlons actuellement. Le Fils est donc sagesse [né] du Père sagesse, comme il est lumière [né] de la lumière et Dieu [né] de Dieu, de telle sorte que dans sa singularité le Père est lumière, et que dans sa singularité le Fils est lumière ; et que dans sa singularité le Père est Dieu et que dans sa singularité le Fils est

Dieu et aussi que, dans sa singularité, le Père est sagesse et que, dans sa singularité, le Fils est sagesse. Mais pour nous le Fils a été fait par Dieu sagesse, justice et sanctification (1Co 1,30) parce que c'est dans le temps que nous devons nous tourner vers lui, c'est-à-dire, à partir d'un certain temps afin de demeurer avec lui dans l'éternité. Et lui-même c'est à partir d'un certain temps que, Verbe, il s'est fait chair et a habité parmi nous (Jn 1,14).

Le Christ est « puissance et sagesse de Dieu » (1Co1,24) pour la simple raison qu'il est Dieu et que son être est semblable à celui du Père dont il est l'image parfaite. Seuls les distinguent leurs singularités qui impliquent une relation et donc une différence, comme « Père », « Fils » ou « Image », différence analogue à celle que nous connaissons, parmi les hommes, entre « maître » et « esclave », ou entre « homme » (*vir*) et « femme » (*mulier*)... La génération ne crée pas une autre essence, mais elle est l'origine (éternelle) d'une autre « hypostase » (ou « réalité consistante »), au sein de la Trinité.

Par ailleurs, il convient de distinguer non seulement la lumière invisible, que seuls les esprits peuvent percevoir, de la lumière visible qui éclaire le monde corporel, mais, selon l'analogie du soleil et de la lune, dans la lumière invisible, la lumière-source de celle, la nôtre, qui ne peut en être que le reflet, par illumination ou par imitation, de cette lumière source. Et c'est précisément pour nous ouvrir le chemin de cette « illumination », par nous oublié et pour nous devenu quasiment inaccessible en raison du péché, que le Fils « a été fait sagesse, justice et sanctification » (1Co 1,30) : il est entré dans notre temps pour que nous puissions, le temps de notre vie terrestre, nous tourner vers lui, nous unir à lui tout au long de ce pèlerinage terrestre, afin de demeurer avec lui pour l'éternité.

5. La sagesse sans modèle est pour nous modèle (VII,5)

Ce chapitre reprend et amplifie la conclusion du précédent

VII, 5. C'est pourquoi quand, dans les Écritures, quelque chose est dit au sujet de la sagesse, qu'elle parle elle-même, ou qu'on parle d'elle, c'est plutôt le Fils qui nous est suggéré. À l'exemple de cette Image, ne nous éloignons pas de Dieu puisque nous sommes nous aussi *image de Dieu* (1Co11,7), non pas égale, puisque créature du Père par le Fils, ni non plus, comme elle, née du Père. Et parce que nous sommes illuminés par cette lumière qui en vérité est une lumière illuminante, elle, qui est sans modèle, est modèle pour nous. Et, en effet, elle n'imité pas quelqu'un qui la précéderait en direction du Père dont elle est absolument inséparable parce qu'identique à lui, duquel elle tient son être. Mais nous, c'est dans l'effort que nous imitons celui qui ne change pas et suivons celui qui se tient immobile et c'est en marchant en lui que nous tendons vers lui qui pour nous, par son humilité, s'est fait chemin temporel (*via temporalis*) et pour nous demeure éternelle (*mansio aeterna*) par sa divinité.

Parfaitement égal à son modèle, c'est sans médiation que le Fils est l'Image du Père, alors que nous avons besoin de sa médiation pour tendre vers le Père en vue de vivre de sa vie. Dieu est éternel, alors que nous vivons dans le temps, mais « prédestinés » à l'éternité, que ce soit pour vivre avec Dieu ou subir à jamais le châtement d'être, par notre faute, privés de lui. Et c'est pour préparer les esprits à l'incarnation du Fils de Dieu que la sagesse dont parlent les livres de l'Ancien Testament est tantôt divine et tantôt créée : divine comme celle de Dieu qui n'est rien d'autre que ce qu'il est lui-même, créée comme celle dont nous sommes capables et que nous exerçons chaque fois que nous tendons à la vie heureuse dans la vérité,

la vie heureuse n'étant rien d'autre que « la joie née de la vérité », *gaudium de veritate* (*Confessions*, X,33) : rien d'autre que la réalité de notre péché duquel nous avons été sauvés.

Parce que, *sous la forme de Dieu et égal à Dieu* (Ph 2,6), il se donne en exemple en tant que Dieu aux esprits dont l'intelligence est pure et qui ne sont pas tombés par orgueil, afin de se proposer lui-même en exemple de retour (*exemplum redeundi*) à l'homme pécheur qui, en raison de l'impureté de ses péchés et de la peine de la mortalité, ne pouvait pas voir Dieu, *il s'est anéanti lui-même* (Ph 2,7), sans rien changer à sa divinité, mais en assumant notre mutabilité ; et *prenant la forme de serviteur, il est venu vers nous en ce monde*, lui qui *dans ce monde était puisque le monde par lui a été fait* (Jn1,10) : comme exemple vers le haut pour ceux qui le voient en tant que Dieu, et exemple en bas pour ceux qui l'admirent en tant qu'homme, un exemple pour les gens en bonne santé pour qu'ils persistent, un exemple pour les malades pour qu'ils reprennent des forces, un exemple pour ceux qui vont mourir pour ne pas avoir peur, un exemple pour les morts en vue de la résurrection, *en toutes choses tenant la première place* (Col 1,18).

En tant que Dieu, il ne peut être exemple que pour « *des esprits dont l'intelligence est pure* » (*spiritibus mundis intellectualibus*), suffisamment humbles pour écarter loin d'eux la tentation de se prendre pour Dieu ou la prétention de pouvoir s'en passer : ceux qui se savent toujours en progrès, à l'écoute de leur désir d'être, vers ce qu'ils sont personnellement appelés à devenir. Mais par son humanité de serviteur qui le conduisit jusqu'à mourir injustement, comme un criminel, il se fait « *exemple de retour* » pour tout homme, quelle que soit sa condition, lui qui est « *premier en toutes choses* » y compris à la dernière place. Il est venu nous chercher pour nous sauver.

En effet, parce que l'homme en quête de la béatitude ne devait suivre que Dieu et qu'il ne pouvait pas percevoir Dieu, en suivant le Dieu fait homme il suivait à la fois celui qu'il ne pouvait pas percevoir et celui qu'il devait suivre. Aimons-le donc et unissons-nous à lui par la charité *répandue dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a été donné* (Rm5,5). Il n'y a donc pas à s'étonner du fait que, en raison de l'exemple que nous offre *l'Image éternelle du Père* (Col 1,15) pour que nous nous réformions à l'image de Dieu, quand l'Écriture parle de la Sagesse, elle parle du Fils que nous devons suivre en vivant sagement, même si le Père lui aussi est sagesse, comme il est lumière et Dieu.

La sagesse est un attribut divin, celui qui parle ou devrait le plus parler à notre intelligence qui lui était en quelque sorte appareillée, et qui le serait toujours si elle n'avait pas été blessée par le péché. Mais par son incarnation le Verbe, de sa conception en Marie jusque dans sa manière de quitter ce monde, nous en a donné une version humaine.

6. Le Saint Esprit, une unique sagesse avec le Père et le Fils (VII,6)

VII, 6. Quant au Saint Esprit, s'il est la suprême charité unissant (*conjugens*) l'un et l'autre [le Père et le Fils] et nous unissant sous eux (*subjugens*), ce qui n'est pas indigne de lui puisqu'il est écrit : *Dieu est charité* (1Jn 4,8.16). Comment ne serait-il pas lui-même aussi sagesse, comme il est lumière, puisque *Dieu est lumière* (1Jn1,5) ? Et si l'on doit nommer autrement l'essence du Saint Esprit, de manière singulière et propre, parce qu'il est Dieu, il est bien évidemment lumière, et parce qu'il est lumière il est bien évidemment sagesse.

Que le Saint Esprit soit Dieu, l'Écriture le clame par la voix de l'Apôtre : *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu ?* et aussitôt il ajoute : *Et que le Saint Esprit habite en vous ?* (1Co 3,16). Dieu en effet, habite dans son temple. Mais ce n'est pas en ministre que le Saint Esprit habite le temple de Dieu, comme cela est dit de manière encore plus évidente en un autre endroit : *Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint Esprit que vous avez en vous, venant de Dieu et non de vous ? Car vous avez été rachetés à grand prix. Glorifiez donc Dieu dans votre corps* (1Co 6,19-20). Or qu'est-ce que la sagesse sinon une lumière spirituelle et immuable ? En effet, le soleil aussi est une lumière, mais corporelle, et la créature spirituelle aussi est lumière, mais elle n'est pas immuable. Or, lumière le Père, lumière le Fils, lumière le Saint Esprit ; et les trois, ensemble, ne sont pas trois lumières, mais une seule lumière. Et ainsi sagesse le Père, sagesse le Fils et sagesse le Saint Esprit, et les trois, ensemble, ne sont pas trois sagesse, mais une seule sagesse ; et parce qu'ici, être c'est être sage, le Père, le Fils et le Saint Esprit sont une seule essence. Et ici, être n'est pas autre chose qu'être Dieu. Donc, *le Père, le Fils et le Saint Esprit, un seul Dieu.*

Don du Père et du Fils, le Saint Esprit est lien et rien ne remplacera ici la rigueur du latin : il « conjugue » l'un à l'autre le Père et le Fils, modèle de tout lien conjugal véritable, c'est-à-dire pour toujours, et nous qui ne sommes pas Dieu, mais qui dépendons de lui en tant que créatures, il nous « subjugue » : il nous relie entre nous quand nous nous soumettons à lui et, en lui, à la Trinité tout entière : à Dieu qui nous fait vivre... Paul nous dit de ne pas le contrister, mais en réalité, c'est nous que nous contristons, quand nous refusons sa vie.