

« 7. Nos mots pour dire l'être de notre Dieu (VII,7-12) »

Nous arrivons à la fin de notre étude des Livres V, VI, VII, les trois livres proprement théologiques du *De Trinitate* qui font suite à l'enquête scripturaire des quatre premiers livres. Le but de ces trois livres, particulièrement ardu, est de bien comprendre la formule trinitaire, telle qu'elle a été définie par les pères grecs du concile de Nicée (325), contre l'hérésie d'Arius, un prêtre d'Alexandrie qui, en niant la pleine divinité du Fils et son égalité avec le Père, ruinait ainsi aussi bien les bienfaits de l'incarnation que la possibilité même de notre rédemption, car c'est uniquement parce qu'il est Dieu, un seul être avec le Père, que le Christ n'a eu à mourir qu'une fois pour toutes ! Cette formule inventée par l'Église pour sauver sa foi en la Trinité, se disait en grec *mia ousia, treis hypostaseis*, « une essence, trois hypostases » ; mais elle est devenue chez les Latins, *una substantia, tres personas*, « une substance, trois personnes ». Ce qui nous conduit à penser que le mot « substance » n'a pas le même sens dans « une substance » que dans « trois substances » et cette ambiguïté vient du fait que le latin *substantia* est la transposition littérale du grec *hypostasis*, « qui se tient en dessous » – d'où « support » ou « substrat » – alors que ce mot *hypostaseis*, au pluriel, fut choisi par les Grecs pour une tout autre raison : parce que, dans leur parler courant, *hypostasis* signifie aussi « sédiment » ou « dépôt », comme un précipité dans un liquide, l'idée d'une réalité consistante. Le terme est donc employé ici de manière imagée. Et l'on pourrait en dire autant du mot *persona* choisi par les Latins, « personne », qui fait référence au masque de théâtre à travers lequel passe la voix, et donc au personnage signifié par ce masque, ce mot qui va faire l'objet de cette deuxième partie du livre VII. Rappelons que c'est pour sortir de cette ambiguïté mais aussi par fidélité à la formule grecque, qu'Augustin préfère dire : une essence, plutôt qu'une substance, comme cela était l'usage en latin puisqu'on dit le Fils, *consubstantiel* au Père, ne formant qu'un seul être avec lui et le Saint Esprit.

C'est la difficulté de dire la même pensée en latin et en grec, deux langues pourtant assez proches, que reprend Augustin dans ces premières lignes du chapitre 7 qui introduisent la deuxième partie de ce livre VII, avant le chapitre 12 qui en est la conclusion.

VII,7. C'est pourquoi devant parler de choses ineffables, pour que nous puissions dire de quelque manière ce que nous ne pouvons dire d'aucune manière (*ut fari aliquo modo possemus quod effari nullo modo possumus*), nos [frères] grecs disent : *une essence, trois substances*, et les latins, *une essence, ou substance, trois personnes*, parce que, comme je l'ai déjà dit¹, dans notre langue, c'est-à-dire en latin, il est d'usage de ne pas comprendre « essence » autrement que comme « substance ». Et ne serait-ce que pour comprendre au moins *en énigme* (cf. 1Co13,12), on a choisi de parler ainsi afin de dire quelque chose à qui demande ce que sont ces trois que la vraie foi annonce, non sans dire que le Père n'est pas le Fils et que le Saint Esprit, qui est *don de Dieu* (Ac 8,20) n'est ni le Père ni le Fils. Quand donc on nous demande « trois quoi ? » ou « trois qui ? », nous nous efforçons de trouver quelque nom spécifique ou générique qui nous permette de rassembler ces trois, mais il ne s'en présente aucun à notre esprit parce que la suréminence de la divinité excède les ressources de nos mots habituels. Car Dieu est pensé de manière plus juste que nous ne pouvons le dire, et il est de manière plus juste que nous ne pouvons le penser (*Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*).

On reconnaîtra dans la première phrase de ce chapitre l'origine de la question qui a servi de titre à notre cours de cette année : *pourquoi et comment parler de Dieu que nos mots ne*

¹ De Trin V,2 et 8 : *μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις*

peuvent dire ? Comme nous venons de le voir à propos du mot « substance », c'est le passage d'une langue à une autre qui nous permet le mieux de saisir la différence entre les mots et la pensée, car, si la pensée se réduisait aux mots qui la rendent communicable, non seulement nous n'aurions jamais à chercher nos mots, mais aucune traduction ne nous serait possible. La pensée est donc bien au-delà des mots. Mais, à moins de n'être qu'imaginé, le réel que nous nous efforçons de penser est lui-même nécessairement distinct de notre pensée : d'où la question de la vérité de notre pensée, souvent confondue avec la réalité de ce que l'on cherche à penser, alors qu'aucune réalité ne peut être reconnue autrement que par la pensée. Il y a donc une réalité transcendante à notre pensée mais qui ne peut être réalité pour nous que reconnue par notre pensée et donc mise en mots. Un tel écart est déjà vérifiable dans la diversité de nos évaluations d'un même événement qui doit lui-même être mis en mots pour que nous puissions le penser et en parler avec d'autres, à moins que nous ne nous en remettions à ce que nous en entendons dire et donc à une « vérité », souvent d'origine médiatique, qui ne s'impose à nous que parce que nous la répétons et qu'elle correspond à ce que nous sommes disposés à entendre. Ainsi naissent et prospèrent les idéologies.

Mais avant d'en venir à la question posée dans cette introduction sur le bien-fondé du choix de mot « personne » pour dire ce que sont les trois de la Trinité, arrêtons-nous sur la dernière phrase de l'extrait que nous avons lu : *Dieu est pensé de manière plus juste que nous ne pouvons le dire, et il est de manière plus juste que nous ne pouvons le penser.*

Comment peut-on dire : « *Dieu est de manière plus juste que nous ne pouvons le penser* » ?

Il s'agit là de l'être même de Dieu. *Objectivement*, cette proposition est absolument invérifiable puisque Dieu est invisible et au-delà de tout ce que nous pouvons connaître en ce monde. Et cette impossibilité ne fait que nous rappeler la distance infinie qui nous sépare de lui, l'Éternel, nous qui sommes temporels et même temporaires puisque mortels.

Cependant, *spirituellement*, ces comparatifs – *verius* est le comparatif de *vere*, « vraiment » – n'ont de sens que pour nous dans la mesure où ils nous rappellent ce vers quoi nous devons, ou devrions, tendre, pour devenir « esprits », au lieu de n'être que des « animaux raisonnables », capables de raison et de déraison, selon la définition traditionnelle. Cette définition, pourrait-on dire, qualitative du mot « esprit » nous vient de l'opposition posée par saint Paul entre la « chair » et « l'esprit », deux mots qui prennent une tout autre valeur que « corps » et « âme » qui désignent, de manière descriptive, les deux parties de l'homme : celle qui est visible et celle qui est invisible. « La chair », c'est l'homme quand il décide de se suffire à lui-même le temps de son existence terrestre ; « l'esprit », c'est l'homme quand il se tourne vers Dieu pour se laisser transformer et spiritualiser par lui : quand il voit les choses, non plus selon lui, ni selon le monde, mais selon Dieu, le créateur de toutes choses. Ces mots nous indiquent donc deux directions opposées où se joue notre dimension spirituelle, comme saint Paul lui-même le dit avec d'autres mots en opposant l'homme « animal » ou « naturel » et l'homme « spirituel » ; ou, dit en grec, la langue originale : ψυχικός άνθρωπος, « *l'homme psychique* », son âme étant ce qui l'anime, c'est-à-dire le rend vivant, et πνευματικός άνθρωπος, « *l'homme pneumatique* », par référence au Saint Esprit (Πνεῦμα ἅγιον).

Cependant, à la différence de nos « objectifs » terrestres – conquête d'un avoir, d'un pouvoir ou de toute forme de valorisation –, qui monopolisent notre imagination à la mesure du désir que nous en avons, nous sommes dans l'incapacité de nous représenter ce but « spirituel » final qui pourtant, même si nous n'en sommes pas conscients, commande tous nos buts terrestres. En effet, alors que, si nous voulons les atteindre, nos objectifs terrestres doivent être clairement définis, et alors que nos progrès pour les atteindre sont visibles, et mesurables, en fonction de nos savoir-faire et de nos moyens, il n'en va pas de même pour nos progrès spirituels : là, le but est invisible, et même proprement inimaginable puisqu'il ne se découvre en vérité qu'au fur et à mesure de notre progression ou de notre régression, et encore que de manière indirecte, à partir des fruits que nous produisons en nous et autour de nous : sérénité et « vie heureuse » – qu'Augustin définissait dans ses *Confessions* (X,33)

comme « la joie qui nous vient de la vérité » (*Gaudium de veritate*) – ou, au contraire, inquiétude et fausse paix parce que ne reposant que sur la force ou le mensonge.

Dieu est donc, non seulement au-delà des mots par lesquels nous exprimons l'idée que nous en faisons – ces mots que nous n'aurions pas à rectifier si ceux qui nous viennent ne nous apparaissaient pas moins justes que ce que nous voulons dire –, mais il est au-delà de notre pensée d'une manière encore plus radicale que le sont les choses que nous percevons – sans parler de ce que chacun peut imaginer –, ou que ce que, parce que non perceptible de manière sensible, nous ne pouvons que concevoir par la pensée, « l'intelligible ». Toutefois cette infinie transcendance de Dieu ne nous dispense pas de devoir le nommer pour pouvoir le penser – pour en parler et le prier –, car, dans un contexte polythéiste ou idolâtre, comment nous adresser à lui sans le confondre avec un autre, ni même avec autre chose, tellement sont nombreux et divers les faux dieux sur lesquels nous fondons notre assurance ? Il nous faut donc le nommer que ce soit pour le servir ou pour tenter de nous servir de lui.

C'est la Bible qui nous révèle ces deux attitudes opposées, dès les débuts de l'humanité, par les sacrifices des deux premiers frères, sacrifices dont l'un est agréé et l'autre refusé, mais dont l'intention et la valeur ne seront reconnus qu'à leurs fruits. Celui d'Abel consiste à rendre grâce à Dieu pour ce qu'il a reçu de lui, alors que celui de Caïn consiste, dans une sorte de marché tacite avec Dieu, à être reconnu meilleur que son frère. Les fruits : Abel sera tué, victime de la jalousie de son frère, ce qui lui vaudra le surnom de « juste » (cf. Mt23,35)² pour avoir été la première figure du juste mis à mort, alors que Caïn, meurtrier, sera poursuivi par la miséricorde de Dieu qui lui fera prendre conscience de la perversion de son geste et qui, à sa demande, lui marquera le front d'un signe protecteur « pour qu'il ne soit pas tué par le premier venu qui le trouvera » (Gn 4,15)... En réalité, la perversion de Caïn qui consiste à tuer son frère au lieu d'en prendre soin, ou du moins de le respecter, prend sa source dans l'inversion de son attitude envers Dieu, qu'il cherche, en vain, à mettre à son service alors que la grande affaire de notre vie d'homme est de servir Dieu en accomplissant de notre mieux, sur terre, notre tâche d'homme, selon la prière que nous enseignera Jésus, par sa parole et par l'exemple : « *Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel* ».

Mais, de cela, nous ne sommes pas toujours conscients. Par exemple, que faisons-nous quand nous reprochons à Dieu l'imperfection du monde ? Ne sommes-nous pas dans l'erreur de croire que *Dieu nous devait un monde parfait*, dans lequel nous n'aurions plus rien à faire en vue de l'améliorer, et même un monde qui devrait être notre demeure définitive ? Ou encore un monde dans lequel, n'ayant rien à gagner ni à perdre, nous n'aurions pas à choisir entre le bien et le mal, non pas tels que nous pourrions en décider par nous-mêmes mais tels qu'ils s'imposent, ou devraient, s'imposer à nous, si le péché ne nous avait pas fait oublier notre véritable destination et n'avait perverti notre manière de voir les choses. D'où l'importance inouïe de cette parole de Dieu qui, dans le récit de la *Genèse*, suit immédiatement la création de l'homme, « homme et femme » : « *Et Dieu vit que tout était très bon* » (Gn 1,31). Telle est la bonne nouvelle que les malheurs qui accablent les hommes en ce monde nous rendraient incapables de découvrir par nous-mêmes, car, dans le récit de la *Genèse*, le fait de manger du fruit défendu ne fait que rendre visible l'essence du péché qui est de refuser de faire confiance à Dieu qui avait défendu d'en manger et, par ce refus, de compromettre jusqu'à la rompre notre relation avec lui. En effet, quand nous sommes conscients de notre statut de créatures, que sommes-nous, quelle idée nous faisons-nous de nous-mêmes pour décider par nous-mêmes, de ce qui pour nous est bon et de ce qui est mauvais ?

Comme Augustin, passé chez les manichéens, a mis tant de temps à le réaliser, le mal n'est pas une substance, mais bon et mauvais sont des « qualificatifs » qu'il nous appartient de discerner dans nos actes et ceux des autres, et, pour cela, que nous devons mettre en mots

² Cf. Hébreux 11,4 : « C'est par la foi qu'Abel offrit à Dieu un sacrifice plus excellent que celui de Caïn ; c'est par elle qu'il fut déclaré juste, Dieu approuvant ses offrandes et c'est par elle que, mort, il parle toujours ». Jésus dont le sang « parle plus éloquemment que celui d'Abel » (Hb12,24)

pour pouvoir les penser et nous bien conduire. En effet, si Pascal a pu écrire : « la vraie morale se moque de la morale », c'est que cette « vraie morale » – qui répond à la question que je me pose concrètement, dans telle ou telle situation : « Que dois-je faire ? » –, ne se confond ni avec le conformisme social, ni avec la loi votée par une assemblée parcourue de conflits partisans, mais consiste dans la fidélité à la règle d'or, ce qui la rend souvent bien plus exigeante, mais parfois aussi, par attention aux individus et esprit de miséricorde, bien plus humaine que la morale convenue. Quoi qu'il en soit, l'important n'est pas dans ce qui nous arrive de bon ou de mauvais et qui ne dépend pas de nous, mais seulement dans ce qui dépend de nous : dans ce que nous faisons de ce qui nous arrive, dans la manière dont nous réagissons, car ce n'est que dans ce qui dépend de nous, que bien et mal prennent leur véritable sens.

Mais revenons à Dieu, « *plus vrai que notre pensée* ». À en croire l'histoire des religions, c'est très probablement en voulant mettre le divin à leur service que les hommes ont multiplié leurs dieux, en fonction de leurs besoins, des dieux qui de ce fait ne furent que le produit de leur imagination et de leurs désirs insatiables, ce qui est le principe même de l'idolâtrie. Or s'il est humain de reconnaître ses limites et de s'en remettre à plus grand et à plus puissant que soi, il est faux et injuste de vouloir mettre Dieu à son service. Et il est encore plus injuste de lui lancer le défi que s'il ne répond pas, c'est qu'il ne sert à rien, ou même qu'il n'existe pas. En revanche, en dehors du progrès spirituel qu'elles permettent, comme autant de véritables « sagesse », rien ne peut expliquer la permanence de ces religions, qui ont le mérite d'introduire du sens dans nos existences et ainsi de justifier la vie et de l'aimer. Ce qui nous amène à poser cette question : jusqu'où ira donc notre modernité dans sa volonté de se passer de Dieu ? À moins que ce ne soit là un moment nécessaire pour se libérer de l'idolâtrie !

Sauf dans le cadre du monothéisme, quand on dit « mon Dieu » ou notre Dieu, « dieu » est un nom commun, qui peut se dire au pluriel, pour désigner de manière abstraite et de l'extérieur, sans y croire, ces divinités vénérées par les hommes, chacune sous son nom, mais qui, pour un monothéiste, et en raison même de leur diversité, ne peuvent être que de faux dieux. En effet, pour notre raison, ne serait-ce que parce que sans supposer l'unité du monde et l'universalité des lois physiques, elle ne pourrait pas totalement fonctionner, le principe de toutes choses ne peut être qu'unique. Quant aux musulmans, profondément monothéistes, ils nomment Dieu *Allah*, ce qui veut dire « le Dieu ».

Dans la Bible, quand Moïse demande son nom à celui qui, à partir du Buisson ardent, lui demande d'aller voir Pharaon pour exiger de lui qu'il libère son peuple (Ex 3,14-15), deux noms lui furent donnés, qu'Augustin reprend et commente dans l'un de ses sermons. Le premier nom, « *son nom d'éternité* », n'est autre que le tétragramme, que les Juifs ne prononcent pas et remplacent par « le Seigneur » alors que le grec de la Septante, le traduit par : Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, « je suis l'étant », en latin, *Ego sum qui sum*, « Je suis qui je suis », devenu au fil d'une longue tradition philosophique : « Je suis celui qui est », « l'être » absolu de la métaphysique, abusivement nommé « l'être suprême » par les Lumières afin sans doute de mieux le rejeter. Quant au second nom, « *son nom de miséricorde* » (Augustin, *Sermon 7,7*) « *Je suis le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob* », il est destiné au peuple d'Israël qu'il renvoie à son histoire, avec ses hauts et ses bas. Quant à nous, chrétiens, à la suite des Juifs, nous remplaçons le tétragramme par : « le Seigneur » – en latin *Dominus*, du verbe *dominare*, « dominer » – qui fait référence au Créateur du ciel et de la terre. Mais ce titre de Seigneur, qui peut tout aussi bien être donné au Père, au Fils et au Saint Esprit, est plutôt remplacé par ces trois noms révélés par Jésus lui-même et par lesquels il nous est donné, en les priant dans leur unité, d'entrer pour ainsi dire dans l'intimité de la vie divine.

Cependant, au-delà du nom qu'il convient de lui donner, il y a ce que nous devons penser du vrai Dieu pour que notre pensée soit au plus près de ce qu'il est. Nous nous limiterons ici à une seule cette question : si Dieu, en lui-même et en raison de son éternité, n'agit pas comme nous en réagissant aux événements, selon le temps, autrement dit, si les temps ne peuvent « s'accomplir » que pour nous, d'où vient donc que nous puissions entendre dans le temps des

paroles reconnues par des humains comme venant de lui ? D'où cela peut-il bien venir, sinon du fait que quelque chose en nous, dans notre nature, attend de telles paroles ? Et que peut donc être ce quelque chose sinon notre aspiration à nous spiritualiser puisque c'est notre unique manière de nous libérer, en vérité et non par le divertissement, non pas de notre mort corporelle – qui n'est peut-être qu'un changement de mode de vie, une métamorphose, notre passage à une vie de ressuscités –, mais de la peur de cette mort qui nous vient de ce qu'elle est devenue pour nous le signe d'une autre mort qui devrait être pour nous autrement plus redoutable que notre mort corporelle, puisqu'elle consiste à être privé pour toujours et par notre faute de la vie de Dieu ?

Or, prédestinés à partager la vie divine, ce n'est qu'en elle que nous pourrions trouver pour toujours cette « vie heureuse » dont la quête fut pour les Anciens l'unique raison d'être de la philosophie, l'amour de la sagesse. C'est ce qu'Augustin a découvert, « dans sa dix-neuvième année », en lisant l'*Hortensius* de Cicéron, un livre qui changea radicalement sa vie et à propos duquel il écrivit devenu évêque : « *Vile devint soudain pour moi toute vaine espérance ; c'est l'immortalité de la sagesse que je convoitais dans un bouillonnement du cœur incroyable et j'avais commencé à me lever pour revenir vers toi* » (*Confessions* III,7). C'est en nous redressant, en nous levant, que nous devenons esprits au lieu de ne vivre que pour la terre sans autre horizon que celui de notre mort corporelle, n'usant de notre raison que comme d'un instinct de survie enrichi de l'expérience des autres et de nos inventions techniques, alors qu'il en est un autre, proprement humain et qui se nomme « pensée », par lequel, tout en respectant l'exigence de vérité qui distingue pensée et imagination, nous reconnaissons un ordre qui nous dépasse absolument et qui s'impose, ou devrait s'imposer, à nous : l'ordre de la nature, contre lequel nous ne pouvons rien faire de solide et que nous ne pouvons violer sans conséquences, alors qu'en le respectant nous pouvons nous entendre entre nous et de manière durable.

C'est dans la reconnaissance de cet ordre caché que consiste, en dehors de toute révélation, la religion naturelle dont parle saint Paul au début de son Épître aux Romains : « *Car la colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et contre toute injustice des hommes qui, par leur injustice, retiennent la vérité captive. En effet, ce que l'on peut connaître de Dieu est manifeste en eux, car Dieu le leur a manifesté. En effet, ce qui de lui est invisible, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence, à travers ses œuvres, de sorte qu'ils sont inexcusables, puisque, bien qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié en tant que Dieu ou ne lui ont pas rendu grâces ; mais ils sont devenus vains dans leur pensée et leur cœur sans intelligence s'est enveloppé de ténèbres. Se vantant d'être sages, ils sont devenus fous* » (Rm1, 18-22).

L'injustice c'est de ne pas reconnaître que tout nous est donné par Dieu, y compris ce qui nous dérange, mais qui devrait être pour nous l'occasion, seuls ou avec d'autres, de travailler à améliorer les choses et d'exercer notre solidarité. « *Retenir la vérité captive* » c'est refuser de reconnaître que, en deçà et au-delà de nos choix, nous dépendons d'un ordre des choses voulu par Dieu, ce qui revient à vivre comme si Dieu n'existait pas. Telle est pour l'homme, l'injustice fondamentale qui consiste de fait à se prendre pour Dieu. Car il ne nous suffit pas de reconnaître intellectuellement notre dépendance de créatures, ce dont les démons sont tout à fait capables : nous devons rendre un culte à ce Dieu à qui nous devons tout, ce dont, en raison du péché originel et à part quelques rares exceptions, bien peu d'humains s'avèrent capables. Et c'est pourquoi toute l'humanité serait irrémédiablement perdue sans la révélation faite par Dieu à certains hommes de sa divinité et de son dessein pour l'humanité. C'est cette révélation qui, selon les Écritures, a pris une forme historique dans le peuple formé de la descendance d'Abraham et trouvé son plein achèvement dans l'incarnation de celui qui s'est présenté comme le Fils du Père qui est aux cieux et qui, une fois mort est ressuscité,

puis enlevé au ciel et siégeant à la droite du Père, nous a envoyé son Esprit pour nous révéler toutes choses, y compris le mystère de la Trinité.

Mais revenons à l'objet de la seconde partie de ce livre VII : quel nom commun donner à ces Trois, le Père, le Fils et le saint Esprit, qui ne font qu'un seul Dieu ?

Pourquoi avoir choisi le mot « personne » (VII,7) ?

Quand nous disons, en effet, que Jacob n'est pas le même qu'Abraham, et qu'Isaac n'est ni Abraham ni Jacob, nous en nommons bien trois : Abraham, Isaac et Jacob. Et quand nous demande : trois quoi ? nous répondons, selon l'espèce, trois hommes, ce qui permet de les désigner au pluriel. Mais, selon le genre, nous disons trois animaux puisque c'est ainsi que les Anciens définirent l'homme : *un animal rationnel mortel*³ ; ou encore selon le langage de nos Écritures : *trois âmes*, à partir de la partie la meilleure du tout, c'est-à-dire l'âme, puisque l'homme complet est corps et âme. C'est ainsi qu'il est dit que *soixante-quinze âmes descendirent en Égypte avec Jacob*, (cf. Ac 7,14) pour dire autant d'hommes. De même quand nous disons ton cheval, ce n'est pas le même que le mien ni qu'un troisième appartenant à quelqu'un d'autre et qui n'est ni le mien ni le tien, nous disons qu'ils sont trois, et interrogés sur ce que sont ces trois, nous répondons selon l'espèce trois chevaux et selon le genre trois animaux. De même quand nous disons un cheval n'est pas un bœuf, et un chien n'est ni un bœuf ni un cheval, nous disons trois choses différentes ; et à la question « trois quoi ? » nous ne pouvons alors plus répondre par un nom d'espèce : trois chevaux, ou trois bœufs, ou trois chiens, parce qu'ils ne sont pas compris dans la même espèce, mais selon le genre, trois animaux, ou selon un genre supérieur, trois substances, ou trois créatures, ou trois natures. Or, toutes les choses qui peuvent se dire au pluriel du même nom selon l'espèce, peuvent aussi être nommés d'un seul nom selon le genre. Mais nous ne pouvons nommer du même nom selon l'espèce tout ce que nous pouvons nommer du même nom selon le genre.

Ici, le professeur Augustin fait du rattrapage pour ses lecteurs non philosophes...

En effet, de trois chevaux, ce qui est un nom d'espèce, nous pouvons également dire trois animaux ; mais le cheval, le bœuf, le chien, nous ne pouvons les dire que trois animaux, ou substances, qui sont des noms généraux ou tout autre mot qui puisse se dire selon leur genre ; mais nous ne pouvons pas les dire : trois chevaux, trois bœufs, trois chiens qui sont des noms selon l'espèce. Nous donnons donc un même nom, y compris lorsque nous les énonçons au pluriel, aux choses qui ont en commun ce qui est signifié par ce nom. Ainsi, Abraham, Isaac et Jacob ont en commun ce qu'est l'homme et l'on peut donc dire d'eux : trois hommes. Et aussi cheval, bœuf et chien ont en commun ce qu'est un animal et on peut donc dire d'eux : trois animaux. Ainsi de trois lauriers, nous pouvons dire trois arbres, mais d'un laurier, d'un myrte et d'un olivier, nous ne pouvons dire que trois arbres, parce que nous avons trois substances ou natures. De même de trois pierres, nous pouvons dire aussi trois corps, mais de la pierre, du bois et du fer nous ne pouvons dire que : trois corps, ou de quelque autre nom plus général s'il en existe.

³ Quintiliano, *Instit.* 7, 3, 15; cf. Cicerone, *Acad.* 2, 7, 21; Plutarco, *Eth.* 450d; Agostino, *De ord.* 2, 11, 31: NBA, III/1.

C'est en fonction de leurs similitudes et de leurs différences que nous nommons les choses en utilisant des noms communs par lesquels nous pouvons les classer par genres et espèces selon le principe ici rappelé : « *toutes les choses qui peuvent se dire au pluriel du même nom selon l'espèce, peuvent aussi être nommés d'un seul nom selon le genre* ».

Ainsi l'homme est-il défini, depuis Aristote, comme « *animal raisonnable* », plus littéralement « *vivant ayant le logos* » (*zoon logon echon*), c'est-à-dire le langage articulé et représentatif qui nous permet de partager nos pensées et de raisonner. Mais en le disant *animal raisonnable mortel*, on fait d'« *animal raisonnable* » un genre, subdivisé en deux espèces, l'une, mortelle, qui est la nôtre, et l'autre, immortelle, qui comprendrait – le conditionnel est exigé par le fait que nous n'en avons aucune perception sensible, mais que nous pouvons les penser – pour les Anciens, grecs ou latins, les dieux et des démons, et pour les chrétiens, des créatures capables de choix, puisque c'est à partir de leur choix initial qu'il y a des bons et des mauvais anges. Augustin semble avoir trouvé cette définition de l'homme chez Cicéron sous la plume de qui on peut lire, dans une définition hypothétique à la mode stoïcienne : « *Si c'est un homme, c'est un animal mortel qui a part à la raison* » (*Académiques* II,7,21)⁴. Ce qu'Augustin, dans son traité *De l'Ordre*, composé entre sa conversion et son baptême, commentait ainsi : « *Par ces deux différences, à mon sens, l'homme devrait être averti et du lieu où il devait revenir et du lieu qu'il devait fuir. [...] Si l'âme ne s'en tient pas au raisonnable elle sera une bête ; si elle ne se détourne pas du mortel elle ne sera pas divine* » (*L'ordre*, II,31). L'idée sera reprise dans *La Cité de Dieu* : « *La bête est un être animé dépourvu de raison et mortel ; l'ange est un être doué de raison et immortel ; au milieu il y a l'homme qui est en-dessous des Anges et au-dessus des bêtes, partageant avec les bêtes la mortalité et avec les anges la raison, l'homme est un animal raisonnable et mortel* (*Cité de Dieu*, IX,13,3). Et Pascal : « *L'homme n'est ni ange ni bête et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête* » (Brunschvicg n°358). Il nous importe donc de savoir de quoi nous devons nous garder, et ce vers quoi nous devons tendre ! Mais plus ancienne que ces références, il y a cette parole révélée : « *L'insensé a dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu !* » (Ps. 13,1) Comment soutenir une telle proposition, et avec une telle assurance, sans se prendre pour Dieu ?

Mais que sont ces trois qui, chacun distinct des deux autres, ne sont qu'un seul Dieu ?

Donc le Père, le Fils et le Saint Esprit, parce qu'ils sont trois, nous cherchons ce qu'ils sont tous les trois, ce qu'ils ont en commun. Ils n'ont pas en commun ce qu'est le Père, de sorte qu'ils seraient pères les uns pour les autres comme pourraient l'être trois amis dont on peut dire qu'ils le sont relativement l'un à l'autre, ce qu'ils sont réciproquement l'un pour l'autre ; ce qui n'est pas le cas ici où le Père est seulement père, non pas le père des deux, mais seulement du Fils unique. Et il n'y a pas non plus trois Fils, puisqu'ici, le Père n'est pas Fils, pas plus que ne l'est le saint Esprit. Et il n'y a pas non plus trois Saints Esprits, puisque le Saint Esprit est aussi proprement appelé Don de Dieu et n'est ni le Père ni le Fils. Que sont donc ces trois ? Si ce sont trois Personnes, c'est qu'ils ont en commun ce qu'est une Personne. Et, si nous nous en tenons à notre manière habituelle de parler, ce nom sera pour eux ou selon l'espèce ou selon le genre. Mais là où il n'y a pas de différence de nature, plusieurs choses désignées par un terme générique peuvent également l'être par un terme spécifique. En effet, leur différence de nature fait que le laurier, le myrte et l'olivier, ou le cheval, le bœuf et le chien ne peuvent recevoir le même nom selon l'espèce : ici, trois lauriers et là, trois bœufs, mais, selon le genre : ici trois arbres et là trois animaux. Or, ici, où il n'y a aucune différence d'essence, il convient que ces trois aient aussi un nom d'espèce, mais nous n'en trouvons

⁴ In *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 1962, P.198.

pas. En effet, « personne » est un nom général en tant qu'il peut aussi être dit de l'homme, malgré l'infinie distance qui sépare l'homme de Dieu.

Notre manière habituelle de parler utilise des noms communs qui correspondent soit au genre soit à l'espèce, mais, nous l'avons déjà dit, cela ne saurait convenir au Dieu Trinité.

Ici le mot « personne » ne permet pas de classer par genres ou espèces : ce n'est pas un nom d'essence, comme ce qui nous permet de distinguer et de classer des plantes ou des animaux. Et, d'autre part, il s'applique aussi bien à nous qu'à Dieu, ce qui prouve bien qu'il ne désigne pas une substance mais, peut-être, quelque chose comme une qualité, ou, mieux, comme nous l'indiquent le jeu de nos pronoms personnels, quelque chose qui est de l'ordre de la relation. Cependant, si ma personne ne peut se concrétiser que dans ma relation à d'autres personnes, la relation des personnes divines repose sur des processions, dont l'une est engendrement et l'autre don : don du Père par le Fils.

Le statut du mot « personne » (VII,8)

VII,8. Ensuite, dans l'usage de ce terme générique, si nous disons trois personnes, parce que les trois ont en commun ce qui constitue une personne - autrement nous ne pourrions absolument pas les appeler ainsi, pour la même raison que nous ne pouvons pas dire « trois fils », puisqu'ils n'ont pas en commun ce qui fait un fils - pourquoi ne disons-nous pas aussi trois dieux ? En effet, il est évident que parce que le Père est une personne, le Fils une personne et le Saint Esprit une personne, il y a trois personnes. Mais alors, parce que le Père est Dieu, le Fils est Dieu et le Saint Esprit est Dieu, pourquoi ne sont-ils pas trois dieux ? Ou encore, parce que, du fait d'une conjonction ineffable, ces trois ensemble ne sont qu'un seul Dieu, pourquoi ne sont-ils pas aussi une seule Personne, de sorte que nous ne puissions pas dire trois personnes, bien que nous appelions chacun une personne, comme nous ne pouvons pas dire trois dieux alors que nous appelons Dieu chacun en particulier, le Père, le Fils et le Saint Esprit ? Est-ce parce que l'Écriture ne dit jamais trois dieux ? Mais nous ne trouvons nulle part non plus dans l'Écriture l'évocation de trois personnes.

C'est en raison d'une « conjonction ineffable », celle de la Trinité, « ineffable » parce qu'on ne la rencontre nulle part ailleurs, que nous n'avons qu'un seul Dieu, alors que chacun des trois, le Père, le Fils et le Saint Esprit est Dieu. Il s'agit d'éclaircir ce qui fait la différence entre « Dieu » et « personne ». Sans oublier que « Dieu » ne peut s'attribuer qu'à Dieu, alors que nous sommes nous-mêmes des personnes.

Serait-ce parce que l'Écriture ne désigne jamais ces trois ni par trois, ni par une personne - nous lisons en effet, « la personne du Seigneur » et non « le Seigneur est une personne » (*personam Domini, non personam Dominum*) - qu'il est permis en raison de la nécessité de parler et de débattre, de dire « trois personnes », non parce que l'Écriture le dit, mais parce que l'Écriture n'y contredit pas. En revanche, dire « trois dieux » contredirait ces mots de l'Écriture : « *Écoute Israël, le Seigneur ton Dieu est le Dieu unique* » (Dt 6,4).

Si nous avons besoin de le comprendre pour croire ce que nous croyons, nous sommes aussi dans la nécessité de le dire et de le discuter et donc dans certains cas d'introduire des mots qui ne sont pas dans les Écritures, comme les mots « essence » ou « substance » et ici le mot « personne », la seule limite étant de ne pas contredire les Écritures.

Mais alors pourquoi n'est-il pas permis de dire « trois essences », alors que de la même manière l'Écriture ni ne le dit, ni ne le contredit ? Car si « essence » est un nom d'espèce commun aux trois, pourquoi ne pas dire « trois essences »,

comme on dit qu'Abraham, Isaac et Jacob sont trois hommes, parce que le nom d'espèce « homme » est commun à tous les hommes ? Si en revanche « essence » n'est pas un nom d'espèce mais un nom de genre, de même que l'homme, la bête de bétail, l'arbre, l'étoile, l'ange, sont dit des essences, pourquoi ne dirait-on pas alors trois essences, comme on dirait trois chevaux de trois animaux, trois lauriers de trois arbres, et trois pierres de trois corps ?

La difficulté vient de l'ambiguïté du mot « essence » que l'on peut traduire par « ce qui est » – nous dirions un « être » comme les Grecs disaient : « l'étant », *to on* –. Cependant, pour Platon, *l'ousia* désignait l'être véritable alors que pour Aristote, dans sa doctrine des catégories, elle désigne ce qu'il appelle ailleurs « substance » ou « sujet » (*hupokeimenon*), le substrat auquel sont attribués les « accidents ». Quant aux Latins, ils utilisaient « nature » pour désigner un être défini. Mais ce sont là des notions abstraites, métaphysiques, qui nous permettent de penser les choses, mais non de les décrire dans leur particularité, ni même d'en faire des genres ou des espèces si bien que, pour se faire comprendre, Augustin doit remplacer « essence » par des noms concrets comme homme, cheval, laurier, ou animal...

Ou si, en raison de l'unité de la Trinité, on ne dit pas trois essences, mais une essence (*mia ousia*), pourquoi en raison de cette même unité ne dit-on pas trois substances, ou trois personnes, mais une substance et une personne ? En effet, ce nom « essence » leur est commun, de sorte que chacun pourrait être dit essence, comme leur sont également communs les mots « substance » ou « personne ». En effet, ce que nous avons dit des personnes dans notre langue, il convient de le comprendre des substances (*hypostases*) dans celle des Grecs, et c'est ainsi qu'ils disent trois substances (*hypostases*) et une essence (*ousia*), alors que nous disons trois personnes et une essence ou substance.

J'ai rajouté, entre parenthèses et au pluriel, *hypostases* au mot « substances » qui en est la transcription latine, comme l'équivalent en grec du mot latin *personæ*, « personnes ». C'est pour éviter toute confusion et être plus près de la formulation grecque, qu'Augustin préfère *essentia* pour dire la substance divine. Voilà qui montre bien que la pensée est plus juste que les mots, mais qu'elle doit encore se laisser mesurer à la réalité de Dieu tel qu'il s'est révélé à nous dans les Écritures. Rappelons que le grec *hypostasis* et le latin *persona* sont, en réalité, des « images » empruntées au langage courant pour dire, de manière analogique, la « réalité » de chacun des trois mais une réalité qui n'est pas du même ordre que leur être commun, lequel se dit en grec *ousia*, et en latin *substantia* ou, pour Augustin, *essentia*.

Ces mots se fondent sur la nécessité de dire quelque chose (VII,9).

VII,9 Que nous reste-t-il donc à dire sinon que ces mots ont été inventés pour pouvoir dire quelque chose, à l'occasion de longs débats contre les pièges et les erreurs des hérétiques ? En effet, quand l'indigence humaine cherche par des mots à faire connaître à l'intelligence d'autres hommes ce que dans le secret de sa pensée, à la mesure de sa capacité, elle tient au sujet du Seigneur Dieu son créateur, soit par la ferveur de sa foi (*piam fidem*), soit par une quelconque découverte de son intelligence, elle craint de dire « trois essences » afin que, dans une si sublime égalité, on ne comprenne pas une telle diversité. En revanche, on ne pouvait pas dire qu'il n'y a pas trois réalités, car c'est pour l'avoir dit que Sabellius est tombé dans l'hérésie.

Il faut donc tenir le cap entre ces deux hérésies : *l'arianisme* qui nie l'unité de Dieu en niant la consubstantialité du Père et du Fils, à laquelle le concile de Constantinople ajoutera celle du Saint-Esprit qui, « avec le Père et le Fils, reçoit même adoration et même gloire », et, d'autre part, le *modalisme* – l'hérésie de Sabellius – selon laquelle Père, Fils et Saint-Esprit ne

sont que trois manières par lesquelles l'unique Dieu s'est fait connaître au cours des temps. D'où la nécessité d'introduire le mot « hypostases » pour dire les « réalités » respectives et coéternelles du Père, du Fils et du Saint Esprit.

C'est en effet d'une manière très sûre et à partir des Écritures qu'est connu ce qui doit pieusement être cru et touche d'une manière indubitable le regard de l'esprit : qu'il y a le Père, qu'il y a le Fils et le Saint Esprit, et que le Fils n'est pas le même que celui qui est le Père, ni le Saint Esprit le même que le Père ou que le Fils. [L'indigence humaine] a cherché comment nommer ces trois et elle a dit « substances » ou « personnes », noms par lesquels elle n'a pas voulu que l'on entende une diversité [de natures], mais sans vouloir écarter pour autant la singularité afin que l'on pense ici non seulement l'unité à propos de laquelle on dit « une essence », mais aussi la Trinité à propos de laquelle on dit « trois substances (hypostases) ou personnes ».

Car, si, pour Dieu, être, c'est subsister, alors il ne fallait pas dire « trois substances », afin qu'il ne soit pas dit « trois essences » ; de même que, parce que pour Dieu être, c'est être sage, nous ne disons pas « trois essences » ni non plus « trois sagesses ». De même, en effet, parce que pour lui, être Dieu, c'est être, il n'est pas plus permis de dire « trois essences » que « trois dieux ». Si en revanche pour Dieu, être est autre chose que subsister, comme pour Dieu être est autre chose qu'être Père ou Seigneur - en effet son être est dit par rapport à lui-même (*ad se*), alors Père est dit par rapport au Fils, et Seigneur, par rapport à la créature qui le sert - il subsiste donc selon la relation (*relative*) comme il engendre selon la relation et est Seigneur selon la relation : ainsi la substance ne sera déjà plus substance puisqu'elle sera relation. Car de même que le mot essence dérive de « être » (*esse*), le mot substance dérive de « subsister » (*subsistere*). Or il est absurde de donner à substance un sens relatif : en effet, toute chose subsiste en elle-même ; et combien plus Dieu ?

En raison de l'usage courant du mot *substantia*, synonyme d'« être subsistant » – *subsistere* veut dire aussi « demeurer », « résister »... – , un Latin ne peut donner aux trois de la Trinité le nom *hypostase* qu'il doit traduire par « substance ». En revanche, on a introduit le mot *persona* qui insiste davantage sur la relation que ne le fait le mot « hypostase », choisi par les Grecs parce que, dans son usage courant, il dit la consistance, la réalité.

Cependant, la grande différence entre Dieu et nous tient au fait que, pour lui, la qualité ne s'ajoute pas à sa substance de manière contingente et variable, comme les attributs d'une substance corporelle. Par exemple, pour lui, être, c'est être sage, sans qu'il y ait trois sagesses. En Dieu on parle abusivement de *substance*, ce qui convient, c'est *essence* (VII,10)

VII,10 Cependant, convient-il de dire que Dieu subsiste ? En effet, ce verbe ne se comprend correctement que de ces choses qui servent de sujets (substrats) à des choses qui sont dites être dans autre chose, comme la couleur ou la forme dans un corps. En effet, un corps subsiste et de ce fait est une substance, mais les choses qui sont en lui en tant qu'il est un sujet corporel subsistant ne sont pas des substances, mais *dans* une substance ; et, de ce fait, si telle couleur ou telle forme viennent à manquer, elles ne lui enlèvent pas le fait d'être un corps, car pour lui être ne se confond pas avec le fait de retenir cette forme-ci ou cette forme-là, et de même pour la couleur. Sont donc proprement appelées substances des choses muables et non simples.

Ce qui veut dire que le mot « substance », pris dans son usage habituel en latin, ne devrait pas convenir à Dieu, puisque les « attributs » divins n'ont rien d'accidentel comme ceux des choses de ce monde. En effet, en raison de sa fonction dans les catégories d'Aristote, la substance – en elle-même invisible puisqu'elle ne peut être que pensée – suppose des attributs « accidentels » qui permettent de l'identifier et de la déterminer. Voilà pourquoi le mot « substance » étant plus complexe que le mot « essence » formé à partir du verbe *esse*, « être », Augustin préfère « essence » pour dire l'être de Dieu, car, quand on parle d'un « être », on l'envisage dans sa totalité, alors que sa substance n'en désigne qu'une partie.

Or si Dieu subsistait de telle sorte qu'il puisse proprement être dit substance, c'est qu'il y aurait en lui quelque chose comme dans un sujet, et il ne serait pas cet être simple pour qui être c'est être tout ce que l'on peut dire de lui en propre, comme « grand », « tout-puissant », « bon », et tout ce que l'on peut dire de Dieu qui ne soit pas déplacé. Il n'est donc pas permis de dire que Dieu subsiste au sens qu'il serait le « sujet » de sa bonté, ni que cette bonté ne soit pas substance ou plutôt essence, ni que sa bonté ne soit pas Dieu lui-même, mais qu'elle soit en lui comme dans un sujet. De là il est évident que c'est de manière abusive que Dieu est appelé « substance », alors que, selon un mot plus courant, il est compris, comme « essence », ce qui est la manière juste et appropriée de le dire au point même peut-être que le mot « essence » ne devrait être utilisé que pour dire Dieu. Lui seul, en effet, est véritablement parce qu'il est immuable et parce qu'il s'est ainsi nommé à son serviteur Moïse : « *Je suis celui qui suis* » (*Ego sum qui sum*) et : « *Celui qui est m'a envoyé vers vous* » (Ex 3,14). Cependant, qu'on le dise « essence », ce qui est le terme propre, ou, de manière impropre, « substance », dans l'un et l'autre cas il est dit en lui-même (*ad se*) et non relativement à autre chose. En conséquence, pour Dieu être c'est subsister et donc, si la Trinité est une essence une, elle est aussi une substance une. Et il est donc sans doute plus approprié de dire « trois personnes » que « trois substances ».

Dieu n'est pas « substance » au sens où il serait le « sujet » de sa bonté, car il est lui-même bonté, laquelle n'est pas *en lui* comme un attribut *dans* un sujet, mais son être-même. Il est dit substance parce qu'il subsiste et à un point tel qu'il est le seul à mériter d'être dit être. Éternel et immuable, il est ce qu'on ne peut dire d'aucune réalité composant l'univers, ni de cet univers lui-même. Au-delà de tout, mais principe de tout, il est ce sans quoi rien ne serait.

Voilà qui *relativise* radicalement la question de son existence ou de son inexistence. En fait, comment poser une telle question sans faire de lui une « substance » du monde extérieur qui devrait sortir de sa cachette ? En vérité, et heureusement, si ce n'est pour nous, l'ordre du monde ne dépend pas de ce que nous en pensons. Notre croyance en Dieu, comme notre incroyance, ne changent rien à l'ordre des choses, mais seulement notre manière d'être et le sens de notre existence. Tout est dans notre degré de reconnaissance de ce qui est, car, s'il est le principe de toutes choses, sauf à refuser de le penser, Dieu n'est pas une option.

Pourquoi dans la Trinité ne dit-on pas une personne et trois essences (VII, 11) ?

VII,11 Mais pour ne pas paraître favoriser les nôtres, poursuivons notre recherche. [Les Grecs], s'ils le voulaient, au lieu de dire : « trois substances » - τρεῖς ὑποστάσεις - pourraient dire « trois personnes » - τρία πρόσωπα -, mais, selon l'usage habituel de leur langue, ils ont préféré dire les choses ainsi. Car le raisonnement est le même avec « personnes » puisque, en Dieu, être et être une personne ne sont pas choses différentes, mais exactement la même chose. En effet, si « être » est dit en lui-même (*ad se*), « personne » est dit selon la

relation (*relative*). Ainsi nous disons que le Père, le Fils et le Saint Esprit sont trois personnes, comme nous parlerions de trois amis, ou de trois proches, ou de trois voisins qui seraient ainsi, les uns pour les autres, ce qu'aucun d'eux n'est en lui-même. C'est pourquoi chacun d'eux est l'ami des deux autres, ou son proche, ou son voisin, puisque ces noms ont une signification relative. Mais quoi ? Dirions-nous que le Père est la personne du Fils et du Saint Esprit, ou que le Fils est la personne du Père et du Saint Esprit ou que le Saint Esprit est la personne du Père et du Fils ? Nulle part le mot « personne » n'est utilisé dans ce sens, et, dans cette Trinité, quand nous disons la personne du Père, nous ne disons pas autre chose que la substance du Père. C'est pourquoi de même que la substance du Père c'est le Père lui-même - non ce par quoi il est Père, mais ce par quoi il est -, ainsi la personne du Père n'est pas autre chose que le Père lui-même. Bien évidemment c'est en lui-même qu'il est dit personne et non relativement au Fils ou au Saint Esprit ; de même que c'est en lui-même qu'il est dit Dieu et grand, et juste, et tout autre qualificatif de ce genre. Et de même que pour lui, être, c'est être Dieu, être grand, bon, de même, pour lui, être c'est être ce qu'est une personne.

« En Dieu, être et être une personne ne sont pas choses différentes, mais exactement la même chose ». Je n'ai pas trouvé *in persona* dans le livre VII, alors que dans notre langue, « en personne », quand cette expression est accolée à la désignation d'un individu, veut-dire « lui-même », comme par exemple, « il est venu en personne », ce qui, à moins que cela n'en provienne, ne fait que confirmer, que c'est en lui-même que le Père est dit personne et non relativement au Fils ou au Saint Esprit ; et de même pour les deux autres. « Père », « Fils » « Esprit », sont des noms propres qui se définissent en relation aux deux autres, alors que le mot « personne », qui ne prend sens que dans une relation, est un nom commun, abstrait.

Pourquoi ne disons-nous pas, des trois ensemble, qu'ils sont « une seule personne », comme nous disons « une seule essence » ou « un seul Dieu », mais qu'ils sont « trois Personnes », alors que nous ne disons pas « trois dieux » ni « trois essences », sinon parce que nous voulons utiliser au moins un mot dont le sens permette de penser la Trinité, sans pour autant devoir nous taire quand on nous demande : « trois quoi ? », nous qui confessons qu'ils sont trois ? Car si « essence » est genre, et « substance ou personne » espèce, comme certains le pensent - je laisse de côté ce que j'ai déjà dit -, en parlant de « trois substances ou personnes », comme on parlerait de trois chevaux et de trois animaux, « cheval » étant espèce et « animal » genre, on est amené à parler de « trois essences ». Or, ici, ni « espèce » n'est dit au pluriel, ni « genre » au singulier, comme si l'on disait : trois chevaux, un animal, mais on dit : trois chevaux, nom d'espèce, comme trois animaux, nom générique.

Les Trois ont en en commun de pouvoir chacun être dit « personne », du fait de leurs relations réciproques qui permettent de les définir comme Père, Fils ou Saint Esprit Mais cela ne fait pas de « personne » un genre dont ils seraient les espèces, comme animal est le genre de l'espèce cheval. Nous parlons de Dieu, que nos mots ne peuvent dire, alors que les créatures relèvent de nos catégories et de nos classifications.

Et s'ils disent que ce n'est pas l'espèce qui est désignée par « substance ou personne », mais quelque chose de singulier ou un individu, de sorte que « substance ou personne » ne désignerait pas la même chose que « homme » quand il est commun à tous les hommes, mais comme quand on dit « cet homme », comme Abraham, comme Isaac, comme Jacob ou comme n'importe qui d'autre

qui puisse être montré du doigt, c'est encore le même raisonnement qui s'applique à eux. En effet, de même qu'Abraham, Isaac et Jacob sont dits être trois individus, ils sont dits « trois hommes » ou « trois âmes ». Alors pourquoi le Père, le Fils et le Saint-Esprit, si nous en parlons selon le genre, l'espèce, l'individu, ne sont-ils pas également dit trois essences, ou trois substances ou personnes ? Mais cela, comme je l'ai [déjà] dit, je le laisse de côté.

« Substance – transcription latine du grec *hypostase* – ou personne », sont censés dire, faute de mieux, par un nom commun ce qu'est chacun des trois désignés respectivement par Père, Fils et Saint Esprit, trois noms qui n'ont de sens que selon la relation, alors que leur « essence », improprement nommée « substance », est une et qu'ils ne sont qu'un seul Dieu.

Désigner un individu, « le montrer du doigt », est un acte par lequel nous sortons du cercle du langage et qui met en relation celui qui désigne avec ce qu'il désigne et quiconque peut être témoin de cette désignation. Nous parlons alors à *quelqu'un de quelque chose* de « subsistant », même si ce n'est pas dans le présent, mais dans le passé, comme dans l'évocation d'un personnage historique, dans ce qui n'est pas encore, ou encore dans l'imaginaire, comme un personnage de roman. En effet, même quand je ne désigne quelque chose qu'en me parlant à moi-même, je fais plus que reconnaître cette chose en la classant par son genre et son espèce. Je me situe par rapport à elle dans le monde concret au risque de me tromper et de tromper les autres, ce qui n'est jamais sans conséquence, alors que la réflexion par laquelle nous pensons la réalité suppose un minimum de retrait par rapport à ce que nous pensons. Mais il est vrai aussi que cette réflexion, qui prépare mes prochaines perceptions et désignations, n'est pas non plus sans conséquence. Toutefois, Dieu ne fait pas partie du monde.

Ce que je dis, c'est que si, « essence » est genre, c'est déjà une essence qui n'a pas d'espèces, comme si, animal étant genre, cet animal un (unum animal) n'aurait pas d'espèces. Le Père, le Fils et le Saint Esprit ne sont pas trois espèces d'une unique essence. Si, en revanche, « essence » est espèce comme « homme » est espèce, ces trois que nous appelons « substances ou personnes » ont en commun la même espèce, tout comme Abraham, Isaac et Jacob ont en commun l'espèce « homme » ; non pas comme si l'homme était subdivisé en Abraham, Isaac et Jacob, comme si l'homme dans son unité pouvait se subdiviser en plusieurs individus, ce qui est absolument impossible puisque chaque homme est un homme entier (quia unus homo iam singulus homo est). Comment donc une essence une pourrait-elle être subdivisée en trois « substances ou personnes » ? En effet, si « essence » est espèce comme « homme », « essence » est une comme « homme » est un. Mais est-ce que, de la même manière que nous disons de trois hommes de même sexe, de même constitution corporelle, de même caractère, qu'ils sont une seule nature – car ce sont trois hommes mais d'une seule nature –, nous disons aussi ici : « trois substances, une essence », ou « trois personnes, une substance ou essence » ? Cela est en quelque sorte ressemblant, car les Anciens qui parlaient en latin avant l'introduction assez récente de ces noms « essence » ou « substance », disaient « nature ».

L'essence divine ? Un genre qui n'aurait pas d'espèces, ou une espèce qui, comme l'espèce humaine, ne saurait se subdiviser en plusieurs sous-espèces qui seraient, par exemple, Abraham, Isaac et Jacob. « *Car chaque homme est un homme un* », ce qui signifie unique et entier. Ici nous ne sommes pas dans l'abstraction de la définition, mais dans la rencontre au moins potentielle d'un individu qui posséderait la même « nature » que nous, comme le disait la langue latine avant que les philosophes n'y introduisent avec les notions de « genre » et d'« espèce », celles d'« essence » et de « substance » : *aliquis* – un *qui* autre –. Nous disons : quelqu'un.

Augustin revient à une autre manière de dire : à la matière dont sont faits les objets :

C'est pourquoi nous ne disons pas ces choses selon le genre et l'espèce, mais comme s'il s'agissait d'une commune et identique matière. C'est comme si du même or étaient tirées trois statues : nous dirions trois statues, un seul or, mais sans dire pour autant que l'or est le genre et les statues des espèces : ni l'or, l'espèce, et les statues, des individus. En vérité, aucune espèce ne déborde ses individus pour comprendre quelque chose en dehors. En effet, si j'avais à définir ce qu'il en est de l'homme, nom d'espèce, tous les hommes, qui sont des individus, seraient contenus dans la même définition, mais rien ne relèverait de cette définition qui ne serait pas l'homme. En revanche si j'avais à définir l'or, ce ne sont pas les seules statues, à supposer qu'elles soient en or, mais les anneaux et tout autre qui soit en or, qui relèveraient de l'or. Et même si rien n'en avait été tiré, on dirait que c'est de l'or, et même si elles n'étaient pas en or, des statues n'en seraient pas moins des statues. De même aucune espèce ne déborde la définition de son genre. En effet, si j'avais à définir « animal », parce que cheval est une espèce de ce genre, tout cheval est un animal, alors que toute statue n'est pas d'or. C'est pourquoi, même si à propos de trois statues en or, nous disons avec rectitude : trois statues, un or, pourtant nous ne parlons pas comme si nous comprenions que l'or est genre et les statues vraiment ses espèces.

Comme nous le savons, la production artisanale d'objets artificiels n'a rien à voir avec la réalité des êtres naturels qui *naissent* de parents de même nature et se laissent classer par genres et par espèces. Nous pouvons certes dire avec rectitude « trois statues, un or », mais non que « l'or est le genre et les statues ses espèces ». Voilà qui n'a pas grand-chose de commun avec la formule de notre foi : « *une essence, trois hypostases ou personnes* ».

Ce n'est donc pas ainsi que nous disons de la Trinité : trois personnes ou substances, une essence et un seul Dieu, comme si d'une seule matière trois choses subsistaient, et même si ce quelque chose était déployé dans les trois. En effet il n'y a rien qui soit de son essence en dehors de cette Trinité. Cependant nous disons trois Personnes de la même essence, ou trois Personnes une essence ; mais nous ne disons pas trois Personnes de la même essence comme si, ici, ce qu'est l'essence était autre chose que ce qu'est une personne, comme nous pouvons dire trois statues tirées du même or, car ici autre chose l'or et autre chose les statues. Et quand on dit trois hommes, une nature, ou trois hommes de même nature, on peut également dire trois hommes viennent de la même nature parce que trois autres hommes peuvent venir de la même nature. De tels hommes peuvent exister, mais dans l'essence de la Trinité, en aucune manière, une autre personne ne peut sortir de cette même essence.

La Trinité n'est ni une création ni une fabrication de mains humaines. Elle est, d'une manière proprement inimaginable, une interrelation, l'archétype éternel de ce que devraient être nos relations humaines qui, par leur dimension spirituelle et le respect de l'intimité de l'autre, devraient avoir une tout autre dimension que les interactions animales, ou que ce que ne manquent pas de devenir nos relations humaines quand nous oublions que, bien qu'incarnés, nous sommes aussi des « esprits ». C'est alors que nous pouvons réaliser la différence et le contraste entre le respect et la confiance que Dieu nous manifeste en tout temps, à tel point que certains ne manquent pas de lui reprocher son silence ou son impuissance, et la violence que nous ne manquons pas d'engendrer chaque fois que nous voulons vivre sans Dieu tout en laissant ainsi à certains la possibilité, non seulement de prétendre agir en son nom, mais, sans même s'en rendre compte, de se prendre pour lui.

De plus, dans notre réalité, un seul homme n'est pas autant que trois hommes ensemble, et deux hommes sont plus qu'un seul homme ; et dans des statues égales, il y a plus d'or dans trois statues ensemble que dans chacune, et moins d'or en une statue que dans deux. Mais en Dieu il n'en est pas ainsi : en effet, l'essence n'est pas plus grande que l'on ait le Père et le Fils ensemble que le Père seul ou le Fils seul ; mais les trois substances ou personnes ensemble, s'il faut dire les choses ainsi, sont égales à chacune, « *ce que l'homme animal (ψυχικὸς) ne perçoit pas* » (1Co, 2,14). Car on ne peut penser qu'en termes de masse et d'étendue, petites ou grandes, au moyen de ces êtres imaginaires (*phantasmatis*) qui volètent à travers l'esprit, comme des images corporelles.

Mais qu'en est-il de cette unité multiple qu'est le Corps du Christ, unité que Jésus a demandée au Père pour tous ses disciples : « *Que tous soient un comme toi Père tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous afin que le monde croie que tu m'as envoyé* » (Jn17,21). L'Église, sacrement universel du salut et figure de l'humanité réconciliée, est une quand elle se tourne vers son Seigneur, mais elle ne manque pas de se diviser aussitôt que, pris par l'esprit du monde, certains de ses membres revendiquent leur propre identité et se veulent garants de la vérité et juges de sa sainteté des autres. Voilà ce que ne peut saisir « *l'homme psychique* », mais que comprend en revanche « *l'homme pneumatique* », ouvert au Don de Dieu, c'est-à-dire au Saint Esprit qui seul peut nous libérer de notre tendance à vivre « selon la chair », sans Dieu.

Conclusion (VII12)

12. Tant que l'homme ne sera pas purifié de cette impureté, qu'il croie dans le Père, le Fils et le Saint Esprit, en un seul Dieu un, grand, tout-puissant, bon, juste, miséricordieux, créateur du visible et de l'invisible, et à tout ce qui, à la mesure de nos facultés humaines, peut en être dit de manière digne et vraie. Et quand il entendra que le Père est le seul Dieu, qu'il ne le sépare ni du Fils ni du Saint Esprit avec qui il est, bien évidemment, un seul Dieu, et avec qui il est un Dieu un, parce que quand nous entendons aussi dire que le Fils est le seul Dieu, il convient de le comprendre sans la moindre séparation du Père et du Saint Esprit. Et qu'il parle ainsi d'une seule essence afin que l'on n'estime pas l'un plus grand que l'autre, ou meilleur, ou différent en quelque partie, mais sans que pour autant le Père lui-même ne soit ni le Fils ni le Saint Esprit, ni quoi que ce soit d'autre qui soit dit de chacun relativement à un autre, comme le Verbe qui ne peut être dit que du Fils, ou le Don qui ne peut être dit que du Saint Esprit. C'est pourquoi ils admettent aussi un nombre pluriel, comme cela est écrit dans l'Évangile : *Moi et le Père sommes un* (Jn 10,30). Et il dit aussi : *Nous sommes un ; un selon l'essence, car c'est le même Dieu ; mais nous sommes selon la relation, parce que l'un est Père et l'autre Fils. Ailleurs l'unité de l'essence est passée sous silence et seules les relations au pluriel sont évoquées : Nous viendrons à lui, moi et le Père, et nous habiterons auprès de lui* (Jn14,23). *Nous viendrons* et *nous habiterons*, verbes au pluriel, car il est dit *Moi et le Père*, c'est-à-dire le Fils et le Père qui sont dits relativement l'un à l'autre. Ailleurs les choses sont dites de manière cachée (*latenter*) comme dans la Genèse : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* (1,26). *Faisons* et *notre* sont au pluriel et nous ne pouvons l'entendre que selon la relation : non pas pour que des dieux le fassent et à l'image et à la ressemblance des dieux, mais pour que le Père, le Fils et le Saint Esprit le fassent à l'image du Père, du Fils et du Saint Esprit afin que l'homme subsiste comme image de Dieu (*ut subsisteret homo imago Dei*) ; or la Trinité est Dieu. Mais parce que cette *image de Dieu* n'était en aucune façon égale à son modèle, en tant qu'elle

n'était pas née de Dieu mais créée par lui : ce qui est à comprendre par là c'est qu'il est image afin d'être à son image (*ita imago est ut ad imaginem sit*), c'est-à-dire non pour l'égaliser (*parilitate*), mais pour atteindre une certaine ressemblance. En effet, ce n'est pas en franchissant des distances locales, mais par ressemblance que l'on s'approche de Dieu, et par dissemblance que l'on s'en éloigne. C'est ainsi que certains posent une différence entre le Fils qui est *Image*, et l'homme qui n'est pas image, mais *à l'image*. Mais l'Apôtre les réfute quand il dit : *L'homme, quant à lui, ne doit pas se couvrir la tête puisqu'il est image et gloire de Dieu* (1Co 11,7). Il n'a pas dit : « à l'image », mais « image ». Pourtant, cette image, quand on dit ailleurs « à l'image », ce n'est pas pour parler du Fils qui est « image égale au Père », autrement [le Créateur] n'aurait pas dit « à notre image » (Gn1,26). Comment *notre*, en effet, alors que le Fils n'est *image* que du Père seul ? Mais c'est en raison de sa similitude inégale, comme nous l'avons dit, que l'homme est dit « à l'image » et de même « notre » afin que l'homme devienne image de la Trinité, non pas égale à la Trinité comme le Fils au Père (cf. Col 1,15), mais en s'en approchant, comme cela a été dit, par une certaine ressemblance, à la manière dont un voisinage est signifié par des distances qui ne relèveraient pas du lieu mais d'une certaine imitation. En effet, c'est bien à propos de cela qu'il est dit : *Transformez-vous en renouvelant votre façon de penser* (Rm 12,2), à ceux à qui il avait dit : *Soyez donc des imitateurs de Dieu comme des enfants bien-aimés* (Ep 5,1). C'est, en effet, de l'homme nouveau qu'il est dit : *qu'il se renouvelle dans la reconnaissance de Dieu selon son image, lui qui l'a créé* (Col 3,10). Ou encore si l'on préfère pour les besoins de la discussion, une fois écartés les noms relatifs, admettre un nom au pluriel, afin de pouvoir répondre d'un seul mot quand on nous demande « trois quoi ? » et dire « trois substances ou trois personnes », qu'on écarte toute représentation de masse et d'intervalle, toute distance qui serait due à une dissemblance, si petite soit-elle, ou tout ce qui pourrait donner à penser que l'un est un peu plus petit que l'autre ou puisse lui être inférieur d'une quelconque manière, afin qu'il n'y ait ni confusion des personnes, ni une différence telle qu'elles perdraient leur égalité. Et si cela ne peut être compris par l'intelligence, qu'on le tienne dans la foi (*Quod si intellectu capi non potest, fide teneatur*) jusqu'à ce que brille dans nos cœurs celui qui a dit par son Prophète : *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas* (Is 7,9).

Ainsi s'achèvent ces trois livres théologiques qui n'étaient sans doute pas inutiles pour nous faire réaliser à quel point la Trinité divine ne peut être comprise à la manière des choses de ce monde et ne pouvait nous être connue que par les Écritures et la foi de l'Église.

À condition toutefois de ne pas nous méprendre à la manière des hérétiques, sans lesquels cependant notre foi n'aurait pu devenir cette doctrine par laquelle elle peut se transmettre, à la suite du Verbe fait chair, à tous ceux qui par elle ont pu et pourront se mettre à la suite du Christ. *Créés à son image et à sa ressemblance*, c'est à l'intérieur de nous-mêmes, dans notre être spirituel tel que nous le découvrons en nous comparant humblement à lui, et dans nos relations aux autres quand nous les vivons selon son esprit, que nous pouvons l'approcher quelque peu et en avoir quelque peu l'intelligence.

Comprendre le Dieu-Trinité à partir de son image en nous, et non plus seulement à partir des Écritures et du discours théologique, tel est l'objet des livres suivants qui constituent la troisième partie, sans doute la plus originale, du traité de saint Augustin.