NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

117 N° 1 1995

Saint Augustin ou comment Dieu entre en théologie. Lecture critique des Livres V-VII du «De Trinitate»

Emmanuel FALQUE

p. 84 - 111

https://www.nrt.be/en/articles/saint-augustin-ou-comment-dieu-entre-en-theologie-lecture-critique-des-livres-v-vii-du-de-trinitate-154

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Saint Augustin ou comment Dieu entre en théologie

LECTURE CRITQUE DES LIVRES V-VII DU «DE TRINITATE»

Introduction

«Comment Dieu entre-t-il en philosophie[1]?» Interrogation décisive - s'il en est - et que la théologie gagne aujourd'hui à se réapproprier en la mesurant à l'aune de la phénoménologie[2]. Mais à peine Heidegger soulève-t-il cette question qu'il en circonscrit immédiatement la réponse dans la seule philosophie: «nous ne pouvons atteindre le fond de cette question que si d'abord une région a été suffisamment éclairée, celle où Dieu doit arriver: la philosophie elle-même[3]». Sans entrer plus avant dans ce présupposé heideggérien d'une philosophie faisant le lit de la théologie et la bordant de part en part dans son séjour divin[4], la question de *l'entrée de Dieu* peut et doit de prime abord interroger théologiquement la théologie: comment Dieu est-il entré et entre-t-il encore en théologie? L'apparente simplicité de la question ne doit pas cacher l'extrême complexité de la réponse. Car, quand Dieu entre en théologie, il entre aussi et surtout, au moins historiquement, en philosophie. Davantage, il entre d'autant plus en philosophie qu'il fait mine d'entrer en théologie.

Quelles que soient les prétendues vertus d'une «déshellénisation du dogme» (H.Küng), nul ne peut vraisemblablement douter du principe voulant que «l'hellénisation de la foi soit la contrepartie de la déshellénisation de son contenu» (A. Grillmeier)[5].

---

1. M. HEIDEGGER, *Identité et différence*, Question I, Paris, NRF, 1968, p.290.
2. Réinvestir théologiquement cette question (ne visant chez Heidegger que la constitution onto-théologique de la métaphysique), nous l'avons appris de J.-L. MARION, *L'idole et la distance* (1977), coll. Biblio-Essais, Paris, Grasset, 1991, p.28-34. Quant à la nécessité et à la justification d'une telle confrontation de la théologie et de la phénoménologie, nous nous permettons de renvoyer à notre article *Saint François et saint Dominique, deux manières d'être chrétien au monde,* dans *Communio* n° 113 (1994) 59-76.
3. M. HEIDEGGER, *Identité...*, cité n.1, p.290.
4. Cf. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être* (1982), Paris, PUF, 1991, p.51-75.
5. H. KÜNG, *Être chrétien*, Paris, Seuil, 1978, p.141; A. GRILLMEIER, «Jésus de Nazareth dans l'ombre du Fils de Dieu au Christ image de Dieu», dans *Comment être chrétien, la réponse de H. Küng*, Paris, DDB, 1979, p.128. Exposé clair et concis du débat dans B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris, Desclée, 1982, p. 100-102.

Outre cet impératif, force est cependant de reconnaître que la foi, fût-elle hellénisée, eût pu contraindre l'hellénisme à de telles transformations qu'elle eût tôt fait, par son contenu même, de faire éclater les schèmes métaphysiques alors prégnants. Et si les pores des vieilles outres ne se brisèrent pas sous le poids du vin nouveau, la tentative originale de saint Augustin pour penser Dieu de prime abord comme *relation* au livre V du *De Trinitate* est de ces instants cruciaux comme il y en a peu dans l'histoire de la théologie et dont l'éminente nouveauté, parce qu'elle tranche sur la seule reprise de l'ancien, mérite qu'on s'y arrête.

Au plus fort du paradoxe, c'est en effet au moment où Dieu se voit sommé d'entrer en théologie par la voie de la philosophie que s'établit, en vertu du mystère trinitaire, un nouveau type de rapport de lui-même à lui-même: unité relationnelle probablement capable, dans son intention sinon dans sa réalisation, de briser en le saturant le schème substantialiste de l'ontologie aristotélicienne. Quand le philosophe exige de Dieu qu'il entre en *philosophie*, il n'y entre effectivement que là où il «doit arriver» (la philosophie elle-même) et «de la manière» dont il doit arriver (comme *causa sui* ou Étant suprême)[6]. Mais lorsque Dieu lui-même entre en *théologie*, il y entre prioritairement comme trinité: relation de soi à soi offerte au monde, circumcession irréductible par laquelle lui est enfin laissée la possibilité d'apparaître - à l'instar du phénomène heidéggerien ou de l'évidence objective balthasarienne - de lui-même et à partir de lui-même[7]. De philosophique seulement, l'entrée le cède alors au *théo*-logique: «selon la détermination chrétienne, l'inévitable régence de *theos* par le *logos* se corrige et s'équilibre par la régence en retour du *logos* par *ho theos*; ou encore, l'inesquivable emprise de l'énonciateur sur les termes de son énoncé s'inverse, parce que, dans le cas unique du Christ, l'énoncé énonce Celui qui s'énonce lui-même originairement et, comme Verbe, précède son énonciateur»[8]. La conversion d'Augustin, conceptuelle ici et non plus seulement existen-

---

6. M. HEIDEGGER *Identité...*, cité n. 1, p.290.
7. ID., *Sein und Zeit*, § 7, p.34: «Phénoménologie veut donc dire: faire voir à partir de lui-même ce qui se montre, tel qu'il se montre à partir de lui-même.» H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix* (1961), Paris, DDB, 1990, p.392: «C'est pourquoi il faut ici déterminer exactement ce que nous entendons par évidence objective. C'est une évidence qui émane et rayonne du phénomène lui-même, et non celle qui a pour base la satisfaction des besoins du sujet.»
8. J.-L. MARION, article *Théo-logique*, dans *L'univers philosophique, problèmes et notions*, Paris, PUF 1989, p.17-25 (cité p.18).

tielle, se fait ainsi l'indice d'une véritable *découverte opérée* ou d'un *tournant pris* sur le chemin de la foi en quête d'intelligence.

Cependant, cette *découverte* déchiffrée théologiquement dans le primat absolu de la relation sur toute autre catégorie nous paraît s'abandonner immédiatement à son *recouvrement*, comme le *tournant* à son *manquement*, pour autant que la relation, surprise au Livre V du *De Trinitate*, ne laisse pas d'être reprise au Livre VII dans une ontologie exclusivement substantielle. Pour le dire dans les termes de Karl Rahner, «l'histoire de cette fixation (celle des termes servant à énoncer la Trinité divine tels que «hypostase», «personne», «nature»,..) montre que d'autres possibilités auraient pu s'affirmer pour parvenir à l'énoncé asymptotique de ce qui était visé»[9]. Dans la perspective du questionnement historial amorcé par la phénoménologie et en vertu du principe selon lequel «plus haut que l'effectivité se tient la possibilité[10]», il nous parait légitime et nécessaire pour notre part de laisser advenir ici à la pensée ces «autres possibilités» à partir même de ce qui s'est offert comme tournants ou décisions dans l'histoire de la théologie.

Au nombre de ces décisions inaugurales et exemplaires se compte le tournant pris par saint Augustin dans son *De Trinitate* pour dire la nouveauté et la réalité du Dieu trinitaire, d'abord comme relation; virage qui ne sera cependant pas mené à son terme en vertu du recouvrement de cette découverte de la relation par la substance.

Ce serait évidemment mauvaise prétention ou gageure démesurée que de parler chez saint Augustin de tournant manqué, fût-ce comme hypothèse, si le rapport particulier à la tradition que nous voulons entretenir n'était d'abord celui d'une juste fécondité, d'un «rapport à la fois critique et de dépendance»[11] et non pas de simple critique ou de dénégation arbitraire. À l'encontre de «l'engloutissement» (*Aufhebung*) - qu'il soit hégélien ou parfois déguisant à tort la théologie -, nous opposons avec Heidegger la méthode du «pas en arrière» comme «mode de mouvement de la pensée et long chemin à parcourir» nous laissant ainsi percevoir «la totalité de l'histoire de la pensée occidentale dans la perspec-

9. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1976, p.159.
10. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cité n.7, § 7, p.38. Principe inaugural devant «être poussé jusqu'à son terme», jusque dans une réappropriation de la tradition (cf. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989, p.10.)
11. J.-L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977; coll. Biblio/Essais, 1990, p.12.

tive de ce qui en constitue la source»[12]. *Revenir à la source* signifie alors non pas «penser contre la métaphysique», mais en «fouiller le fondement et en labourer le sol»[13]. «Sonder» (*ergründen*) et non plus «fonder» (*begründen*), tel est donc bien le sens et la nouveauté du geste inauguré par cette méthode du pas en arrière.

Oser dire et penser à un *tournant manqué* exige alors de l'établir dans le «long chemin à parcourir» qui va de la source jusqu'au fleuve, fût-il dévié en sa trajectoire par les alluvions d'une métaphysique par trop onto-théologique. Seuls l'avant et l'après virage déterminent le tournant comme pris ou manqué; comme il en va aussi du *chemin de traverse* (*Holzweg*) qui chez Heidegger ne mène d'autant moins *nulle part* qu'il fraye un inconnu[14]. Si chez Augustin se dresse le constat d'un manquement, comme se constate un accident, une véritable *police* des concepts s'efforcera alors moins d'y voir une faute de conduite que l'ouverture, dans le manquement même du virage, d'une nouvelle voie. En ce sens, le tournant ne sera dit *manqué* que dans la mesure où le chemin ouvert vers un certain déport hors de la métaphysique (la relation comme catégorie première) se trouve alors, à peine esquissé, obturé et dévié par la force d'une tradition et d'un droit chemin plus puissants encore (l'enfermement de la relation dans un schème substantiel). Comme Galilée «génie à la fois dé-couvrant et re-couvrant»[15], Augustin met ainsi d'abord «à découvert» la relation comme catégorie première d'un

---

12. M. HEIDEGGER, *Identité...*, cité n.7, p.284. Nous reprenons ici le terme d'«engloutissement» pour traduire l'*Aufhebung* hégélienne, ce qui se justifie par le texte d'Heidegger lui-même et la traduction qu'en donne A. PRÉAU.
13. M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique*, Introduction, Question I, 1949, p.26.
14. L'exergue de *Holzwege* (Heidegger) et sa référence au «chemin dans la forêt encombré de broussailles» et aux «bûcherons et forestiers qui s'y connaissent en chemin» semblent en effet indiquer - en dépit de l'expression allemande (*auf dem Holzweg sein*: faire fausse route) - que prime l'ouverture de la nouvelle voie ou du chemin de traverse sur son impasse («nulle part»); cf. M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part* (1949), coll. Idées, Paris, Gallimard, 1962, Exergue (p.5) et Note préliminaire (p.7-8).
15. Nous tirons l'hypothèse d'une «découverte recouverte» de l'ouvrage de E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale* (1954), Paris, NRF, 1976, dans lequel l'auteur désigne Galilée comme «un génie à la fois découvrant et se re-couvrant» (p.61): «découvrant», en ce qu'il met au jour «la nature au sens de la physique moderne comme nature mathématique, idée mathématique, loi de causalité...», et «recouvrant», en ce qu'il habilla d'un «vêtement d'idées la *physis* qui vint se substituer au monde de la vie (*Lebenswelt*) et le travestir» (p.60).

Dieu trinitaire et pose ensuite «à recouvert» sa découverte en la rapportant - sinon dans sa nature, au moins dans son fonctionnement - encore et toujours à la substance comme lit philosophique du théologique.

I. - Le génie de la découverte

Nouveau commencement dans l'économie générale de l'œuvre et passage d'une argumentation scripturaire à une argumentation spéculative, le Livre V du *De Trinitate* s'ouvre sur les prérogatives polémiques fixées par l'adversaire: l'arianisme[16]. Plus que les thèses, l'évêque d'Hippone en dénonce d'abord la tactique. Soit l'application directe d'un schème grec (substance/accident) au Dieu trinitaire révélé en Jésus-Christ (Père-Fils-Esprit Saint): «parmi tous les arguments habituellement opposés contre la foi catholique par les ariens, il y en a un qu'ils semblent considérer comme le piège de beaucoup le plus ingénieux. C'est lorsqu'ils disent: 'tous les qualificatifs ou les concepts appliqués à Dieu le sont au sens non de l'accident mais de la substance'» (*DT* V,4, 429). Ce qui ne signifie pas que saint Augustin refuse lui aussi un tel essai de transcription du philosophique au théologique - sa tâche au contraire sera précisément de la réaliser dans une orthodoxie chrétienne -, mais seulement que le Docteur en dénie une application trop immédiate et univoque. Si Dieu entre en *théo*logie, comment en effet un schème grec dualisant parviendra-t-il, dans l'immédiateté d'une simple traduction, à dire la totale nouveauté d'un Dieu à la fois trine et un?

A. VERS UN SCHÈME D'UNITÉ NON SUBSTANTIEL

Traduction non immédiate, l'enjeu de la réfutation augustinienne de l'arianisme est double: traduction d'abord, au risque - à l'inverse - de ne jamais donner à la foi les moyens de la transmission de son contenu (Grillmeier), non immédiate ensuite au

16. AUGUSTIN, *De Trinitate*, V,4, coll. Bibliothèque augustinienne, 15, Paris, DDB, p.429: «Commençons donc par répondre aux adversaires de notre foi sur ces questions aussi, dont l'expression n'égale la pensée ni la pensée la réalité.» Toutes nos références au *De Trinitate* (*DT*) renvoient à la présente édition (bilingue), dont nous nous permettrons parfois de modifier la traduction. Nous n'indiquerons pas les chapitres, mais seulement le numéro de division et la page (ici V,4, 429 renvoie au n°4 du Livre V, p.429).

risque de perdre l'originalité du mystère trinitaire révélé comme tel. D'où un défi double également: comment d'une part assumer l'héritage des catégories aristotéliciennes pour dire la Trinité, sans d'autre part tomber dans la double aporie ou de la pure substantialité ou de la simple accidentalité? Apories qui, nous le verrons, conduiront théologiquement aux impasses du trithéisme et de la mutabilité divine.

1. L'opposition à l'arianisme

À deux inversions près, Augustin dès le Livre V du *De Trinitate* reprend très explicitement la liste aristotélicienne des catégories. Confirmation, s'il en est, de la nécessité pour l'évêque d'Hippone de se placer sur le terrain désigné par ses adversaires: la métaphysique aristotélicienne[17]. Cependant - et là s'amorce le tournant décisif -, l'impératif d'une traduction non immédiate de la Trinité en langage conceptuel impose de renoncer à l'alternative ruineuse, parce que trop exclusive, entre substance et accidents:

> En Dieu, rien n'a de signification accidentelle (*nihil in eo secundum accidens dicitur*), car en lui point d'accident. Néanmoins (*tamen*), tout ce qu'on lui attribue n'a pas un sens substantiel (*nec omne quod dicitur secundum substantiam dicitur*)» (*DT* V, 6, 433).

Ce qui n'indique pas pour l'évêque d'Hippone, encore une fois, que les catégories de substance et d'accidents ne puissent convenir à dire Dieu, mais seulement que la primauté de l'une (la substance, logiquement et ontologiquement première) n'autorise pas cependant à la concevoir indépendamment de sa relation aux autres (neuf catégories secondes soumises au changement et à rapporter à la substance comme leur substrat nécessaire). Dieu trinitaire, traduit *immédiatement* comme substance, conduit effectivement un schème trithéiste irrecevable pour la foi chrétienne: comprendre Dieu «au sens non de l'accident mais de la substance» - ce que «disent les ariens (*cum Ariani dicunt*)» (*DT*

---

17. ARISTOTE, *Organon, Catégories*, Paris, Vrin, 1969, trad. J. TRICOT, IV, 1b25, p.5-6; *DT*, V,6,433. Double inversion de l'*ubi* et du *quando*, et du *situs* et de l'*habitus* (attestée dans les *Confessions*, IV, 16,28) et indiquée par I. CHEVALIER, *La théorie augustinienne des relations trinitaires, analyse explicative des textes* (tiré à part, *Divus Thomas*, Fribourg, Librairie de l'Université, 1940, n.1, p.12.) Quoi qu'il en soit de ce double transfert (le Stagirite ne respecte d'ailleurs pas lui-même l'ordre fixé dès lors qu'il étudie chaque catégorie en particulier), ici la référence à Aristote, dans son énumération, n'en reste pas moins explicite.

V, 4, 429) - c'est inéluctablement poser trois substances (trithéisme) là où il y a trois «personnes» (Père-Fils-Esprit). D'où, à partir de cette transcription immédiate du schème trinitaire dans un modèle philosophique, la justification de la thèse d'Arius: «Le Père, qui est la cause de tous les êtres, est absolument le seul à être sans commencement (*anarchos*). Le Fils, engendré par le Père, créé et fondé avant les siècles, n'était pas avant d'être engendré..., seul il a été posé dans l'être par le Père. En effet, il n'est pas éternel, ni coéternel, ni coengendré avec le Père[18].» Plus encore, puisque toute substance n'est dite telle que «par rapport à soi-même (*ad se ipsum*)», ni le Père ni le Fils ne le demeurent alors l'un «pour» l'autre, mais seulement l'un «à part» l'autre[19]. Et le Père Sesboüé de conclure: «Une utilisation immédiate des schèmes de pensée grecque conduit à situer le Fils du côté de la créature. Or la foi chrétienne l'a toujours considéré du côté de Dieu[20].»

Le gain du rejet de la pure substantialité se solde cependant d'une perte non moins considérable, celle de l'immutabilité divine. Avec son lot d'autarcie inadéquat pour dire la réalité d'un Dieu à la fois trine et un, la substance première et séparée ne laisse pas en effet de jouer, dans son implacable incorruptibilité, comme cette seule détermination dont la permanence garantit encore l'éternité et l'immutabilité de Dieu[21].

C'est pourquoi, à l'inverse, la simple accidentalité ne saurait non plus résoudre l'aporie. Conférer à Dieu des attributs «accidentels» (quantité, qualité, lieu, temps...) rend en effet inintelligible - au moins dans le cadre d'une théologie dite classique[22] -

---

18. Profession de foi d'Arius, dans saint ATHANASE, *De Synodis*, 16, 708c-712a, p.26. Nous ne pouvons dans le cadre de ce travail développer davantage l'argumentation arienne, en particulier en ce qui concerne le rapport de l'inengendré (*agennêtos)* à l'engendré (*gennêtos*) qui sépare le Père et le Fils en deux substances distinctes. Nous supposons donc ces données connues du lecteur. Pour plus de détails sur l'arianisme, nous renvoyons à l'intégralité de la «profession de foi d'Arius» qui nous est connue par saint Athanase et, d'autre part, au résumé simple et précis de l'argumentation rédigé par P. GALLAY, dans l'Introduction à Saint ATHANASE, *Discours théologiques*, coll. *SC*, 250, Paris, Cerf, 1978, p.25-28.
19. *DT*, V,6, 435: «mais vu que le Père n'est appelé Père que parce qu'il a un fils, et le Fils appelé fils que parce qu'il a un Père, ce ne sont pas là des qualifications de l'ordre de la substance (*non secundum substantiam haec dicuntur*).»
20. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris, Desclée, 1982, p.102.
21. ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre L.
22. La théologie contemporaine s'est efforcée de se dégager de ces requisits - et en particulier du quasi-dogme de l'immutabilité. Il suffit d'évoquer le thème de la «souffrance de Dieu» chez Varillon ou Moltman ou celui du «Dieu parmi

l'essence même de Dieu comme celui qui «demeure absolument immuable (*omnino incommutabilis manet*)» (*DT* V, 5, 433). Car la massive objection de la mutabilité divine tirée de son attribution accidentelle, à l'instar de la non moins évidente objection du trithéisme à partir de sa détermination substantielle, recèle aussi des difficultés insoupçonnées. Non pas - comme il semble aujourd'hui établi - qu'il faille interroger l'immutabilité et l'impassibilité de Dieu[23], mais, en ce que la substance, pour toujours se référer au Stagirite[24], se dit indifféremment du temporel et de l'éternel. Immédiatement traduite de l'hellénisme au christianisme, la détermination de substance attribuée au Père et au Fils confère, dangereusement, il est vrai, à l'un l'immuable éternité (le Père comme substance immuable et incorruptible) et à l'autre le devenir temporel (le Fils comme substance humaine en devenir). Attribution accidentelle de Dieu signifie en ce sens non pas que la Trinité ne soit plus une substance - ce qu'aurait pu laisser croire une objection bien naïve -, mais que le Fils comme substance, en s'incarnant, se donnerait alors à penser avec les déterminations des catégories accidentelles (génération/corruption, croissance/décroissance, altération, mouvement...). «*Dieu contre Dieu*»: tel est le dualisme non de tension à la manière moltmannienne[25], mais d'exclusion qui, en vertu de l'opposition de contradiction entre le Fils substance corruptible et le Père substance incorruptible, ne parvient alors à dire la réalité ni de l'homme, ni de Dieu, et encore moins de l'Homme-Dieu. Une seule proposition suffit ainsi à condamner le «Fils ayant commencé d'être (*cœpit esse Filius*)» des ariens pour laisser paraître le «Fils né depuis toujours (*semper natus*)» de la «vraie» Trinité[26]: «Père et Fils ne sont pas non plus des qualifications de l'ordre de l'accident (*non secundum accidens*), puisque ce qu'on appelle

---

nous» chez Jüngel pour se rendre à l'évidence. Il reste cependant - et ce sera là notre hypothèse finale - que le poids imposé par la métaphysique grecque au christianisme ne pouvait en aucun cas conduire chez Augustin à de telles perspectives.

23. Cf. n.22.

24. ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre L.

25. J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1990, p.282: «On devrait dire alors: ce qui arriva à la croix fut un événement entre Dieu et Dieu. Il y eut une profonde division en Dieu même pour autant que Dieu abandonnait Dieu et se contredisait. ..»

26. *DT* V,6,435: «Le Fils est né depuis toujours (*semper natus est*) et n'a jamais commencé à être Fils (*nec cœpit umquam esse Filius*).»

Père et ce qu'on appelle Fils est éternel et immuable (*aeternum atque incommutabile*)[27].»

Trithéisme d'une part et mutabilité divine d'autre part, tels sont donc les interdits imposant d'exclure à la fois la pure substantialité et la simple accidentalité pour dire, dans le seul schème conceptuel grec, la réalité d'un Dieu trinitaire. Suffit-il alors de renoncer à toute argumentation proprement philosophique comme à la globalité du schème grec? Ici renaît avec force l'avertissement de Grillmeier d'une nécessaire «hellénisation de la foi comme contrepartie de la déshellénisation de son contenu» et se déchiffre aussi chez Augustin - dans un geste libérateur mais non de liberté débridée - l'acte d'une transformation interne de l'ancien, à partir duquel surgit toute nouveauté.

2. *Le tournant de la découverte*

«Donc, en Dieu, rien n'a de signification accidentelle, car en lui point d'accident. Néanmoins tout ce qu'on lui attribue n'a pas un sens substantiel» (*DT* V, 6, 433). Détermination ni seulement accidentelle ni purement substantielle... Qu'est-elle alors? L'impasse est là, devant, sans déviation ni évitement possible, obstacle. Et l'évêque d'Hippone d'interroger jusqu'au terme de sa recherche, dans un acte d'extrême suspension: «le Père, le Fils, le Saint-Esprit sont trois, nous cherchons donc: trois quoi (*quid tres sint*)?» (*DT* VII, 7, 531).

Quand le tournant s'impose, la découverte s'expose. Un quelque chose (*quid*?) - concept ou outil de la pensée - fraye une nouvelle voie et délivre de la ruineuse alternative:

> mais en Dieu point d'attribution au titre de l'accident, parce qu'en lui il n'y a rien de mobile. Il ne s'ensuit pas toutefois que toute attribution ait un sens substantiel. Il y a en effet la *relation* - littéralement le «mouvement vers quelque chose» (*ad aliquid*) -, par exemple le Père vers le Fils (*sicut Pater ad Filium*) et le Fils vers le Père (*et Filius ad Patrem*)[28]...

---

27. *Ibid.* On complétera avantageusement cette référence par la citation suivante: «En Dieu point d'attribution à titre de l'accident, parce qu'en lui il n'y a rien de mobile» (*ibid.*, 433).
28. *DT* V, 6, 433; traduction modifiée.

Le quelque chose (*quid?*) est «rapport à autre chose» (*ad aliquid*). Le simple mot *ad aliquid*, dans sa formulation étroite et son insignifiance apparente, ne doit pas masquer l'éclat de la découverte (non encore re-couverte) et la décision du tournant (non encore manqué, parce que non repris). «*Ad aliquid*» ne laisse pas pourtant de n'être ici que la traduction latine du «*pros ti*» grec, ordinairement dit «relation» et quatrième terme de l'énumération par trop connue des catégories aristotéliciennes. La pépite reste en effet invisible au chercheur inexpérimenté et le tournant indomptable au conducteur malhabile. Tel l'or en son traitement et le véhicule en son virage, par «extraction et transfert» comme deux opérations subséquentes, paraît la découverte ou surgit le tournant.

Extraction d'une part, en ce que la catégorie de relation (*secundum relativum*), seule d'entre toutes les catégories aristotéliciennes, se rend capable de supporter contre le «Fils qui a commencé d'être» des ariens la sempiternité du «Fils né depuis toujours (*semper natus*)» de la «vraie» Trinité: «la relation n'est pas un accident (*non est accidens*), parce qu'elle est étrangère au changement (*quia non est mutabile*)» (*DT* V, 6, 435). Contre la mutabilité divine tirée de son attribution accidentelle, la catégorie de relation (*pros ti*), pour dire la réalité Dieu à la fois trine et un, s'extrait ici de la liste catégoriale pour ne plus appartenir aux modes de l'accidentalité et du changement. Transfert d'autre part, en ce que la relation, ni substance ni accident et suspendue entre les ordres, se cherche alors un autre modèle, voire un nouvel «ordre», adéquat cette fois à la particularité de l'objet (*quid?*) de la recherche: Dieu comme Père, Fils, et Esprit Saint.

B. LA QUÊTE D'UN AUTRE MODÈLE

Le glissement du concept de relation de sa formulation prépositionnelle comme «mouvement vers» ou «rapport à» (*ad aliquid*) à sa forme substantivée, comme ce qui est dit «selon la relation» (*secundum relativum*), n'apparaît que tardivement pour conclure ce passage[29]. Tout se passe en effet comme si - et ceci en forçant d'autant plus la découverte qu'elle sera recouverte - s'exerce à ce

29. *DT* V,6, 435: «Ces appellations n'appartiennent pas à l'ordre de la substance, mais de la relation (*sed secundum relativum*), relation qui n'est pas un accident (*quod tam relativum non est accidens*), parce qu'elle est étrangère au changement.»

point tournant une résistance à la substantification de la relation (*secundum relativum*) au profit du seul «*pros ti*» (*ad aliquid*) comme «mouvement vers». En vertu de cette recherche - peut-être d'autant plus mystique qu'elle est aussi spéculative[30] - la quête d'un autre modèle d'attribution se fait explicite au Livre VII du *De Trinitate*: «non, ce n'est pas du tout sur ce modèle qu'il faut se représenter le Père (*ullo modo ita putandum est Patrem non dici*)»[31]. Autant de modèles et autant de manières de voir entrer Dieu en philosophie et résister - pour ne pas se perdre - au long séjour à la fois temporel et spatial qu'elle lui prépare.

1. Essais et échecs de transformations de modèles antérieurs

Trois modèles hérités - tentatives ou tentations - font l'épreuve de la reformulation (au Livre VII): le schème de l'attribution logique (substance/accident), la théologie du Verbe (signifiant/signifié), et l'exemplarisme (image/paradigme). Essais de transformations dont les échecs respectifs inviteront d'abord à un silence ou à une interruption du discours sur Dieu.

Le schème classique de l'attribution logique, pour sa part, reprend à son compte les catégories de substance et d'accident. Parce que leur rapport de stricte opposition a suffisamment montré ses apories, cette dualité somme toute assez stérile cherche à se dépasser en fixant comme règle fondamentale d'attribution le report des accidents sur la substance «comme à leur sujet (*hypokeimenon*)»[32]. D'où le complet réinvestissement par saint Augustin ici, en guise de paradigme et comme pour confirmer la reprise d'un schème logique antérieur, de l'exemple aristotélicien de la «couleur» rapportée au «corps coloré» comme l'accident à la substance[33]. Cependant, objecte le Docteur, «ce n'est pas du tout sur

---

30. C'est en effet à tort selon nous que l'on oppose encore théologie et mystique. Elles se nourrissent et se fécondent en effet l'une l'autre jusques et y compris chez ceux que l'on voudrait trop rapidememnt ériger en emblème de la métaphysique classique ou onto-théologique. C'est tout le mérite, par exemple, du Père S. BRETON que d'avoir su mettre en lumière ce «mouvement vers» (*esse ad*) propre au christianisme dans le déploiement de son mystère trinitaire. Voir l'essai auquel le présent travail reste très redevable, sinon dans la lettre au moins dans l'esprit: *L'esse in re et l'esse ad dans la métaphysique de la relation*, Rome, Angelicum, 1951.

31. *DT* VII,2, 513: «Non vraiment, ce n'est pas sur ce modèle, mais...(*non ergo ita, sed...*).»

32. ARISTOTE, *Catégories*, ch.5, 2a25 ss., p.8.

33. *DT* VII,2, 411: «*ad aliquid coloratum referetur color*», *Catégories*, ch.5, 2a25 ss., p.8.

ce modèle qu'il faut se représenter le Père» (*DT*, VII, 2, 511), car en Dieu substance et attributs ne font qu'un. Alors que, pour reprendre l'interprétation augustinienne du «Christ force et sagesse de Dieu» (*1 Co 1*,24) dirigée contre l'arianisme, en l'homme «être» et «être sage» se distinguent, puisque ne cesse pas d'être homme (substance) qui l'est sans être sage (accident), en Dieu au contraire être et sagesse s'unissent puisque «être, c'est être sage», seul moyen d'attribuer la sagesse essentiellement non seulement au Christ dit *sage* mais aussi au Père et à l'Esprit (*Christum Dei sapientiam*)[34]. Mais que reste-t-il alors, dans un tel schème et au moins dans une lecture immédiate[35], de ce qui fait le propre et du Père et du Fils et de l'Esprit? Contre la tendance ou la tentation arienne - à substantialiser les attributs divins pour les prédiquer en propre à chaque personne de la Trinité, le schème de l'attribution logique (substance/accident) échoue ainsi de ne pouvoir séparer en Dieu la substance de ses attributs.

Aussi célèbre que soit le schème de la théologie du Verbe quant à lui - en particulier dans sa reprise contemporaine du rapport signifiant/signifié -, il ne saurait non plus résoudre l'aporie d'un Dieu trinitaire ni purement substantiel ni seulement accidentel. L'opération est double: d'une part mettre au jour le rapport d'autodépendance et de manifestation (*ostensio*) qu'entretiennent entre elles les paroles humaines et la réalité à laquelle elles se réfèrent, d'autre part lire dans la figure du Fils «Verbe fait chair» la dignité suprême de celui à qui elle renvoie, le Père: «si ce verbe temporel et éphémère que nous exprimons manifeste lui-même (*se ipsum ostendit*) et manifeste ce dont nous parlons (*et illud de quo loquimur*), combien plus le Verbe de Dieu par qui tout a été fait? Il manifeste le Père exactement comme est le Père (*quod ita ostendit Patrem sicut est Pater*)...» (*DT* VII, 4, 519). L'avancée de ce nouveau schème sur le précédent consiste à ne plus seulement penser la relation du Père au Fils dans un rapport de pure extériorité, fût-elle logiquement articulée dans le couple substance/accident, mais selon une structure de renvoi décryptée au sein même du langage et cherchant à tenir ensemble identité et

---

34. *DT* VII,2, 513-515. Nous ne pouvons davantage développer ici cette argumentation à la fois scripturaire et théologique dirigée contre les ariens et fondée sur l'interprétation de *1 Co 1*,24. Notons seulement que la question du sens de ce verset - ouvrant à la fois le Livre VI (1,469) et le Livre VII (1,503) du *DT* - suffit à indiquer le caractère nettement polémique de la présente discussion.

35. Nous reviendrons ultérieurement sur la possible validité de ce schème en introduisant la distinction de la *qualification relative* et de la *qualification absolue*.

différence des personnes divines: le Verbe, s'il «manifeste le Père exactement comme est le Père» n'est «pas lui-même le Père». Néanmoins, ce schème de la théologie du Verbe ne pourra non plus être retenu par l'évêque d'Hippone, mais cette fois pour des raisons inverses des précédentes. Alors que le modèle substantialiste tend nécessairement, par réaction contre toute division en Dieu, à substantialiser les attributs divins, le modèle verbal rend pour sa part difficilement intelligible l'identité de nature du Père et du Fils: le Fils, comme signifiant d'un signifié, «manifeste exactement ce qu'est le Père» précisément en ce qu'il n'est «pas lui-même le Père»(*ibid.*). Mais comment dès lors seront-ils dits encore «de même nature» ou «consubstantiels (*omo-ousioi*)»[36]? Le schème verbal demeure ainsi dans un certain extrinsécisme linguistique et logique de l'expression, ce que saurait probablement éviter soigneusement aujourd'hui le modèle esthétique de la Trinité dans sa prise en charge du sensible[37].

Dernier schème enfin, hérité du platonisme plus que de l'aristotélisme, l'exemplarisme ou le rapport image/paradigme: le Fils serait-il au Père ce que «l'image» (*imago*) est au «modèle» (*exemplum*)? La déficience ordinairement accusée du rapport de l'image au modèle devrait suffire à rejeter la proposition comme nulle et non avenue. La nécessaire égalité du Père et du Fils serait ainsi rendue caduque jusqu'à verser à nouveau dans les apories de l'arianisme. Mais avec en arrière-fond la distinction alexandrine de «l'image» (*imago*) et de la «ressemblance» (*similitudo*) comme «image de l'image» (*eikôn eikonos*)[38], le propre de l'image - lorsqu'elle se réfère au Christ - consiste précisément à rendre parfaitement, et contre toute déficience, le modèle: «si l'image

36. Concile de Nicée-Constantinople, dans G. DUMEIGE, *La foi catholique*, Paris, L'Orante, 1975, n.8/1, p.8.
37. C'est tout le mérite du P. BALTHASAR que d'avoir su mettre en lumière ce schème de «l'expression esthétique» comme solution aux apories trinitaires (ce que bien évidemment ne pouvait ni ne devait faire l'évêque d'Hippone dans sa réappropriation personnelle de la tradition gréco-latine): «Le Père est le fond, le Fils est la manifestation; le Père est le contenu, le Fils est la figure... Mais, ici non plus, il n'y a pas de fond sans manifestation, pas de contenu sans figure. Les deux sont un dans le beau, reposent l'un dans l'autre» (*La Gloire et la Croix*, cité n.7, t.1 [Apparition], p.518); cf. E. FALQUE, *H.U. von Balthasar lecteur d'Irénée ou la chair retrouvée*, dans *NRT* 115(1993) 683-698 et ID., *Vision, excès et chair: essai de lecture phénoméno-logique de l'œuvre de Saint Bonavenure*, à paraître dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*.
38. Distinction non explicite dans ces livres du *DT*, mais exposée, p. ex., au *De Div. quest.*, 83, q.51, coll. Bibliothèque augustinienne,10, p.132 ss. (voir aussi la note complémentaire 51, p.730).

(*imago*), en effet, rend parfaitement l'objet dont elle est la reproduction (*perfecte implet illud cuius imago est*), c'est l'image que l'on confronte à l'objet et non celui-ci à son image» (*DT* VI, 11, 497). La précédente aporie (théologie du Verbe) d'une impossible identité des personnes en vertu d'un extrinsécisme du rapport signifiant/signifié semble ici résolue: comme le fleuve se tire de la source sans en changer de nature, «le Verbe peut être dit à bon droit l'image de Dieu, puisque c'est le Père qui l'engendre[39].» L'antique dichotomie platonicienne - ou mieux plotinienne - de l'image (*eikôn*) et du modèle (*eidos*) se voit donc ici retravaillée de l'intérieur dès lors que Dieu entre en philosophie. «L'image sans modèle (*imago sine exemplo*)», tel est le nécessaire et non moins surprenant paradoxe d'un Dieu à la fois trine et un: «l'image du Fils est sans modèle pour elle-même (*sine exemplo*)... Elle ne se modèle pas en effet sur un guide qui la précèderait vers le Père, dont elle n'est absolument jamais séparable, puisqu'elle est identique (*idipsum est*) à celui qui est sa source» (*DT* VII, 5, 523).

Mais que signifie, en toute rigueur, une image sans modèle? Et l'évêque d'Hippone de répondre: «sans modèle pour elle-même, elle est un modèle pour nous (*illa sine exemplo nobis exemplum est*)» (*ibid.*) De solution à l'aporie trinitaire, l'argumentation glisse ici vers l'*imitatio Christi*, comme pour signifier, négativement d'abord, l'échec des anciens schèmes pour dire Dieu - fussent-ils réinvestis de l'intérieur -, et positivement ensuite l'incontournable nécessité de taire, au moins pour un temps, la philosophie pour laisser Dieu entrer *théo*-logiquement en *théo*-logie:

> Quand donc on demande: que sont-elles ces trois choses? ou que sont-ils ces trois sujets? nous nous évertuons à trouver un nom spécifique ou générique où nous rassemblerions ces trois choses; mais il ne s'en présente pas à l'esprit, car la transcendance de la divinité déborde les ressources du vocabulaire usuel (*DT* VII, 7, 527).

Devant la grandeur du mystère, le philosophe s'interrompt[40], le théologien aussi se tait[41], et la métaphysique enfin se laisse destituer[42]. Alors Dieu s'essaie-t-il à entrer en théologie...

---

39. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943, p.277.
40. E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde, fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, coll. Cogitatio Fidei, 116-117, Paris, Cerf, 1983, t.II, p.52-61: «taire Dieu par surenchère de langage»

2. *De l'entrée dans un silence à l'émergence d'une parole*

Quand le silence s'impose, Dieu s'expose. Ouverture et fermeture du traité répondent à cette paradoxale et double exigence de silence et de parole. Impératif de silence d'abord devant le mystère ineffable, point d'autre prologue: «Sur le point de parler de choses dont personne, du moins pas moi, ne peut dire l'idée que Dieu en a...» (DT V, 1, 425).

Émergence cependant d'une nécessaire parole ensuite, point d'autre épilogue: «pour parler de l'ineffable, il faut bien dire comme on peut ce qu'on ne peut expliquer» (*DT* VII, 7, 527). L'évêque d'Hippone, plus que tout autre, se garde donc bien ici de murer la théologie dans le silence d'une mystique fusionnelle, absence de discours plus grave encore que son exubérante présence. Seul Dieu lui-même en garantit alors la légitimité: «à ce Maître notre Dieu... je demande et secours pour comprendre et expliquer ce que je me propose et indulgence pour mes éventuelles bévues» (*DT* V, 1, 425). Dire ce que sont «les trois de la Trinité» en ne perdant de vue, comme théologien, «ni son dessein (*non solum voluntatis*) ni non plus son peu de moyens (*verum etiam infirmitatis meae*)» (*ibid.*), revient ainsi à accueillir une parole, puisqu'il qu'il faut bien dire ce qu'on ne peut expliquer, mais toujours sur fond de silence, puisque toute parole humaine restera irrémédiablement inadéquate pour exprimer la profondeur du mystère.

Aussi complexes que soient la philosophie et ses modèles, contredire ne suffit plus. Encore faut-il, lorsque Dieu lui-même entre en théologie, autrement-dire et dire en un Autre:

> Si le dieu entre dans la philosophie, si donc la philosophie, ou plus précisément la métaphysique lui assigne une place déterminée, un site particulier..., [souligne en ce sens Jean-François Courtine], c'est peut-être parce que Dieu est sorti de la philosophie pour se dire non

41. M. HEIDEGGER, *Identité...*, cité n.1, p.289: «Quiconque a de la théologie, qu'elle soit chrétienne ou philosophique, une connaissance directe, là où elle est pleinement développée, préfère aujourd'hui se taire dès qu'il aborde le domaine de la pensée concernant Dieu.»

42. J.L. MARION, *Le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1988, p.359: «Par destitution, il faut entendre cette disqualification qui ne critique pas dans son ordre la métaphysique, mais qui prévient ses débordements injustes dans l'ordre de la charité en la réduisant du point de vue de cette même charité.»

> point dans une discipline caractérisée comme spéciale par rapport à une enquête plus générale portant sur l'être comme tel, mais dans une «autre» doctrine, peut-être aussi dans une «autre» langue, avec une «autre» syntaxe et selon d'«autres» principes[43].

Dire autrement, c'est donc premièrement et de prime abord viser l'autre: l'Autre de la chair dans une quête christologique, l'Autre de la relation dans une perspective trinitaire[44].

II. - L'acte du recouvrement

Eu égard aux précédents échecs de transformations de modèles antérieurs, force est donc de partir en quête, sur fond de silence, vers cet autre mode d'attribution tant recherché, seul capable de dire l'Autre de la métaphysique dans sa nouveauté: Dieu trinitaire par «relations».

A. L'INSTANT D'UNE CRUCIALE DÉCISION

Condition de la nouveauté, puisque l'échec de la transformation interne reste trop prégnant, l'hypothèse d'un *autre ordre* non métaphysique, voire non onto-théologique à la fois comme classe et impératif. Instant crucial de décision d'un passage à un autre ordre lu à la fois comme *décision d'un instant* et *instant de décision*: décision d'un instant, si tant est que l'acte de la découverte de la relation comme catégorie première se laisse subitement recouvrir par une ontologie encore et toujours substantielle, et instant de décision dans la mesure où correspond à la fermeture de la découverte ou au manquement du tournant le destin de la théologie trinitaire latine, Thomas d'Aquin y compris et de façon exemplaire.

---

43. J.-F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, p.98. C'est l'auteur lui-même qui souligne ici les occurrences du terme «autre» (en italique dans le texte), comme pour bien marquer à sa façon, et paradoxalement à partir de saint Thomas d'Aquin, l'écart qui sépare aussi la philosophie (*prima philosophia*) de la théologie (*scientia divina*).

44. Eu égard à cet autre de la relation par la chair - altérité à résonance phénoménologique - nous renvoyons à notre essai (cité n.37) de «lecture phénoménologique de l'œuvre de saint Bonaventure (vision, excès et chair)». Le présent article constitue en ce sens le pendant trinitaire d'une recherche par ailleurs christologique (bien que l'accent en soit ici moins directement phénoménologique).

1. L'hypothèse d'un autre ordre

Quand Dieu entre en théologie, y a-t-il «distance infiniment plus infinie» ou passage nécessaire à un autre ordre du Dieu substance de la philosophie au Dieu trinitaire du christianisme? Le trait éminemment pascalien de l'hypothèse[45] ne peut ni ne doit occulter le sérieux de sa formulation chez l'évêque d'Hippone lui-même. Elle tire au moins une certaine légitimité de sa formulation chez Irénée Chevalier, le célèbre exégète augustinien, commentant notre passage du *De Trinitate*: «la relation en Dieu ne tient ni de la substance ni de l'accident, mais elle constitue un ordre à part[46].» Si nous tenons pour nécessaire l'hypothèse d'un «ordre à part» en théologie et seul à même de «destituer» la métaphysique[47], nous ne pensons cependant pas qu'elle puisse se conclure de la seule lecture du *De Trinitate* dans le schème de la relation, au contraire. Le recouvrement de la découverte ou le manquement du tournant, d'autant plus instantané qu'il est décisif, n'en indique pas moins la radicale et définitive invalidité. C'est ainsi la pertinence même d'une lecture non onto-théologique du corpus augustinien qui, au moins dans sa partie métaphysique, se laisse mettre à l'épreuve.

À l'aube du triple échec (prédication catégoriale, théologie du Verbe, exemplarisme) opéré comme tel seulement au Livre VII, l'évêque d'Hippone définit dès le Livre V - le livre de la découverte - cet autre mode d'attribution tant recherché: celui de la «qualification relative» de Dieu dite *selon la relation* (*secundum relativum*) (*DT* V, 6, 434)) pour certains prédicats, par opposition à sa «qualification absolue» dite «selon la substance» (*secundum substantiam*) (*DT* V, 7, 438) pour d'autres prédicats:

> Avant tout, retenons ceci: toute qualification absolue (*quidquid ad se dicitur*) de cette souveraine et divine sublimité a une signification substantielle (*substantialiter dici*), et une qualification relative (*quidquid ad aliquid dicitur*) appartient à l'ordre non de la substance, mais de la relation (*relative*) (*DT* V, 9, 442-445).

---

45. PASCAL, *Pensées*, Lafuma, 308/ Brunschwig, 793.
46. I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque*, Fribourg, Librairie de l'Université, 1940, p. 75.
47. Nous faisons fond ici sur le travail de J.-L. MARION dégageant l'hypothèse d'une destitution de la métaphysique par la charité en laissant jouer Pascal contre Descartes: *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, ch.V, p. 293-369.

L'hypothèse de l'ordre de la relation (*secundum relativum*) comme ordre à part - ni de pure substantialité ni de simple accidentalité - semble donc vérifiée. L'ordre de l'accident définitivement écarté, puisque contraire, avons-nous vu, à l'immutabilité divine, demeure ici, pour dire certains attributs de Dieu, l'ordre de la substance mais non exclusif de la relation et, pour en dire d'autres l'ordre de la relation mais non exclusif de la substance. Appartiennent d'une part à la substance ou sont dits «absolus» ceux qui, «sans rapport à autre chose» (*ad se dicuntur, non ad aliud*), désignent Dieu en sa totalité, comme par exemple «sagesse ou force». Relèvent d'autre part de la relation ou sont dits «relatifs» ceux qui, «en relation mutuelle» (*uterque ad invicem*), spécifient les personnes divines comme «Fils, image, ou Verbe» appartenant en propre au Christ (*DT* VII, 2, 508 s.). Aux deux ordres distingués (substance/relation) correspondent ainsi deux types d'attribution (absolu/relatif) et deux champs de catégories attributives (sagesse, force.../Fils-Père, image, Verbe...). L'ordre à part de la relation semble donc ici de prime abord institué au moins en ce qu'il révèle apparemment une certaine autonomie de son champ d'application, bien que l'ordre de la substantialité, lui aussi, soit conservé ou réinvesti. Cependant - et c'est ici que commence à se recouvrir la découverte ou à se manquer le tournant - chez l'évêque d'Hippone comme chez l'Aquinate, et parce que précisément le schème substantialiste ne laisse pas d'exercer sa puissance, cette dernière et ultime tentative pour laisser Dieu se dire dans un ordre à part ou entrer en théo-logie se solde d'un nouvel échec.

2. *Le sens d'un échec*

Encore une fois, l'hypothèse de l'ordre à part ou de l'entrée de Dieu en *théo*-logie, de sorte que la philosophie ne lui fasse pas ou plus son lit, ne cherche pas à se tenir dans les ornières de la polémique d'une suspicion à l'égard du dogme (H. Küng), au contraire. Avec Aloïs Grillmeier, nous avons posé le principe d'une nécessaire «hellénisation de la foi comme contrepartie de la déshellénisation de son contenu». Puisque d'une part l'hellénisation elle-même ne saurait échouer en dépit de la nouveauté du mystère donné à voir dans la Trinité, et que d'autre part le théologien, mis en garde par les apories de l'arianisme, doit en même temps se protéger de toute traduction trop immédiate, il serait bien sûr tout à fait insuffisant et illégitime de vouloir renoncer à toute traduction ou hellénisation. Nulle autre tentative pour dire

la nouveauté de la Trinité ne pouvait ni ne devait en ce sens se donner à Augustin. Instruits cependant de ses échecs (inadéquations des schèmes purement philosophiques) comme de ses réussites (tentative pour libérer la relation du schème catégorial), l'opération augustinienne prend véritablement sens et relief aussi et surtout pour nous aujourd'hui. Fidèle en cela à l'esprit du dogme plus qu'à sa lettre, aux dires mêmes de l'évêque d'Hippone[48], et multipliant les nécessaires tentatives contemporaines pour sortir des rets de l'onto-théologie, il convient alors en notre temps de prêter attention à l'esprit des commencements; premiers débuts d'autant plus ouverts qu'ils libèrent des possibles que la lettre du philosophique rend aussi impensés qu'impensables à l'ère des premiers conciles dogmatiques.

B. LA PUISSANCE DE L'ONTOLOGIE SUBSTANTIELLE

En fidélité à la méthode heideggérienne du pas en arrière, la pensée, «reculant devant le propos qui est le sien», place le philosophe et l'être «dans un vis-à-vis où nous apercevons la totalité de cette histoire dans la perspective de ce qui constitue la source de toute cette pensée..., source qui prépare à la pensée la région qu'elle occupera[49].» Se mettre en quête d'un impensé chez un auteur ne revient pas en ce sens à lui dicter ce qu'il n'a pas et aurait dû ou pu penser, ce qu'aurait fait croire à tort l'expression de «tournant manqué», préservée pour cette raison de toute mésinterprétation dès l'introduction. Une telle recherche exige au contraire de celui qui la mène qu'il se rende ou soit rendu capable, par l'acuité du regard et la connaissance de la suite du chemin parcouru, de détecter certaines prises de positions ou décisions qui orienteront définitivement la pensée dans une voie déterminée.

1. La décision de fermeture ou le manquement du tournant

La «relation» (*secundum relativum*) ou la «qualification relative» (*quidquid ad aliquid dicitur*) ne suffit pas, selon nous, à constituer un «ordre à part» (I. Chevalier). Tel fut pourtant pro-

48. AUGUSTIN, *Livre sur l'Esprit et la lettre*, coll. Œuvres complètes, Paris, Vivès, 1872, ch.5, p. 130 s.
49. M. HEIDEGGER, *Identité...*, cité n.1, p.284 s.

bablement le projet initial de l'évêque d'Hippone: à ne considérer que l'acharnement avec lequel Augustin tente d'éviter et le pur substantialisme et la simple accidentalité, nul ne peut raisonnablement en nier au moins l'essai (voir première partie). Mais conduire jusqu'au bout cette hypothèse, c'est-à-dire exclure aussi et surtout la substance, la retrancherait inexorablement en son ultime point d'achoppement: «que le Fils soit qualifié d'essence en un sens relatif au Père (*ut essentia Filius relative dicatur ad Patrem*)...» (*DT* VII, 2, 508-511). La conséquence ultime reviendrait ici à inverser totalement le schème catégorial aristotélicien pour rendre l'essence ou la substance[50] - qui demeure chez le Stagirite support de la relation - elle-même relative à la relation. Elle ne recevrait alors d'être et de consistance que dans et par un tel mode d'attribution: «Pour en revenir à la question», conclut l'évêque d'Hippone achevant ainsi de fermer définitivement la voie qu'il s'était ouverte, «si l'essence elle-même se prend en un sens relatif, l'essence n'est plus l'essence (*si ipsa essentia relative dicitur, essentia ipsa non est essentia*» (*DT* VII, 2, 511). Pour que soit poussée à bout - à la fois comme son *telos*, son achèvement et son épuisement - l'hypothèse d'un primat absolu de la relation et que, dans une certaine mesure seulement, la pensée se libère d'un schème purement substantialiste et chosifiant, il faudra encore attendre «l'inversion des catégories» opérée par Descartes pour qui «absolu et relatif sont eux-mêmes devenus des termes relatifs» dans leur «relation à nous»[51]. Libération qui ne se révélera cependant comme totale et définitive qu'avec l'*epochê* husserlienne et la corrélation noético-noématique contre le recouvrement du «cogito» par la «res cogitans»[52].

---

50. Pas plus que ne le fait AUGUSTIN, *DT* VII,7, 527, nous ne distinguons ici entre «essence» (*essentia*) et «substance» (*substantia*). Bien que l'évêque d'Hippone se soit longuement expliqué sur la possible distinction entre ces deux termes, il s'accorde cependant à dire, au moins en ce qui concerne l'attribution des idiomes, que «dans notre langue (en latin) essence et substance sont couramment synonymes.»

51. J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1981, ch.13: L'inversion des catégories (en particulier n.22, p.80 s.). Voir en appui de cette référence DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, Règle VI, Paris, Vrin (trad.), p.33: «Et le secret de l'art tout entier consiste à remarquer en tout avec soin ce qu'il y a de plus absolu. Il y a des choses en effet qui, certes à un point de vue, sont plus absolues que d'autres, mais qui, considérées autrement, sont plus relatives.»

52. La «puissance de l'ontologie substantielle» déchiffrée ici chez Augustin dans l'impossibilité d'une «essence elle-même relative» se lit cependant encore chez Descartes - l'interdit ayant été pourtant dépassé - mais de façon inverse. Cf. E.

L'inversion des catégories ou l'hypothèse d'une «essence elle-même relative», qui donc «ne soit plus l'essence», demeure ainsi pour Augustin - et c'est là l'instant de la décision et le manquement du tournant - aussi inattendue ou inopinée (*inopinatissimus*) qu'absurde (*absurdum*).

Décision inopinée, d'une part, tel le guerrier qui, en termes latins, attaque par surprise celui qui ne se tient pas sur ses gardes (*inopinatum*). Dire en effet que «l'essence n'est pas l'essence» (*ut ipsa essentia non sit essentia*) prend un sens d'autant plus «inattendu ou inopiné» (*inopinatissimus sensus*) qu'il demeure nécessairement, dans une tradition précartésienne, toujours impensé et impensable (*DT* VII, 2, 508-511). La décision de fermeture de l'hypothèse d'un primat absolu de la relation ne consiste alors pas uniquement ici à ne pas tolérer qu'une essence ne puisse être prise en un certain sens «relatif»: en général il en va même ainsi de «toute essence» (*omnis essentia*), par exemple lorsqu'il s'agit de désigner l'attribution du relatif «maître» à la substance «homme». Elle trouve plus encore sa clef dans le refus définitif d'une désignation de «l'essence elle-même» (*ipsa essentia*), dans sa nature, comme «relative»[53].

L'absurde ou le non-sens, pour Augustin comme dans toute la métaphysique grecque, revient ainsi à penser, par exemple, «homme» ou «cheval», dits «exister par eux-mêmes», comme des termes eux-mêmes relatifs. Car «s'il n'y avait pas d'homme, c'est-à-dire de substance, il n'y aurait personne à appeler au sens relatif «maître» (et) si le cheval n'était pas une essence, il n'y aurait pas lieu de parler au sens relatif de cheval de trait...» (*DT* VII, 2, 511). Le refus de dire «l'essence elle-même» (*ipsa essentia*) dans un sens relatif - mettant ainsi à l'épreuve les catégories propres du discours dont elle dérive - trouve alors sa source dans une ontologie de part en part aristotélicienne, selon laquelle, aux dires même du Stagirite, «il est évidemment nécessaire que, si on connaît de façon définie un relatif, on connaisse aussi de façon définie ce à quoi il est relatif[54].» Parce que rendre «l'essence elle-même relative», c'est immédiatement supprimer le support même de toute

---

HUSSERL, *Méditations cartésiennes* (1929), Paris, Vrin, 1980, p.20 s., l^re^ méditation, §10: «Comment Descartes a manqué l'orientation transcendantale»

53. *DT* VII, 2, 511. En tout ce passage, Augustin reprend explicitement les exemples dont le Stagirite lui-même avait usé pour désigner la «corrélation» contenue par tout relatif (maître/esclave...); cf. ARISTOTE, *Catégories*, cité n.17, VII, 6b25 ss., p.31-35.

54. *Ibid.*, 8b12, p.41.

relation et du même coup invalider toute prédication, la puissance de l'ontologie substantielle s'exerce donc ici en condamnant comme non-sens, ou mieux comme absurde (*absurdum*), l'hypothèse d'un primat absolu et d'une autarcie de la relation sur la substance: «ce serait une absurdité (*absurdum*) de donner à la substance un sens relatif, car toute chose subsiste par rapport à elle-même» (*DT* VII, 9, 537).

Mieux - et pour parachever le recouvrement de la découverte ou le manquement du tournant -, quand bien même l'essence serait-elle dite en sa nature relative dans un ordre à part, elle ne conserverait pas moins de cette mise à part que le nom, sans cesser cependant, quant à sa fonction, de se rapporter encore et toujours à la substance.

2. *La fonction catégoriale de la relation*

Face à l'interdit aussi inopiné qu'absurde d'une essence elle-même relative, y eût-il moyen de mener le geste à son terme et de libérer la relation (*secundum relativum*) comme ordre à part? Autrement dit, l'évêque d'Hippone pouvait-il ne pas plier sous le poids et la puissance de l'ontologie substantielle? La seule opération qui eût peut-être permis sinon de libérer, au moins de délier la relation enchaînée à la substance eût été probablement - bien que non envisageable selon un schème aristotélicien - de ne pas rapporter dès le Livre V la «qualification absolue» à la substance et donc, implicitement et de façon impensée, la «qualification relative» à un fonctionnement catégorial. Deux raisons interdisent cependant un tel affranchissement, l'une dogmatique et l'autre polémique. Raison dogmatique d'abord, la «relation» Père-Fils introduit une asymétrie de la corrélation[55] que ne suggère pas le modèle aristotélicien du *pros ti* calqué sur le rapport réciproque des amis ou voisins entre eux[56]. Mais, parce qu'il faut respecter l'égalité des personnes divines et que cette asymétrie la met en danger, l'égalité prend le pas sur l'asymétrie et donc la substance sur la relation[57]. Raison polémique ensuite, cette ques-

---

55. *DT* V,7, 439: «Père et Fils ne sont pas, en effet, des corrélatifs comme «amis» ou «voisins». On parle d'ami relativement à un ami et si les deux amis s'aiment pareillement, l'amitié est identique (*aequaliter*) dans l'un et dans l'autre. En revanche, «fils» n'est pas relatif à un fils, mais à un père.»
56. ARISTOTE, *Catégories*, cité n.17, VII, 6b25, p.31-33.
57. *DT* V,7,439: «Ce n'est donc pas dans le sens de sa relation au Père que le Fils est égal au Père, et il reste qu'il l'est dans un sens absolu (*ad se dicitur*). Or toute qualification absolue a une valeur substantielle (*quidquid autem ad se diciter,*

tion précisément de l'égalité des personnes divines, largement reprise au Livre VI du *De Trinitate* (4-6, 477,483) contre l'inégalité arienne (*ibid.*, 1, 469), confère un certain caractère occasionnel et une origine d'abord polémique à la conceptualisation de la relation chez Augustin. Ce qui explique peut-être, comme le souligne à juste titre Irénée Chevalier, qu'«elle n'est jamais présentée pour elle-même, comme un prolongement de sa réflexion, afin de contenter la légitime avidité de l'esprit, (mais) qu'elle donne l'impression d'être unilatérale et inachevée[58].»

Qu'advient-il alors de la découverte de la relation sinon, dans l'inachèvement même de la pensée, son recouvrement quasi immédiat? «Avant tout, retenons ceci: toute qualification absolue de cette souveraine et divine sublimité a une signification substantielle, cependant (*autem*) une qualification relative appartient à l'ordre non de la substance mais de la relation[59].» Comment en effet - par une simple juxtaposition des deux types d'attribution (*autem*) et dans la concision énigmatique de la formule - ne pas ou ne plus dès lors rapporter la relation à la substance comme à son substrat nécessaire, quand bien même elle serait dite ailleurs, par extraction et transfert avons-nous vu, ni catégoriale ni accidentelle? Entre, d'une part, l'introduction du terme de relation - ni substance ni accident - contre les apories de l'arianisme (trithéisme et mutabilité divine) et, d'autre part, la rétro-application de la relation à la substance comme son support et son fondement nécessaires (distinction qualification absolue et relative), la tension demeure ici insoluble. Non catégoriale quant au nom - «en Dieu point d'attribution au titre de l'accident... Il ne s'ensuit pas toutefois que toute attribution ait un sens substantiel. Il y a en effet la relation...» (Livre V, 6, 433) -, la relation ne le demeure pas moins quant à la fonction - «si il n'y avait pas de substance, il n'y aurait personne à appeler au sens relatif» (*DT* VII, 2, 511).

La percée thomiste de la «relation subsistante» (*relatio subsistens*) -le premier terme distinguant les personnes («relation») et le second les unifiant dans une même essence («subsistante») (*S. Th.* 1ª, 9.29, a.4) - ne parviendra pas plus, selon nous, à résoudre l'aporie sinon en confirmant et achevant davantage encore le complet report de la relation sur la substance. Dire de Dieu (*S. Th.*, Iª, q. 29) qu'il «subsiste sous forme de relation», c'est, pour

---

secondum substantiam dicitur), il reste donc que l'égalité du Fils est d'ordre substantiel (*restat ergo ut secondum substantiam sit aequalis*).

58. I. CHEVALIER, *Saint Augustin...*, cité n.46, p.83.

59. *DT* V,9, 445: traduction modifiée.

se référer à l'étymologie comme le fait l'Aquinate (à partir du verbe *subsistere*), poser la relation comme «mode de subsister» (*ibid.*, a.4). *Substantia* comme *subsistere* et *relatio* comme mode du *subsistere* et donc de la *substantia*, on ne saurait mieux dire, achever, et parfaire, le recouvrement ou le manquement, amorcé déjà par l'évêque d'Hippone, de la découverte ou du tournant d'un ordre à part de la relation. Chez Augustin comme chez Thomas, au moins et peut-être uniquement en ce qui concerne le fonctionnement catégorial des idiomes théologiques, s'exerce la puissance d'une ontologie substantielle allant toujours croissante[60]: «l'Être au commencement épanouissement (*physis*) et occultation (*alêtheia*) - pour reprendre un langage heideggérien inadéquat pour dire la Trinité, mais significatif du passage nécessaire à un autre ordre - reçoit l'empreinte de la présence et de la consistance au sens du demeurer (*ousia*)[61].»

Conclusion: l'ambiguïté du terme «personne»

Le faste avec lequel surgit maintenant le terme de «personne» (*persona*) au Livre VII n'est pas ici sans rappeler la mise en scène de la «relation» (*ad aliquid/secundum relativum*) (*DT* V, 6, 433-435):

> Le Père, le Fils, le Saint-Esprit sont trois, nous cherchons donc, trois quoi (*quid tres*)? et ce qu'ils ont en commun (*quid commune*). Bien sûr, ce qui leur est commun (*commune illis est*), ce n'est pas le Père... Il n'y a pas non plus trois fils... Il n'y a pas trois Esprits Saints... Alors que sont ces trois sujets (*quid igitur tres*)? Si ce sont trois personnes (*si enim tres personae*), ils ont en commun ce qui fait la personne (*commune est eis id quod persona est*... (*DT* VII, 7, 530 s.)

Parce que l'intrigue est déjà jouée et que la personne ne vient que doubler - en second rôle - celui principal de la relation, les hésitations se multiplient quant au jeu à lui attribuer. Dès le Livre V, la personne fait déjà une rapide apparition en doublure sur la scène de la relation. Ce n'est que pour signaler son existence et

---

60. Il faudrait bien sûr nuancer ce jugement péremptoire par les propositions thomistes sur l'*analogia entis* et l'*esse*. Il reste néanmoins qu'au seul niveau du fonctionnement catégorial des idiomes théologiques, la tendance à la substantialisation va toujours croissant de l'évêque d'Hippone à l'Aquinate.
61. M. HEIDEGGER, *Nietzsche II* (1961), Paris, RF, 1971, p.324.

constater son ambiguïté: «Au demeurant, si l'on demande trois quoi? la parole humaine reste parfaitement à court. On répond bien: trois personnes (*tres personae*), mais c'est moins pour dire cela que pour ne pas rester sans rien dire» (*DT* V, 10, 449). Quant au Livre VII, la personne qui, à n'en pas douter, désigne la relation et non la substance, sans indiquer «ce qui est commun» aux trois de la Trinité n'en demeure pas moins «ce qui fait» leur communauté («ils ont en commun ce qui fait la personne»). Non communauté de nature par la personne mais communauté de relation, l'introduction de la *persona* confirme en tous points ici notre hypothèse d'un massif recouvrement au moins fonctionnel de la relation par la substance: comme la relation dans son report sur la substance, la personne, dans son jeu avec la communauté d'attribution, ne laisse pas ainsi de s'y rapporter toujours selon une prédication de type catégorial et ontologique.

Comment Dieu est-il entré et entre-t-il en *théo*-logie? Il y entre et y est entré, très certainement, par tous les essais qui, en manière de théologie négative, reconnaissent l'impossibilité de lui ménager une entrée. Exemplaire est sur ce point la conclusion d'Augustin, travaillant précisément à nouveaux frais cette notion de personne, et ceci en dépit des multiples essais et échecs de transformations de modèles antérieurs: «La transcendance de la divinité déborde les ressources du vocabulaire usuel» (*DT* VII, 7, 527) «Si le dieu entre dans la philosophie,» soulignait Jean-François Courtine, «c'est peut-être parce que Dieu est sorti de la philosophie[62].» Plus encore et en retour, dans un geste d'ultime et de radicale suspension, Dieu n'entre en *théo*-logie précisément et paradoxalement que lorsqu'il n'y entre pas ou que l'homme ne l'y force pas à entrer: «seul Dieu parle bien de Dieu»[63] et ne demeure en théologie qu'en n'y demeurant pas. La relation, parce qu'encore et toujours rapportée à la substance, fait ainsi l'aveu, au terme de son parcours métaphysique et dans sa relecture phénoménologique, de son échec à dire le *quid* des trois de la Trinité..., précisément en ce qu'ils échappent peut-être chacun en propre à toute détermination en forme de *quid*[64]. Il ne suffit pas cependant de «déshelléniser le dogme» (H. Küng) pour faire simplement

62. J.-F. Courtine, *Suarez...*, cité n.43, p.98.
63. PASCAL, *Pensées*, B. 799/L.303.
64. J. DERRIDA, *La voix et le phénomène* (1967), Paris, PUF, 1983, p. 25 s.: «Plus gravement: en demandant 'qu'est-ce que?'..., on soumet la question...à un dessein ontologique, on prétend assigner... une place, fondamentale ou régionale, dans une ontologie. Ce serait là une démarche classique..., la philosophie comme empire du *ti esti*.»

jouer le *théo*-logique contre le philosophique. C'est au contraire en poussant à bout le philosophique, au double sens de son achèvement et de son épuisement, que, dé-fait et en défaite de lui-même, il bat en retraite pour laisser paraître le *théo*-logique comme parole-Verbe de Dieu. C'est au contraire en menant à son terme le principe herméneutique d'une «hellénisation de la foi comme contrepartie de la déshellénisation de son contenu» (A. Grillmeier) que s'essouffle l'hellénisation - fût-elle nécessaire en son temps -, et que s'ouvrent pour aujourd'hui, dans son esprit mais non en sa lettre, de nouvelles perspectives.

Théo-logie sans portes ni fenêtres, non par enfermement dans une monade[65], mais par débordement de tout horizon a priori délimité, tel est l'ultime enseignement du questionnement trinitaire. Dans une visée phénoménologique n'érigeant pas à nouveau frais une autre entrée, mais laissant seulement, dans un style et une méthode propres, une totale liberté à Celui qui entre, Dieu n'entrera donc paradoxalement en théologie que sans y entrer, ni par effraction ni par soumission aux seuls requisits humains. En elle au contraire, et saturant d'avance tous ses horizons, il se donne à paraître lui-même tel que lui-même, «phénomène» qui «fait voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre»[66] ou «évidence objective» qui «émane et rayonne du phénomène lui-même»[67]. Et la relation de Dieu à lui-même dans la Trinité immanente, comme celle de Dieu à l'homme dans la Trinité économique, de chercher elle aussi à se dire sans usage de la catégorie de relation -parce qu'elle-même toujours historiquement et historialement entachée d'ontologie. Poussées à bout et épuisées les requêtes trinitaires de la tradition, comme autant de variations onto-théologiques nécessaires et explicites autour du thème de la relation, l'objection de Jean-Luc Marion à l'encontre d'Emmanuel Lévinas s'étend peut-être, aujourd'hui aussi, à l'ensemble de la théologie trinitaire: «Le rapport à Autrui se trouve thématisé à maintes reprises comme une relation. De quel droit user ici d'une catégorie éminemment ordonnée à l'ontologie pour tenter d'atteindre ce qui, par excellence, est censé y échap-

---

65. LEIBNIZ, *Monadologie*, § 7: «Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des scolastiques. Ainsi ni substance, ni accident ne peut entrer de dehors dans une monade.»

66. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cité n.7, § 7, p.34.

67. H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire*..., cité n.7, p.392.

per[68]?» Dieu, de même qu'il n'entre en *théo*-logie qu'en n'y entrant pas, ne demeure en relation qu'en n'y demeurant pas, au risque à l'inverse de toujours la chosifier ou y faire sa demeure dans son recouvrement substantiel. Mais puisque, aux dires mêmes de l'évêque d'Hippone, «pour parler de l'ineffable, il faut bien dire comme on peut ce qu'on ne peut expliquer» (*DT* VII, 7, 527), force est donc ici - quand bien même se recouvre la découverte et se manque le tournant - de revenir, dans un pas en arrière, en deçà de l'instruction des premières décisions vers ces «autres possibilités qui auraient pu s'affirmer pour parvenir à l'énoncé de ce qui était visé» (K. Rahner)[69]. Entre toutes, celle qui consiste à faire retour, en phénoménologue d'abord, mais peut-être aussi et surtout en théologien contemplant l'ineffable profondeur du mystère trinitaire, vers l'impératif fixé par Merleau-Ponty à la phénoménologie: «En phénoménologie, il s'agit de décrire et non d'expliquer. Cette première consigne que Husserl donnait à la phénoménologie commençante... de revenir aux choses mêmes, c'est d'abord le désaveu de la science[70].» Dans une telle perspective «n'est-il point», pour réitérer une demande de Jean-François Courtine, mais qu'il ne réalise pas lui-même, «d'autres 'sorties' possibles, plus radicales encore, qui vont jusqu'à altérer la langue même de la métaphysique? Nommons de manière très générale la spiritualité, la théologie mystique, ou sans doute l'apophatisme[71].»

F-37000 Tours Emmanuel FALQUE
18bis, rue du Cygne Communauté du Chemin Neuf

Sommaire. - Comment Dieu entre-t-il en philosophie? Cette interrogation heideggérienne invite aujourd'hui le théologien et le croyant, dans le mouvement amorcé par le questionnement phénoménologique, à se réapproprier cette demande en l'appliquant cette fois à sa propre tradition et à la théologie elle-même. L'entrée de Dieu, en théologie donc, se lit exemplaire-

68. J.-M. MARION, *L'idole...*, cité n.2, p.268. Il faut d'abord souligner ici tous les essais méritoires en matière théologique qui s'efforcent de dégager l'originalité d'une *métaphysique de la relation* propre au christianisme (en particulier S. BRETON, *L'esse in...*, cité n. 30). Cependant pousser à son terme cette spécificité consiste peut-être aussi pour nous aujourd'hui à la dépasser, si tant est qu'elle ne laisse pas de marquer une certaine «préférence ontologique» (dans sa relation indissoluble à la substance).
69. Cf. Introduction.
70. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, Paris, Gallimard, 1945, p.II.
71. J.-F. COURTINE, *Suarez...*, cité n.43, p.98 s.

ment et paradoxalement dans le traitement augustinien de la Trinité. De façon exemplaire en effet, saint Augustin dé-couvre, au Livre V de son *De Trinitate*, la relation comme catégorie première pour dire la nouveauté et la réalité d'un Dieu à la foi trine et un. Mais de manière non moins paradoxale, il re-couvre au Livre VII sa découverte en clôturant la relation dans le schème de la substance. La décision théologique - éminemment justifiée à l'ère des premiers conciles - se laisse alors aujourd'hui réinterroger, moins pour en sortir que pour y retrouver ses possibles qu'elle avait alors ouverts.

Summary. — How dœs God enter philosophy? This Heideggerian questioning invites today's theologians and believers (in the movement initiated by the phenomenological debate) to reassess the question in applying it to their own tradition and to theology itself. The entry of God into theology is dealt with, in a manner which is both exemplary and paradoxical, in Augustine's treatise about the Trinity. In an exemplary manner: he «discovers», in Book V of his *De Trinitate*, the *relation* as first category to express the newness and the reality of a God who is both three and one. In a paradoxical manner: he «covers up» in Book VII his discovery in including the *relation* in the scheme of the *substantia*. The theological decision, eminently justified at the time of the first Councils, can today be brought into question and should allow us not so much object to it, but to discover afresh the possibilities which it had opened up.