

PIERRE BOUDON

La Trinité ; l'invention du corps chrétien

En mémoire de M. de Certeau

Ce titre exprime bien, dans sa scansion, le sens thématique de ce séminaire : l'institution en tant qu'instauration d'un contrat, d'une vérité, et l'invention en tant que formation d'un signifiant textuel. Cette expression : « l'invention du corps chrétien » par rapport à des précédents, est empruntée au livre de J.-L. Schefer, *L'invention du corps chrétien, Saint Augustin, le dictionnaire – la mémoire* (Galilée, 1975) – livre à la lecture difficile, déroutante, se situant dans la lignée de Lacan (les noeuds topologiques) et de Derrida (le sens du texte, de la trace). On peut parler à son sujet d'une exégèse hétérodoxe quelque peu égarante, en ce qu'elle convoque sur la même scène – la scène de l'écriture comme jeu, comme incarnation – une diversité de sources anachroniques : Augustin bien sûr (et de ce point de vue, il ne s'agit pas d'une exégèse orthodoxe, analytique, d'un même texte : le *De Trinitate*) mais aussi Cicéron, Virgile, Lucrèce, Grégoire de Nysse ; également, Vico, Hölderlin, et également le *diwân d'Al-Hallâj* (mystique arabe), Jean de la Croix et beaucoup d'autres .

Par ailleurs, dans ma démarche sémiotique depuis trente ans, j'ai recours à une structure récurrente, la notion de *templum*. Tôt ou tard, je devais ainsi confronter cette structure d'articulation avec la notion théologique de Trinité qui représente la figure originaire (mais définie pas avant le IV^{ème} siècle de notre ère) du christianisme, mettant en relation le Père, le Fils et le Saint-Esprit, fondement des églises chrétiennes. Dans les deux cas, nous avons une structure institutionnelle en ce qu'elle caractérise une forme existentielle dont procède toute espèce de manifestation divine ou terrestre. Comment traduire la Trinité en une forme de *templum* explicitant son sens profond ? C'est ce dont nous allons devoir débattre dans cette intervention.

Considérons à nouveau la structure générique du *templum*. Comme chez Pierce, nous avons affaire à une forme canonique (Cf. schéma) de relations triadiques dont l'épistémologie a été remarquablement définie par Vincent Descombes dans son ouvrage, *Les institutions du sens* (Minuit, 1996). Il s'agit donc de relations de contrariété et non de contradiction qui admettent des formes intermédiaires. Nous avons affaire à un *principe de simultanéité* de cette structure qui caractérise des termes en oppositions corrélatives : gauche, droite et plan-miroir vertical de mise en relation ; haut, bas et plan-miroir horizontal de mise en relation ; etc. Ces termes sont liés pour former des couples : nous ne pouvons parler de la gauche sans évoquer immédiatement la droite, du haut sans évoquer immédiatement le bas. Etc. Ce sont des dualités qui s'insèrent dans une relation triadique sous jacente¹. On va voir que cet autre principe fait référence à

1 Ces formes relationnelles sont évoquées par Augustin au Livre V de son *De Trinitate*, notamment à propos du rapport entre les notions de Père et de Fils.

d'autres propriétés : l'énantiomorphie comme structure d'inversion triadique et la chiralité (rappelons que les acides aminés et les sucres sont des molécules dites chirales, c'est-à-dire qui se présentent sous deux formes, dont l'une est l'*image-miroir* de l'autre et que l'on nomme « forme droite » et « forme gauche »). Plus simplement pour nous, le cas typique est celui de la main gauche et de la main droite, semblables mais non superposables (décalage irréductible fondant la notion d'espace).

Topologiquement, à propos de ce principe de simultanée des mises en rapport, nous parlerions de *cadrage* en tant que mise en place globale et invariante², introduisant les notions d'intériorité et d'extériorité configuratrices de celle de < lieu > ; soit d'aire et de limite.

Au sein de cette délimitation (intellectuelle, abstraite, comme la figure du *templum* qui s'inscrit en tant que geste inaugural dans le ciel³ avec ses deux côtés, *faste* et *néfaste*), nous introduisons l'énantiomorphie comme rapport d'inversion des termes précédents – opération qui « stabilise » ces mises en rapport, surtout si nous introduisons des relations d'orientation : mouvement de la gauche *vers* la droite, ou bien, de la droite *vers* la gauche ; mouvement du haut *vers* le bas, ou bien, du bas *vers* le haut. Toutes ces marques d'orientation peuvent revêtir un sens rituel profondément différent (historiquement, on s'est entretenu pour ce genre de détails liturgiques comme dans le cas du signe de croix).

L'énantiomorphie est une opération de « basculement » au sein du *templum* : ainsi, de la relation triadique entre des termes contraires (gauche, droite, plan médian ; haut, bas, plan médian), on passe à celle entre termes subcontraires, résultat à la fois topologique et logique, comme dans le schéma générique :

(i) (i) *schéma générique du templum*

Cette opération globale, de basculement et d'assignation, est permise par la définition initiale d'un *cadrage* sur lequel elle repose ; elle laisse une région invariante au centre comparable au *zéro* dans les nombres relatifs correspondant au « cœur » (locologique) au sein du dispositif. On va voir quelle importance sémiotique revêt cette région invariante entre *triscèle* et *triangle* en termes d'assignation catégorielle puisque si les termes contraires et subcontraires sont désignables en tant qu'affectation symbolique, ce centre vide (le « pivot » de la transformation) est proprement inassignable (vide comme non-lieu, anonyme, sans affectation catégorielle).

Parallèlement à ce processus topologique de retournement, nous avons un processus logique d'affectation des termes extrêmes et médians dans leur mode de génération : en omettant (temporairement) le sens des « métatermes »

2 Cette notion de *cadrage* est empruntée au livre de Bernard Cache, *Terre meuble*, p. 45 sq, (HYX, Orléans, 1997) ; géométriquement, c'est la forme d'un anneau.

3 Son opposé terrestre est la notion de *fanum*.

(MT+ et MT-), nous avons au départ des termes catégoriels *simples*⁴ (non décomposables) désignant les corrélats triadiques : gauche, droite, plan de réflexion ; haut, bas, plan de réflexion ; etc., ces plans de médiation étant définis comme terme *neutre*, ni gauche ni droite, ou bien, ni haut ni bas. Puisque ces corrélats sont des termes en contrariété, ils acceptent des termes médians entre eux en tant que termes *complexes* $Y, Z \rightarrow YZ$, et par permutation circulaire, nous aurons $X, Y \rightarrow XY$ et $X, Z \rightarrow XZ$ ⁵ (cela aura une grande importance lorsqu'on aura à définir le rapport entre les notions de « substantiels » et de « con-substantiels »). Nous obtenons ainsi une chaîne de mises en rapport alternés entre termes simples (non décomposables) et termes complexes (composés) ; soit une continuité qui est en rapport avec ce que nous avons défini au départ comme cadrage.

Enfin, nous appellerons « métatermes » des expressions génériques qui « coiffent » cette logique d'ensemble entre termes simples et termes complexes ; ils représentent la forme catégorielle générique de ces relations, par exemple du genre, « orientation vs non-orientation » (au sens topologique, comme dans le cas de la « bande de Moebius »).

Il nous reste à préciser le sens catégoriel du « centre » ou « pivot » de ce dispositif : il n'a pas de nom (innommable, anonyme) en ce qu'il est intimement lié aux opérations topologiques qui caractérisent cette économie du dispositif⁶. Il est lié au feuillet-support lui-même (annoté P dans le schéma (i) *supra*) sur lequel s'inscrivent ces relations, feuillet détachable et renouvelable (on va voir l'importance que revêt ces dernières opérations en termes de temporalité ; ainsi, la notion de « tabula rasa » en architecture est le symbole d'un effacement et d'un recommencement ayant pour but une redéfinition de la notion de mémoire des formes, de *memoria* ; ce fut le cas de l'avènement du Mouvement moderne au début du XXème siècle).

Revenons au thème principal de cette intervention : la Trinité chrétienne, en s'appuyant essentiellement sur l'ouvrage d'Augustin, le *De Trinitate*.

Je vais commencer par un schème général (illustration (ii)) qui met en place cette problématique et que je vais faire suivre par un commentaire portant sur chacun de ces termes assignés et leurs mises en relation. C'est en ce sens que j'expose ma sémiotique distincte d'une herméneutique où l'on « plongerait » cette problématique dans une Histoire depuis des origines bibliques et même avant (voir le travail de J. Bottero), ou encore, une herméneutique intertextuelle telle que celle de J.-L. Schefer.

(ii) *Le temple de la trinité*

4 Simples ou entiers, opposés à la notion de *gradient*.

5 Ainsi à, gauche, droite, termes simples, seront substitués les termes complexes « gradient à gauche » et « gradient à droite » pour XY et XZ.

6 Il s'agit d'un « trou » topologique (*vacuum*) vers lequel convergent trois forces concourantes assimilables à des vecteurs.

Les trois « hypostases » ou *personnes*, en tant qu'actantialité, correspondent aux trois termes contraires de cette structure de base : *Père*, *Fils* et *Esprit Saint*. Les deux premières expressions représentent, à la fois, des termes divins (relevant d'un empyrée) et des termes humains puisqu'ils vont correspondre à la génération humaine dans le signe de l'« Incarnation ». Le troisième terme est *neutre* en ce qu'il est *ni* le Père *ni* le Fils ; il est plus difficile à caractériser en ce qu'il n'est pas une « personne » au sens figuratif (corporel au sens stoïcien) mais une puissance incorporelle, une « forme de forme » en quelque sorte, assimilable cosmologiquement à une masse (quelque chose de non discrétisable), une « nuée », une « colonne », le vent *Paraclet* (toutes formes enveloppantes), ou encore, une force ignée telle que l'éclair (dans *Exode* xiii, 21, 22). C'est un Principe de souveraineté en tant qu'agentivité causale mais non une Personne d'adresse (Cf., *je, tu, nous*, ou l'interpellation *Seigneur!*)⁷.

Le *Père*, *ingenitus*, exprime une origine absolue, entité créatrice souveraine (Cf. l'opposition créateur vs créature, Livre I, point 13, est très importante), créatrice du monde et d'une filiation (car, sans elle, ce ne serait pas un père mais un être isolé).

Le *Fils* est engendré ; il exprime le rapport entre un être humain (né d'une mortelle) et un être divin (le Père) comme dans bien des autres mythologies ethnographiques (Asdiwal, par exemple, étudiée par Lévi-Strauss). La relation qui les unit est donc asymétrique (orientée) puisque c'est le père qui engendre le fils alors que le fils n'engendre pas le père. Sémiotiquement, on pourrait parler d'une délégation de pouvoir du père au fils.

Or, il est bien dit que ces trois « personnes » sont égales, soit qu'aucune n'a de préséance sur les autres. C'est en ce sens qu'elles remplissent les postes X, Y, Z, en opposition de contrariété de la structure ; distinctes et complémentaires⁸.

Enfin, on ajoutera qu'au Fils peut être associé deux statuts différents : en tant que *Fils de Dieu* (égal au Père, puisqu'il en est la délégation) et en tant que *Fils de l'Homme* (serviteur, né d'une femme). On se référera à la fin du Livre I (de L. I, C, x, xi, 22 à L. I, C, xiii, 31) ; cette différence n'est pas une disjonction (exclusive) en registres séparés mais un *contrepoint* permanent au sens musical, un entrelacement (continu) entre eux où l'un renvoie à l'autre. Le texte d'Augustin est très clair sur ce point.

Toute ceci nous amène à la définition des termes intermédiaires *entre* les termes initiaux ; termes mixtes ou complexes comme nous les avons proposés

7 Il faut attendre le Livre V du *De Trinitate* (L V, C, xiii 14 – xiv 15 ; p. 457 sq) pour comprendre ces spécifications complexes en tant que *Principe unique de souveraineté* qui ne s'épuise pas dans les opérations de délégation ; le fait qu'il soit en *position neutre* qui ne change pas ; le fait qu'il soit intimement associé au *Principe du don*, fondement de la religion chrétienne (tout ceci renvoie à la fin du Livre V).

8 A propos de relations corrélatives, la question est de savoir si les termes sont préalables aux relations qu'ils entretiennent les uns les autres, ou bien si ce sont ces relations qui définissent la nature des termes en tant que tenants et aboutissants. Le schéma du *templum* répond à cette question en ce qu'il est autonome (Cf. indépendant) et ne peut être mis en correspondance avec d'autres que *globalement* et non terme à terme (c'est toute la problématique de Descombes à propos du holisme, collectif ou structural).

en ce qu'ils expriment une nature articulée (provenant de deux sources distinctes, X ou (*vel*) Y ; X ou (*vel*) Z ; Y ou (*vel*) Z. Alors que les termes initiaux expriment un caractère « substanciel » (on pourra donc parler de trois « substances » distinctes), on parlera par contre de caractère « con-substanciel » en ce qui concerne les trois termes mixtes ou complexes qui les relient (et c'est ce sens relationnel qui s'avère fondamental à la manière d'un pont qui relie deux rives).

Le premier terme complexe entre le Père et le Fils est la notion d'« Incarnation » en tant que forme de réalisation, de concrétisation (signe de con-substantialité). C'est, à la fois, un engendrement en tant que mode de création organique et un Verbe en tant que profération (commandements, jugements), un « logos » en termes d'articulation verbale. L'Incarnation, qui est le sens même du christianisme par rapport au judaïsme, n'est pas seulement une révélation mais une présence spirituelle. Dans le rite de la messe qui perpétuera le sens du Fils dans son sacrifice ultime (Jésus-Christ mort sur la croix), ce sera une « manducation » en tant qu'absorption du corps christique, soit un viatique pour une vie future. Ceci nous renvoie à un principe de vie et de mort (autre *templum* que j'aurai à préciser plus loin).

Le deuxième terme complexe entre le Fils et l'Esprit Saint est la personne de Marie qui est une déité mais non une divinité comme le sont le Père, le Fils et l'Esprit Saint ; c'est un « être de chair » puisqu'elle enfante mais elle est restée vierge, ce qui pour nous est un paradoxe. Elle est fondamentalement le réceptacle (donc passif) du Fils de Dieu ; enfin, en termes de statut, c'est une femme servante, soit celle qui passe toujours « en second » par rapport aux personnes divines.

Enfin, nous situerons entre l'Esprit Saint et Marie la scène de l'« annonce » comme moment de révélation de sa fécondation par la Parole de l'archange issue de l'Esprit Saint.

Dernier terme complexe situé entre l'Esprit Saint et le Père : l'« Icône » (ou plutôt l'*Image* selon Augustin), en tant que figuration originaire laquelle porte un nom propre (). Pour nous, cela a un sens fort puisque l'Icône en tant que double corporel fait partie d'une triade sémiotique (l'indice, l'icône et le symbole, chez Pierce). Ce terme est l'expression d'une visibilité, d'une manifestation de la présence divine dans un matériau (l'Icône est peinte) et, comme on le sait, son inscription au sein de la Trinité a été un lieu de conflit violent et fondamental (la lutte entre iconoclastes et iconodules). Comme on le sait également, c'est ce qui a caractérisé le christianisme par rapport au judaïsme et à l'Islam qui refusent toute espèce de représentation divine.

C'est à la fin du Livre VI du *De Trinitate* qu'Augustin aborde la question de l'*Image*, d'abord comme « tête peinte du Christ » (L VI, C . ix, 10), soit « le verbe fait chair qui parle ». En référence à Hilaire, dans sa formule « l'éternité est dans le Père, la forme dans l'Image, la jouissance dans le Don », Augustin aborde la question de l'Icône sous la forme de sa prototypicité (dirions-nous, dans un langage contemporain) en tant que restitution de la forme exacte ; citons (p. 497),

« Dans cette image, Hilaire signale « la forme », en raison, je pense, de sa beauté. Il y a en elle une si parfaite proportion, la suprême égalité, la suprême ressemblance, sans un seul point d'écart, sans aucune sorte d'inégalité, sans un seul atome de différence, mais une correspondance jusqu'à l'identité avec ce qu'elle reproduit. En elle, il y a la première et souveraine vie, pour laquelle vivre n'est pas une chose et être une autre chose, mais être et vivre est la même chose. En elle, il y a la suprême intelligence, pour laquelle ce n'est pas une chose de vivre et une autre chose de penser, mais penser c'est vivre, c'est être, tout un. Elle est une sorte de Verbe parfait auquel rien ne ferait défaut, une espèce de technique du Dieu tout-puissant et sage, remplie de tous les principes des êtres vivants. Tous sont quelque chose d'un en elle, comme elle-même est quelque chose d'un de part l'Un avec lequel elle ne fait qu'un. »

D'ailleurs, dans l'Eglise d'Orient, le *pope* baise l'Icône, établissant ainsi un rapport haptique dans les termes de Riegl et non optique comme nous le faisons en Occident. L'Icône *lie* le Père et l'Esprit Saint.

Deux traits majeurs caractérisent l'Icône : la formation d'une *prégnance* inouïe (la Sainte Face⁹) et le *regard panoptique* si l'on suit la description qu'en donne Nicolas De Cues dans la *Docte Ignorance*, soit un regard qui a la faculté de nous surveiller continuellement dans nos mouvements.

Revenons à la nature des métatermes coiffant ce dispositif équatorial en ce qu'il fait partie d'un ensemble tridimensionnel géométrique appelé « sphère » (forme locologique enveloppante). Le métaterme positif sera intitulé un *Sumbolon* en ce que c'est un symbole de rassemblement, d'unité retrouvée, comme dans le sens grec d'hospitalité du *sumbolon* (tesselles d'argile fragmentées qu'on réajuste un peu plus tard). Comme exemple biblique, on peut mentionner la rencontre de Lot et des deux anges (L. II, C xii, 21-22 ; citons (p. 235-237),

« Deux anges arrivèrent à Sodome, le soir (Genèse, xix, 1). Ici un plus grand soin s'impose dans l'étude du problème que je me suis proposé de mettre en évidence. C'est aux trois hommes de sa vision qu'Abraham parlait, c'est certain, et pourtant il ne donne le titre de Seigneur, au singulier, qu'à un seul d'entre eux. Peut-être dira-t-on que dans celui-là seul il reconnaissait le Seigneur et dans les deux autres, des anges. Dans ce cas, que signifie la suite du texte : « Le Seigneur s'en alla quand il eut fini de parler avec Abraham et Abraham rentra chez lui : deux anges arrivèrent à Sodome, le soir... ? ». (...). Mais continuons : « Deux anges, dit l'Ecriture, vinrent le soir à Sodome. Lot était assis à la porte de Sodome. Quand il les eut vus, Lot se leva au devant d'eux, les adora la face contre terre et leur dit : « Voici, mes Seigneurs, venez dans la maison de votre serviteur » (Genèse, xix, 1, 2). Ici, c'est clair, il y eut deux anges et c'est au pluriel que Lot leur offrit l'hospitalité, leur donna

9 Le terme « face » renvoie à une opposition de contrariété latente, face vs dos, évoquée dans le texte biblique à propos de la vision de Moïse (Livre II, p. 253) qui n'a pu voir que le « dos du Père ».

le titre honorifique de Seigneur, encore que, sans doute, il les prît pour des hommes. »

Ainsi le *Sumbolon* est le signe même d'une *rencontre*, d'un *accueil* et d'une *invitation* à partager.

Inversement, on situera au métaterme négatif l'expression d'un *Diabolon* comme signe de séparation (ce qui divise), d'effraction et de dispersion. C'est le principe du Mal pour les chrétiens en tant qu'annihilation du spirituel, symbolisé par l'Ange du Mal (qui est éternel comme l'Ange du Bien) (L. IV, C, ix-x, 13 ; p. 373). Dans le *De Trinitate*, c'est la rencontre de Jésus avec le Diable et le moment de la tentation (possession des richesses du monde).

Pour situer ce *locus*, il faut reprendre l'étape de l'Incarnation qui est, à la fois, le principe d'engendrement et celui du Verbe en tant que profération. L'Incarnation est le *lien* entre le Père et le Fils, lui-même partagé en deux comme étant, soit le Fils de Dieu, soit le Fils de l'Homme et c'est en tant que Fils de l'Homme qu'il a un *corps* (soit, une jouissance matérielle). A travers l'Incarnation nous avons ainsi l'émergence d'un *enjeu* entre le Fils de Dieu et le Fils de l'Homme. Qui l'emportera ?

Parallèlement à cette Incarnation, nous avons également la formation des Anges en tant qu'envoyés du Père, ou messagers divins. L'Ange du Mal, c'est le rebelle par rapport à la Loi du Père, celui qui en refuse la loi d'airain par péché d'orgueil et il sera précipité dans les Enfers (monde chthonien). Inversement, l'Ange du Bien sera, par sa docilité, le dépositaire de cette Loi, le gardien et le dispensateur. Dans les deux cas on parlera de la nature asexuée des anges et, en ce sens, il précède l'humanité (Adam).

Nous avons là non plus un *lien* mais une *bifurcation* où, du même être angélique, on engendre deux autres, l'Ange du Bien et l'Ange du Mal; l'un, bénédiction, l'autre, malédiction. Revenons ainsi sur la nature de l'Incarnation qui répond à deux formes de procès : dans celui de la définition du *Fils de l'Homme* et *de Dieu*, nous avons une *réalisation* (au sens sémiotique) de la puissance divine, alors que dans la définition des Anges, nous avons une *virtualisation* de la forme humaine (car leur apparaître est en tout point semblable à la figure humaine) qui vivent, qui agissent.

Ce dédoublement du statut de l'ange nous conduit à envisager un dédoublement de la notion de temporalité : temporalité mondaine (au sens phénoménologique) ou « finitude des temps », comme dans la génération humaine *entre* la vie et la mort et temporalité extra-mondaine en tant qu'éternité, soit un continuum non borné topologiquement (ni début ni fin).

Cette double temporalité peut être schématiquement représentée par un nouveau *templum* sous la forme que je n'aurai malheureusement pas le temps d'analyser en profondeur, défini par les trois termes de base en opposition de contrariété : Vie, Mort, Survie, cette survie (terme neutre) pouvant être la perpétuation de la « lignée » humaine ou la création d'un nouvel âge (par exemple, la Renaissance artistique au XIV^{ème} siècle en Italie ou, dans le *De Trinitate*, la Résurrection du Christ trois jours après la crucifixion).

(iii) *Templum d'une temporalité*

En fait, ces deux temporalités ne sont pas tant opposées qu'emboîtées l'une dans l'autre : la finitude temporelle s'inscrit *dans* l'intervalle entre la Vie et la Mort dont le sens d'orientation exprime le vieillissement des organismes alors que l'éternité est le résultat d'une perpétuation indéfinie du processus cyclique de la reproduction (qui est donc, de son côté, une création perpétuellement recommencée par réitération du point de départ, la Vie, Cf. faire des enfants).

Terminons sur un dernier point.

Dans le premier schéma, j'ai mentionné que le « centre » de ce dispositif relevait d'un *vacuum* en tant que trou topologique, centre qui n'a pas de nom défini —trou intimement lié au feuillet-support sur lequel s'inscrivait cet ensemble de relations ; feuillet détachable et renouvelable. Temporellement, nous associerons ces opérations de détachement et de renouvellement, à la manière d'un feuillet de carnet que l'on arrache (donc, d'une discontinuité radicale), au rapport entre Jésus-Christ et Adam, premier homme qui a entraîné l'Humanité dans le péché (Cf. *péché originel*). Soit, le *Fils de l'Homme et de Dieu* comme étant le « Nouvel Adam » ; c'est-à-dire, un effacement et un recommencement de l'Histoire du Monde¹⁰.

Implicitement, nous avons ainsi dans notre dispositif une profondeur temporelle, profondeur à la manière de strates (ou de couches) géologiques qui se superposent et dont les termes peuvent être mis en correspondance pour former une méta-continuité (faite de continuités relatives et de discontinuités). La Trinité, comme lieu de Mémoire textuelle, constituerait le cadrage d'ensemble permettant un tel feuilletage du temps.

Récapitulatif

Mais ai-je parlé du symbole (Cf. *symbolon*) de la Trinité ? j'ai parlé d'une mise en place des relations qui l'organisent, d'un rapport à d'autres propriétés telles que la temporalité ou de l'égalité/inégalité entre les Personnes ... mais du symbole lui-même ?

Ce n'est qu'au Livre VII qu'Augustin aborde cette question, qu'on traduira par la problématique : comment agencer le fait que nous avons affaire à des relations *dyadiques* (père – fils ; père – esprit saint ; fils – esprit saint) associées intimement à des relations *monadiques* (être sage, être grand, être parfait ; etc ;,). Comment associer l'*absolu*, marque d'un Dieu unique et les corrélatifs que nous avons abondamment repérés dans le texte augustinien?

10 Le « couple » Jésus & Marie reproduit par inversion le premier « couple » de l'origine du Monde, Adam & Eve. De même qu'Eve est née d'une côte d'Adam, Jésus est né de la Vierge-Marie par émergence (miraculeuse) et non par enfantement naturel (Cf. « Nouvelle Eve »). Là encore, nous avons une discontinuité (organique) radicale dans la génération humaine (phylum).

Bref, comment intégrer les trois Personnes ou substances à une même essence? Ces trois Personnes participent (au sens platonicien) de cet être absolu tout en étant distinctes les unes des autres. On dira ainsi que si ces relations corrélatives sont complémentaires, par contre elles ne définissent pas la relation supplémentaire qu'elles entretiennent, toutes et à la fois, avec l'essence divine, unique et absolue ? Citons Augustin (p. 503) :

« I.1 Et maintenant, examinons plus soigneusement, autant que Dieu nous en fera la grâce, le problème que nous avons laissé en suspens un peu plus haut : est-ce que, dans la Trinité, chaque personne peut être —pour elle-même, indépendamment des deux autres — appelée Dieu, grand, sage, véridique, tout-puissant, juste, ou tout autre qualificatif applicable à Dieu en un sens non relatif, mais absolu ? Ou bien ne lui applique-t-on ces attributs qu'à la condition de penser à la Trinité ? ».

Pour résoudre cette aporie je vais introduire un dernier schéma qui va s'intégrer au schéma actantiel (ii) des « personnes » divines pour former un plan spirituel:

(iv) (iv) *Schéma de la Trinité*

Dans ce schéma, on dira que les relations dyadiques (égalitaires et à double sens) sont *périgraphiques* alors que les relations monadiques (d'inhérence absolue), soit le rapport de participation qu'elles entretiennent au centre en tant que < sagesse >, < grandeur >, < justice >, etc., centralité unique et absolue, sont *holophrastiques*¹¹. Citons (p. 507) :

« 2. Ce débat est né de l'Écriture qui appelle « *le Christ force de Dieu, et sagesse de Dieu* ». Notre propos est de ce fait circonscrit dans cette étroite alternative, alors que nous prétendons exprimer l'ineffable —ou de nier que le Christ est la force de Dieu et la sagesse de Dieu, donc de faire à l'apôtre une opposition qui est une impudence et une impiété— ou d'admettre que le Christ est la force de Dieu et la sagesse de Dieu, mais sans que le Père soit père de sa puissance et de sa sagesse, ce qui n'est pas moins impie, car alors il n'est pas davantage père du Christ, puisque le Christ est la force de Dieu et la sagesse de Dieu —ou de reconnaître que le Père n'est pas puissant par sa puissance, ni sage par sa sagesse, mais qui osera le dire ?— ou de penser que, dans le Père, au lieu d'être sage du seul fait qu'il est, être et être sage sont deux choses différentes, comme on l'entend communément de l'âme, qui est tantôt insensée, tantôt sage, à la manière d'une substance changeante, incomplètement et imparfaitement simple, —ou de concéder que le Père n'est pas une réalité absolue et que, non seulement sa paternité, mais son existence tout simplement est relative au Fils. Comment alors est-il de la même essence que le Père, puisque le Père n'est rien d'absolu ni par

11 Cf. « Se dit d'une langue dans laquelle une phrase entière s'exprime par un seul mot ou « mot-phrase » ».

essence ni d'aucune façon, l'existence même étant pour lui relative au Fils ? Mais, si le Fils est de la même et unique essence, c'est bien plutôt parce que le Père et le Fils sont une seule et même essence —puisque, pour le Père, l'être même n'est pas absolu mais relatif au Fils,— cette essence qu'il a engendrée et qui le fait être tout ce qu'il est. »

L'assemblage < Dieu > formé de relations dyadiques et de relations monadiques¹² n'est-il qu'un *hapax* ou bien un assemblage *constitutif*, formant un seul tenant ? C'est peut-être là qu'on doit insérer l'*acte de croyance*, en tant qu'acte d'énonciation, de chaque fidèle à la doctrine, *chaque fois* qu'il énonce la prière « Je crois en Dieu, le Père tout puissant, ... ».

La constitution du corps chrétien

C'est après avoir procédé à la constitution du symbole christique (Cf. la *Trinité*) associant des prédicats monadiques (absolus) et des prédicats relatifs (égalitaires et réciproques) —mis en rapport triadiquement entre une centration holophrastique et des corrélats périgraphiques— que nous pouvons aborder la question d'une réalisation temporelle de cette structure divine en tant qu'émergence et perpétuation d'une communauté de fidèles (ou « croyants » en la Parole de son fondateur). Cette communauté, nous l'appellerons l'*ecclesia* (l'assemblée) en tant que principe d'une Eglise primitive (ou première) sanctifiée par la présence spirituelle de la divinité en trois personnes (Cf. La Pentecôte, révélatrice de cette présence spirituelle pour chacun des membres de cette communauté) et par un rituel de fondation, la *communion*, comme partage du pain et du vin rappelant le sacrifice d'origine.

Cette communauté ne va pas restée close sur elle-même mais va *transmettre* au monde (réel) la « Bonne Nouvelle » (Cf. l'*Evangile*), soit s'éparpiller dans toutes les directions pour la propager, et ainsi, engendrer de nouvelles communautés.

Revenons au schéma (ii) *supra* de la caractérisation actantielle des hypostases de la Trinité ; le *sumbolon* en est le métaterme (positif) de cette intégration. Inversement, nous avons fait apparaître son complémentaire (négatif), le *diabolon*, dont nous avons peu parlé sinon pour dire qu'il est à l'origine des Anges du Mal en tant que négateur de la Parole du Père. Nous dirons donc que c'est dans ce basculement du *sumbolon* en *diabolon* que nous avons un mouvement général de dispersion des *apôtres* (premiers témoins) qui vont rencontrer et subir l'affrontement avec le monde « païen » (soit, ceux qui ne croient pas en la Bonne Nouvelle), monde polythéiste, hostile et vindicatif.

Après le temps héroïque de la Passion, ce sera donc celui des *martyrs* puisque tous ces apôtres auront subi le sort funeste de leur fondateur (nous avons donc la reproduction d'un même processus victimaire).

12 Cf. Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Chapitre « La logique des relations », p. 207.

On peut symboliser cette expansion apostolique par un nouveau schéma qui reprend celui du symbole de la Trinité mais qui en exprime l'envers : au centre, nous avons toujours le symbole de la Trinité qui rassemble et gouverne l'ensemble du schéma mais dont la périphérie n'est plus représentée par les oppositions corrélatives : *Père, Fils, Esprit-Saint*, mais par l'énumération des apôtres (Cf. douze au départ)¹³ dont le cercle qu'ils forment peut s'étendre indéfiniment au fur et à mesure de la *propagation* de la Parole et la *conversion* des sujets païens à celle-ci —cercle « ouvert » indéfiniment dont le Monde extérieur est la limite extrême. La Parole divine n'est donc plus réservée (circonscrite) à une communauté précise (les *élus*), soit la communauté juive à titre de précédent historique, mais répandue *territorialement*. Soit le schéma :

(v) *Schéma de l'Ecclesia* (l'assemblée)

Dans ce schéma caractérisant une temporalité mondaine par rapport à une temporalité spirituelle, ce qui est fondamental, ce sont ses deux points d'ancrage : celui d'une *centration* en tant que *situs* d'émergence de la révélation trinitaire (espace et temps d'origine représentés, par exemple, par Jérusalem) et celui d'une *exocentration* exprimant une extériorité à ce monde de la révélation (c'est le monde d'une altérité païenne comme étrangeté dangereuse, menaçante mais également à convertir). C'est entre les deux que nous pouvons situer l'*ecclesia* qui, d'une part, se nourrit de la Parole divine (son centre spirituel) et qui, d'autre part, est tournée vers le monde étranger en tant qu'acte de conversion.

Or, ces deux points d'ancrage sont les métatermes d'un autre *templum* définissant une territorialité¹⁴ dans laquelle on pourra situer une centralité (une capitale du territoire) et une polycentration à titre de périphérie, une traversée du territoire (réseau de chemins) ainsi que des zones habitées et non habitées.

Le passage d'un monde spirituel à un monde temporel est représenté par une chaîne de mises en équivalence, sous la forme suivante :

13 Dans cette expansion, les appellations « Père », « Fils », « Esprit-Saint », sont transformées en celles de « frères » et de « soeurs » (par adoption et non filiation) ; nous sommes toujours dans une parenté symbolique (et non organique) formant une *ecclesia* généralisée. Le même schéma de parenté s'applique donc aux deux niveaux de génération, spirituel et temporel (descendance, germanité ou *siblings* en anglais).

Cf. Pierre Boudon, *Le champ sémantique de la parenté, Rapport entre langage et représentation des connaissances*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 83.

14 Cf. *L'architecture des lieux, Sémantique de l'édification et du territoire*, Troisième Partie : l'expansion territoriale, diagramme p. 159.

(v') *Processus de conversion du spirituel au temporel*

Esprit-Saint ==> âme =====> amour
(substance conductrice) (non scissile) (partage)

|
< intériorité >
de chaque corps

Alors que l'*Esprit-Saint* (en tant que troisième hypostase divine) relève d'un monde spirituel, celui de la Trinité¹⁵, l'*amour* relève de son côté d'un monde temporel puisqu'il est le propre de l'Homme religieux et, qu'ensemble, ils forment les membres d'une communauté reliée au monde spirituel par la *communion* (partage du pain et du vin) et par la *prière*. L'*âme*, en tant qu'interface entre ces deux mondes, a un statut ambivalent¹⁶ : elle appartient d'une part au monde spirituel (elle est immortelle, elle ne se partage pas en plusieurs espèces comme dans d'autres religions non monothéistes), et d'autre part, elle est ancrée dans chaque individu à titre d'intimité de chaque corps¹⁷. Cet amour comporte deux modes (non exclusifs) formant un couplage puisqu'ils sont liés, l'un renforçant l'autre par rétroaction : l'« amour de Dieu » et l'« amour du prochain » (*Matth* ; 37, 40) puisque dans l'*ecclesia* tous les fidèles sont égaux. Citons (tome 2, p. 69) :

Pour toutes ces raisons, le principal point à envisager, dans cette question de la Trinité et de la connaissance de Dieu qui fait l'objet de notre étude, n'est autre que la nature du véritable amour, disons mieux, la nature de l'amour ; car il n'est d'amour digne de ce nom que véritable : le reste est convoitise. Et il n'y a pas moins d'abus à dire que les hommes de convoitise aiment qu'à dire hommes de convoitise ceux qui aiment.. Or, le véritable amour, c'est de nous attacher à la vérité pour vivre dans

15 Ce monde est composé de substances, personnelle en ce qui concerne les deux Personnes du *Père* et du *Fils* et conductrice (au sens d'un flux) en ce qui concerne l'*Esprit Saint* dont la manifestation est de l'ordre cosmologique (par exemple, le vent *Paraclet*).

16 L'âme n'est pas scissile ; donc, il n'y a pas de rapport partie-tout comme dans une subdivision du corps organique en organes différenciés (Cf. Descombes, *opus cit.*) ; ce rapport joue un rôle fondamental dans la définition holiste de mises en relation caractérisant, par exemple, un *totus* hiérarchique et intégrateur par rapport à un *omnis* individuel et pluraliste. En ce sens, l'âme est infinie (sans délimitation).

Cf. V. Brøndal, *Omnis et totus* (1937), repris dans les *Documents VIII*, 72, 1986 des *Actes sémiotiques* sous la direction de P. A. Brandt.

17 Cette intimité de l'âme dans le corps serait son « cœur » au sens de la théorie locologique, soit la partie la plus profonde de son intériorité à la manière du « saint des saints » dans le temple religieux.

la justice : méprisons donc toutes les choses mortelles par amour pour les hommes, amour qui nous fassent désirer qu'ils vivent dans la justice. Alors nous pourrons aller jusqu'à mourir pour le bien de nos frères, comme le Seigneur Jésus-Christ nous l'a enseigné par son exemple. »

Ce couplage entre deux formes d'amour (de Dieu et du prochain) a pour aboutissement une scission du corps (temporel) en deux : la part charnelle (le corps organique, et plus exactement, sexuel) et la part spirituelle (l'âme).

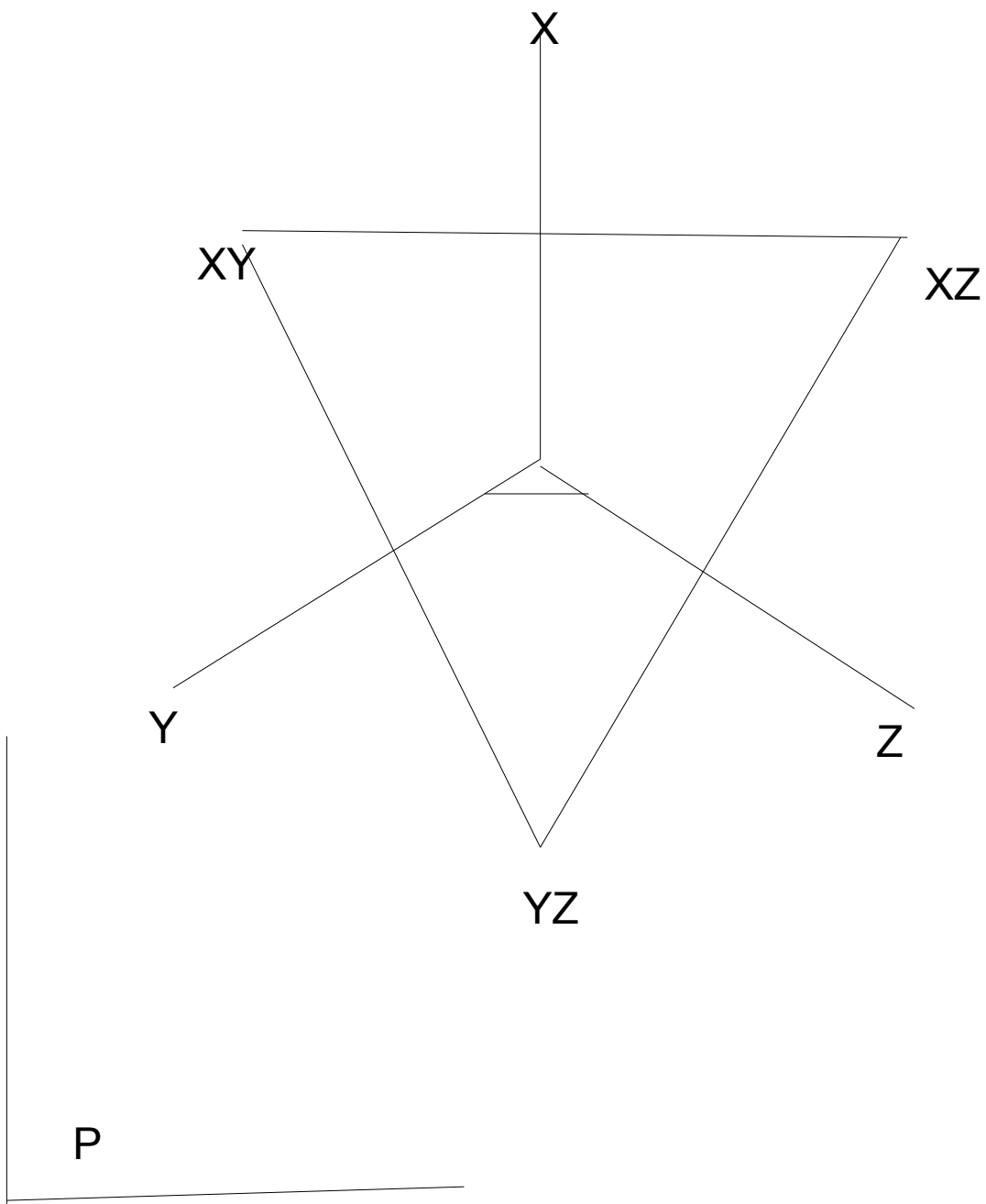
Bibliographie

Boudon Pierre, (2013), *L'architecture des lieux, Sémantique de l'édification et du territoire*, Gollion, Infolio collection « Projet & Théorie »

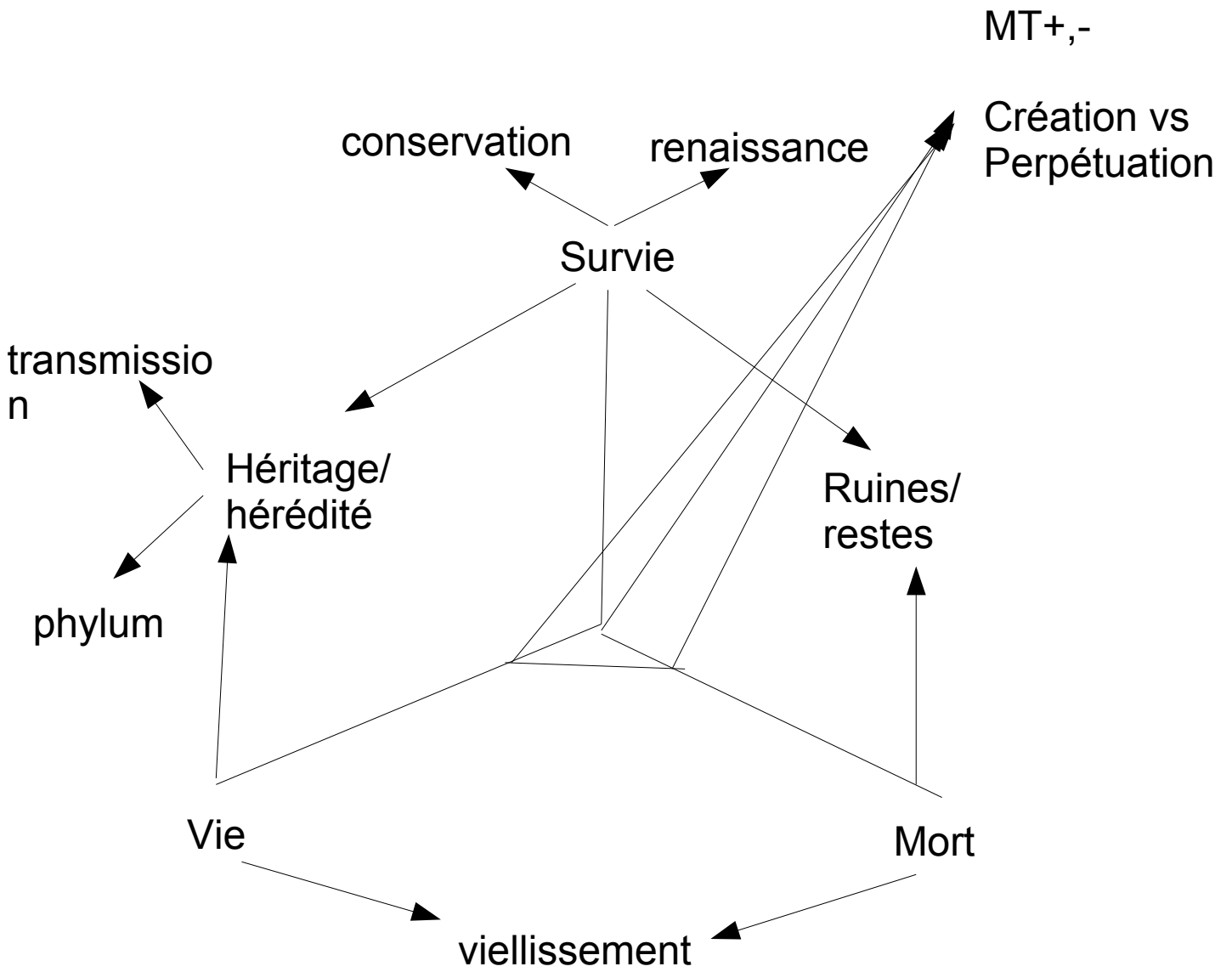
Descombes Vincent, (1996), *Les institutions du sens*, Paris, Les éditions de Minuit, collection « Critique »

Saint-Augustin, (1955), *La trinité* (Livres I-VII), « I. Le mystère », texte de l'édition bénédictine, traduction et notes par M. Meillet, o.p. et Th. Camelot, o. p., introduction par E. Hendrikx, o. e. s. a., Bruges, Desclée de Brouwer

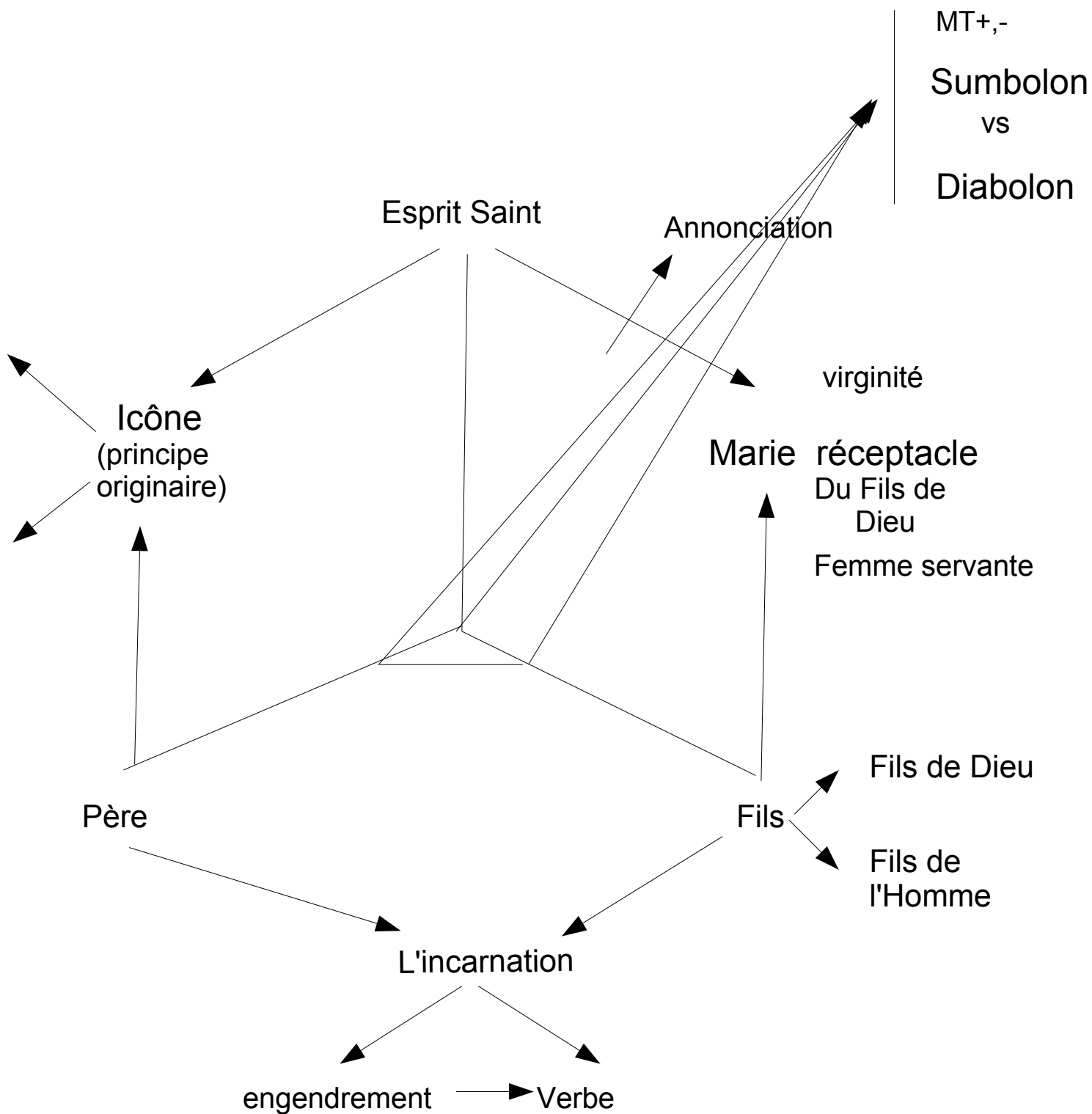
Schefer Jean-Louis (1975), *L'invention du corps chrétien, saint augustin, le dictionnaire – la mémoire*, Paris, Editions Galilée collection « Digraphe »,



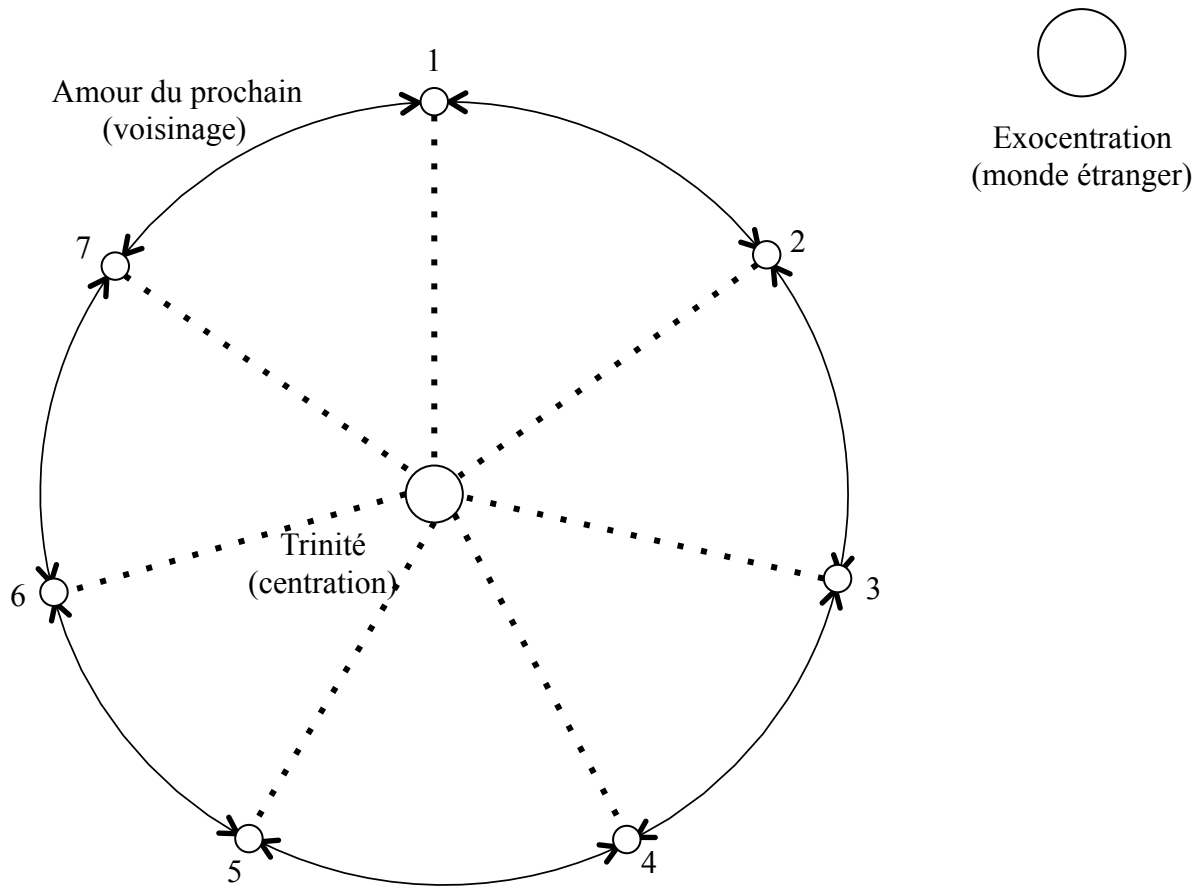
(i) schéma générique du templum



(iii) Templum d'une temporalité

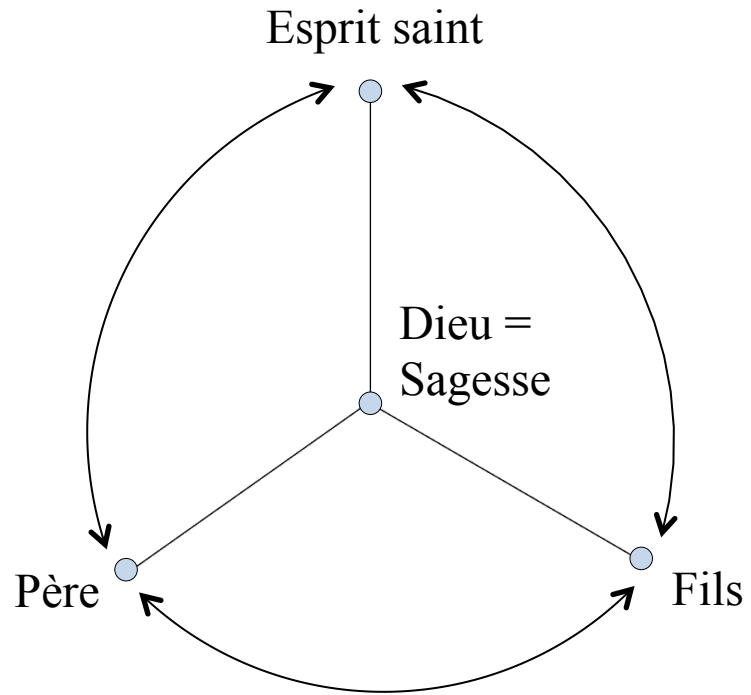


(ii) Le templum de la trinité



Ecclesia
(assemblée circulaire)

(v) Schéma de l'Ecclesia (l'assemblée)



(iv) Schéma de la Trinité