

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1918)
Heft: 29

Artikel: La philosophie de l'histoire de Saint Augustin
Autor: Logoz, Edouard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380006>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE SAINT AUGUSTIN

I. LA CRÉATION.

Compescat ergo humana temeritas et
id quod non est quaerat, ne id quod est
non inveniatur.

(*De Genesi contra Manich.*, I, 2)

C'est au platonisme, ou plus exactement c'est au néoplatonisme de Plotin qu'Augustin emprunta l'idée de Dieu-esprit qu'il substitua à la grossière conception matérialiste d'une divinité diffuse dans l'univers. Cette découverte l'acheminait, sans qu'il ait nulle part mentionné cette filiation, vers la source du grand courant philosophique où les Pères apologistes avaient puisé leur propre notion de l'absolu, l'esprit pur, transcendant au monde, du platonisme. Mais la métaphysique de Platon combinée peu à peu avec les doctrines du Portique ne s'était perpétuée dans l'école d'Alexandrie qu'en devenant un nouveau panthéisme, idéaliste désormais. La foi chrétienne ne pouvait mieux s'en accommoder que du dualisme manichéen. Augustin s'en est clairement aperçu. L'*Un Premier* de Plotin n'est transcendant au monde qu'en apparence. Avant que le monde soit, il n'est en effet transcendant à rien, et sous cet angle, il se réduit à n'être que le point de départ fictif du déploiement du cosmos. Dès que l'univers existe, ce Dieu n'est plus qu'immanent au monde, ce qui est encore une façon d'être diffus, et les hypostases

sont un pur artifice dialectique pour résoudre l'antinomie de l'être et du devenir. En d'autres termes, l'hypothèse de l'Un Premier en soi est une satisfaction accordée à cet impératif logique de la raison que nous appelons la loi de causalité. Le monde se présente à la pensée comme l'effet ou la série indéfinie des effets d'une cause première, c'est-à-dire d'une cause sans cause (*ἰκανον ἑαυτον, μηδενος δεόμενον, Ennéades, I, 8, 2*). A ce titre, mais à ce titre seulement, l'Un Premier est simple et immuable. D'autre part, la cause impliquant l'effet, l'absolu n'a jamais été inactif, et son déploiement sous forme de cosmos organisé se fait en vertu d'une éternelle nécessité de sa nature (*Γέγονε δὲ (ὁ κόσμος) οὗτος οὐ λογισμῷ τοῦ δεῖν γενέσθαι, ἀλλὰ φύσεως ἀνάγκη, Ennéades, III, 2*). Le monde est donc éternel comme l'Un Premier qui l'engendre et qu'il absorbe. Car le rapport de la pluralité engendrée à l'unité du premier principe n'est pas seulement causal, il est substantiel (*δοῦς ἐξ αὐτοῦ, νοῦν καὶ οὐσίαν, Ennéades, I, 8*). Tout l'être épandu dans l'univers émane de Dieu. Plotin et son école avaient beau imaginer les hypostases du νοῦς, ou monde intelligible, et de la Ψυχὴ τοῦ κόσμου, ou âme du monde, pour expliquer l'inexplicable raison de l'engendrement du monde par un être réputé simple et immuable. Une nouvelle difficulté surgissait aussitôt. Pourquoi la cause suprême, en se déployant, produit-elle un effet inférieur à elle-même ?

Bon gré mal gré il fallait admettre l'existence préalable d'un principe de résistance à l'être, dont l'intervention limite, dégrade et annihile le déploiement de l'Un Premier. De là le *non être* (*μὴ ὄν, ἀληθινῶς μὴ ὄν*) éternel lui aussi, quelque chose d'inconcevable qui détermine l'amointrissement de l'être en acte...

Alors, de deux choses l'une. Ou bien le non-être est vraiment le néant pur, et le monde réel serait une image (*εἰδῶλον*), une projection dans le vide, un reflet (*κάτοπτρον*) et même l'ombre (*σκιά*) de l'être infini, et nous avons l'idéalisme panthéiste de Plotin; et cela même est absurde, car il faudrait plutôt nier la réalité du monde.

Ou bien le non-être se confond avec une matière éternelle soumise à l'action d'une force immanente et impersonnelle, et nous retombons dans le panthéisme matérialiste de tous les temps.

Négation de l'univers visible ou négation de Dieu, il n'y a donc pas d'autre issue ouverte à la pensée spéculative dès qu'elle pose en principe la dualité de l'esprit et de la matière, et qu'elle tente d'en réaliser l'impossible synthèse.

Dans les deux cas le théisme chrétien apparaît compromis sans retour.

La séduction de la philosophie régnante n'a pas empêché Augustin d'en mesurer le péril. Dans l'élaboration du dogme trinitaire, il avait déjà pris des précautions infinies pour sauvegarder la transcendance du Dieu vivant, actif, se suffisant à soi-même dans une ineffable béatitude, indépendamment de toute créature. Cette préoccupation maîtresse est également à la base de la cosmogonie du pieux évêque.

L'univers existe. Or en même temps que la vue de ce monde impose à la pensée le problème de son origine, elle en fournit immédiatement la réponse. *J'ai interrogé le ciel, la terre, la lune, les étoiles... et j'ai dit à tout ce qui m'environne : Vous m'avez dit que vous n'êtes pas mon Dieu, apprenez-moi quelque chose de lui. — Et ces choses ont crié à voix forte : C'est lui qui nous a faites. (1)*

Ainsi c'est le monde lui-même avec sa mutabilité parfaitement organisée, avec sa mobilité et le merveilleux agencement de toutes les choses visibles qui proclame en quelque façon par son silence qu'il a été créé, et qu'il n'a pu être l'œuvre que d'un Dieu d'une ineffable et invisible beauté. (2)

D'après notre auteur, en l'absence de toute révélation surnaturelle, la seule considération du monde conduit à un dou-

(1) *Enarratio in Psalm.*, 99.

(2) *Mundum esse conspicimus, Deum esse credimus... Mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus et factum esse, et non nisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter pulchro fieri potuisse proclamat. (De Civitate, XI, 4).*

ble postulat : le postulat d'une création et celui d'un créateur. C'est une sorte d'intuition directe et irrésistible dans laquelle convergent et se mêlent les affirmations spontanées de toutes les facultés de l'esprit humain, la raison, le sentiment religieux et le sens esthétique. C'est en outre la foi de l'Eglise, l'enseignement de l'Écriture, Dieu lui-même se faisant l'historien de sa création (*De Civitate*, XI, 4).

Demanderait-on maintenant ce qui distingue la foi des chrétiens de l'opinion des philosophes sur cet important article ? Pour les Platoniciens, Dieu n'est plus, s'il a jamais été. Après avoir produit le monde par une éternelle émanation de sa propre substance, il y est diffus et dissous depuis l'éternité. *En tout cas il faut tenir d'une manière inébranlable que pour nous Dieu n'est pas ce monde, soit que ce monde ait une âme, soit qu'il n'en ait pas. Car s'il a une âme, celui qui l'a faite est notre Dieu, et s'il n'en a pas, où trouver dans un tel monde un Dieu quelconque, encore bien moins notre Dieu.* (1)

Le dogme de la création enseigne donc que pour avoir fait le monde, Dieu n'en reste pas moins identique à soi-même et au-dessus du monde. Or si l'univers n'est pas de la substance du créateur, il a été tiré du néant selon les Écritures. Et qu'on ne cherche pas à concevoir le néant comme s'il était quelque chose. Voit-on le vide ? Entend-on le silence ? *Et qu'est-ce que le néant sinon le néant ?* (2)

Tout à l'heure nous avons signalé, sur les instances d'Augustin lui-même, une première divergence entre la pensée chrétienne et la spéculation de Plotin. En voici une seconde qui touche au fond même du débat. Si dans la doctrine de l'école le monde est l'effet du déploiement de l'essence divine au contact du néant, le néant est un principe réel, puisqu'il agit. D'autre part si la création, d'après l'opinion constante du penseur africain, est dans sa cause un acte pur de la

(1) *Retractationes*, I, 11.

(2) Unde fecit ? Ex nihilo... quod nihil est aliud quam nihil.

volonté de Dieu et dans son effet l'apparition miraculeuse de choses jusqu'alors inexistantes, le néant n'est rien, et ce mot ne sert qu'à suppléer, non seulement à l'insuffisance du langage, mais encore à la radicale impuissance de l'esprit humain à comprendre... l'incompréhensible. Nous constatons l'effet, nous affirmons la cause, mais quant au lien entre la cause et cet effet, nous ne pouvons ni l'apercevoir ni le définir. Le dogme de la création est article de foi; Dieu a créé le monde *parce qu'il l'a voulu* (1). Qu'on daigne en outre se souvenir que dans l'être absolu la volonté se confond avec l'amour, et que chacun de ses attributs embrasse la totalité de son essence simple et immuable; on verra que Dieu a créé par amour, sans être tenté d'en savoir davantage. *On ne peut donc rien trouver au-dessus de cette volonté suprême* (2).

Bref, croire que Dieu a créé toutes choses, c'est affirmer implicitement que la création n'a pas d'autre cause que la libre volonté du créateur et que cette volonté est une volonté d'amour pour ses créatures (3).

La masse des croyants, docile aux enseignements de l'Eglise, n'éprouvait nul besoin de scruter plus outre le problème des origines. Le champion autorisé de la vérité catholique n'en était pas quitte à si bon compte. Il fallait défendre l'arche sainte contre les ennemis du dehors. Incontestée au sein de l'Eglise, la doctrine de la création ameutait la libre-pensée de l'époque et les objections se pressaient incisives et redoutables. Le docteur Faustus, porte-parole des Manichéens, dialecticien plein d'astuce qui tenait pour l'éternité du monde, demandait avec ironie ce que faisait le Dieu de l'Eglise avant qu'il lui prît fantaisie de créer. Augustin ne pouvait se dérober à la controverse en répétant avec un spirituel auteur que *Dieu préparait alors de pro-*

(1) *Ad Orosium*, I, 2 : Quia voluit, fecit.

(2) *De Genesi ad litt.*, I, 1 : Nihil autem majus inveniri potest quam Voluntas Dei.

(3) *Ad Orosium*, 9.

fondes géhennes à l'insolence des curieux. La question n'était pas de celle qu'on écarte avec une plaisanterie.

D'ailleurs l'Église elle-même prêtait follement le flanc aux attaques insidieuses et aux sarcasmes des intellectuels païens avec sa manie puérile de vouloir préciser par des dates les éventualités les plus obscures. On ne se bornait pas à spéculer sur l'échéance exacte de la fin du monde, on croyait pouvoir fixer l'âge de la création. A l'occasion, l'évêque d'Hippone prêtait l'autorité de son grand nom à ces rêveries apocalyptiques. Ce n'est pas sans surprise qu'on lit dans la *Cité de Dieu* (XIII, II) que la naissance du monde ne remonte pas au delà de l'an 5611 avant la prise de Rome par Alaric, ou que le nombre total des élus, calculé à l'aide d'ingénieuses combinaisons sur le chiffre des cent cinquante-trois grands poissons pris dans le filet de Pierre, ne dépasse pas 11 000. Les plus beaux génies, on le voit, paient ainsi leur tribut aux faiblesses du commun des mortels.

C'est donc l'erreur du vulgaire de se représenter l'éternité sous la forme d'une durée infinie ou d'un passé et d'un futur sans limite. L'éternité au contraire est un présent fixe. Le temps est la notation du mouvement des créatures, l'éternité est la manière d'être du créateur. Entre l'immuabilité de l'absolu et la mobilité des êtres créés, entre l'être et le devenir, entre l'éternité et le temps, il n'y a pas de commune mesure.

Que faisait Dieu avant qu'il eût le bon plaisir de créer ? La question décèle une naïve ignorance de la nature de Dieu. En lui il n'y a ni avant ni après, puisqu'il n'y a ni passé ni futur. Demander ce que Dieu faisait avant la création c'est fournir la preuve qu'incapable à se dépouiller des fantômes qui peuplent l'imagination charnelle on ne l'est pas moins à comprendre que le Dieu-esprit est au-dessus de toute contingence temporelle, et que la durée a commencé avec le monde créé. L'univers tout entier peut être emporté dans le tourbillon du temps, sans que le créateur soit troublé dans son éternelle immuabilité. Il crée hors le

temps des êtres qui sont dans le temps. Quand on dit que le temps n'est pas antérieur au monde, ne cède-t-on pas déjà à l'illusion qu'il puisse y avoir un temps avant le temps ?

Augustin a poussé plus loin sa méditation sur ce grave sujet. La durée est-elle vraiment un mode d'existence du monde ? Le temps est-il quelque chose dans les choses ? *Il me parut que le temps n'est qu'un déploiement ; mais de quoi ? je l'ignore et je ne serais pas surpris que ce soit le déploiement de l'esprit lui-même. C'est en toi, ô mon esprit, que je mesure le temps* (1). Le temps, simple forme de la sensibilité, lunette de l'esprit humain !

Cependant le réalisme latin si vigoureux chez Augustin ne lui pas permis de tirer l'ultime conséquence d'une suggestion qui mènerait tout droit à l'idéalisme transcendantal d'un Fichte. Il s'est borné sur ce point à devancer Kant.

D'ailleurs il restait à s'expliquer sur l'espace. La même nécessité logique qui oblige à concevoir Dieu indépendant du temps le suppose avec une égale force au-dessus des contingences spatiales. L'être divin ne peut pas être dans l'espace, sinon la pensée se trouverait acculée à une alternative impie, celle d'un Dieu localisé, isolé et inaccessible dans quelque impénétrable solitude, loin d'un monde abandonné à lui-même, ou bien l'abominable fantôme d'un Dieu diffus dans l'univers infini. De toute façon, enfin, situer Dieu dans l'espace c'est le matérialiser et le nier. Or Dieu est esprit. S'il y a quelque moyen d'entrevoir la vérité sur les relations que le créateur des esprits entretient avec l'espace, c'est d'interroger l'âme humaine, de toutes les créations spirituelles celle qui se rapproche le plus de la nature de Dieu. Or l'esprit de l'homme jouit de la triple propriété d'être indivisible, de n'occuper aucun siège particulier dans le corps qu'il anime, et de manifester sa présence totale

(1) *Confessions*, XI, 26, 27 : *Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem ; sed cujus rei, nescio, et mirum si non ipsius animi... In te, anima mea, tempora metior.*

dans toutes les parties de ce même corps sans cesser de s'affirmer indépendant de la chair. L'esprit est soustrait aux lois de l'espace occupé par le corps, puisqu'il y est à la fois tout entier partout et nulle part en particulier.

Par analogie, on doit concevoir l'esprit infini au-dessus des limitations de l'espace. *Il est tout entier partout, aucune étendue ne le contient ; il n'a aucune limite (1). Non qu'il soit diffus comme une masse à travers l'immensité de telle sorte qu'il se trouve partagé par moitié dans une moitié du corps du monde, et pour une autre moitié dans une autre moitié. Mais il est tout entier partout, tout entier dans le ciel, tout entier sur la terre. Aucune étendue ne le limite, et partout il est intégralement en lui-même (2).*

Ce que Dieu faisait avant la création ? Vers l'an 400 encore, Augustin avouait n'en rien savoir, *pour éluder la difficulté de la question*, et dans quelques rares passages des écrits de l'époque *il osait déclarer qu'avant de faire le ciel et la terre, Dieu ne faisait rien (3)*. Déclaration déconcertante puisqu'il avait déjà élaboré sa fameuse théorie sur la relativité de l'espace et du temps, à la suite de Plotin, et que cette théorie devait lui servir à résoudre la difficulté.

En effet si la création a eu lieu dans le temps et dans l'espace, on se heurte au plus redoutable dilemme. Ou bien il faut admettre en Dieu un état d'inaction suivi d'une ère d'activité créatrice, ce qui implique une modification de l'essence divine ; et l'immutabilité de Dieu, pivot de toute la théologie augustinienne, devient un non-sens. Ou bien l'immutabilité divine considérée sous l'angle de la durée appelle la double éternité de l'énergie créatrice et de la

(1) *De Civitate Dei*, VII, 30 : Deus ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus.

(2) *Epistola 137* : Non tamen per spatia locorum quasi moles diffusus, ita ut dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus, et in coelo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus.

(3) *Confessions*, XI, 12 : Audenter dico, antequam faceret Deus coelum et terram, non faciebat aliquid.

création, à moins que, conséquence extrême et absurde, on n'en vienne à nier la réalité du monde créé. Et ces trois suppositions sont également intolérables.

Comment l'univers peut-il avoir un commencement de durée, sans porter atteinte à l'immutabilité du créateur au moment de la création? C'était là pour Augustin le gros problème à élucider.

D'abord qu'est-ce que le temps?... Je le sais quand personne ne m'interroge, mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne sais plus... Je déclare en effet savoir avec certitude que si rien ne passait, il n'y aurait pas de temps passé, que si rien ne devait arriver, il n'y aurait pas de temps futur, et que si rien n'était il n'y aurait pas de présent. (1)

Un examen plus attentif de cette triple division du temps en passé, en futur et en présent fortifie la présomption que le temps est une simple forme de la mutabilité. Le passé n'est plus et le futur n'est pas encore. Nous nous rappelons, il est vrai, un long passé, et nous imaginons un avenir lointain; mais dans le souvenir comme dans l'attente, nous ne faisons pas autre chose qu'actualiser ou doter d'une existence illusoire ce qui n'est plus (*praesens de praeterito*) et ce qui n'est point encore (*praesens de futuro*). Ni le passé, ni le futur n'ont ainsi de réalité objective. Entre ces deux abîmes sans fond d'où surgissent et où roulent les choses fugitives, le présent est-il quelque chose? Pas davantage. Car l'heure qui passe, la minute actuelle, la seconde comme le siècle est divisible par la pensée en un nombre infini de particules qui appartiennent soit au passé soit au futur. Aucune n'est un présent réel. D'ailleurs, l'idée d'un présent absolu est inconcevable, car ce présent supposerait une suspension de la durée, un arrêt dans l'écoulement du futur

(1) *Confessions*, XI, 14: Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio... fidenter tamen dico scire me, quod si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus.

dans le passé. Il n'y a pas de présent (1). *De telle sorte que nous ne pouvons pas dire en vérité que le temps existe, si ce n'est dans ce sens qu'il tend au néant* (2).

Cette analyse permettait à Augustin de distinguer entre le temps, sphère de la mutabilité sans présent véritable, et l'éternité, sphère de Dieu, qui est un présent sans passé ni futur. *Si, dit-il, on distingue correctement l'éternité et le temps, le temps inconcevable sans quelque chose qui passe et l'éternité qui exclut tout changement, qui ne voit qu'il n'y aurait point de temps s'il n'y avait une création en mouvement.* (3)

En conclusion, l'étendue est la condition de la corporéité, et l'espace n'existerait pas sans un monde matériel. Peut-être même l'espace est-il postérieur au temps dans l'ordre de la succession créatrice, puisque l'évêque d'Hippone admet avec toute l'Eglise l'existence des anges, créatures spirituelles antérieures à l'univers visible.

Il y a trois sortes de natures : *Une nature qui se meut dans l'espace et le temps, c'est la corporéité ; une autre nature dont les changements ne se produisent en aucune façon dans l'étendue mais uniquement dans le temps, telle l'âme ; et enfin une nature qui ne peut être déterminée ni par l'espace ni par le temps, et c'est Dieu.* (4)

La doctrine de la relativité de l'espace et du temps était déjà celle de Plotin. Dans les deux systèmes elle protège l'immutabilité de l'être suprême. Le Père de l'Eglise et le chef d'école sont ainsi en plein accord aussi longtemps qu'ils spéculent sur le principe premier au repos, en sa qualité d'entité primordiale et unique. Ils bifurquent dès qu'ils en vien-

(1) *In Johan. Evang. Tract.*, XXXIX, 10 : Praesens quaero, nihil stat.

(2) *Confessions*, XI, 14 : ...ut non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse.

(3) *De civitate Dei*, XI, 6 : Si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat quod tempora non fuissent nisi creatura fieret, quae aliqua motione mutaret.

(4) *Epistola 17* (Coelestino).

ment à considérer Dieu dans sa fonction de cause première en acte.

Pour Plotin, le monde, émanation de l'essence de l'Un Premier, est une combinaison de l'être et du non-être. Le cosmos devient l'éternel et nécessaire déploiement de la substance divine dans des êtres merveilleusement sériés, et l'Un Premier n'est plus que la synthèse idéale des forces qui régissent le monde de toute éternité; ce que Plotin exprime en disant que Dieu est *partout en soi-même* (ὅλον πανταχοῦ ἐν σεαυτῷ). Il en résulte que Dieu n'est transcendant à rien, puisqu'il est immanent à un univers éternel comme lui, et son immutabilité aussi bien que sa transcendance disparaissent dans ce panthéisme dynamique.

A l'émanatisme de l'école régnante, l'Eglise avait toujours opposé la doctrine d'une création pure et simple, facilement accessible au grand public, et d'ailleurs en parfait accord avec l'esprit du christianisme.

Le Dieu sensible au cœur des croyants ne peut pas être le Dieu impersonnel et immanent des philosophes. Il n'est vivant qu'à la condition d'être personnel et la personnalité implique la transcendance. D'autre part la piété le perçoit présent partout. Et c'est le mystère de la foi que l'âme en communion avec le Père des esprits se sente sous la puissance d'un être qui la remplit et la domine simultanément, sous la dépendance d'un Dieu qui l'anime du dedans et du dehors. L'antinomie de la transcendance et de l'immanence se résout ainsi spontanément sur le terrain de l'expérience religieuse. En vertu d'une nécessité morale irrésistible, l'âme chrétienne transforme les données de l'expérience intérieure en postulats d'une portée universelle en affirmant que le Dieu vivant, transcendant et immanent au cœur l'est également au monde entier.

Ici se creuse l'abîme qui sépare à jamais la religion de la philosophie rationnelle. En opposition à la piété, la raison formule le problème de la transcendance et de l'immanence divines sous la forme d'une antinomie irréductible, et la

philosophie sera toujours déiste ou panthéiste (l'athéisme étant une variété du panthéisme), parce que la raison *localise*, c'est-à-dire finit fatalement par *matérialiser* son Dieu, soit qu'elle l'isole quelque part dans une transcendance solitaire, soit qu'elle en remplisse l'univers. Et dans les deux cas Dieu n'est plus ni une personne ni un esprit, mais une force. La théologie d'Augustin et en particulier sa doctrine de la relativité de l'espace, supprime le problème et ignore l'antinomie redoutable. Dieu est esprit, et en tant qu'esprit n'est pas soumis à la nécessité matérielle d'occuper une portion seulement ou la totalité de l'espace infini.

Précisons. Avant que le monde fût, il n'y avait ni espace ni temps, l'Éternel se suffisait pleinement à soi-même ; le Dieu triple et un, dont l'essence est l'amour, trouvait dans sa triplicité l'objet parfait de son amour. Le monde pouvait ne pas être, et s'il est, c'est que Dieu l'a voulu. La volonté libre et inconditionnée du Tout-Puissant constitue ainsi l'unique raison d'être de l'univers. C'est le miracle des miracles, celui dont l'évidente réalité justifie la foi à tous les autres : *il n'y avait rien et le monde fut.*

ED. LOGOZ.
