NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

57 Nº 2 1930

La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin (1)

Joseph MARÉCHAL (s.j.)

p. 89 - 109

https://www.nrt.be/it/articoli/la-vision-de-dieu-au-sommet-de-la-contemplation-d-apres-saint-augustin-1-3359

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin (1)

L'influence très grande de la philosophie néoplatonicienne sur la pensée de saint Augustin n'est contestée par personne. Lui-même la reconnaît ouvertement dans les *Confessions* (lib. VII, cap. IX, XX, XXI), où il en marque à la fois les effets heureux et les insuffisances. En réalité, devant les théories alexandrines, l'attitude du grand docteur africain ne fut jamais celle d'une adhésion totale : dans ses écrits de jeunesse, l'admiration enthousiaste s'exprime volontiers ; plus tard, les réserves s'accusent davantage, inspirées par le souci, non seulement d'éviter certaines erreurs partielles, telle l'opinion origéniste de la préexistence des âmes, mais encore et surtout de souligner la différence radicale entre l'idéal surnaturel de l'Évangile et l'idéal rationaliste, si élevé soit-il, de la sagesse plato-

(1) Après des moissonneurs comme les PP. Portalié, Ch. Boyer, F. Cayré, ou comme M. M. J. Hessen et tout récemment E. Gilson, ou encore (et peut-être surtout, étant donné le sujet de cet article) comme le Révérendissime Abbé Dom Butler (dans son *Western Mysticism*, 2e éd. London 1927), il doit rester peu d'épis à glaner. L'excuse de ces pages, qui dormaient dans les tiroirs de l'auteur, c'est l'obligation même où il s'est vu jadis de les élaborer, pour répondre à des préoccupations théoriques, toujours actuelles, et qui ne sont exactement celles d'aucun des érudits chercheurs qu'il vient de citer. Ce petit travail s'encadrait entre une étude similaire sur Plotin et une autre sur le Pseudo-Denys, le tout comme intro-

nicienne (1). De Plotin à saint-Augustin, les doctrines métaphysiques et la théorie de la connaissance subissent une transposition assez profonde pour en renouveler la signification. Non pas que le grand docteur prétende introduire dans la philosophie néoplatonicienne un principe systématique nouveau ; manifestement, dans cette philosophie, la perfection achevée de la construction rationnelle l'intéresse beaucoup moins que l'aptitude de telles ou telles parties à exprimer les enseignements du spiritualisme chrétien. C'est en théologien qu'il utilise, en les triant, les thèses platoniciennes ; l'unité synthétique de sa philosophie trouve son principe nécessaire dans la doctrine révélée, non dans les propriétés de la raison naturelle. Lorsqu'il parle des idées et de leurs participations, de la lumière et de l'unité, de la vue intellectuelle de la vérité ou de la vision de Dieu, Augustin entend, sous les mêmes mots, bien autre chose que Plotin et ne peut être interprété dans l'esprit du

duction à l'exploration de textes mystiques médiévaux ou plus récents. — *N. B.* Les *citations* de saint Augustin seront faites d'après Migne, excepté en ce qui concerne le *De Gen. ad lit.* et l'*Epist. De videndo Deo*, dont les textes ont été transcrits du *Corpus* de Vienne (vol. XXVIII et XLIII). Le choix de l'édition est d'ailleurs ici sans aucune importance. Nous avons presque toujours reproduit dans leur latin les textes allégués : une traduction aurait masqué trop d'expressions typiques, ou de nuances d'expression, qui se retrouvent chez les écrivains mystiques et chez des théologiens du moyen âge.

(1) Le livre I des *Retractationes* montre sur quels points l'évêque d'Hippone juge ses premiers écrits, soit insuffisamment précis, soit trop dépendants des expressions coutumières de la philosophie profane. Sont blâmés, par exemple : l'emploi fréquent du mot *Fortuna* ; la louange excessive donnée à Platon et aux platoniciens (cap. I et sqq.) ; quelque ambiguïté sur la notion du « summum hominis bonum » (cap. 1, 4) ; l'expression de « vita beata » désignant l'état d'âme du sage dès la vie présente (cap. 2) ; une certaine exagération dans la proportion établie entre la science et le degré de purification (cap. 4) ; une concession au moins apparente à la théorie platonicienne de l'anamnèse (cap. 4, 4 et cap. 8, 2) ; quelques propositions, de saveur platonicienne ou stoïcienne, employées dans le *De immortalitate animae* (cap. 5), etc. Dans le chap. 3, parlant de son *De Ordine*, saint Augustin rappelle l'interprétation qu'il a constamment donnée du « monde intelligible » ou du monde des idées subsistantes, selon Platon : « Mundum quippe ille [Plato] intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum ». Il faut se souvenir de ceci, et que le Dieu dont on parle est le Dieu strictement transcendant du christianisme, pour comprendre l'usage que fit saint Augustin de la théorie des idées.

plotinisme. Cependant, à qui ignorerait Plotin, quelque chose de la pensée d'Augustin échappera toujours.

Cette remarque banale n'est point superflue pour assurer une juste intelligence des textes augustiniens concernant la contemplation mystique et en particulier le sommet de cette contemplation.

I

La vision intellectuelle.

a) *Son objet.*

Des trois espèces de *visions* que distingue saint Augustin (par exemple dans le *De Genesi ad litteram*, lib. XII, cap. VI, VII, XI) : vision corporelle, vision spirituelle (imaginative) et vision intellectuelle, seule cette dernière appartient essentiellement à la contemplation.

La vision ou l'intuition intellectuelle a pour objet une réalité intelligible présente dans l'âme immatérielle, dans le νοῦς (« in mente ») : soit une opération de l'âme, par exemple cette « dilectio » dont il est question à l'endroit cité, soit une « idée » représentant quelque chose d'autre que la réalité actuelle de l'âme elle-même.

Pourtant, toute connaissance des idées n'est pas une vision, un *intueri*, un *contueri*. « Vision » des idées dit saisie *immédiate* de celles-ci. Nous voguons dans les eaux platoniciennes.

Mais que sont-elles, au juste, ces « idées », dont nous pouvons avoir l'appréhension immédiate? La courte dissertation *De ideis* (1) l'expose clairement :

« Ideas igitur latine possumus vel *formas*, vel *species* dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem *rationes* eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus ; rationes enim graece λόγοι appellantur, non ideae : sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque *ideae principales* formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac

(1) Dans le *Liber de diversis quaestionibus*, quaest. 46.

per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant ; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit » (1).

Types intelligibles des êtres créés, éternelles et immuables, subsistantes comme telles dans l'Intelligence infinie (et non en elles-mêmes), les idées ne peuvent être contemplées directement que par des intelligences participant à cette Intelligence créatrice, c'est-à-dire, chez l'homme, par l' « âme rationnelle » — et plus exactement encore par l'âme rationnelle envisagée dans sa fonction supérieure, purement intellectuelle, là où elle doit s'appeler *mens* (esprit, intellect) :

« Anima vero negatur eas [ideas] intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili » (2).

b) *Conditions morales de la vision des idées.*

A part la subsistance des idées en Dieu (ce qui, contrairement à l'opinion de saint Augustin, n'est peut-être plus authentiquement platonicien, et en tout cas n'est certainement pas plotinien), il semble que nous demeurions jusqu'ici au contact prochain des philosophies alexandrines, héritières de Platon. Continuons notre lecture. La *mens* possède le pouvoir de contempler les idées : elle ne peut toutefois l'exercer qu'à une condition, qui n'est plus d'ordre purement spéculatif :

« Et ea quidem ipsa rationalis anima, non omnis et quaelibet, sed *quae sancta et pura fuerit*, haec asseritur illi visioni esse idonea : id est, quae illum ipsum oculum quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et *similem his rebus, quas videre intendit*, habuerit » (3).

Les conditions morales requises pour la vision des idées rendent bien, déjà, un son chrétien. Pourtant on peut lire chez Plotin des déclarations identiques : songeons à la καθάρσις, et à la nécessité, si nettement affirmée, d'être devenu, par cette purification, semblable à l'objet que l'on

(1) *Loc. cit.*, n. 2. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.*

veut contempler. Nous commençons néanmoins à nous demander si Augustin, déjà prêtre lorsqu'il écrivit ces lignes, nous parle d'une connaissance naturelle ou d'une connaissance surnaturelle du monde intelligible. Plus loin il ajoute un trait, qui nous laisse également perplexes :

« ... anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat ; et Deo proxima est, quando pura est : eique *in quantum charitate cohaeserit*, in tantum ab eo lumine illo perfusa quodammodo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima » (1).

Voici donc que l'intuition des idées éternelles, cette « béatitude » du sage, se trouve mesurée par le degré de la charité qui unit l'âme à Dieu. La *charitas* est-elle l'ἔρως platonicien, ou l'ἀγάπη chrétienne? Ou les deux à la fois, le premier absorbé par la seconde? (2)

c) *L'équivoque néoplatonicienne touchant la nature et la surnature.*

On voit poindre ici de gros problèmes de théologie historique, dans lesquels nous éviterons de trop nous engager. Il sera bon toutefois de nous rappeler que notre grand docteur, s'il distingue parfaitement, chez l'homme réel, la « nature » et la « grâce », ne s'arrête pas (comme le font, et doivent le faire, les théologiens d'aujourd'hui) à la considération abstraite d'une « nature pure » absolument possible. La « nature humaine » est pour lui ni plus ni moins ce qu'elle fut effectivement, « historiquement » : une nature ordonnée par le Créateur à la vie surnaturelle, puis déchue de ce privilège, « privée » de la grâce, désaxée et déformée en conséquence de cette privation, mais, avec cela, gardant, outre la nostalgie des cieux perdus, quelque chose de l'organisation foncière qu'elle avait reçue en harmonie avec sa destinée supérieure. Inefficaces par elles-mêmes au point de vue du salut surnaturel, les ascensions de la nature non

(1) *Ibid.* ad finem. — (2) On se souviendra que, plus tard, le Pseudo-Denys l'Aréopagite, baptisant l'ἔρως platonicien, y absorbera l'ἀγάπη — non sans susciter des protestations contre lesquelles il se défend dans les *Noms divins*, chap. 4. L'assimilation augustinienne suivait plutôt le chemin inverse.

encore régénérée par la grâce du Christ s'orientent nécessairement dans la même direction générale que les ascensions proprement surnaturelles de l'âme innocente ou de l'âme justifiée : les deux séries, très différentes quant à leur réalité intime, doivent présenter des correspondances partielles et peuvent même, considérées du dehors, se confondre dans une seule perspective, — perspective équivoque, certes, dont l'unité apparente se résoudrait, sous un autre angle de visée, en un parallélisme imparfait.

Deux catégories de penseurs semblent particulièrement exposés à l'illusion créée par cette perspective ambiguë. D'abord, des philosophes incroyants, dont le rationalisme, libéré des pures abstractions où il était captif, s'est ému de la vie : auscultant les profondeurs de l'âme humaine, sans la savoir déchue et travaillée par l'obscur regret d'une destinée supérieure, ils y perçoivent une inquiétude radicale et comme une aspiration sans bornes, qu'ils prennent pour une exigence de nature et pour l'indice d'une fin dernière proportionnée : à leur insu, leur philosophie, qui tend alors à devenir une mystique (de type panthéiste), enveloppera des éléments surnaturels. D'autre part, des croyants, qui ont le sentiment vif, et d'ailleurs parfaitement juste, de la grâce surnaturelle partout sollicitant, élevant et absorbant la nature, peuvent, eux aussi, méconnaître, par excès ou par défaut, la portée possible des puissances naturelles de l'âme laissées à elles seules.

L'équivoque, que nous signalons ici, entre nature et surnature, avait dominé toute la philosophie plotinienne, dont elle explique à la fois l'exceptionnel attrait sur les âmes religieuses et l'incurable impuissance à les satisfaire. A ces âmes inquiètes, parfois très nobles, on sait la doctrine que Plotin offrait en aliment. Mue, disait-il, par le désir radical du Bien absolu et transcendant, dont l'unité dépasse en perfection celle même des pures idées, l'intelligence humaine, en vertu du dynamisme naturel qui la fait « intelligence », peut s'élever, de degré en degré, jusqu'à un niveau où, par delà tout intelligible, par delà toute « idée », elle trouve enfin

en elle-même, dans une union immédiate, le contact intuitif, l'*obtutus*, du Bien ou de l'Un absolu dont elle éprouvait l'appel intérieur. Ce sommet, où la contemplation des idées s'achève dans l'ἕνωσις dans la possession saturante de l'Être infini, n'est pas considéré par Plotin comme la limite extrinsèque des élévations naturelles de l'âme, mais comme leur terme normal, accessible même dès la vie présente. N'était-ce point là franchir l'abîme de la nature à la surnature ? A cette audacieuse μεταβολὴ εἰς ἄλλο γένος, manquait, dans le rationalisme plotinien, la seule justification qui pût la rendre possible sans compromettre la transcendance véritable de Dieu, affirmée si énergiquement par ailleurs : une théorie de la grâce surnaturelle. Car, sans la grâce surnaturelle, l' ἕνωσις, prise directe de l'âme sur Dieu, marquerait une proportion véritable, une commune mesure, entre nature créée et nature incréée (1).

Chez saint Augustin aussi, à l'époque où, converti de fraîche date, il composait ses premiers ouvrages de philosophie religieuse (2), l'équivoque néoplatonicienne exista, semble-t-il, en une certaine mesure, mais déjà transposée sur un terrain différent, « inversée » même, si l'on peut s'exprimer ainsi. Dès sa conversion en effet, Augustin fut au Christ avant d'être à Platon, ou plutôt, il ne fut à Platon que pour mieux être au Christ. Dans sa conviction de croyant, c'est toujours la surnature, l'ordre de la grâce qui prime, alors même qu'il n'en distingue peut-être pas assez tous les aspects de certains aspects analogues, pénétrés d'intense spiritualité, qu'offrait à ses yeux ravis la dialectique des philosophes alexandrins. Comment expliquer ces complaisances, où n'entre aucun dilettantisme profane ? S'il connaissait, au moins par des traductions latines, Plotin et

(1) A prendre littéralement les textes de Plotin, nous croyons que l'ἕνωσις ne définit pas encore une « visio Dei per essentiam » au sens le plus strict. Mais on peut soutenir que le sommet plotinien de la contemplation ne serait, en fait, possible, que dans une vision surnaturelle de ce genre ; c'est notre opinion, à laquelle il est fait allusion plus loin dans cet article.

(2) *Contra Academicos ; De beata vita ; De ordine ; Soliloquia ; De immortalitate animae ; De quantitate animae ; De musica ; De magistro.*

Porphyre, pénétra-t-il assez dans les recoins techniques de leurs doctrines? Toujours est-il qu'il n'y voulut apercevoir d'abord qu'une sorte d'itinéraire vers Dieu : vers Dieu Fin dernière, dont la possession définissait à ses yeux, tant pour le philosophe que pour le croyant, la « vita beata » : « Deum... qui habet, beatus est » (1). Plus tard s'accuseront les problèmes, et, avec les doutes, naîtront les défiances. De tout ceci nous relèverons seulement quelques indices.

d) *Deux jugements successifs sur l'exluse platonicienne.*

Dans le *De quantitate animae* sont décrits et ornés de réminiscences platoniciennes sept degrés de perfection que peut traverser l'âme. Parvenue au sixième degré, l' « âme purifiée » — la ψυχὴ καθαρθεῖσα des Ennéades, cette âme ardente et généreuse, que Plotin compare à l'initié pénétrant dans l'*adytos* — ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in Deum, id est in ipsam contemplationem veritatis » (2).

« Iamvero, in ipsa visione atque contemplatione veritatis, qui septimus atque ultimus animae gradus est ; neque iam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus pervenitur ; quae sint gaudia, quae perfructio summi et veri boni, cuius serenitatis atque aeternitatis afflatus, quid ego dicam ? Dixerunt haec, quantum dicenda esse iudicaverunt, *magnae quaedam et incomparabiles animae*, quas etiam *vidisse* ac *videre* ista credimus » (3).

Ces grandes âmes, ces hommes incomparables sont, entre autres, Platon, et, plus prochainement, les philosophes néoplatoniciens (4), dont Augustin, répondant à une

(1) *De vita beata*, cap. II, 11. — (2) *De quant. anim.*, § 74. — (3) *Op. cit.*, § 78.

(4) Des expressions analogues, pour désigner les chefs de la mystique néoplatonicienne, sont fréquentes chez les écrivains de cette école. Il est probable que la formule employée ici était couramment usitée, et possible que saint Augustin s'en soit souvenu. — Les exemples de cette terminologie néoplatonicienne sont faciles à trouver ; en feuilletant, presque au hasard, quelques livres qui sont à portée de notre main, nous rencontrons : dans Porphyre (*Vie de Plotin*, § IX) : « ce lui confiait des jeunes gens,... ὡς ἱερῷ τινι καὶ θείῳ φύλακι » ; dans Proclus (*Opera inedita*, éd. Cousin) : « ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος » (col. 617), etc. ; dans la *Vie de Proclus* par Marinus (éd. Cousin) : « τοῦ μακαρίου ἀνδρός, ...le plus *heureux* même des *sages* fameux, célébrés depuis de longs siècles » (II, col. 3) ; et en plus d'un endroit Marinus mentionne « τὴν θείαν αὐτοῦ [Πρόκλου] ψυχήν » (XXXVII, col. 65). — On connaît les épithètes, quasi protocolaires, attribuées à

question d'Alypius, disait aussi, dans le *De Ordine* (I) : « His [c'est-à-dire de ces enseignements sublimes sur la contemplation des « vérités divines »] *magnorum hominum et pene divinorum libri* plenissimi sunt ». Ceux-ci sentirent passer sur eux un souffle d'éternité, un *afflatus aeternitatis* :

Pythagore, ou à Platon, ou même à d'autres : **θεῖος, ἔνθεος, μέγας, γενναῖος.** Le Pseudo-Denys s'en inspirera pour désigner soit saint Paul ou Hiérothée : **ὁ θεῖος, ὄντως ἀνήρ,** soit les apôtres et premiers disciples : **θεῖοι ἄνδρες.** Voir, à ce sujet : H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, I, 1, § 7, dans : Forschungen zur christl. Literatur-und Dogmengesch., I, 1900, p. 49 sqq. — L'interprétation que nous donnons ici du *De quant. animae* (passage cité), est fondée, moins sur ces analogies générales que 1°) sur le chevauchement qui règne encore, dans cet ouvrage, entre le plan de la foi et celui de la philosophie ; 2° sur la comparaison avec le *De Ordine*, dont le livre II (cité plus loin) n'est pas tellement antérieur au *De quantitate animae*. On remarquera que, dans ce dernier traité, le « septimus gradus » est présenté comme accessible ici-bas ; ce qui rend plus plausible encore qu'Augustin ait voulu désigner, entre autres, et au moins d'une manière confuse, les grands mystiques de la tradition platonicienne. Cela n'empêche qu'il ait, (comme l'insinue le P. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 190) songé aussi, ou même songé surtout, « entre autres » Héros contemplatifs, à l'apôtre saint Paul, dont il avait lu les Épîtres. Sur le platonisme de saint Augustin, voir Ch. Boyer : *Christianisme et platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920.

(1) *De ordine*, II, § 28. A peine est-il possible d'entendre cette allusion d'autres ouvrages moraux et religieux que de ceux qu'inspira la « sagesse » philosophique. Un faisceau d'indices soutient cette interprétation ; nous devons nous borner à les énumérer sans commentaire : 1. Le texte cité ; la nature de l'objection d'Alypius, à laquelle répond saint Augustin ; et les considérations qui suivent immédiatement touchant les « viros bonos, dedilosque optimis moribus » (*loc. cit.*, n. 29). — 2. Les chap. IX, n. 26 et XI, n. 30 : Ceux qui parviennent à la connaissance supérieure de Dieu, à la *vita beata*, par la voie de la raison ou de l'intelligence (distinguée de la voie de la foi, fondée sur l'autorité humaine ou divine), sont « pauci », « rarissimum genus ». — 3. Les chap. XVIII, n. 47, 48 et XXIX, n. 51 : le terme dernier de la voie rationnelle (avec ou sans la foi divine) n'est pas inférieur à la connaissance de *soi* et de *l'unité* suprême : elle peut atteindre, *moyennant les purifications nécessaires*, la vision de Dieu : « Cum autem [anima] se composuerit et ordinaverit, ac concinnam pulchramque reddiderit, *audebit iam Deum videre*, atque ipsum fontem unde manat omne verum, ipsumque Patrem veritatis » (n. 51). — 4. Le chap. XX, n. 53, où saint Augustin, faisant allusion au doute d'Alypius (cf. n. 28), rappelle « memoriam *doctissimorum ac magnorum virorum* »,... parmi lesquels il range Pythagore : « illa *venerabilis ac prope divina*... Pythagorae disciplina » (n. 53) ; et, au n. 54, il admire la grandeur de ce philosophe, dont la sagesse s'imposait « nullis auditoribus... iam docilis, iam

à quoi, dans le langage chrétien, comparer cet avant-goût d'éternité ? La suite même du texte fournit le point de comparaison cherché : nous autres aussi, y est-il dit, qui ne sommes pas nécessairement de ces héros rares et magnifiques de l'intelligence pure, nous pouvons néanmoins atteindre finalement les mêmes sommets, « en réglant constamment notre vie sur la volonté de Dieu » : « Illud plane ego nunc audeo tibi dicere, nos... perventuros per Virtutem Dei atque Sapientiam ad summam illam causam, vel summum auctorem, vel summum principium rerum omnium » (1). Le tour général de l'expression semble indiquer, dans ces dernières lignes, une allusion à la vision de Dieu, que tout chrétien peut espérer, au moins dans l'autre vie, comme prix de sa fidélité à la grâce.

Saint Augustin a-t-il donc, dans les débuts de sa conversion, considéré les extases de Plotin et d'autres néoplatoniciens comme des équivalents transitoires, peut-être même des anticipations de la « vita beata » définitive, celle du paradis chrétien ? On le soutiendrait avec d'autant plus de probabilité que le saint, au terme de sa carrière, se reprochera de n'avoir pas, dans ses premiers opuscules, réservé plus sévèrement la « vita beata » pour

perfectis, iam *sapientibus*, iam *beatis* » ; « ...virum qui *pene divine* scopulos evitaret » : on sait la valeur de ces expressions dans une bouche platonicienne. — 5. Une déclaration des *Retractationes* (cap. III) qui ne peut s'appliquer qu'à notre passage : « [Displicet mihi] quod *philosophos non vera pietate praeditos* dixi virtutis luce fulsisse ». Ce qui précède immédiatement vise le *De ordine*, lib. II, cap. 8 ; ce qui suit touche le chap. 11 : notre passage — chap. 10 — est pour ainsi dire encadré. — 6. La comparaison avec le *De vera religione* (cap. IV, n. 6-7), qui marque un stade ultérieur, non encore le stade final, dans le jugement d'Augustin sur les platoniciens : « ...Si hanc vitam illi viri nobiscum rursum agere potuissent, viderent profecto cuius auctoritate facilius consulerem hominibus, et *paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent*, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt » (n. 7). Saint Augustin songe sans doute au rhéteur converti, surtout Marius Victorinus, à travers lequel il apprit d'abord à connaître le néoplatonisme de Plotin. — 7. Divers textes, un peu ambigus, des premiers écrits d'Augustin (*De beata vita*, *De quantit. animae*, *Soliloquia*), sur la possession (même intuitive) de Dieu comme fin dernière de l'effort rationel : par exemple, *Solil.*, lib. I, cap. VI, n. 13.

(1) *De quant. anim.*, § 76.

l'autre vie, « cum perfectam cognitionem Dei, hoc est qua homini maior esse non possit, in futura vita speret Apostolus, quae sola beata vita dicenda est » (1). Dans cette hypothèse, l'attitude bienveillante d'Augustin, déjà baptisé, ne se conçoit guère qu'en tenant compte d'une condition extrinsèque exigée, d'après lui, pour toute contemplation de la Vérité suprême : le secours spécial de Dieu, soutenant la volonté et éclairant l'intelligence, bref la grâce, distribuée peut-être plus largement que ne le supposent nos mesquines conceptions humaines. Dans les entretiens fervents de Cassiciacum, Alypius objectait que la pureté morale requise pour le commerce intime avec les choses divines demandait « aut divinos homines, aut non sine divina ope » : Augustin, après avoir fait mention des contemplateurs platoniciens (« magnorum hominum et pene divinorum »), concède la nécessité de ce secours divin, en ajoutant toutefois : ...« illud divinum auxilium, quod, ut decebat, religiose in ultimo sermonis tui posuisti, *latius quam nonnulli opinantur*, officium clementiae suae per universos populos agit » (2).

Si l'on tient compte, en outre, de la complaisance avec laquelle Augustin cherche, en Platon même, quelque rejaillissement de la révélation positive, qui coule à pleins bords dans nos Livres Saints, on ne jugera pas tellement improbable qu'il ait supposé Plotin, et d'autres philosophes, bénéficiaires de véritables « grâces mystiques » (3). Comme leurs extases étaient tenues pour immédiate vision

(1) *Retractationes*, I, cap. 2 — (2) *De ordine*, II, § 29. — (3) Peut-être avons-nous un autre indice de ce jugement favorable dans le texte suivant, à moins qu'on n'y voie un pur argument *ad hominem* ; saint Augustin s'adresse à Porphyre, écho de Plotin et ennemi déclaré du christianisme : « Confiteris tamen gratiam, quandoquidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire, paucis dicis esse *concessum*. Non enim dicis : Paucis placuit, vel : Pauci voluerunt ; sed cum dicis esse concessum, procul dubio Dei gratiam non hominis sufficientiam confiteris » (*De civit. Dei*, X, cap. 29). M. Arnou, qui cite ce passage (*Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, s. d., p. 223, note 2) note avec raison que saint Augustin se méprend ici sur le sens de la doctrine mystique de Plotin et de Porphyre : en fait, elle ignore totalement la grâce, don libre et gratuit de Dieu.

de Dieu, il semble bien qu'Augustin, les croyant véritables, dut incliner alors, *a fortiori*, à ne pas refuser de pareilles faveurs aux contemplatifs chrétiens.

A-t-il persévéré dans son jugement, trop favorable peut-être, sur la mystique néoplatonicienne ? Nous savons assez combien Plotin lui-même reste éloigné de l'esprit de l'Évangile ; et que dire de ses successeurs ! Saint Augustin dut s'en apercevoir quelque jour. Dans le *De Trinitate*, ce magnifique écrit de sa maturité, il enveloppe tous les mystiques profanes — et les platoniciens sont directement visés — dans cette condamnation sévère :

« *Superbi putantes se propria virtute posse purgari ad videndum Deum.* Sunt autem quidam qui se putant ad contemplandum Deum et inhaerendum Deo virtute propria posse purgari : quos ipsa *superbia* maxime maculat. Nullum enim vitium est cui magis divina lege resistatur, et in quod maius accipiat dominandi ius ille superbissimus spiritus ad ima mediator, ad summa interclusor... Hinc etiam purgationem sibi isti virtute propria pollicentur, quia *nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere, et lucem incommutabilis veritatis quantulacumque ex parte contingere :* quod christianos multos ex fide interim sola viventes, nondum potuisse derident. Sed quid prodest superbienti, et ob hoc erubescenti lignum conscendere [i. e. lignum crucis], de *longinquo prospicere* patriam transmarinam ? Aut quid obest humili de tanto intervallo non eam videre, in illo ligno *ad eam veniendi*, quo dedignatur ille portari ? » (1)

Ce texte curieux nous livre plusieurs enseignements, qui précisent, ou même corrigent, les appréciations formulées dans les premiers écrits d'Augustin. D'abord, la superbe

(1) *De Trinitate*, IV, cap. 15. Comparer ce texte avec la déclaration consignée dans les *Confessions* (VII, cap. 20) et se rapportant à la période qui suivit le premier enivrement provoqué chez saint Augustin par les « livres des platoniciens ». Lorsqu'il put leur comparer les Livres Saints, il apprit à discerner « inter praesumptionem et confessionem, inter videntes quo eundum sit nec videntes qua, et viam ducentem ad beatificam patriam, *non tantum cernendam, sed et habitandam* ». Voir aussi *De vera religione*, § 6 et 7, où la critique est d'un ton plus modéré.

qui vicie la mystique néoplatonicienne, consiste essentiellement dans la prétention d'opérer la καθάρσις, et de s'élever ainsi à la contemplation divine, par les seules forces de la nature humaine, c'est-à-dire, non pas certes sans le concours naturel de la cause créatrice, mais sans le secours d'une grâce surnaturelle et toute gratuite (1). Prétention qui s'affiche dans le dédain de ces philosophes orgueilleux pour la croix du Christ, humble et unique véhicule de la grâce. Désormais il est clair qu'aux yeux d'Augustin, la philosophie, par elle-même, ne suffit pas à procurer la « vita beata » dans la « perfecta Dei cognitio » ; du royaume de la béatitude parfaite, l'homme est séparé par un océan, qu'on ne traverse que porté sur le bois de la croix, tel un radeau. Ne vaut-il pas mieux s'embarquer, comme le moindre des fidèles, sur ce fruste radeau, dans l'obscurité de la foi, et voguer réellement vers la patrie lointaine, que de contempler celle-ci à distance, avec les yeux exercés d'une raison hautaine, grisée par sa propre excellence, et dédaigneuse de la planche de salut que lui offre le Crucifié ? Sans la grâce, la contemplation philosophique demeure impuissante et stérile ; elle s'élève très haut dans son ordre, mais, à son sommet, ne rejoint pas la Vérité en soi : tout au plus pourra-t-elle en entrevoir quelque chose : « Lucem incommutabilis veritatis *quamtulacumque ex parte* contingere » (2). Voilà ce qui reste, chez Augustin, des admirations d'antan.

Ce « quantulacumque ex parte » n'est pas, à notre connaissance, défini très distinctement par l'évêque d'Hippone ; du moins tenons-nous maintenant la différence radicale qui s'établit définitivement, dans son esprit, entre la mystique profane et la mystique chrétienne : la première, étrangère

(1) On remarquera le point de vue resté bien « platonicien » ; l'accent est mis sur la « purification » ; une fois l'âme purifiée, elle voit Dieu, par une conséquence immédiate. Il est vrai que saint Augustin invoque souvent, à l'appui, la béatitude évangélique : « ...mundo corde Deum videbunt ». Il faut tenir compte aussi de la remarque faite plus loin sur l'harmonie de l'aspect naturel et de l'aspect surnaturel dans les effets de l'illumination divine (3e Partie, a). — (2) *Loc. cit.*

à la grâce surnaturelle, s'immobilise dans une contemplation lointaine et inefficace du Bien suprême ; la seconde, soutenue par la grâce du Christ, et appuyée sur la foi surnaturelle, traverse les étapes réelles d'une possession anticipée. On voit à quel point cette opposition contredit les prétentions de la mystique plotinienne. Pour Plotin, en effet, ce n'était même point assez de *voir* Dieu, car la vision n'abolit pas nécessairement la distance : la possession extatique, qu'il croyait réaliser, exigeait le *contact*.

II

La contemplation chrétienne.

Jusqu'ici nous nous sommes efforcé surtout de lever, d'après saint Augustin lui-même, quelques incertitudes que laissaient subsister ses premiers ouvrages, touchant les deux contemplations naturelle et surnaturelle. Nous pouvons désormais envisager plus directement *la contemplation surnaturelle*, spécifiquement chrétienne.

a) Sagesse naturelle et sagesse surnaturelle.

Dans le *De Trinitate*, la contemplation surnaturelle est rapportée à la « sagesse » non à la « science ».

A vrai dire, nous retrouvons, sous cette nouvelle appellation, la difficulté que posait, plus haut, le terme de *vision* : n'était la perspective si complètement surnaturaliste de tout cet opuscule théologique, le seul emploi du mot « sagesse » demeurerait en lui-même équivoque : sagesse naturelle ou don du Saint-Esprit? Saint Augustin, néophyte, ne définissait-il pas la pure philosophie : « amor sapientiae » (1)? Les grands platoniciens représentaient à ses yeux les « sages » par excellence. Il les loue moins de leur science des choses de ce monde, que de leur « sagesse », c'est-à-dire d'avoir reconnu que Dieu seul est « *causa* constituendae

(1) *De ordine*, I, § 11.

universitatis, et *lux* percipiendae veritatis, et fons bibendae *felicitatis* » (1). Leur théorie du Logos illuminateur l'émerveille : avant son baptême, il lut, dans quelques livres platoniciens traduits en latin, la doctrine même qu'énonce le Prologue de saint Jean : « quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum,... lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » (2). Sagesse incomplète, du reste : je lus dans ces livres, ajoute-t-il, toutes les grandeurs du Verbe divin illuminateur, mais je n'y trouvai pas décrits les abaissements du Verbe incarné : « Sed quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, non ibi legi » (3).

Il ne tarda pas à comprendre qu'on ne saurait diviser le Verbe, et que le Christ est l'unique Verbe de Dieu : toute illumination naturelle ou surnaturelle, de l'intelligence vient donc du Christ, « Sagesse éternelle » et maître intérieur de chaque âme. Lors même que nous entendons des paroles extérieures, c'est à lui, au fond, que nous prêtons l'oreille :

« Intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem... Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est *Christus*, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia : quam quidem *omnis rationalis anima consulit ; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest* » (4).

On remarquera la dernière proposition de ce texte : tout homme, chrétien ou non-chrétien, reçoit dans son intelligence l'illumination du Christ, Verbe de Dieu, mais chacun selon la mesure de ses dispositions personnelles : degré de purification, volonté droite, éventuellement foi et charité surnaturelles (5). Il faut évidemment mettre cette théorie de l'illumination en rapport avec la conception « historique », c'est-à-dire réelle, de notre nature humaine, où se tient constamment le docteur de la grâce (voir plus

(1) *De civitate Dei*, VIII, cap. 10. — (2) *Confess.*, VII, cap. 9. — (3) *Ibid.* — (4) *De magistro*, § 38. — (5) Sur le rôle de l'illumination divine dans la connaissance naturelle, voir Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris, 1921, chap. IV : « La vérité illuminatrice », art. 3 et 4.

haut, p. 93). Dieu des philosophes ou Dieu des chrétiens, un seul et même Dieu est pour tous la source de l'être et l'objet dernier de la béatitude ; un seul et même Verbe divin, incarné pour notre salut, baigne de son inépuisable clarté, tel un océan de lumière, toute intelligence créée, quelle qu'elle soit ; mieux que cela, Dieu n'a pas, dans ses desseins sur l'humanité, deux plans parallèles ou alternants, un plan naturel et un plan surnaturel : l'action divine, créatrice et illuminatrice, tend, de soi, par un décret libre et immuable de la souveraine Bonté, à l'épanouissement surnaturel de la nature ; si cette libéralité transcendante est frustrée d'une partie de ses effets, c'est dans la créature même qu'il faut chercher le principe des déficiences : la créature reçoit à la pleine mesure de ses capacités et de ses dispositions. S'il existe une nature privée du surnaturel, et pas seulement une nature surnaturalisée, c'est que le péché de la créature a rendu celle-ci étanche au surnaturel : considéré du côté de Dieu, le don divin est sans repentance ; son immutabilité et sa plénitude, qui exaltent la joie des élus, oppressent et heurtent, comme une sanction, l'âme non régénérée par le Christ. Dans l'ordre présent de la Providence, la sagesse naturelle, pour être vraiment sagesse, c'est-à-dire obéissance entière à la motion illuminatrice du Verbe, doit donc s'intégrer à une sagesse surnaturelle.

b) Intuition des idées et sagesse surnaturelle.

Revenons à la contemplation proprement chrétienne, fruit de la sagesse supérieure, qui est un don de l'Esprit-Saint (1).

(1) Le livre du P. Cayré, des Augustins de l'Assomption : *La contemplation augustinienne* (Paris, 1927) analyse les phases de la contemplation surnaturelle qui ne dépassent pas une « vision médiate de Dieu ». Ce bon exposé, facilement accessible, nous dispense de nous étendre nous-même longuement sur quelques à-côté de notre sujet : nous nous permettons de renvoyer tout particulièrement aux chap. v et vi. Voir aussi les articles publiés, par le même auteur, dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses*, (vi, 1929, fasc. 1 et 2), sous le titre : « La contuition et la vision médiate de Dieu, d'après saint Augustin ».

Et d'abord, cette sagesse se distingue de la science par son mode et par son objet immédiat : « Haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio rationalis » (1). *Intellectualis* et *rationalis*, c'est l'opposition des modes intuitif et discursif, correspondant à une opposition des objets immédiats : d'une part les choses divines, éternelles, et d'autre part les choses soumises au temps et à la mutabilité. Or, la description donnée, au même endroit, de ces *res aeternae*, objet propre de la sagesse, nous les montre identiques aux « idées », dont il avait été question, plusieurs années auparavant, dans le *De ideis* (voir plus haut, p. 91), c'est-à-dire aux « essences » ou aux « raisons intelligibles ». Réalités spirituelles, vérités révélées, et aussi, dans les choses sensibles et dans les mouvements même, l'aspect éternel et immuable qui en est à proprement parler l' « idée », tout cela rentre sous l'objet formel de la sagesse.

La contemplation, fruit de la sagesse, serait donc une *connaissance intuitive des idées*. Non pas des idées telles qu'elles subsistent en Dieu (2), mais des idées telles qu'elles sont participées par l'intelligence humaine, comme contenus intelligibes de celle-ci. Saint Augustin, sans proposer une théorie psychologique de cette intuition des idées, avertit du moins qu'elle n'a rien de commun avec la réminiscence (ἀνάμνησις) de Platon (3).

Mais, ainsi définie, la contemplation diffère-t-elle beaucoup de la science profane ? Pour constituer une « sagesse » et prendre une valeur religieuse, l'intuition des

(1) *De Trinitate*, XII, cap. 15. — (2) Le P. Portalié et la plupart des auteurs catholiques ont raison d'écarter cette interprétation improbable de quelques textes du saint docteur. Sur la nature de l'idéation et de la contemplation des idées chez saint Augustin, le dernier exposé d'ensemble que nous connaissions est celui de M. Et. Gilson, dans son récent volume « *Introduction à l'étude de saint Augustin* » (Paris, 1929), chap. IV : « La connaissance rationnelle ». Outre la mention des auteurs qu'il convient de consulter à ce sujet, on y trouve des vues personnelles intéressantes. Nous ne croyons pas contredire le savant historien en estimant que saint Augustin, s'il se prononce sur la valeur ontologique et noétique des idées, n'a point à proprement parler d'idéogénèse psychologique organisée en système. — (3) Voir, par ex., *De Trinitate*, XII, cap. 15.

idées ne doit-elle pas conduire à Dieu et conférer la béatitude? Certes. Ne considérons que l'aspect intellectuel de la question, sans oublier qu'il est essentiellement lié à un aspect moral. On nous a déjà dit que toute illumination de l'intelligence irradie de Dieu, par le Verbe : la lumière native de notre intelligence n'est autre que la lumière du Christ. Surnaturelle dans son origine, surnaturelle dans sa finalité dernière, qui est (selon l'état présent des choses) la possession béatifique de Dieu, cette illumination par la Sagesse divine échelonne, dans les intelligences humaines, des effets qui peuvent être naturels ou surnaturels, d'après la qualité des vérités qu'elle éclaire et d'après les dispositions du sujet connaissant : ces effets seront, tout au moins, la « science » ou même la « sagesse » naturelles, chez ceux qui, bien qu'illuminés par le Christ, ne participent pas à la grâce rédemptrice; ce seront aussi, dans l'ordre des vérités révélées, la foi obscure, celle du grand nombre; ou, plus rarement, la foi éclairée par une surnaturelle « intelligence » de l'objet de foi. Chez les croyants, chez lesquels n'existe plus d'obstacle radical à l'effusion de la grâce, l'illumination par le Christ n'a point à subir de diminution fatale; elle peut reprendre sa pleine efficacité, son efficacité de droit; ainsi se trouvent restaurées l'unité et l'harmonie du mouvement ascensionnel de l'âme vers la possession de Dieu; la nature est compénétrée de surnaturel; la sagesse philosophique ne se sépare plus, sinon par une abstraction savante, de la sagesse chrétienne, celle-ci absorbant et élevant celle-là : il n'y a donc pas lieu d'opposer totalement une contemplation surnaturelle. C'est pourquoi saint Augustin, plaçant la philosophie même dans la perspective supérieure du salut évangélique, qui est la seule perspective vraie, peut nous parler de la contemplation chrétienne comme d'une intuition des « idées » ou des « res aeternae » en général : sous l'empire de la grâce, toute « idée », toute vérité intelligible se range directement dans la ligne montante qui conduit à la « perfecta Dei cognitio », fin surnaturelle de l'âme régénérée.

c) *La contemplation, vision indirecte de Dieu.*

L'intuition des idées, ou la contemplation, apparaît donc essentiellement ordonnée à la connaissance surnaturelle de Dieu; mieux que cela, elle est appelée fréquemment, par le saint docteur, une « vision de Dieu ». Le R. P. Cayré, dont nous mentionnions plus haut l'étude sur « *La contemplation augustinienne* », a raison de condenser la doctrine de l'évêque d'Hippone, à ce sujet, dans les formules suivantes : « C'est bien Dieu lui-même qui est l'objet direct de la contemplation » (1). « La sagesse surnaturelle donne au chrétien, dès cette vie, une certaine vision de Dieu... Cette vision de Dieu n'est autre que la contemplation elle-même » (2). Et le docte interprète ajoute pour son compte : « L'expression *vision de Dieu* qu'emploie dans ce sens saint Augustin est très forte, trop forte pour nous; elle prête à confusion » (3). Assurément, prise au sens propre des théologiens, la vision de Dieu marquerait le terme béatifique de notre destinée. Il est manifeste que saint Augustin ne l'entend pas toujours dans cette signification rigoureuse.

Ne revenons plus sur les extases platoniciennes, qu'il semble, au début, avoir prises pour une intuition immédiate de la Divinité, et que plus tard même, tout en les déclarant imparfaites, lointaines et stériles, il continuera d'appeler « un certain contact de la lumière immuable » : « lucem incommutabilis veritatis quantulacumque ex parte contingere » (4).

Sans doute aussi ne faut-il pas entendre trop strictement certaines expressions par lesquelles il décrit, dans les *Confessions*, deux grandes illuminations (quasi plotiniennes) qui précédèrent, et contribuèrent à préparer son adhésion pleine à la foi catholique : « Intravi, et vidi, qualicumque oculo animae meae,... *supra mentem meam, lucem incommutabilem...* » (5) — « Inveneram [discurrendo] incommutabilem et veram veritatis aeternitatem... Et pervenit [ratio-

(1) *Op. cit.*, p. 154. — (2) *Op. cit.*, p. 142. — (3) *Op. cit.*, p. 153. — (4) *De Trinitate*, IV, cap. 15 — (5) *Confess.*, VII, cap. 10.

cinans potentia] ad *id quod est* [ad Deum], in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua, per ea quae facta sunt, intellecta *conspexi; sed aciem figere non valui* » (1). Le saint ajoute : « Et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te; nec inveniebam donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum » (2).

De même ne rencontrons-nous qu'un emploi assez lâche de l'expression « videre Deum », dans de nombreux passages comme celui-ci, où il est question pourtant d'une connaissance surnaturelle de Dieu : « Mundis corde facultas videndi Deum, tanquam purum oculum ad intelligenda aeterna gerentibus » (3).

Le P. Cayré appelle cette « vision de Dieu », qui revient si souvent sous la plume du grand docteur africain, une « vision médiate de Dieu » (4) : elle a, en effet, pour objet immédiat les « idées », réfraction fragmentée de la Cause exemplaire universelle dans notre intelligence : par ces « idées », si parfaites qu'elles soient, Dieu ne peut être connu qu'indirectement, analogiquement, — bien que le mode intuitif confère à cette connaissance une certaine plénitude, à laquelle ne sauraient atteindre ni le discours, ni la foi commune, qui sont, eux, non seulement imparfaits et indirects, mais obscurs et laborieux.

Mais si toute idée, toute essence reflète quelque chose de la perfection infinie, l'homme est, à un titre spécial, l'image du Dieu un et trine. Plus exactement, il porte en lui une hiérarchie d'images, de moins en moins imparfaites, de la Trinité : image naturelle, ou plutôt analogie encore grossière, dans celles de ses opérations où concourent les sens et l'imagination (5) ; image naturelle encore, mais cette fois image véritable, dans sa raison supérieure, où s'harmonisent les trois fonctions que saint Augustin appelle : *Mens*,

(1) *Confess.*, cap. 17. — (2) *Ibid.*, cap. 18, initio. — Quant à la « vision d'Ostie », elle est, au point de vue qui nous occupe, d'interprétation tout à fait incertaine. — (3) *De sermone in monte*, I, cap. 4. — (4) F. Cayré, *op. cit.*, chap. VI. — (5) *De Trinitate*, lib. X.

Notitia (*qua se novit*), *Amor* (*quo se diligit*); ou bien : *Memoria, Intellegentia, Voluntas* (1); cette image resplendit davantage encore dans l'activité morale, là surtout où celle-ci s'exerce selon les enseignements de la foi et sous l'influence de la grâce (2); et l'image de Dieu en nous, atteint sa perfection dans cette activité lumineuse même qu'est la « sagesse » contemplative, fondée sur la foi surnaturelle : car cette « sagesse », non seulement s'éclaire de l'intuition des idées les plus sublimes, qui représentent le plus prochainement Dieu, mais elle-même est une participation immédiate de la vie intime de Dieu, Père, Fils et Esprit (3).

Dans l'acte même de sa contemplation, effectuée sous la motion des trois personnes divines, l'âme sainte rencontre donc de Dieu l'image la plus épurée, et non point une image inerte, mais une image toute palpitante encore de la vie divine qui s'y donne réellement. « Vision de Dieu » ? Oui, selon la terminologie augustinienne, mais toujours encore vision « médiate », dans une « image », dans le miroir de l'âme : vision « per speculum, in aenigmate » dit le saint docteur, reprenant l'expression paulinienne.

Mais saint Augustin parle aussi d'une vision de Dieu au sens le plus strict, d'une vision *immédiate*. Celle-ci lui paraît-elle possible dès la vie présente ? Ce sera l'objet de la seconde partie de cet article.

(A suivre). J. MARÉCHAL, S. I.

(1) *Op. cit.*, lib. IX-X. — (2) *Op. cit.*, lib. XII-XIII. — (3) Nous ne pouvons insister ici sur ces aspects de la contemplation augustinienne ; pour plus de détails, voir, dans Cayré, *op. cit.*, le chap. IV, § III. — On trouve chez Portalié (art. Augustin, dans le *Dictionn. de la Foi cathol.*, col. 2351) le tableau des « Formules et images de la Trinité d'après saint Augustin », avec les principales références.