NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

57 Nº 3 1930

La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin (2)

Joseph MARÉCHAL (s.j.)

p. 191 - 214

https://www.nrt.be/it/articoli/la-vision-de-dieu-au-sommet-de-la-contemplation-d-apres-saint-augustin-2-3360

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

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

(Suite)

III

LA VISION IMMÉDIATE DE DIEU ICI-BAS

a) *De la vision médiate à la vision immédiate.*

Saint Augustin parle aussi d'une vision de Dieu au sens le plus strict, d'une vision *immédiate*, dont nous devrons nous demander plus loin si elle est possible dès la vie présente. En voici une description hypothétique : « Cum audis itaque bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona..., *si* ergo potueris, *illis detractis, per seipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. Et si amore inhaeseris, continuo beatificaveris* » (1).

Cette suprême vue de Dieu peut-elle donc être rattachée en quelque façon à la vision médiate de Dieu, c'est-à-dire à la contemplation de Dieu dans son image résidant au sommet de l'intelligence? Sans doute. Et cette dialectique augustinienne, dont l'affinité avec celle des Ennéades est manifeste, mérite d'être soulignée. Il doit y avoir proportion entre la perfection de l'image de Dieu et le degré de la vision de Dieu dans cette image; si l'image devenait similitude parfaite (et comment le deviendrait-elle si Dieu même ne se fait « image » pour l'âme, — « speciem intelligibilem » dira saint Thomas?), en d'autres termes, si, dans un sujet totalement « purifié », les idées transcendantales de bien et de vrai, d'être et d'unité, de beau même si l'on veut, apparaissaient seules, dégagées de tout mélange, libérées de toute composition,

(1) *De Trinitate*, VIII, cap. 3.

alors ce serait, *au sens propre*, la vision de Dieu, limitée encore par l'imperfection essentielle du voyant (car toute intelligence finie porte fatalement des œillères), mais illimitée et immédiate du côté de son objet : « In hac quippe imagine, tunc perfecta erit similitudo, quando Dei perfecta erit visio. De qua dicit Apostolus Paulus : Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem (1 Cor. XIII, 12) » (1).

Dans cette vie ou dans l'autre, le sommet dernier de la contemplation chrétienne est donc bien la vision immédiate de Dieu : seul ce sommet confère une valeur d'éternité aux contemplations intermédiaires, qui ne sont rien (ou si peu de chose) aussi longtemps qu'elles ne constituent point des approches réelles, efficaces, de la possession finale.

Mais une grave question se pose : si la contemplation médiate est réellement une approximation de la vision directe, celle-ci, dans la pensée du saint docteur, serait-elle réservée à l'autre vie, à l'exclusion de toute anticipation véritable dès la vie présente ?

b) *La vision immédiate de Dieu n'est pas normalement concédée ici-bas.*

Un passage du *De doctrina christiana* répond, semble-t-il, à notre question par la négative. Ce traité, sorte d'introduction à l'étude des Livres Saints, échelonne sur sept degrés les dispositions morales souhaitables en celui qui veut posséder la science divine des Écritures. Le premier degré est la crainte, le « timor initium sapientiae » ; le sixième degré, la purification du cœur, « purgatio cordis », le pendant chrétien de la *catharsis* platonicienne ; le septième, la sagesse, cette « sapientia » qui fait les contemplatifs. L'aspirant à la sagesse

« ascendit in sextum gradum, ubi jam ipsum oculum purgat, quo videri Deus potest, quantum potest ab iis qui huic saeculo moriuntur quantum possunt. Nam in tantum vident, in quantum moriuntur huic saeculo ; in quantum autem huic vivunt, non vident. Et ideo quamvis

(1) *De Trinitate*, XIV, cap. 17.

iam certior, et non solum tolerabilior, sed etiam iucundior species lucis illius *incipiat* apparere, *in aenigmate adhuc tamen et per speculum videri dicitur* (I Cor. XIII, 12), quia *magis* per fidem quam per speciem ambulatur, *cum in hac vita peregrinamur* (II Cor. V, 6-7), quamvis conversationem habeamus in caelis (Phil. III, 20) ». [Ainsi préparé] « talis filius ascendit ad sapientiam, quae ultima et septima est, qua pacatus tranquillusque perfruitur » (1).

Ce septième degré n'est pas, ici, distingué du précédent par un contenu nouveau, — le contenu reste essentiellement une connaissance de foi, *in aenigmate*, — mais seulement par la possession tranquille succédant à la purification active. (Il conviendrait cependant, pour être tout à fait exact, de remarquer dans ce texte deux petits mots, qui ne sont peut-être pas négligeables : *incipiat* et *magis*. Faut-il entendre : une association réelle des deux modes de connaissance, *per fidem* et *per speciem*? Nous rencontrerons plus loin une notation toute semblable).

L'évêque d'Hippone, en réservant pour la vie future la vision immédiate de Dieu, c'est-à-dire la vision de Dieu selon son essence, fait écho à l'enseignement constant de l'Église catholique. Le vie présente est l'ère de la foi et de l'espérance, de l'épreuve qui prépare le terme bienheureux : on ne peut donc admettre que la vision directe de Dieu soit *normalement* accordée à l'homme avant la fin de son pèlerinage, fût-ce même sous des conditions restrictives difficiles à réaliser : car alors, contrairement à l'enseignement des Écritures, elle rentrerait dans l'économie régulière de la vie terrestre. Ce serait le cas, par exemple, si l'exercice de la contemplation, pratiqué avec le concours de la

(1) *De doctrina christiana*, II cap. 7. — On peut lire une déclaration semblable dans le *De Trinitate*, VIII, cap. 4 : « Cum enim per fidem adhuc ambulamus, non per speciem (II Cor. V, 7), nondum utique videmus Deum, sicut idem ait, *facie ad faciem* (I Cor. XIII, 12)... ». Pourtant, « nemo diligit Deum antequam sciat. Et quid est Deum scire, nisi eum *mente conspicere, firmeque percipere?* Non enim corpus est, ut carneis oculis inquiratur. Sed et *priusquam* valeamus conspicere atque percipere Deum, sicut conspici et percipi potest, quod mundicordibus licet,... nisi *per fidem diligatur*, non potest cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum. *Amatur ergo et qui ignoratur, sed tamen creditur* ».

grâce ordinaire, ou bien avec le concours d'une grâce miraculeuse, mais toujours offerte, devait infailliblement, une fois atteint un certain niveau de perfection, procurer ici-bas le face à face du Seigneur. La croyance chrétienne est bien éloignée de cette présomption. S'il existe, appuyées sur la certitude du concours de la grâce, des méthodes de prière mentale, s'il existe même, en un certain sens, des méthodes de contemplation mystique, favorisant la « vision médiate » de Dieu, il n'y a aucune méthode directe ni indirecte pour obtenir dès cette vie, ne serait-ce que l'espace d'un éclair, une intuition de l'essence divine. Cette vision anticipée, le contemplatif ne doit ni la rechercher (son effort serait vain), ni l'espérer (car Dieu ne l'a point promise) : *si elle est possible*, elle dépend, dans chaque cas, d'une initiative exceptionnelle et imprévisible du Maître souverain.

c) *De la possibilité d'une vision immédiate de Dieu ici-bas, à titre exceptionnel.*

Cette vision est-elle possible, au moins à titre de privilège, et en dehors de toute loi commune ? Explorons la pensée de saint Augustin sur ce point.

La vision ou l'intuition, par opposition au discours et à la foi, suppose la *présence* de son objet : « Videntur quae praesto sunt, unde et *praesentia* nominantur vel animi vel corporis sensibus » (1). Dans la vision *intellectuelle*, l'objet intelligible (l'idée) est immédiatement présent et vu en lui-même. L'idée, en effet, comme contenu intelligible, ne saurait être représentée par une « image » d'elle-même (2) : elle est vue en elle-même, ou elle n'est pas vue du tout ; bien qu'elle puisse être vue plus ou moins parfaitement. Soit l'idée de la « dilection » : comment serait-elle vue tantôt en elle-même, tantôt dans une image d'elle-même ? « Dilectio... numquid aliter videtur praesens in specie qua est, et

(1) *Epist. CXLVII de videndo Deo*, § 7. — (2) Les idées, par exemple celle de la « dilectio proximi » — la « dilectio intellecta » — « non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae » (*De Genesi ad lit.*, XII, cap. 6 (15).

aliter absens in aliqua imagine sibi simili? Non utique ; sed quantum mente cerni potest, ab alio magis, ab alio minus, *ipsa* cernitur » (1). Or l'idée dans son contenu objectif, ne diffère pas de l'objet en ce qu'il a d'intelligible. Les objets purement intellectuels peuvent, sans doute, être partiellement « imités » en d'autres objets, et ainsi indirectement et analogiquement connus par le moyen de ces objets (2) ; mais ils n'ont pas de représentation objective *propre* qui soit distincte d'eux-mêmes, et dans laquelle ils seraient intellectuellement contemplés comme les objets corporels sont vus en imagination.

Ce théorème intuitiviste, essentiel à la noétique augustinienne, n'entraîne pas, comme conséquence, une « intuition des idées en Dieu », du moins si nous admettons une participation réelle de celles-ci par les intelligences finies ; mais, d'autre part, il impose une règle hardie d'interprétation dont l'application peut légitimement s'étendre, *servatis servandis*, à la longue série des écrits mystiques formellement dépendants de saint Augustin ; la voici : lorsque, dans un texte augustinien, un contenu intuitif intellectuel est incontestablement décrit comme un contenu positif, ne représentant toutefois aucune essence finie, ni aucune propriété d'essences finies, ce texte doit s'entendre d'une vision immédiate de la réalité divine, — vision aussi imparfaite que l'on voudra, mais vision « in specie propria », et non « in aenigmate » : car, on vient de le rappeler, la connaissance augustinienne des idées n'est pas du tout la connaissance d'images intellectuelles des objets ; c'est au contraire, une communion directe avec l'intelligibilité propre des objets. Aussi l'âme qui pourrait se représenter le Bien qui n'est que Bien, sans appuyer cette notion sur aucune représentation de biens partiels, n'aurait point à redouter de ne

(1) *De Genesi ad lit.*, XII, cap. 6 (15). — (2) Tel est le cas de Dieu, analogiquement connu dans les intelligibles créés. La vision médiate de Dieu, dont on parlait plus haut, n'est pas véritablement une vision de Dieu, mais une intuition d'idées, images fragmentaires de la perfection divine.

saisir ainsi qu'une représentation subjective du « per seipsum bonum » ; elle voit Dieu, directement.

L'application de cette règle exégétique ne sera pas tellement rare. Nous songeons à de nombreux textes augustiniens, ou d'inspiration augustinienne, dans lesquels Dieu est envisagé soit comme Bien absolu, ou comme Vérité parfaite, soit surtout comme Lumière universelle. Un exemple seulement : d'après saint Augustin, tout objet est connu, toute idée est contemplée, *dans* la lumière du Verbe, qui est identiquement la Lumière divine; mais parfois, lisons-nous, c'est *la Lumière divine elle-même* qui est vue; lorsque ces mots doivent être pris à la lettre, c'est-à-dire lorsque le contexte distingue nettement entre « videre in lumine » et « videre ipsum lumen », de quoi serait-il question, sinon d'une intuition immédiate, plus ou moins parfaite, de Dieu? Voici quelques lignes dont le sens n'est pas douteux; elles s'insèrent dans un développement consacré à définir le « troisième ciel », où fut ravi saint Paul :

« Sic etiam in illo genere intellectualium visorum *alia sunt*, quae in ipsa anima videntur... *Aliud autem* est *ipsum lumen, quo inlustratur anima*, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat. Nam *illud iam ipse Deus est*, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta, quae, *cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate et minus valet*. Cum ergo illuc rapitur [dans le ravissement] et a carnalibus subtracta sensibus illi expressius visioni praesentatur non spatiis localibus, sed modo quodam suo, etiam [id] *supra se videt, quo adiuta videt quidquid etiam in se intellegendo videt* » (1).

En tenant compte de cette remarque, on peut certes se demander si le grand docteur africain, dans l'esquisse suivante, qu'il trace des deux vies active et contemplative, entendit exclure toute vision immédiate de Dieu ici-bas :

« Proinde, cum duae virtutes propositae sint animae humanae, una activa, altera contemplativa; illa qua itur, ista qua pervenitur; illa qua laboratur ut cor mundetur ad videndum Deum; ista *qua*

(1) *De Genesi ad lit.*, XII, cap. 31 (59).

vacatur et videtur Deus : illa est in praeceptis exercendae vitae hujus temporalis, ista in doctrina vitae illius sempiternae... Ac per hoc, in hac vita mortali, illa est in opere bonae conversationis ; ista vero *magis* in fide, et *apud perpaucos per speculum in aenigmate* (1), et *ex parte in aliqua visione incommutabilis veritatis...* » (2).

Que les derniers mots (« ex parte... ») ne signifient pas une vision médiate et analogique de Dieu (celle-là serait purement et simplement « per speculum... »), mais désignent une certaine vision directe, déclarée exceptionnelle, partielle aussi, c'est-à-dire associée encore à un exercice actuel de la foi (3), cela paraît d'autant plus vraisemblable que le passage cité commente l'évangile de saint Jean, l'apôtre-vierge et le théologien sublime, auquel Augustin n'était certainement pas éloigné d'attribuer une connaissance mystique très éminente de la nature divine du Verbe incarné (4).

Du reste, saint Augustin, dans le *De videndo Deo* et dans le *De Genesi ad literam*, admet formellement la possibilité ici-bas d'une intuition directe de l'essence divine. Il en cite seulement deux cas, qu'il croit mentionnés dans l'Écriture ; mais il le fait en

(1) Sur le sens de « speculum et aenigma » chez saint Augustin, voir *De Trinitate*, XV, cap. 8 et 9. — (2) *De consensu Evangelistarum*, I. 5. — (3) Nous donnerions la même interprétation probable du magnifique passage des *Enarrationes in Ps.* (*Ps. XLI*), dont nous transcrirons plus loin quelques extraits. Par contre nous ne croyons pas qu'il soit question d'une vision de Dieu *en cette vie* dans ce passage de l'*Epist. CXXXVIII* (*ad Marcellinum*), que cite dubitativement Dom Butler (*Western Mysticism*, p. 85) : « Deus, sicut creator, ita moderator, donec universi saeculi pulchritudo, cujus particulae sunt quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cujusdam ineffabilis modulatoris excurrat, atque inde transeant in aeternam contemplationem speciei [de l'essence »], qui Deum rite colunt, etiam cum tempus est fidei » (*Ep cit.* n. 5). Le mouvement général de la pensée dans cette Lettre, la structure de la phrase, le jeu naturel de l'opposition classique de « fides » et de « species », suggèrent de rattacher l'incidente : « etiam cum tempus est fidei » à « rite colunt » plutôt qu'à « transeant ». L'« aeterna contemplatio speciei » serait donc ici celle de la vie future. — (4) Voir plus loin une remarque de saint Augustin sur la connaissance spéciale que plusieurs Apôtres eurent de Jésus comme Verbe divin. Sur saint Jean en particulier ; « Aquila ipse est,.. sublimium praedicator et lucis internae atque aeternae fixis oculis contemplator » (*In Ioann. Evang.* tract. XXXVI, n. 5).

des termes qui montrent bien que, s'il juge ce privilège extrêmement rare, il n'en restreint pas l'octroi à deux bénéficiaires exactement : bien plutôt se sert-il de leur exemple comme de paradigmes sûrs, pour illustrer une assertion plus générale. Examinons rapidement les principaux textes touchant ce sujet ; ils n'ont rien de bien neuf, étant à l'origine d'une longue tradition théologique et mystique ; nous croyons cependant utile de les rappeler, afin d'y souligner quelques nuances parfois méconnues.

d) Les théophanies de l'Ancien Testament.

« Deum nemo vidit unquam », disait Jésus dans l'Évangile de saint Jean (I, 18). L'Écriture n'est-elle point ici en contradiction avec elle-même, se demande l'auteur de l'*Epistola CXLVII, de videndo Deo ad Paulinam* ? Et il apporte quelques textes où semble affirmée, au contraire, une vision de Dieu dans la vie présente. Par exemple : « quo modo... Deum vidit Abraham, Isaac, Jacob, Job, Moyses, Michaeas, Esaias et si qui alii sunt, de quibus veracissima scriptura testatur, quod Deum viderint, si Deum nemo unquam hominum vidit nec videre potest » (1) ?

« Vides quam difficilem mihi proposueris quaestionem », fait observer à sa correspondante le saint docteur. Et il se retranche aussitôt derrière l'autorité du « bienheureux Ambroise » (qui a traité ce sujet, en passant, dans son *Expos. evang. in Lucam*, I, 24-27). D'abord, cela va de soi, aucune intelligence créée ne saurait comprendre la plénitude de l'essence divine : « ideo Deum nemo vidit unquam, quia eam, quae in Deo habitat, plenitudinem divinitatis nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit » (2). Cependant, si nous sommes incapables de voir Dieu dans les profondeurs dernières de sa substance, il peut, lui, se manifester à nous librement, sous des apparences de son choix (« ea specie quam voluntas elegerit ») : « non enim similiter sensibilia videntur et is in cujus voluntate situm est videri, et cujus naturae est non

(1) *De vid. Deo*, § 14. — (2) *Op. cit.*, § 18.

videri, voluntatis videri (1). Nam si non vult, non videtur; si vult, videtur » (2). Telle est l'explication ambrosienne des théophanies de l'Ancien Testament : Dieu y manifeste sa présence comme il lui plaît, par des signes extérieurs, distincts de sa substance : « Illi autem [justi antiqui] ideo viderunt, quicumque Deum viderunt, quia, cui voluerit, sicut voluerit, *apparet ea specie, quam voluntas elegerit*, etiam latente natura » (3).

e) *Moïse et le désir de contempler l'Essence divine.*

Est-ce tout? Notre désir légitime de voir Dieu est-il rassasié par des manifestations *indirectes*, soit sensibles, soit intellectuelles? Non, répond saint Augustin : « Desiderium... veraciter piorum, quo videre Deum cupiunt et inhianter ardescunt, non, opinor, in eam speciem (4) contuendam flagrat, qua, ut vult, apparet, quod ipse non est, sed *in eam substantiam, qua ipse est, quod est* » (5). Désir de contempler l'essence divine. C'est celui qu'osait exprimer Moïse : « ostende mihi temetipsum » (6); c'est celui qui résume les espérances chrétiennes et dont la réalisation est promise pour la vie future : « promittitur sanctis in alia vita » (7).

Mais une vision pareille — « faciale », essentielle, de même nature, sinon de même degré, que la vision béatifique — serait-elle impossible ici-bas? Non, affirme encore saint Augustin, puisqu'au témoignage même de l'Écriture, elle fut accordée à Moïse et à l'Apôtre Paul, — à d'autres peut-être aussi.

Moïse, dont il est écrit : « locutus est Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut quis loquitur ad amicum suum » (8), et dont le désir *ambitionne plus encore* que cette familiarité surprenante avec le Seigneur — « quod non videbat, desiderabat... *Ostende mihi claritatem tuam* » (9), — Moïse reçut d'abord une réponse

(1) C'est-à-dire : qui est libre de se faire voir ou de ne pas se faire voir, bien que, par nature, il soit « invisible » aux yeux de sa créature. — (2) *Op. cit.*, § 18. — (3) *Op. cit.*, § 19. — (4) *Species* a évidemment ici le sens d'« apparence », non d'« essence ». Il en va autrement dans d'autres contextes. — (5) *Op. cit.*, § 20. — (6) *Ibid.* — (7) *Ibid.* — (8) *De Genesi ad lit.*, XII, cap. 27 (55). — (9) *Ibid*

négative : « ... accepit ... congruum responsum, quod faciem Dei videre non posset, *quam nemo videret et viveret;* hoc modo significante Deo alterius potioris vitae illam esse visionem » (1). Cependant, ajoute saint Augustin, son désir ne fut pas définitivement repoussé :

« Quod autem dicere instituera**m**, desiderio ejus *etiam illud, quod petierat*, fuisse concessum, in libro Numerorum postea demonstratum est, ubi Dominus arguit contumaciam sororis ipsius et dicit aliis prophetis in visione se apparere et in somno, Moysi autem per speciem (2), non per aenigmata, ubi etiam addidit dicens : *Et gloriam Domini vidit.* Quid ergo est, quod eum sic fecit exceptum, nisi forte quia illa contemplatione dignum etiam tunc habuit populi sui talem rectorem et ministrum in tota domo sua fidelem, ut, quemadmodum concupiverat, *videret Deum, sicuti est, quae contemplatio cunctis filiis in fine promittitur?* » (3).

Il n'y a pas de doute possible sur la nature de la vision que l'évêque d'Hippone estime, à tort ou à raison, avoir été accordée à Moïse. Voici maintenant, selon le même docteur, la condition *sine qua non* d'une intuition aussi exceptionnelle; il s'agit principalement de Moïse :

« *Os ad os loquar ad illum, in specie et non per aenigmata, et claritatem Domini vidit* (*Num.* XII, 8)... Illo ergo modo in illa specie, qua Deus est, longe ineffabiliter secretius et praesentius [quam per visionem sensibilem] loquitur locutione ineffabili, ubi eum *nemo vivens videt vita ista, qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis*, sed *nisi* ab hac vita quisque *quodammodo* moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive *ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus*, ut merito nesciat, sicut apostolus ait, utrum in corpore an extra corpus sit, cum in illam *rapitur* et subvehitur visionem » (4).

(1) *De vid. Deo*, § 32. — (2) *Species* signifie ici « essence », « forme propre », εἶδος au sens ontologique. Comparer avec un passage parallèle du *De Genesi ad lit.*, XII, cap. 17 (26-27) : « Concupierat enim [Moyses], sicut in Exodo legimus, videre Deum, non utique sicut viderat in monte nec sicut videbat in tabernaculo, sed *in ea substantia, qua Deus est*, nulla adsumpta corporali creatura, quae mortalis carnis sensibus praesentetur, neque in spiritu figuratis similitudinibus corporum, sed *per speciem suam*, quantum eam capere creatura rationalis et intellectualis potest sevocata ab omni corporis sensu, ab omni significativo aenigmate spiritus ». — (3) *Ibid.* — (4) *De Genesi ad lit.*, XII, cap. 27 (55).

La condition formulée par saint Augustin va devenir classique chez les théologiens médiévaux : on ne voit Dieu ici-bas que dans l'état de *ravissement* : l'invasion toute puissante du divin, suspendant momentanément l'exercice de la sensibilité, plonge l'homme entier dans l'extase (1).

f) *Le ravissement de saint Paul.*

Le texte transcrit ci-dessus se termine par une allusion à l'extase fameuse de l'apôtre des Gentils, « ravi jusqu'au troisième ciel » (II Cor. XII). Saint Augustin n'hésite pas à proposer ce ravissement comme un exemple éminent de vision immédiate de Dieu. Voici quelques remarques faites par lui à ce sujet :

« Deinde — dit-il, rappelant la loi générale : Deum nemo vidit unquam — potest movere, *quomodo iam ipsa Dei substantia videri potuerit a quibusdam in hac vita positis,* propter illud, quod dictum est ad Moysen : *Nemo potest faciem meam videre et vivere,* nisi quia potest humana mens *divinitus rapi* ex hac vita ad angelicam vitam, *antequam per istam communem mortem carne solvatur.* Sic enim raptus est, qui audivit illic *ineffabilia verba, quae non licet homini loqui,* ubi usque adeo facta est ab huius vitae sensibus quaedam intentionis aversio, ut, *sive in corpore sive extra corpus fuerit,* id est utrum, sicut solet in vehementiore exstasi, *mens ab hac vita in illam vitam fuerit alienata manente corporis vinculo,* an omnino resolutio facta fuerit, qualis in plena morte contingit, nescire se diceret. Ita fit, ut et illud verum sit, quod dictum est : nemo potest faciem meam videre et vivere, quia necesse est *abstrahi ab hac vita mentem,* quando in illius ineffabilitatem visionis adsumitur, et *non sit incredibile quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis fuisse*

(1) En elle-même, l'extase, ou aliénation des sens, n'est pas un signe suffisant du ravissement en Dieu. Elle peut accompagner des contemplations d'ordre inférieur, d'après saint Augustin lui même, qui la définit comme suit : « Quando autem penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis dici *extasis* solet. Tunc omnino quaecumque sint praesentia corpora etiam patentibus oculis non videntur nec ullae voces prorsus audiuntur : totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spiritalem, aut in rebus incorporeis nulla corporis imagine figuratis per intellectualem visionem » (*De Genesi ad lit.* XII. cap. 12 (25).

concessam (1). Quod existimo cogitasse illum [beatum Ambrosium], qui noluit dicere : Nec apostoli Christum videbant ; sed ait, Nec apostoli omnes Christum videbant, credens *quibusdam eorum* divinitatis quoque ipsius visionem, de qua loquebatur, etiam tunc potuisse donari ; certe propter beatum Paulum, quia et ipse quamvis novissimus, utique apostolus erat, qui de sua illa ineffabili revelatione non tacuit » (2).

g) *Du « troisième ciel » : degrés dans la vision immédiate?*

Sur le « troisième ciel » où fut élevé saint Paul, le *De Genesi ad lit.* contient une courte et instructive dissertation.

D'abord, si l'Apôtre, par les mots « troisième ciel », a voulu désigner une vision du « troisième genre », c'est-à-dire une vision strictement intellectuelle, alors le ciel dont il parle est bien celui où la lumière divine se révèle aux cœurs purs dans une intuition immédiate :

« Quapropter, *si* hoc tertium visionis genus, quod superius est non solum omni corporali, quo per corporis sensus corpora sentiuntur, verum etiam illo spiritali, quo similitudines corporum spiritu, non mente cernuntur, tertium caelum appellavit Apostolus, *in hoc videtur claritas Dei, cui videndae corda mundantur.* Unde dictum est : *beati mundi corde, quia ipsi Deum videbunt,* non per aliquam corporaliter vel spiritualiter figuratam significationem tanquam per speculum in aenigmate, sed *facie ad faciem,* quod de Moyse dictum est *os ad os, per speciem scilicet, qua Deus est quidquid est* » (3).

A la rigueur, poursuit saint Augustin, on pourrait supposer que le « troisième ciel » de saint Paul n'est pas encore le ciel suprême, celui de la possession béatifique de l'essence divine : en tout cas, c'est déjà le ciel de la vision intellectuelle de Dieu, fallût-il, dans cette vision immédiate, échelonner des degrés de perfection, non toutefois des différences de genre :

« Si autem accipimus tertium caelum, quo Apostolus raptus est, ut *quartum* etiam et *aliquot ultra superius* caelos esse credamus..., utcumque se ista habent et accipiantur ut libet,... ego visorum vel

(1) Cette formule se retrouve, avec ou sans référence à saint Augustin, à différentes époques du moyen âge. — (2) *De vid. Deo*, § 31. — (3) *De Genesi ad lit.*, XII, cap. 28 (56).

visionum praeter ista tria genera, aut corpore aut spiritu aut mente, usque adhuc vel nosse vel docere non possum. Sed quot et quantae singulorum generum sint differentiae, ut in unoquoque aliud alio gradatim superferatur, ignorare me fateor » (1).

Retenons de ce texte que le grand docteur envisage la possibilité d'un échelonnement dans la vision intellectuelle immédiate de Dieu : dans la mesure où elle peut être accordée ici-bas, comme elle le fut à Moïse et à Paul, elle appartient toutefois au même ordre d'intuition que la vision béatifique.

Et voici la conclusion dernière de saint Augustin sur le « troisième ciel » de l'Apôtre :

Si ergo... recte accipimus... tertium [caelum esse illud] quod mente conspicitur ita secreta et remota et omnino abrepta a sensibus carnis atque mundata, ut ea quae in illo caelo sunt, *et ipsam Dei substantiam, verbumque Deum* per quod facta sunt omnia, *in charitate Spiritus Sancti ineffabiliter valeat videre et audire*, non incongruenter arbitramur, et illuc esse Apostolum raptum, et ibi fortassis esse paradisum omnibus meliorem, et si dici oportet, paradisum paradisorum » (2).

Cependant ne l'oublions pas, si loin que l'on pousse le rapprochement, il resterait toujours, entre l'extase qui passe, et la condition permanente des bienheureux après la résurrection des corps, non seulement une différence de durée, mais une différence dans la plénitude actuelle de l'effet béatifiant :

« Minime dubitandum est, *et raptam* hominis a carnis sensibus mentem, *et post mortem* ipsa carne deposita (3), transcensis etiam similitudinibus corporalium, non sic videre posse incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident; sive alia latentiore causa, sive ideo quia inest ei naturalis quidam adpetitus corpus administrandi; quo adpetitu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in

(1) *Op. cit.*, XII, cap. 29 (57). — (2) *Op. cit.*, XII, cap. 34 (68). — (3) La distinction de degré, introduite par saint Augustin entre la vision béatifique des élus avant la résurrection des corps, et cette même vision après la résurrection, n'a pas survécu dans la théologie postérieure. Elle ne tombe pas d'ailleurs sous le coup de la Constitution « Benedictus Dominus » de Benoît XII, définissant que les âmes entièrement purifiées jouissent aussitôt de la vision béatifique, avant même la résurrection glorieuse.

illud summum caelum, quamdiu non subest corpus cujus administratione adpetitus ille conquiescat » (1).

Un corps dont le concours, loin d'aggraver l'âme, achèverait de combler son désir de la béatitude parfaite, doit être un corps glorifié, comparable aux natures angéliques (2).

Quoi qu'il en soit de la béatitude des élus avant la résurrection, du moins les anticipations terrestres de la vision béatifique, payées au prix d'une rupture violente entre la fine pointe de l'esprit (*mens*) et les facultés sensibles, ne sauraient procurer, pendant leur courte durée, la béatitude actuelle saturante dont jouiront éternellement les saints ; la vision directe de Dieu ici-bas demeure, en toute hypothèse, d'après saint Augustin, « intermédiaire » entre la contemplation indirecte et la contemplation pleinement béatifique : si sublime qu'elle soit, elle n'apaise pas totalement l'inquiétude sourde du désir : elle reste l'extase d'un « viator », d'une âme qui chemine encore vers sa destinée finale. Plus tard, à propos des mêmes visions, saint Thomas d'Aquin insistera aussi sur ce caractère « intermédiaire », mais il en cherchera surtout la raison dans la permanence de la « foi », comme « habitus », au sein même de la plus haute révélation mystique. Nulle part, croyons-nous, dans la mystique catholique, ne sera affirmée, d'une manière formelle et réfléchie, l'identification *de tous points sauf la durée*, entre le sommet de la contemplation terrestre et la vision béatifique définitive. Toujours subsiste une différence profonde. Mais on peut très bien tenir cette différence essentielle, sans nier toute possibilité d'une intuition véritable de Dieu dès la vie présente ; témoin le grand docteur africain et les nombreux théologiens qui le suivent en ceci.

h) *L'extension du privilège de la vision immédiate.*

En lisant les textes, que nous avons cités, sur la « vision de Dieu » chez Moïse et saint Paul, on est frappé du tour universel que prennent les formules de saint Augustin : manifestement Moïse et

(1) *Op. cit.*, XII, cap. 35 (68). — (2) *Ibid.*

Paul sont, à ses yeux, des exemples d'un privilège rare (« apud perpaucos »), qui toutefois ne leur est point exclusif. Il cherche les raisons de convenance de cette grâce exceptionnelle : en Moïse, le Seigneur récompensait « populi sui *talem rectorem et ministrum in tota domo sua fidelem* » (texte cité plus haut, p. 200); quant à saint Paul, « cur non credamus quod *tanto Apostolo gentium doctori*, rapto usque ad istam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam vivendum est in aeternum » (1)? Mais ces raisons de convenance sont de telle nature qu'on en pourrait trouver d'analogues en faveur d'autres saints personnages : la piété d'auteurs mystiques, par ailleurs très réservés, ne s'est point fait faute d'invoquer des présomptions de ce genre pour étendre le privilège de la « vision de Dieu » à la Très Sainte Vierge et à des fondateurs d'Ordres. On concevrait des extensions plus larges encore, sans dépasser la portée du principe posé par saint Augustin. Chez celui-ci, le théologien catholique, imbu de l'idée de la grâce, a certes corrigé le néoplatonicien, mais sans détruire une orientation de pensée plutôt favorable qu'hostile à la possibilité d'une intuition immédiate de l'Être infini dans l'extase.

Si l'on suppose le bénéfice d'une vue directe de la « claritas Domini » restreint ici-bas à Moïse et à Paul, plusieurs textes, déjà cités, et d'autres encore, tel le passage suivant, demeurent peut-être littéralement vrais, mais, littérairement, sonnent faux :

« Porro autem, si quemadmodum raptus est a sensibus corporis, ut esset in istis similitudinibus corporum quae spiritu videntur, ita et ab ipsis rapiatur ut in illam quasi regionem intellectualium vel intelligibilium subvehatur, ubi, sine ulla corporis similitudine perspicua veritas cernitur, nullis opinionum falsarum nebulis offuscatur [ce sont les caractères généraux de la « visio intellectualis »], ibi virtutes animae non sunt operosae ac laboriosae... Una ibi et tota virtus est *amare quod videas* et summa felicitas habere quod amas. *Ibi enim beata vita in fonte suo bibitur.* Ibi *videtur claritas Domini* non per visionem significantem sive corporalem,

(1) *De Genesi ad lit.*, XII, cap. 28 (56).

sicut visa est in monte Sina, sive spiritalem, sicut vidit Esaias vel Iohannes in Apocalypsi, sed *per speciem, non per aenigmata*, quantum eam capere humana mens potest, secundum adsumentis Dei gratiam, ut *os ad os* loquatur Deus ei quem dignum tali conloquio fecerit, non os corporis, sed mentis, sicut intellegendum arbitror quod de Moyse scriptum est » (1).

Le sens plénier que prennent, dans ce texte, quelques expressions que nous avons soulignées, est indubitablement fixé par l'allusion finale à Moïse.

i) *La perspective générale de la contemplation chrétienne.*

On pourrait donc dire, qu'aux yeux de l'évêque d'Hippone, l'intuition de Dieu, même ici-bas, loin de devoir être envisagée tout à fait à part de la contemplation, se place réellement au sommet de celle-ci, à sa « limite » supérieure si l'on veut.

Nous ne connaissons guère de texte qui rende mieux, sur le point que nous traitons, la plénitude de la pensée augustinienne, que le merveilleux développement — vif, familier, populaire même, et avec cela si profond — qui occupe les paragraphes 5 à 10 de l'*Enarratio in Psalmum XLI* : toutes les grandes étapes de la contemplation, prise dans son sens le plus ample, y sont notées : inquiétude de l'âme sourdement stimulée par la grâce, désir de Dieu, détachement du monde extérieur, vie de foi dans l'Église, introversion, extase, ravissement en Dieu, et même vision fugitive de sa substance. Ce fragment est trop long pour que nous puissions faire autre chose qu'en reproduire le thème général : deux ou trois passages significatifs sont donnés en notes :

(1) *De Genesi ad lit.*, xii, cap. 26 (54). Saint Augustin, âme mystique, certes, a-t-il été favorisé lui-même de la vision immédiate de Dieu? Dom Butler, si précautionné dans son exégèse, le pense : « ...it is impossible to read the account of the highest intellectual vision cited above [il s'agit du passage ici reproduit dans notre texte], without the conviction that it describes a personal experience, wherein Augustine believed had been seen the Brightness of the Lord by *species*, not by *aenigma*, in the same manner as Moses has seen it. It is not asserted here, ajoute le savant auteur, that S. Augustine had ever in fact been accorded such a vision of God's Essence, but only that it seems probable he believed he had » (*Western Mysticism*, 2e éd., p. 87).

L'âme donc, instruite déjà par la foi, mais « nondum videns quod credit », a *soif de Dieu*, comme le cerf qui aspire après les eaux vives : « Quemadmodum cervus... » (1).

Ici-bas, elle ne trouve, pour étancher sa soif de Dieu, que les larmes de *l'exil ;* elle se voit environnée de la splendeur insolente du siècle ; et elle entend le défi du payen : Où est ton Dieu ? Lui, pour montrer ses dieux, n'a qu'à étendre la main (2).

Au milieu de ses larmes, l'âme croyante savoure amèrement le reproche qu'on lui répète : Où est ton Dieu ? Elle voudrait, elle aussi, non seulement croire, mais *voir ;* non seulement chercher, mais, en quelque mesure, *trouver*. Et elle se met en quête de son Dieu. En dehors d'elle, dans la création visible, elle ne rencontre que des vestiges lointains de la Beauté créatrice. Elle rentre *en soi*, dans ce sanctuaire intime, où le sensible n'offusque plus l'œil de l'intelligence ; elle n'y trouve qu'elle-même, changeante et bornée, mais point encore la Vérité immuable et la Perfection subsistante : « incommutabilem Veritatem, sine defectu substantiam » (3).

(1) « [Déjà *croyante*, mais ne *voyant* point encore], l'âme altérée de Dieu exhale sa plainte : « Comme le cerf aspire après les eaux vives, ainsi mon âme te désire, ô mon Dieu ! » — Mais quoi? peut-être le cerf ne va-t-il aux sources que pour se baigner? Pour se baigner, ou pour se désaltérer, qu'en savons-nous? — Écoute ce qui suit, et ne cherche pas davantage : « Mon âme a soif du Dieu vivant. » — De quoi donc a-t-elle soif ? — « Quand viendrai-je et paraîtrai-je devant la face du Seigneur? » (*Loc. cit.*, n. 5). — (2) « Mais dans l'intervalle, tandis que je médite, que je m'empresse, que je chemine [vers Dieu], si loin encore de pouvoir l'atteindre et obtenir sa présence, « les larmes ont été le pain de mes jours et de mes nuits »... Car la joie du siècle jette de toute part son éclat ; mais nous, exilés dans le corps, nous errons loin du Seigneur. Et chaque jour, j'entends le défi du payen : « Où est ton Dieu ? » Lorsqu'il me lance ce sarcasme, je ne puis lui répliquer à mon tour : Où est ton dieu? Son dieu, il me le montre du doigt... » (*Loc. cit.* n. 6). — (3) « Harcelé tous les jours par le cri : Où est ton Dieu ?, abreuvé tous les jours de mes larmes, et ruminant nuit et jour ce que j'entends [sans répit] : Où est ton Dieu ?, — je me suis mis, moi aussi, à la recherche de mon Dieu, dans l'espoir, si c'était possible, de ne plus seulement *croire*, mais de *voir* quelque peu. Certes, je vois les œuvres de mon Dieu ; mais Lui, qui a fait tout cela, je ne Le vois pas... Que faire pour trouver mon Dieu? [Observer la terre...; le miracle des semailles...; l'immense étendue des flots...; le ciel et la beauté des astres...; la splendeur du

L'âme, alors, sent vivement que Dieu est au-dessus d'elle : « aliquid supra animam ». Comment l'atteindre ? En se haussant, non seulement par-dessus les choses extérieures, mais *au-dessus d'elle-même*. Là en effet, si elle rencontre quelque chose, ce ne peut être que la « Maison de Dieu », où substantiellement il habite : « ibi domus Dei mei, super animam meam » ; toucher le seuil de cette Maison, c'est toucher Dieu (1).

Mais le Seigneur, qui réside au plus haut des cieux, dans la région de la pure et parfaite intelligence, s'est dressé sur la terre une tente, un « tabernacle » visible, *l'Église du Christ*. Pour monter à la Maison de Dieu, il faut traverser d'abord le « tabernacle ». Les merveilles mêmes que l'âme y admire l'invitent à s'élever plus

soleil...?] Tout cela est admirable ; tout cela fait éclater la louange et frappe d'étonnement... Ma soif n'en est pas étanchée : j'admire, je loue ; mais, de l'auteur de ces merveilles, j'ai soif. Et je reviens à moi-même : *redeo ad meipsum* ; je scrute qui je suis, moi qui pose ces problèmes : je découvre en moi un corps et une âme ; je discerne que l'âme est chose plus noble que le corps, et que c'est elle, non le corps, la chercheuse qui m'agite... — [Son objet à elle, distinct de l'objet des sens,] ne serait-ce point quelque chose que je puisse voir au dedans de moi-même : *aliquid intus quod videam?...* — Oui, sans doute : car l'âme se voit par elle-même. — Le Dieu de l'âme, alors, serait-il quelque chose de pareil à l'âme ? — Dieu ne peut être vu que par l'âme, mais non comme peut l'être l'âme. Car cette âme, [après s'être trouvée elle-même], *cherche quelque chose encore*, — quelque chose qui est Dieu... Elle cherche une *Vérité immuable*, une *Substance indéfectible*. Cela, l'âme ne l'est pas : elle a des faiblesses et des progrès, des savoirs et des ignorances, des souvenirs et des oublis... » (*Loc. cit.*, n. 7).

(1) « En quête de mon Dieu à travers le monde visible et corporel, je ne l'ai point trouvé ; cherchant sa réalité en moi-même, mais à l'image de moi-même, je ne l'ai point trouvée non plus ; mon Dieu, je le sens, doit être *au-dessus de l'âme*. Pour l'atteindre, « je me suis souvenu de ces choses, et j'ai épandu mon âme au-dessus de moi-même » (*effudi super me animam meam*). Comment, en effet, mon âme parviendrait-elle à toucher ce qui doit être cherché au-dessus de l'âme, sinon par une expansion d'elle-même au delà d'elle-même ? S'enferme-t-elle en soi, elle ne verra qu'elle seule : « J'ai épandu mon âme par delà moi-même ; *que puis-je donc toucher encore, sinon mon Dieu ?* (*Non iam restat quod tangam, nisi Deum meum*). Là, par-dessus mon âme, est la *Maison de Dieu* : là Il habite, de là Il me regarde, de là Il me crée, de là Il me gouverne, Il veille sur moi, Il me stimule, Il m'appelle, Il me dirige, Il me guide, de là Il me conduit au but. » (*Loc. cit.*, n. 8).

haut ; et déjà elle se sent affectée délicieusement par je ne sais quelle douceur intime : quelque chose comme la résonance lointaine de la fête éternelle, comme le chant mystérieux des eaux vives où elle étanchera sa soif (1).

Percevant ainsi, dans le « tabernacle », la rumeur des sources éternelles, l'âme soudain, comme un cerf altéré, est *violemment emportée* vers elles ; et sa course, soutenue par le désir, la jette parfois, haletante, sur le seuil même de la *Maison de Dieu* (2).

Bientôt néanmoins, son impuissance naturelle la fait glisser de ce sommet. Elle se retrouve mêlée aux hasards de la vie extérieure. Elle s'afflige. « Quare tristis es, anima mea » ? Et pourtant, elle a touché un instant « ce qui est au-dessus de l'âme » ; dans l'éclair du ravissement, elle a frôlé l'Immuable, *elle a perçu l'Immuable* : « Iam aliquid incommutabile persensi ». N'est-ce point la joie

(1) « Ce Dieu, qui habite au plus haut des cieux une demeure secrète, s'est dressé sur la terre une tente. Son Tabernacle terrestre, *son Église*, se trouve encore sur les chemins de l'exil. C'est là qu'il faut chercher Dieu : dans le *Tabernacle* s'apprend la voie qui conduit à la *Maison*... « Je pénétrerai [dit le Psalmiste] dans l'enceinte du Tabernacle admirable, pour gagner la Maison de Dieu... » (*Loc. cit.*, n. 9). — (2) « Déjà, dans le Tabernacle, que d'objets soulèvent mon admiration !... Je passe et laisse ces choses derrière moi : si merveilleux que fût le Tabernacle, lorsque je parviens à la Maison de Dieu, c'est la stupeur : *stupeo cum pervenio ad domum Dei*... Car là, dans le sanctuaire de la Divinité, dans la Maison de Dieu, *jaillit la source de l'intelligence*. Là le Psalmiste [figure de l'âme contemplative] pénétra les arcanes derniers... Montant au Tabernacle, il atteignit la Maison de Dieu. Pendant qu'il admirait les parties du Tabernacle, il fut, pour ainsi dire, emmené vers la Maison de Dieu, entraîné par une certaine douceur, par je ne sais quelle pénétrante et mystérieuse volupté, telle la suave résonance d'une musique d'orgue, descendant de la Maison de Dieu. Et comme il traversait ainsi le Tabernacle, sous le charme d'une mélodie tout intime, voici que, séduit par cette douceur, cédant à cet appel harmonieux, *s'arrachant à tout le tumulte de la chair et du sang, il parvint à la Maison de Dieu*... Dans la Maison de Dieu, règne la joie d'un jour de fête sans déclin... *Fête éternelle, chœur des anges : face à face avec Dieu, bonheur sans mélange*... Celui qui, entré dans le Tabernacle, y considérait les merveilles que Dieu accomplit pour le salut des fidèles, sentit son oreille caressée par la rumeur de la fête divine ; *et soudain, cette rumeur l'emporte, comme le cerf, vers les eaux jaillissantes : rapit cervum ad fontes aquarum.* » (*Loc. cit.*, n. 9).

suprême ? Hélas ! cette douceur n'est encore que passagère, et l'âme qui s'y abreuve un moment n'a point échappé aux incertitudes de la vie mortelle. Dans son bonheur même, elle a besoin d'*espérance :* « Spera in Deum » (1).

La signification mystique de ce commentaire du psaume 41 est transparente. Et comment douter même, que la dernière étape terrestre de l'ascension contemplative, décrite ici par saint Augustin, ne soit le « ravissement » (l'insistance à répéter le verbe *rapere, rapi* ne peut être qu'intentionnelle)? Comment douter que ce ravissement n'enveloppe, ou du moins ne comporte, une vision directe de Dieu, vision obscure, imparfaite et fugitive (« perstrictim et raptim »), mais infiniment supérieure, par son mode et par son objet, à la vision que l'on a appelée « médiate » ? En effet, la « maison de Dieu » n'est autre, ici, que la « substance » de Dieu ; atteindre la « maison de Dieu », c'est posséder, fût-ce un instant, Dieu en lui-même, dans sa réalité substantielle, et plus seulement dans ses œuvres. Or, pour l'intelligence, posséder un

(1) « Mais, mes Frères, les jours de notre vie corporelle sont un pèlerinage loin du Seigneur, et le poids du corps mortel alourdit l'âme... Aussi, quoique nous puissions parfois, à la faveur d'une éclaircie, nous élever par le désir, et nous rapprocher assez de la mélodie céleste pour surprendre quelque chose au moins de la Maison de Dieu, pourtant, le poids de notre faiblesse nous fait bientôt retomber aux choses coutumières, nous replonge dans notre vie de tous les jours. Autant, tout à l'heure, de sujets de joie ; autant à présent de causes de tristesse... « Pourquoi t'affliges-tu, ô mon âme, et pourquoi me troubles-tu ? » Voici, à peine, que nous exultions d'intime douceur ; voici, à peine, que nous découvrions, sous le regard de notre esprit — seulement, il est vrai, dans l'éblouissement d'un éclair (*perstrictim et raptim*) — *une Réalité immuable* (*aliquid incommutabile*) : pourquoi me troubler encore, pourquoi cette tristesse ? Tu ne manques plus de réponse à ceux qui te crient : Où est ton Dieu? *J'ai maintenant expérimenté l'Immuable* : pourquoi me troubles-tu toujours ? « Espère en Dieu ». Et [ce fut] alors comme si l'âme, dans le silence, répondait : Pourquoi je te trouble? *Parce que je n'habite point encore où réside cette douceur qui m'a ravie un instant. Cette source, puis-je donc m'y abreuver sans alarmes ?* Sans craindre de surprises ou de scandales?... Cependant, à son âme qui le trouble, et qui s'excuse pour ainsi dire d'être troublée, il (le Psalmiste) répète : Aie foi en Dieu : *Spera in Deum.* » (*Loc. cit.*, n. 10).

objet en dehors de toute inférence et de tout discours, c'est « voir », « toucher », « goûter » cet objet, peut-on dire (selon qu'on préférera telle ou telle métaphore empruntée aux sens extérieurs), mais en tout cas, c'est en avoir la perception immédiate. Rappelons-nous que l'évêque d'Hippone rejette toute fonction « imaginative » de l'intelligence pure.

La crainte exagérée de fournir des armes à un fâcheux ontologisme, ou même à un illuminisme insensé, porte un certain nombre de théologiens à systématiquement réduire la portée des textes du grand docteur africain concernant la vision de Dieu ici-bas : on met en doute qu'il ait clairement reconnu ce privilège à Moïse et à saint Paul, ou du moins qu'il ait persévéré dans cette opinion (1);

(1) Par exemple, après d'autres, le P. Portalié, dans son article, si précieux, du *Dictionnaire de la Foi catholique*. Saint Augustin, écrit-il, « avait paru » d'abord accorder à Moïse et à Paul une « vision directe » de Dieu. « Mais [plus tard] il repousse cette vision (même par privilège), *De Trinit.*, l. II, c. XVI; *in Ioan. Evang.* tr. III, n. 17; *cont. Maximinum*, l. II, c. XII, n. 2. » (*Op. cit.*, col. 2335). — Une remarque seulement : *De Genesi ad lit.* et *De videndo Deo*, sont, sur le point en question, aussi clairs que possible : comme la date de composition du *De Gen.* (401 à 415) le fait contemporain du *De Trin.* (400 à 416), et que le *De vid. Deo* est à peine antérieur (413), le *In Ioann. Evang.* n'étant guère plus récent (416-417), des divergences aussi graves, dont les *Retractationes* ne disent rien, seraient bien inexplicables. De fait, il suffit de parcourir les textes en cause pour s'apercevoir que seul *In Ioan. Evang.* offre une apparence de difficulté. — PREMIER TEXTE ALLÉGUÉ (*Trinit.* II. 16) : Ce passage exclut seulement une vision « corporelle » des personnes divines ; la vision de Moïse, rappelée ici d'après l'Exode, est celle qu'il eut sur le Sinaï ; il n'est pas question de la vision *directe* de Dieu que Moïse aurait obtenue plus tard, comme saint Augustin croit pouvoir le conclure du livre des Nombres (voir ci-dessus, p. 200). — DEUXIÈME TEXTE ALLÉGUÉ (*In Ioann. Evang.*, tract. III, n. 17) : il s'agit seulement ici des visions qui accréditèrent la loi de Moïse ; on répond à une objection : « Ne forte aliquis dicat, *Et gratia et veritas non est facta per Moysen, qui vidit Deum?* statim subiecit : *Deum nemo vidit unquam* » (*loc. cit.*). C'est-à-dire que Moïse ne puise pas, comme le Verbe incarné, le titre de sa mission dans une vision faciale et connaturelle du Père : « Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit ». L'octroi ultérieur, à Moïse, d'une vision immédiate de Dieu (*Num.* XII) sans rapport avec la promulgation de la loi, n'est point ici affirmé, mais pas davantage nié. — La préoccupation dominante de saint Augustin, dans ce passage, perce aux nn. 18 et 19 : « Expellite ergo de cordibus vestris carnales cogitationes »

ou bien on limite strictement à ces deux bénéficiaires l'octroi d'une faveur si éloignée de la loi commune ; ou bien on dresse une cloison étanche entre le cas singulier de Paul ou de Moïse et la contemplation augustinienne en général, comme si ce cas exceptionnel ne s'insérait pas dans une perspective d'ensemble, qui, d'après saint Augustin comme d'après tous les mystiques, « commence ici-bas pour s'achever dans la patrie céleste » (1).

Cette réserve excessive, alors même qu'elle pourrait se défendre en respectant la lettre des textes augustiniens, présente deux grands inconvénients d'ordre théorique. D'abord, elle prive la pensée mystique du saint docteur, soit d'un élément intégrant, soit du moins d'une échappée sublime qui la parfait et l'exalte. Ensuite, elle rend moins intelligibles, ou même (le cas n'est pas si rare) fait complètement méconnaître, certaines doctrines d'écrivains mystiques médiévaux, ou plus récents, qui adoptèrent

(n. 19). « Illud... sciatis quia *omnia quae corporaliter visa sunt* [a Moyse] *non erant illa substantia Dei* » (n. 18). Et plus haut (n. 17), il remarquait que les visions « corporelles », indirectes, accordées à Moïse *préfiguraient et annonçaient* la « vision faciale » : « futuram illam gratiam et veritatem » : de cette dernière, il ne manquera pas de parler, dit-il, lorsque l'occasion s'en présentera (n. 17, in fine). Le thème annoncé peut couvrir à la fois la vision béatifique de la vie future et son anticipation exceptionnelle chez Moïse même ; bien plus, cette finale du n. 17 semble contenir une allusion directe à quelque vision faciale dont l'existence n'échapperait point à un connaisseur « de la Loi » ; la pensée de saint Augustin, qui embrassait peut-être ici plusieurs plans échelonnés, ne se serait-elle pas reportée en premier lieu au texte de *Num.* XII, où il croyait lire la mention d'une vision immédiate de Dieu, accordée enfin aux désirs de Moïse, nonobstant un premier refus ? S'il en était ainsi, l'objection du P. Portalié serait, non seulement neutralisée, mais complètement retournée. — Troisième texte allégué (*Contra Maximinum*, II, cap. 12, n. 2) : Cette fois — nous sommes en 428 — l'opinion du saint docteur, depuis l'époque du *De Genesi ad lit.*, aurait eu le temps d'évoluer ; malheureusement, le passage, purement incident, que l'on objecte est aussi peu significatif que possible ; on en trouve de pareils, ailleurs, à côté d'affirmations formelles du privilège de Moïse et de saint Paul : « Quem [Deum] secundum naturam, qua Deus est, nemo hominum vidit, nec videre potest ; sed poterit aliquando, si ad illum numerum pertinet, de quibus dictum est : Beati mundo corde... » (*loc. cit.*). Manifestement, ce texte laisse la question entière.

(1) *In Ioan. Evang.*, tract. CXXIV, n. 5.

l'essentiel des vues de saint Augustin sur la contemplation : nous faisons allusion surtout aux Victorins, à saint Thomas d'Aquin lui-même et à saint Bonaventure, aux mystiques germano-néerlandais du XIVe siècle. Par exemple, les doctrines si hardies de Ruusbroec et de ses disciples sur la connaissance « suressentielle » de Dieu seraient invraisemblables, à l'époque et dans le milieu où nous les trouvons formulées, si elles n'avaient eu l'appui d'une tradition où les éléments augustiniens que l'on vient de recenser tenaient une large place.

Nous ne croyons donc pas entièrement superflu d'avoir rappelé :

1. Que saint Augustin, dans les premières années de sa conversion, ne semble pas avoir clairement distingué l'extase des néoplatoniciens d'une vision immédiate de Dieu. Qu'il perdit d'ailleurs assez tôt sa confiance première dans les dires de ces philosophes, et opposa l'impuissance de leurs intuitions orgueilleuses à la surnaturelle efficacité de la vie de foi, sans néanmoins définir exactement en quoi consistait la « saisie imparfaite et partielle de l'immuable vérité » qu'il leur concédait encore.

2. Que l'imprégnation platonicienne de sa pensée, jointe au souci apologétique (qui affleure si souvent dans ses écrits) de montrer, concentrées et surélevées dans la religion chrétienne, toutes les valeurs spirituelles éparses en dehors d'elle, devait le prédisposer à accorder aux contemplatifs chrétiens, dès la vie présente, la possibilité d'une vision de Dieu aussi prochaine et aussi parfaite que le permettaient la tradition catholique et les Écritures. Dans ces limites, il ne semble pas qu'il faille, pour entendre le saint docteur, atténuer systématiquement le sens de ses expressions, qui manquent parfois, avouons-le, de la rigueur technique qui nous en faciliterait l'intelligence. Et il ne faut pas non plus, pour « sauver » les passages difficiles, abuser de la distinction entre saint Augustin platonicien et saint Augustin docteur mystique, comme si ces deux aspects devaient alterner, ou comme si saint Augustin platonisant n'avait pu appliquer le lexique pompeux de l'école

d'Alexandrie qu'à notre connaissance rationnelle commune. Ce serait oublier, premièrement que les néoplatoniciens eux-mêmes mettaient une démarcation nette entre le mode métaphysique ordinaire et le mode mystique de la connaissance intellectuelle, et secondement que les expressions coutumières de la haute mystique platonicienne, enchevêtrées dans une terminologie spécifiquement chrétienne, désignent constamment chez saint Augustin les réalités supérieures de la mystique surnaturelle. Vis-à-vis des platoniciens, l'évolution accomplie en son esprit n'a pas consisté à vider leurs formules de la signification verbale qu'ils y attachaient, mais, comme on l'a dit plus haut, à entrevoir, puis à voir clairement, que ces formules ambitieuses n'ont de réalisation possible que dans le christianisme, et même, pour une part, dans la vie future.

3. Que la contemplation chrétienne, d'après saint Augustin, est un acheminement à la vision béatifique, qui en constitue, dans l'autre vie, le terme dernier.

4. Qu'elle ne dépasse pas *régulièrement*, ici-bas, une connaissance médiate de Dieu (par intuition intellectuelle des idées, et en particulier des images de la Trinité que l'âme porte en soi).

5. Qu'elle *comporte* cependant, sous l'initiative divine, une anticipation imparfaite et transitoire du terme béatifique, c'est-à-dire, dès ici-bas, une certaine vue directe, mais fugitive, de Dieu tel qu'il est en soi.

6. Qu'elle ne peut atteindre, sur terre, ce degré exceptionnel que dans le ravissement.

7. Que Moïse et saint Paul — et sans doute plusieurs autres, bien qu'en petit nombre — bénéficièrent, dans les conditions susdites, de la faveur de contempler l'essence divine.

8. Qu'ici-bas cette vision sublime elle-même, outre qu'elle est passagère, ne peut avoir la plénitude saturante de la vision béatifique, dont elle n'est qu'un avant-goût dans un sujet encore incapable d'une jouissance complète.

Louvain-Eegenhoven. J. MARÉCHAL, S. I.