

Florin CRÎȘMĂREANU\*

## *Visio Dei*: de la vision à la compréhension\*\*

### *Visio Dei*: from vision to understanding

**Abstract:** In the following essay I plan to explore the sources of the thirteenth-century dispute concerning the vision of God, extending all the way back to the text of the Scriptures. My aim is to provide a non-exhaustive but representative inventory of the ways in which the text of Matthew 5:8 has been interpreted, and to trace the changes of the perspective of its interpretation, especially in some of the writings of the patristic period. In addition to the role of the sources that fueled this dispute, I am also interested in the consequences of the encounter between the two traditions of Christianity, Eastern and Western, in the thirteenth-century. By analyzing this situation, we can also verify the saying: *contraria juxta se posita magis illucescunt*. However, the real enquiry, of concern to those engaged in spiritual ascent, is whether the man alone - without help, without a mediator – is capable or not of *visio Dei*: *in via*, or *in Patria*?

**Keywords:** *visio Dei*, patristics, hermeneutics, understanding, knowledge, Christology

I. « Aucun théologien chrétien n’a jamais nié *ex-professo* que les élus dans l’état de béatitude finale auront la vision de Dieu. C’est une vérité formellement attestée par les Écritures : "Nous le verrons comme il est" (ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν – 1 Jean 3, 2) » (Lossky 1962, 11). Malgré tout l’optimisme que transmet l’assertion du théologien d’origine russe, une tension autour de la *vision de Dieu* s’est assez vite installée dans l’histoire du christianisme entre les deux grandes traditions chrétiennes (orientale et occidentale), tension qui remonte, bien sûr, jusqu’au texte des Écritures. Devant la foule rassemblée sur le mont des Oliviers, Jésus prononce un de ses fameux discours, connu comme « Les Béatitudes », qui représente « the quintessence of Christianity » (Dale C. Allison 1999, XI). Ce qui nous intéresse surtout dans le contexte de notre analyse, c’est la sixième Béatitude : « μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται » (Matthieu 5, 8 : « Heureux les cœurs purs : ils verront Dieu »).

\* Lecturer, PhD, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Socio-Political Sciences, “Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, Romania; email: [fcristmareanu@gmail.com](mailto:fcristmareanu@gmail.com)

\*\* **Acknowledgment:** This work was supported by a grant of Ministry of Research, Innovation and Digitization, CNCS -UEFISCDI, project number **PN-III-P1-1.1-TE-2021-0469**, within PNCDI III.

Cette fameuse péricope, profonde et extrêmement généreuse du point de vue herméneutique, a fait couler beaucoup d'encre et a même justifié, certains le croient, une tradition consistante dans l'Occident chrétien, à savoir celle relative à la *visio beatifica*.

Pour certains, la vision de l'essence de Dieu serait possible dès ici même, *in via*, mais, pour la plupart, cette vision ne se réaliserait-elle que *in Patria*. Mais, ce qui est remarquable, c'est que la tension entre les deux perspectives sur la vision de Dieu peut être rencontrée dans les écrits d'un même auteur: il s'agit de saint Augustin.

Par exemple, « en 393, dans le *De Sermone Domini in monte*, Augustin affirmait encore que l'on peut voir Dieu en cette vie et que les apôtres ont eu une telle vision. L'ouvrage *Ad Simplicianum*, dont la rédaction s'achève en 396, marque un tournant dû à la médiation des épîtres de Paul. Dès lors, dans ses différents écrits – par exemple dans la Lettre 92 adressée à la veuve Italica [...] –, Augustin tient pour certain que les hommes ne peuvent atteindre par eux-mêmes la vision de Dieu en cette vie et que peu de personnes ont eu une vision passagère de Dieu. En outre, toujours selon l'évêque d'Hippone, la vision de Dieu dans la vie future sera de nature intellectuelle et non corporelle » (Augustin 2010, 27-28).

Le texte des Écritures est un texte particulier, doué d'attributs spécifiques – dont, bien sûr, le caractère révélé (2 Timothée 3, 16 : « Toute Écriture est inspirée de Dieu ») –, et pour le déchiffrer il convient d'obéir à des règles précises. Tout comme dans le cas d'autres péricopes des Écritures, celle-ci n'est compréhensible que si l'on la corrobore avec une constellation d'autres textes bibliques, qu'il s'agisse de la même Évangile ou d'autres versets de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Nous pensons d'abord aux textes qui semblent contredire la sixième Béatitude. Par exemple, dans l'*Exode*, Dieu transmet à Moïse l'avertissement selon lequel la vue ne saurait pas remplir la même fonction pour les objets du monde et pour Dieu Lui-même : « Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre » (Exode 33, 20). A partir de ce fragment, il est évident que, dans la perspective vétérotestamentaire, la *vision de l'essence* de Dieu est une contradiction de termes et une interdiction infranchissable. Saint Jean l'Évangéliste atteste le message reçu par Moïse, en affirmant que « nul n'a jamais vu Dieu » (Jean 1, 18). En ce qui le concerne, l'apôtre saint Paul confirme cette idée en parlant de celui que « habite une lumière inaccessible et qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir » (1 Timothée 6, 16).

C'est dans l'interstice herméneutique qui sépare ces passages apparemment contradictoires (considérés comme des positions extrêmes dans la question de la connaissance de Dieu par l'homme) que se retrouve la problématique entière de la vision de Dieu (*visio Dei*).

On a, d'une part, la tradition patristique (de langue grecque en particulier, mais non pas de manière exclusive), qui affirme l'interdiction *totale* sur la vision de l'essence de Dieu (et, corrélativement, l'incapacité du langage humain d'exprimer de manière adéquate Son essence – d'où le besoin du dépassement de la fonction prédicative du langage que nous apprend la théologie apophatique). D'autre part, il existe aussi un fort courant dans l'espace du christianisme occidental qui considère que le bonheur ne consiste que dans la vision de l'essence divine *telle qu'elle est*, et que la différence entre la contemplation possible dans ce monde et celle accessible après la mort ne consisterait que dans le degré (de l'imperfection à la perfection) : « Et quia hec imperfecta sunt in via, perfecta vero in patria, ideo hic beatitudo est imperfecta, ibi perfecta » (Thomas d'Aquin 1863, 262).

A notre connaissance, ce pas n'a été fait à son époque ni même par saint Augustin, qui était un peu plus réservé vis-à-vis de ce sujet. Par exemple, dans la *Lettre 147*, il affirme explicitement que « Dieu est donc invisible par essence – non seulement le Père, mais aussi la Trinité même, un seul Dieu –, et parce qu'Il est non seulement invisible mais aussi immuable, Il apparaît à qui Il veut, sous l'apparence qu'Il a voulue, tout en maintenant intacte son essence invisible et immuable » (Augustin 2010, 68).

La tension entre Matthieu 5, 8, d'une part, et Jean 1, 18, auquel s'ajoute I Timothée 6, 16, d'autre part – Grégoire de Nysse l'appelle, dans ses *Homélies sur les Béatitudes* 6, 1, « ce rocher abrupt et effilé, qui n'offre pas la moindre prise à notre imagination » (Grégoire de Nysse 1997, 82). A son tour, saint Augustin remarque lui aussi cette difficulté et il se demande à juste titre : « par quelle règle d'interprétation prouverons-nous donc que ces passages, apparemment contradictoires et incompatibles, ne le sont pas en fait ? En effet, il n'est en aucune manière possible que l'autorité des Écritures puisse mentir sur un point quelconque » (Augustin 2010, 56). Par conséquent, de quelque manière qu'on se rapporte à cet épisode des Écritures, on se trouve devant une évidence : à l'*interdiction* sur le mont Horeb semble répondre la *promesse* sur le mont des Oliviers.

En un premier temps, les exégètes avaient expliqué la *visio Dei* comme décrivant un *espoir eschatologique*.

Une telle interprétation offrait, en quelque mesure, une solution satisfaisante au problème de l'apparente contradiction entre ces traditions. Saint Matthieu l'évangéliste affirme à maintes reprises (par exemple 16, 28 ; 23, 39 ; 24, 30) que les hommes pourront voir Jésus-Christ lors de Sa seconde venue (παρουσία). D'où l'attente pieuse et tendue des premiers chrétiens. A partir de quelques interprétations des auteurs des premiers siècles du christianisme donné aux fragments de Matthieu 24, 30 et 26, 64, des exégètes contemporains comme R. Gundry croient qu'il faudrait

considérer la sixième Béatitude dans l'Évangile selon Matthieu dans une perspective eschatologique, conformément à laquelle les hommes attendent le Seigneur revenir dans Sa gloire (Gundry 1994, 71). L'argument invoqué par François Viljoen (2012, 3), selon lequel « Matthew never directly calls Jesus Θεός », est, au mieux, d'ordre philologique et non théologique, où les Écritures tout entières sont inspirées par le Saint Esprit. Du moins les premiers chrétiens ne cherchaient pas dans les Écritures un sens particulier, mais la présence du Christ. Il nous apparaît donc comme adéquat d'associer la vision *de Dieu* avec la vision *de Jésus-Christ*, qui est le Verbe incarné, Dieu-Homme, selon la concile de Chalcédoine : « un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase, un Christ ne se fractionnant ni se divisant en deux personnes, mais un seul et même Fils, unique engendré, Dieu Verbe, Seigneur Jésus-Christ » (Mansi 1762, 116 ; trad. par Bernard Sesboüé).

On enregistre, dans la même période initiale du christianisme, des notations textuelles conformément auxquelles certains individus soutenaient avoir rencontré Dieu au cours de leur vie. En ce sens, Théodoret de Cyr (393-457), dans son *Historia Ecclesiastica*, parle de certains membres de la secte messalienne qui contemplant « de leurs yeux la Trinité divine » (Théodoret de Cyr 2009, 227). Une position similaire, nettement contre cette situation, est à rencontrer aussi chez saint Augustin qui, dans la *Lettre 147*, 49 affirme : « Il en est, en effet, qui présument que Dieu est absolument un corps : sans corps, donc pas de substance, pensent-ils » (Augustin 2010, 120).

**II.** Il existe cependant une thèse médiévale qui distingue clairement entre « voir » et « comprendre » Dieu. La tradition latine se revendique de saint Augustin, qui dans la *Lettre 147 (De videndo Deo, ad Paulinam, 21. IX)* esquisse cette distinction entre « voir » et « comprendre » Dieu : « C'est que personne n'embrasse jamais la plénitude de Dieu non seulement par les yeux du corps, mais même par sa pensée » (Augustin 2010, 70-71). L'évêque d'Hippone parle donc, d'une part, de la « vision *par les yeux* » et d'autre part, de la « vision *par la pensée* ». A un premier abord, cela semble être une distinction méthodologique qui déplace le poids de la *vision* vers la *compréhension*. Ce qui est remarquable c'est que cette distinction apparaissait déjà dans des textes des auteurs grecs *bien avant* les ouvrages des auteurs latins.

Notre intention est de souligner ci-dessous le fait que cette thèse que certains exégètes attribuent à saint Augustin se retrouve *déjà* chez

quelques auteurs de langue grecque, tels Clément d'Alexandrie, Origène, Grégoire de Nysse ou Maxime le Confesseur.

Il faut remarquer, d'emblée, que nous ne puissions pas obtenir de solutions satisfaisantes sur la *visio Dei* sans une « evocation of tradition » (Boersma 2018, 1). La première occurrence de cette distinction entre *la vue* et *la compréhension* que nous avons identifiée appartient à Clément d'Alexandrie qui, dans le *Stromate* VII, 57, parle de « celui dont le cœur est pur à contempler Dieu face à face, par une science compréhensive » (Clément d'Alexandrie 1997, 187). De là à l'interprétation qu'Origène fait du péricope de Matthieu 5, 8 – qui ne compte pas moins de 56 occurrences dans les écrits conservés de l'Alexandrin (Biblia Patristica 1991, 230-231) – compte tenu de cette distinction, il n'y a plus qu'un pas à faire.

Pour Origène, « qu'est-ce que voir Dieu avec le cœur, sinon [...] le comprendre et le connaître par intelligence ? Fréquemment, en effet, les appellations des organes sensibles sont rapportées à l'âme. On dit qu'elle voit avec les yeux du cœur, c'est-à-dire qu'elle devine par la force de l'intelligence quelque réalité intellectuelle; on dit qu'elle entend avec les oreilles, lorsqu'elle perçoit un sens d'une compréhension plus profonde; on dit qu'elle se sert de dents, lorsqu'elle mâche et mange le pain de vie descendu du ciel; on dit pareillement qu'elle use du ministère des autres organes qui, sous une appellation corporelle, sont attribués aux facultés de l'âme, selon ce que dit Salomon : *Tu trouveras une sensibilité divine* (Prov. 2, 5). Il savait en effet qu'il y a en nous deux genres de sensibilité, l'un qui est mortel, corruptible, humain, et l'autre immortel et intellectuel qu'il appelle ici divin. C'est par cette sensibilité divine, non des yeux, mais du cœur pur qui est l'intelligence, que Dieu peut être vu de ceux qui en sont dignes. On trouve abondamment dans toutes les Écritures, les nouvelles comme les anciennes, le mot cœur appliqué à l'intelligence, c'est-à dire à la faculté intellectuelle » (Origène 1978, 109-111).

Considérant probablement l'épître de Paul aux Éphésiens (1, 18 : « qu'il ouvre votre cœur à sa lumière »), Origène, et un peu plus tard saint Augustin (2010, 106) font référence aux *yeux du cœur* (« oculis cordis videre »). Évidemment, pour eux, « oculus cordis » représente un organe essentiel pour la connaissance, et pour la connaissance du divin en particulier. Qui plus est, saint Augustin nous laisse comprendre que cette connaissance fournie par les yeux du cœur pourrait se superposer à l'autorité des Écritures, qui dépasse la vision par les yeux du corps et même la vision par les yeux de la pensée : « nous croyons que Dieu est visible, mais ce n'est ni par les yeux du corps – comme nous voyons ce soleil –, ni par le regard de la pensée – comme chacun se voit intérieurement vivre, vouloir, chercher, savoir, ignorer [...], mais parce que nous ajustons notre foi à l'Écriture où on lit : *Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu* (Mt 5, 8) » (Augustin 2010, 40-

41). En effet, la distinction essentielle qui se dresse ici est entre *croire* et (les manières de) *voir*. Saint Augustin laisse comprendre à un certain moment qu'on pourrait voir Dieu à travers la croyance : « notre savoir consiste donc en des choses vues et en choses crues. Dans le cas de celles que nous avons vues ou que nous voyons, nous sommes nos propres témoins ; mais dans le cas de celles que nous croyons nous sommes enclins à croire par d'autres témoins » (Augustin 2010, 48).

L'épisode origéniste dans le *De principiis* nous apparaît comme essentiel pour la tradition ultérieure qui allait se rapporter à ce fragment. Par l'interprétation que l'Alexandrin propose on passe d'un paradigme qui désirait une vision *physique* de Dieu (paradigme mentionné et combattu, entre autres, par saint Augustin), à une perspective herméneutique, qui consiste à *comprendre* Dieu. C'est toujours ici que se trouve, à notre avis, la source de la distinction augustinienne (et, plus tard, médiévale) entre *la vision* et *la connaissance* de Dieu, dont on ne saurait pas exclure l'influence d'Origène.

La clé de lecture origéniste repose sur au moins un fragment scripturaire qui justifie sa démarche : « Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est Celui qui l'a fait connaître (ἐξηγήσατο) » (Jean 1, 18 ; voir aussi Actes 15, 14 ; Job 28, 27]. Le terme ἐξηγήσατο, que Jérôme traduit par « enarravit », n'a que trois occurrences dans les Écritures. Par conséquent, *Jésus-Christ est le véritable interprète, qui explique les textes qui parlent de Lui*. Dans ce sens, le passage qui décrit le chemin d'Emmaüs est révélateur : « Alors Jésus leur dit : O hommes sans intelligence, et dont le cœur est lent à croire tout ce qu'ont dit les prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ souffrit ces choses, et qu'il entrât dans sa gloire ? Et, commençant par Moïse et par tous les prophètes, Il leur explique dans toutes les Écritures ce qui les concernait » (Luc 24, 25-27). Ce qui signifie que « le modèle de l'herméneute n'est autre que Jésus Christ, dans lequel et par lequel Dieu s'interprète Lui-même et qui, sur le chemin d'Emmaüs, avait ouvert les cœurs des apôtres, afin qu'ils comprennent le projet messianique des Écritures. En tant que *Logos* incarné et sagesse, Jésus commence cette tradition exégétique à tous ses niveaux, soit littéral, soit spirituel » (Niculescu 2003, 66). Dans ce paradigme, l'interprète humain est un *logophore*, un « porte-Parole et, à la fois, un serviteur de Celle-ci par l'acte de l'interprétation » (Popa 2001, 162). Plus que cela, chez Origène, la lecture des Écritures en clé christologique est justifiée par l'incarnation dans les lettres de l'Écriture : « notre Seigneur Jésus-Christ, bien qu'il ait une unité substantielle et ne soit que Fils de Dieu, apparaît sous des aspects divers dans les figures et les représentations de l'Écriture » (Origène 1943, 228 ; Crișmăreanu 2016, 154-162).

Tout comme Origène, Grégoire de Nysse déplace le centre de poids dans l'interprétation de cette Béatitude : « celui qui voit Dieu possède par cette vision tous les biens imaginables : une vie sans fin, une incorruptibilité perpétuelle, une joie inépuisable, une invincible puissance, un enchantement éternel, une lumière véritable, les douces paroles de l'esprit, une gloire incomparable, une allégresse jamais interrompue, tous les biens, enfin. Que cette béatitude nous offre donc de grandes et de belles espérances ! » (Grégoire de Nysse 1997, 82).

« La participation aux béatitudes n'est donc rien d'autre que la communion avec la divinité, à laquelle le Seigneur nous conduit par ses paroles » (Grégoire de Nysse 1997, 82). Le déplacement du centre de gravité de la vision vers la compréhension de Dieu nous semble impossible à séparer du rôle que le Sauveur endosse dans ce processus de vision/connaissance par les hommes. Pour citer un exégète contemporain, « Gregory refuses to separate the beatific vision from Christology. Christ is always the object of our vision » (Boersma 2018, 88).

La perspective origéniste, filtrée par les écrits de Grégoire de Nysse, apparaît également chez Maxime le Confesseur, qui considère que « celui dont la pensée est pure est naturellement disposé à voir Dieu » (Maxime le Confesseur 2012, 48-49; voir aussi 66-67: « un tel homme verra, comme de juste, le salut de Dieu, car il a le cœur pur et par lui, grâce à ses vertus et ses connaissances conformes à la piété, au terme de ses épreuves, il voit Dieu, selon la parole: *Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu*. Et il reçoit, en échange des efforts qu'il fait pour la vertu, la grâce de l'impassibilité – et rien mieux que cette grâce ne manifeste Dieu à ceux qui la possèdent»). Maxime poursuit cette réponse toujours dans une clé christologique, en affirmant que le Verbe « devient tout en tous, afin de les sauver tous par la richesse de sa bonté (Romains 2, 4) » (Maxime le Confesseur 2012, 66-67).

**III.** « Theology is not first a speculative science, but it a hermeneutical labor » (Hart 2003, 32). Sur les traces de l'analyse que M.-D. Chenu a réalisé dans ses textes, A. Lévy soupçonne que les scolies maximiennes au Corpus aréopagitique ont joué un rôle décisif dans le déclenchement de la crise qui a culminé par les événements de 1241. Cette tradition du christianisme oriental n'était pas compatible avec l'augustinisme en faveur duquel plaidait l'évêque de Paris Guillaume d'Auvergne (1190-1249). Il est possible que le fragment de la *Scholia in librum De mystica theologia* (PG 4, 430b) ait été visé par les censeurs : « *L'un et l'unité* diffèrent l'un de l'autre. Le premier indique ce qui se tient au-dessus (το ὑπερκείμενον), le second une qualité d'une certain type (τὴν τοιαύτην ποιότητα), comme "blanc" et "blancheur", "bon" et "bonté". Or il faut remarquer que la déité n'est pas l'essence de Dieu, comme ce n'est le cas pour aucune des réalités mentionnées ci-dessus, ou encore pour quelque contraire de ces réalités que

ce soit. C'est pourquoi elle [l'essence] ne s'identifie à aucune d'elles. Ces réalités en effet ne sont pas l'essence, mais la gloire qui demeure à l'entour de l'essence (δόξα περι αὐτόν) » (Lévy 2006, 107-108). Qui plus est, Saint Basile, dans *Contre Eunome* I, 12, parle de „l'orgueil de ceux qui prétendent savoir la substance de Dieu” (Basile de Césarée 1982, 212-213). On retrouve la même idée chez Grégoire de Nazianze, dans *Oratio XXVIII* (Grégoire de Nazianze 1978, 100), et les citations pourraient continuer, cependant la patristique grecque place la créature dans une inconnnaissance principielle et indépassable de l'essence du Créateur. Ainsi, nous pouvons conclure que l'apophatisme enseigné par les Pères grecs de l'Église a également été condamné.

D'autre part, « contre l'apophatisme grec, la théologie latine affirmait que Dieu serait bien vu dans son essence même, et non en quelque manifestation, par les bienheureux » (Trottmann 1998, 961). Cependant, cette thèse nous semble un peu trop radicale, du moment que saint Augustin lui-même se plaçait encore (du moins dans la *Lettre 147*) dans le sillage de cet apophatisme grec : « Dieu par nature est invisible. S'ils L'ont vu, quels qu'ils soient, c'est qu'Il apparaît à qui Il a voulu, comme Il a voulu sous l'apparence choisie par Sa volonté, tout en ne manifestant par Son essence » (Augustin 2010, 66 – nous soulignons, F.C.) ; ou, quelques pages plus loin, « si, en effet, tu demandes si Dieu peut être vu, je réponds : Il le peut. Si tu demandes d'où je tire ce savoir, je réponds : parce qu'il est écrit dans les très véridiques Écritures : *Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu* (Mt 5, 8), ainsi que d'autres propos identiques. Si tu demandes comment Le dire invisible, s'Il peut être vu, je réponds : Il est invisible par essence, mais Il est vu, quand Il veut ; plusieurs L'ont vu, non pas tel qu'Il est, mais selon l'apparence qu'Il lui a plu de revêtir » (Augustin 2010, 97-98 - nous soulignons, F.C.).

Certains exégètes apprécient que le traité « *De Trinitate* represents Saint Augustine's definitive response to the problem of theophanies » (Maier 1960, 101-102; Bucur 2008, 69; Boersma 2022, 291-306). A première vue, l'évêque d'Hippone semble être un fidèle de la tradition ancienne, même en matière de théophanies. Cependant, saint Augustin introduit quelques nuances, qui briseront l'héritage de la tradition concernant les théophanies et ouvriront la voie à une nouvelle tradition, qui les considérera comme n'étant *que des créatures*: « Augustine shares with his predecessors the distinction between *natura* and the *species* produced by divine will. But he finds this solution incomplete. He solves the paradoxical coexistence of what is visible and what is invisible in the theophany by severing the ontological link between the two, so that the *species* is no longer "owned" by the subject of the *natura* » (Bucur 2008, 76). Certes, dans la postérité d'Augustin, en Occident, la manière d'appréhender les théophanies était



complètement différente, celles-ci ne sont que des « manifestations créées » de la Trinité.

Toujours selon Bucur, « Augustines theology of theophanies not only moves away from the christological content of theophanies, but also marks a break with the transformative character of theophanies. Traditionally, the theophanies at the Lord's Baptism in the Jordan or at the Transfiguration Mount Tabor were considered a revelation of Christ's *own* divine glory to the apostles, which transfigured them. For Augustine, instead, what appeared in events such as the theophany atop Mt Tabor was created matter being used as an instrument of communication by the Trinity » (Bucur 2008, 80) et encore « even while maintaining the traditional belief about theophanies, Augustine altogether eliminates the idea that theophanies are manifestations of the Logos » (Bucur 2008, 78).

**IV.** Les condamnations de 1241 - qui nous semblent être une conséquence du discrédit théologique des théophanies qui les frappa, dans le sillage de ce virage augustinien décrit par Bucur – peuvent être vues sous un double registre :

- premièrement, elles formalisent la condamnation de 1225 que le Pape Honorius III prononça contre le *De divisione naturæ* de Jean Scot Erigène. C'était non seulement Érigène qui était ainsi condamné, mais aussi, de manière implicite, l'interprétation dionysienne du rapport hiérarchique entre le Créateur et la créature et l'acception patristique du concept de « théophanie ». Lorsque la censure condamne aussi la septième thèse (« Septimus, quod multae veritates sunt ab aeterno, quae non sunt Deus »), qui visait « les vérités éternelles distinctes de l'essence divine » (*Chartularium* 1889/ 1964, 170-171), ce n'est pas la *médiation néo-platonicienne*, mais *la doctrine de la hiérarchie dionysienne* qui est délégitimée ;

- deuxièmement, les condamnations de 1241 représentent un virage théologique décisif vers l'interprétation augustinienne de la relation entre le Créateur et la créature, un mouvement par lequel « la théologie proprement grecque, byzantine s'est retrouvée après 1241 comme *reouverte* par une perspective latine sur le créé et l'incrédé » (Lévy 2006, 102). En effet, Christian Trottman décrit ainsi le passage d'une perspective à l'autre : « A la question : "Que voient les bienheureux ?" la réponse est désormais irrévocablement établie : ils voient l'essence même de Dieu. La face à face paulinien trouve ainsi une traduction métaphysique » (Trottman 1995, 13).

Un autre exégète contemporain, lui aussi très attentif aux deux interprétations, souligne la difficulté théologique qui sous-tend le changement de perspective décrit par Lévy et Trottman : « particularly, it seems to me problematic to substitute the essence of God for the incarnate Christ as the "object" of our eternal vision. Here I have in mind particularly Saint Thomas Aquinas (1224/25–1274) and the tradition that follows from

him, which links the beatific vision to the essence of God. The result, I think, is that Christology has become insufficiently central to the doctrine of the beatific vision. On my understanding, to see Christ is to see the essence of God » (Boersma 2018, 51).

Même Hans Urs von Balthasar avait formulé quelques objections contre la vision *de l'essence de Dieu* (pour une discussion détaillée à ce sujet, voir Boersma 2018, 28-33), et préférait parler plutôt d'une « visio immediata Dei in anima Christi » (Balthasar 1989, 264). Outre la distance qui s'interposerait entre le Créateur et la créature, le théologien suisse mettait aussi en question le caractère « statique » qui caractériserait la tradition de la vision de l'essence de Dieu : « Eternal life cannot simply consist in 'beholding' God. In the first place, God is not an object but a Life that is going on eternally and yet ever new. Second, the creature is meant ultimately to live, not over against God, but in Him. Finally, Scripture promises us even in this life a participation - albeit hidden under the veil of faith - in the internal life of God; we are to be born in and of God, and we are to possess His Holy Spirit » (Balthasar 1998, 425).

Qu'est-ce qui a déterminé certains auteurs scolastiques de soutenir cette vision de l'essence de Dieu qui, dans les termes de Balthasar, introduit de manière forcée une *distance* entre nous et Dieu? La prudence excessive des maîtres parisiens de 1241/1244, avec le support du pape Grégoire IX, a conduit également à la condamnation de thèses qui représentaient un filon direct de la tradition patristique grecque. Ainsi, une tradition qu'il fallait conserver et cultiver a été (maladroitement ?) étouffée par ceux mêmes qui étaient chargés de la garder.

« Comme il était impossible de connaître Dieu sans son aide, Dieu nous apprend à le connaître par le moyen de son Verbe » écrivait déjà Irénée de Lyon (1965, 465).

La dimension *christologique* apparaît comme une constante dans la pensée des chrétiens d'Orient ou, dans les termes de J. Meyendorff, « le caractère et la méthode de la théologie byzantine sont-ils déterminés par le problème des rapports entre Dieu et le monde, entre le Créateur et la création. On doit aussi tenir compte d'une anthropologie, qui elle-même trouve sa dernière expression dans la christologie » (Meyendorff 2010, 24). Même « l'agnosticisme radical », comme l'apprécient certains exégètes des écrits dionysiens, sort de cette « impasse » à travers le rôle du Christ : « sa théophanie visible par des contemplations toutes immaculées, théophanie qui nous fera resplendir des vibrations lumineuses les plus brillantes, comme les disciples au jour de cette très divine Transfiguration » (Denys l'Aréopagite 2016, 336-337).

La vue de Dieu ne peut se faire sans la médiation de Jésus-Christ, Dieu et Homme, « icône du Dieu invisible » (Colossiens 1, 15). Saint

Augustin embrasse lui-même cette perspective christologique dans la *Lettre 147* : « son Fils unique, qui est dans le sein du Père, révèle, sans produire de son, l'essence et la substance de la divinité, et se montre ainsi de manière invisible aux yeux dignes et capables d'une si grande vision » (Augustin 2010, 99-100). Vu ce contexte, l'inquiétude manifestée par Hans Boersma, selon lequel « the debate between East and West has been bedeviled by the fear (on the part of the East) that to see the essence of God means to leave Christ behind » (Boersma 2018, 12), nous apparaît comme infondée. Il n'y a pas eu une telle « peur » dans l'Orient chrétien, il s'agit plutôt une projection des exégètes contemporains de leurs peurs sur une époque qui ne les ressentait pas.

Jésus Christ en tant que'interprète (ἑξηγησάτο) du Père (Jean 1, 18) et des Écritures (Luc 24, 25-27) représente un indice qu'il convient de saisir avec le déplacement du problème de la vision vers la *compréhension des œuvres* de Dieu.

Or, la *visio Dei* ne se réduit pas à une vision des objets de ce monde, par laquelle l'image devant nos yeux s'abandonne à nous totalement, mais elle rend compte de Son désir de Se faire voir (par les hommes) et de notre capacité de Le voir (selon la Sa manifestation). Pour citer Grégoire de Nysse, « Je ne crois pas que Dieu se livre face à face au regard de celui qui s'est purifié. Cette formule magnifique nous suggère peut-être ce qu'une autre parole exprime en termes plus clairs : "Le royaume de Dieu est au-dedans de vous" (Luc 17, 21) » (Grégoire de Nysse 1997, 85). Saint Augustin nous a parlé lui aussi en des termes similaires dans ses textes, car « la primauté du principe d'intériorité gouverne son œuvre » (Augustin 2010, 29).

Ce « principe d'intériorité » – c'est-à-dire « jusqu'à ce que Christ soit formé en vous » (μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν - Galates 4, 19) –, met l'accent sur un genre particulier d'expérience, sur une présence réelle, et non sur une dimension purement théorique. La vision de Dieu se produit à l'intérieur de l'homme, grâce aux *yeux du cœur* et sous la double condition que, d'une part, l'homme le désire et se prépare par l'ascèse et, d'autre part, que Dieu se révèle selon la capacité de l'homme à Le comprendre.

Malgré le nombre de grands auteurs qui se sont prononcés à ce sujet, à savoir la *visio Dei*, on ne peut que spéculer ce qui va se passer *in Patria*.

Selon Grégoire de Nysse, l'état bienheureux est « ineffable, incompréhensible et *supérieur à toute pensée*, que "ni l'œil n'a vu ni l'oreille n'a entendu, ni le cœur humain n'a saisi" (I Corinthiens 2, 9) » (Grégoire de Nysse 2002, 263 – nous soulignons, F.C.) ; c'est un « véritable état bienheureux pour lequel cesse la pensée rationnelle qui procède par

conjectures (ἐφ' οὗ ἀργεῖ μὲν ἡ στοχαστικὴ περὶ τὴν γνῶσιν διάνοια) » (Grégoire de Nysse 2002, 263).

En effet, la manière et le contenu de ce que nous allons connaître *in Patria* n'est qu'une projection fondée sur la foi de chacun d'entre nous. Or, la foi (πίστις) n'est rien d'autre qu'un don, « c'est le don de Dieu » (θεοῦ τὸ δῶρον – Ephésiens 2, 8), « opérant par la charité » (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη – Galates 5, 6), en non par les yeux ou l'intellect.

### Bibliographie

Allison, Dale C. Jr. 1999. *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination* (Companions to the New Testament). New York: The Crossroad Publishing Company.

Anagnostou-Laoutides, Eva. 2020. « The Eye of the Soul in Plato and Pseudo-Macarius: Alexandrian Theology and the Roots of Hesychasm ». In Sarah Gador-Whyte, Andrew Mellas (eds.), *Hymns, Homilies and Hermeneutics in Byzantium*, 216-238. Leiden: Brill.

Augustin, Saint. 2010. *La vision de Dieu*. Présentation, traduction et note complémentaire par Jérôme Lagouanère. Paris : Desclée de Brouwer.

Balthasar, Hans Urs von. 1989. « Some Points on Eschatology ». In *Explorations in Theology*, vol. 1: *The Word Made Flesh*. translated by A.V. Littledale and Alexander Dru, 255-277. San Francisco: Ignatius Press.

Balthasar, Hans Urs von. 1995. « Eschatology in Outline ». In *Explorations in Theology*, vol. 4: *Spirit and Institution*. Translated by Edward T. Oakes, 423-467. San Francisco: Ignatius Press.

Balthasar, Hans Urs von. 1998. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, vol. 5: *The Last Act*. San Francisco : Ignatius Press.

Basile de Césarée. 1982. *Contre Eunome, Tome I, Livre I*. Introduction, traduction et notes par Bernard Sesboué. SC 299. Paris : Les Éditions du Cerf.

*Biblia Patristica*. 1991. *Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique : 3. Origène*. Paris : Centre National de la Recherche Scientifique.

Boersma, Hans. 2018. *Seeing God: The Beatific Vision in Christian Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans.

Boersma, Gerald. 2022. „Incarnation and Theophanic Anagogy in *De Trinitate*?. In Don W. Springer, Kevin M. Clarke (eds.). *Patristic Spirituality: Classical Perspectives on Ascent in the Journey to God*. 291-306. Leiden: Brill.

Bucur, Bogdan G. 2008. « Theophanies and Vision of God in Augustine's *De Trinitate*. An Eastern Orthodox Perspective ». In *St Vladimir's Theological Quarterly* 52: 67-93.

*Chartularium Universitatis Parisiensis*. 1889/ 1964. Ed. Heinrich Denifle & Emile Chatelain, vol. 1. Paris : Ex typis fratrum Delalain (reed. Bruxelles: Culture et Civilisation).

Crîșmăreanu, Florin. 2016. « Origène et les limites de l'interprétation: littéral et anagogique ». In *Hermeneia. Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism* 17: 154-162.

Denys l'Aréopagite. 2016. *Les Noms divins. Chapitres I-IV*. Traduction par Ysabel de Andia. SC 578. Paris : Les Éditions du Cerf.

Grégoire de Nazianze. 1978. *Discours 27-31. Discours théologiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay. SC 250. Paris : Les Éditions du Cerf.

Gregory of Nyssa. 1992. *De beatitudinibus*. In *GNO*, vol. 7/2, edited by Johannes F. Callahan, 75-170. Leiden: Brill.

Grégoire de Nysse. 1997. *Homélie sur les Béatitudes*. Traduction de Jean-Yves Guillaumin et Gabrielle Parent (*Les Pères dans la foi* 10). Paris: Éditions Migne.

- Gregory of Nyssa. 2000. *Homilies on the Beatitudes; An English Version with Supporting Studies*. Trans. Stuart George Hall. Ed. Hubertus R. Drobner and Albert Viciano. Leiden: Brill.
- Grégoire de Nysse. 2002. *Sur les titres des Psaumes*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Jean Reynard. SC 466. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Grondin, Jean. 2008. « Foi et vision mystique dans les *Confessions* d'Augustin ». In *Théologiques* 16(2) : 15-30.
- Hart, David Bentley. 2003. *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Irénée de Lyon. 1965. *Contre les hérésies, Livre IV. Tome I*. Édition critique d'après les versions arménienne et latine sous la direction de Adelin Rousseau. SC 100. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Lévy, Antoine. 2006. *Le créé et l'incréé : Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin : aux sources de la querelle palamienne*. Paris : J. Vrin.
- Lossky, Vladimir. 1962. *Vision de Dieu*. Préface de Jean Meyendorff. Neuchâtel / Paris : Delachaux et Niestlé.
- Maier, Jean-Louis. 1960. *Les Missions divines selon Saint Augustin*. Fribourg : Éditions Universitaires Fribourg.
- Mansi, Giovanni Domenico. 1762. *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*. Tomus Septimius. Florentiae: Expensis H. Welter.
- Maxime le Confesseur. 2012. *Questions à Thalassios. Tome II : Questions 41 à 55*. Traduction par Françoise Vinel, SC 529. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Meyendorff, John. 2010. *Initiation à la théologie byzantine*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Niculescu, Vlad Mihai. 2003. *Teologie și retractare*. Iași : Sapienția.
- Origène. 1943. *Homélies sur la Genèse*. Texte latin de W.A. Baehrens. Introduction par Henri de Lubac et Louis Doutleau. Traduction et notes par Louis Doutleau. SC 29. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Origène. 1978. *Traité des principes. Tome I. Livres I et II*. Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. SC 252. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Popa, Gheorghe. 2001. « Metoda istorico-critică și două limite ale interpretării ». In Ștefan Afloroaei (coord.), *Limite ale interpretării*. 153-163. Iași: Editura Fundației Axis.
- Théodoret de Cyr. 2009. *Histoire ecclésiastique. Tome II (Livres III-IV)*. Traduction par Pierre Canivet. SC 530. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Thomas d'Aquin. 1863. In *psalmos Davidis expositio*. ed. Parma, t. XIV, Parmae : Typis Petri Fiacadori.
- Traduction œcuménique de la Bible (TOB)*. 2012. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Trottmann, Christian. 1995. *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*. Rome : Ecole française de Rome.
- Trottmann, Christian. 1998. « Connaissance *in via*, vision *in patria*. La théologie scolastique naissante en quête d'un statut noétique : Une autocritique médiévale de la raison dans son usage le plus pur ». In Aertsen J. & Speer A. (éd.) : *X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*. 961-968. Erfurt: Walter de Gruyter.
- Viljoen, Francois. 2012. « Interpreting the *visio Dei* in Matthew 5: 8 ». In *HTS Theologese Studies/ Theological Studies* 68 (1): 1-7.