



HAL
open science

Stabilité, voie, vision : les créatures et le Créateur dans l'espace médiéval

Alain Guerreau

► **To cite this version:**

Alain Guerreau. Stabilité, voie, vision : les créatures et le Créateur dans l'espace médiéval. Enrico CASTELNUOVO et Giuseppe SERGI. *Arti et Storia nel Medioevo*. 3, Einaudi, pp.167-197, 2004. halshs-00520505

HAL Id: halshs-00520505

<https://shs.hal.science/halshs-00520505>

Submitted on 23 Sep 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ce papier est inédit en français. Il en est paru une traduction italienne en 2004, dans un volume collectif, *Arti e storia nel medioevo*.

Référence :

« Stabilità, via, visione : le creature e il creatore nello spazio medievale », in CASTELNUOVO, Enrico et SERGI, Giuseppe (éds), *Arti e Storia nel Medioevo, v.3.*, Torino, 2004, pp. 167-197.

Stabilité, voie, vision : les créatures et le créateur dans l'espace médiéval

La fixité et le mouvement (résider / voyager) formaient dans le système médiéval un couple dont la bonne articulation et l'équilibre étaient une condition essentielle du fonctionnement de l'ensemble de la structure sociale : tension entre l'idéal de reproduction à l'identique et de stabilité (spatiale) et l'impératif de l'échange généralisé (la *caritas*), nécessaire au maintien de la paix et de l'unité.

L'examen des conceptions de la perception, au premier chef de la vision qui met en jeu des points séparés par des distances, ramène par un autre biais aux mêmes structures fondamentales de la représentation de l'espace dans l'Europe féodale. Structures qui nous sont radicalement étrangères : leur reconstitution implique des efforts opiniâtres.

Des intervalles et des distances, mais pas d'espace

On a montré précédemment que l'espace médiéval se caractérisait concrètement par sa polarisation et son hétérogénéité. Pour aborder ici plus précisément la question des distances et des parcours, on peut partir d'une observation empirique : l'absence complète de toute notion d'espace dans le système médiéval de représentation, absence traduite notamment par l'inexistence du moindre vocable qui aurait pu exprimer cette notion. L'examen attentif des textes des grands théologiens, par exemple Anselme de Canterbury¹ ou Thomas d'Aquin², permet de comprendre aisément pourquoi. Le monde autour de nous n'était, alors, nullement ce que nous appelons (au XXI^e siècle) "la réalité", mais "la création", c'est-à-dire un ensemble dépendant exclusivement de l'intelligence et de la volonté divines. Dieu était toujours et partout, il semblait à la fois en tous points du temps et de l'espace : en fait, il n'était ni dans le temps ni dans l'espace, car il n'avait rien créé de tel ; simplement, les choses créées, *finies*, avaient des positions relatives (à côté, en dessous, etc.) ; et, *muables*, elles se transformaient, si bien qu'un état succédait à un autre. Autrement dit, il existait des relations spatiales et des relations temporelles entre les objets créés, mais pas d'espace ou de temps en soi.

A cette considération de base doivent s'ajouter deux corollaires essentiels : l'opposition du charnel et du spirituel et la multiplicité des sens.

L'opposition de la chair et de l'esprit³ était en même temps celle de la mort et de la vie éternelle, celle du terrestre et du céleste, c'est-à-dire la grande opposition explicitée par saint Augustin dans sa description des deux cités. La chair était mortelle car marquée par le péché originel, qui avait *éloigné* l'homme de dieu ; et le salut de l'âme, qui ne pouvait résulter que de la grâce divine, n'était possible qu'à la suite de l'incarnation et de la passion du christ, c'est-à-dire par l'entremise de l'Église et de ses saints.

Contrairement à ce que croient certains médiévistes, la notion médiévale de *natura* n'impliquait pas la moindre autonomie par rapport à l'intervention divine ; aucun objet n'existait qui fût autre chose que l'expression d'un dessein divin, les objets ne persistaient dans leur être que par la volonté active de dieu. Dans ce cadre, tout avait un sens, tout était signe, et ces sens, emboîtés et superposés, étaient la trace (*vestigia*) de l'action divine : les percevoir supposait d'être soi-même *proche* de dieu ; la *hiérarchie* au sens propre était

¹ KAPRIEV, Georgi, "Räumlichkeit (Ort und Zeit) gemäß Anselm von Canterbury", in AERTSEN, Jan. A. & SPEER, Andreas (éds), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin, 1998, pp. 229-248.

² METZ, Wilhelm, "Raum und Zeit bei Thomas von Aquin", *ibidem*, pp. 304-313. "Von der griechischen, einschließlich aristotelischen, Philosophie ist der thomastische Gedanke in Wahrheit ebenso entfernt wie von Kant" (p. 313).

³ GUERREAU-JALABERT, Anita, "*Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale", in HÉRITIER, Françoise & COPET-ROUGIER, Elisabeth (éds), *La parenté spirituelle*, Paris, 1995, pp. 133-203.

précisément la succession décroissante des êtres en fonction de leur distance croissante à dieu⁴ : au fur et à mesure que cette distance augmentait, la capacité des êtres à percevoir le sens des choses diminuait par degrés.

Oculus carnis - oculus cordis

Les théoriciens du XII^e siècle ont clairement expliqué que les cinq sens (*sensus*) étaient l'élément corporel le plus élevé, celui par lequel le corps se rapprochait le plus de l'esprit. Et parmi ces cinq sens, la *visio*⁵ tenait le premier rang : *visus est altior inter omnes sensus et universalior*⁶. Mais il n'y aurait pas pire contresens que "traduire" *visio* par vision ou *oculus* par œil⁷. Car ces termes renvoyaient à une conception de la perception complètement différente de la nôtre.

Le point essentiel tenait dans la distinction-opposition entre *oculus carnis*, ou *oculus corporis* et *oculus cordis*, ou *oculus mentis*. Cette opposition de base apparut chez les Pères de l'Église : le véritable créateur en fut saint Augustin. Il faut souligner deux points. D'abord que cette opposition ne se trouvait pas dans la Bible ni chez les auteurs chrétiens antérieurs au milieu du IV^e siècle. Ensuite, que l'œuvre énorme de saint Augustin comporte, sur ce point comme sur bien d'autres, des formulations d'apparence plus ou moins contradictoires. Beaucoup d'historiens de l'art se sont contentés de paraphraser le livre XII du traité *De genesi ad litteram*, où Augustin exposait les "trois genres de vision" (*visionum genera tria*)⁸. Dans beaucoup de cas en effet, Augustin préféra une division ternaire ; mais les nouvelles techniques d'analyse des textes permettent d'avoir une vue complète de ses usages lexicaux et de leur fréquence⁹ ; et cet examen ne souffre aucun doute : l'évêque d'Hippone opposait systématiquement deux genres d'*oculus* et non pas trois.

Établie par les Pères, cette opposition fut reprise et généralisée par les auteurs des premiers siècles du Moyen Âge. Sa fréquence atteignit un sommet à l'époque carolingienne : Hincmar fut un de ceux qui l'utilisa le plus systématiquement. Par la suite, on continua à l'employer couramment, mais on note, à partir de 1100 environ, une évolution divergente des deux termes : tandis que se maintenait la fréquence relative d'*oculus mentis - oculus cordis*, celle d'*oculus carnis - oculus corporis* diminua sensiblement. A la fin du Moyen Âge, cette expression n'apparaissait plus que chez certains auteurs, d'autres ne l'employaient plus du tout.

Cette opposition fondamentale n'a strictement aucun équivalent dans notre système de représentation. Elle renvoyait directement à l'opposition chair / esprit, cité terrestre / cité céleste.

La reconnaissance de deux *oculi* correspondait à une conception de la vision et de la lumière non moins étrange au premier abord. Là aussi, saint Augustin opéra le choix décisif, qui donna durant tout le Moyen Âge la prépondérance à une théorie active (dite aussi "émissive") de la vision. Pour ce docteur en effet, la vision résultait de la combinaison entre rayon visuel et rayon lumineux. D'une source lumineuse partaient des rayons lumineux, qui frappaient éventuellement un objet (obstacle), sur lequel ils rebondissaient ; en sens inverse, un rayon visuel sortait de l'œil et se dirigeait vers l'objet. Si ce rayon rencontrait le rayon réfléchi, alors se formait une combinaison qui faisait retour vers l'œil, où pouvait se produire la vision au sens propre¹⁰. L'idée fondamentale était qu'il ne pouvait y avoir *visio* s'il n'y avait pas émission d'un rayon visuel : la *visio*, loin d'être une marque subie, était au contraire conçue avant tout comme un acte intentionnel et volontaire. Et cette théorie était inséparable d'une conception de la lumière autant que d'une conception de la nature humaine rendant l'homme capable d'une *visio*, qui était dans son principe même connaissance.

⁴ On sous-estime le plus souvent la portée considérable des textes de Denys l'Aréopagite, répandus en Occident à partir de la fin du IX^e siècle et qui connurent par la suite un succès ininterrompu ; Thomas d'Aquin leur consacra encore un très long commentaire. Il y eut toute une série de traductions latines. Nous avons utilisé la traduction française de Maurice de GANDILLAC (*Œuvres du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1942 - rééd. 1980).

⁵ On a tiré un très grand parti de deux volumes publiés par Agostino PARAVICINI BAGLIANI (éd.), *La visione e lo sguardo nel Medio Evo*, Firenze, 1997-1998 (*Micrologus* V et VI) ; ces volumes seront cités ci-après *VS I* et *VS II*.

⁶ Thomas d'Aquin, *Qu. disp. de anima*. (parmi tous les sens, la vision est le plus haut et le plus universel).

⁷ Pure compilation : SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Gudrun, *Das Auge im Mittelalter*, München, 1985. Le lecteur doit bien se souvenir, dans la suite de cet essai, que l'on ne donne un équivalent moderne des textes latins que par obligation éditoriale. Les vocables latins médiévaux n'ont, et ne peuvent avoir, aucun équivalent acceptable dans les langues contemporaines, car le sens des mots est lié à une civilisation : la civilisation médiévale était totalement différente de la nôtre, et cette altérité fondamentale rend extrêmement difficile la reconstitution du sens des énoncés médiévaux (A. GUERREAU, *L'avenir d'un passé incertain*, Paris, 2001, pp. 191-237).

⁸ *PL* vol. 34, col. 458.

⁹ Les textes médiévaux sont à présent accessibles sur CD-Rom. Ces outils permettent d'avoir une vue complète des occurrences de tel ou tel vocable ou groupe de vocables, et donc d'établir des fréquences que l'on peut aisément comparer.

¹⁰ Honorius Augustodunensis, *De Philosophia mundi : Ut igitur visus fiat, tria sunt necessaria : interior radius, exterior splendor, obstaculum rei*. (*PL* vol. 172, col. 96) (pour qu'il y ait vision, trois choses sont nécessaires : un rayon intérieur, une splendeur extérieure, l'obstacle d'un objet).

La nature purement spirituelle de la lumière

Dans la plupart des cas, les auteurs médiévaux ne firent pas de différence entre *lux* et *lumen*. Pour nous, la lumière est une réalité matérielle. La conception médiévale était doublement différente : d'abord parce que l'opposition médiévale entre chair et esprit n'était en aucune manière équivalente à l'opposition contemporaine entre matériel et immatériel ; et surtout parce que *lux* était clairement du côté de l'esprit, et non de la chair. *Lux* était une entité entièrement spirituelle. Raison d'ailleurs pour laquelle les penseurs médiévaux, à commencer par saint Augustin, ont considéré que la création de la lumière, *fiat lux*, fut aussi l'instant de la création des anges, êtres de lumière et purs esprits¹¹. Saint Thomas posa et résolut le problème très explicitement¹² : *Utrum lux corporalis sit corpus ? Respondeo dicendum quod impossibile est lumen esse corpus. Quod quidem apparet tripliciter...* Thomas distinguait *lux intelligibilis* et *lux sensibilis*, mais celle-ci était un *typus* de la *lux intelligibilis*.

Or cette conception de la lumière était étroitement articulée à une théorie de la divinité et à une théorie de la connaissance. On connaît la formule *deus est lux intelligibilis*¹³ ; Thomas insistait : *ipsa essentia divina totaliter lux intelligibilis est*¹⁴. Dieu était lumière créée. La création apparaissait dès lors comme diffusion de cette lumière créée.

L'Antiquité et le Moyen Age partagèrent l'idée que la vision était le mode de connaissance le plus complet. Les opinions d'Aristote, revues par les stoïciens, aboutissaient à faire du "schéma visuel" le moyen essentiel de passage entre les objets et les idées qui permettaient de les concevoir. Le Moyen Age retint la valeur fondamentale attribuée à la notion de *species*, voisine de la notion de forme, en tant qu'il s'agissait d'une forme visible. On pouvait ainsi passer de la *species sensibilis* (impression visuelle) à la *species intentionalis* (concept). Le passage adéquat de l'une à l'autre était la pierre de touche de la *veritas*, qui était *adaequatio intellectus et rei*¹⁵.

Mais, tandis que l'Antiquité attribuait une force propre essentielle aux objets eux-mêmes, une *virtus*, qui faisait du voir, *visus*, une impression au sens fort, *impressum*, le Moyen Age renversa entièrement la perspective : les objets n'étaient plus qu'un moyen, la force résidait dans l'esprit humain, qui tirait cette force de la marque de dieu imprimée en lui. D'où le choix augustinien de la "théorie émissive" de la *visio*, entièrement reprise par Thomas d'Aquin, théorie qui renvoyait à l'adéquation de base du spirituel et de l'intelligible. *Ita anima per suam lucem facit omnia materialia esse intelligibilia actu*¹⁶. Ou encore : *lux enim non videtur ab oculo per aliquam similitudinem sui in ipso relictam, sed per suam essentiam oculum informans*¹⁷.

La *visio* comme effort et comme connaissance

Toute lumière provenait de dieu, lumière dans toutes les acceptions, corporelle et spirituelle. La perception corporelle partait de la *lux sensibilis* : *lux autem sensibilis, imago quaedam est illius lucis intelligibilis*¹⁸. Mais le passage s'effectuait péniblement : *intellectus humanus patitur defectum etiam secundum rationem sui generis, quia in eo est lux intelligibilis obumbrata*¹⁹. A contrario, la difficulté n'existait pas pour les anges : *cum igitur angelus sit lux spiritualis, cognoscendo seipsum, cognoscet omnia materialia*²⁰. L'homme avait lui aussi reçu une parcelle de cette *lux intelligibilis*, mais la chair et le péché originel l'avaient éloigné de sa source ; éloignement qui l'avait plongé dans l'obscurité (*obumbrata*). Pourtant, toute grâce ne lui était pas

¹¹ FAURE, Philippe, "Anges", in LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (éds), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, pp. 42-54.

¹² *Sum. Th.* Ia q.67, a.2. (la lumière corporelle est-elle un corps ? Je réponds en disant qu'il est impossible que la lumière soit un corps. Ceci apparaît de trois manières...)

¹³ *Sum. Th.* Ia q.12 a.5. (dieu est lumière intelligible).

¹⁴ *Quodlibet I*, XI. (l'essence divine elle-même est entièrement lumière intelligible).

¹⁵ *Sum. contra gentiles*, *Sum. Th.* Ia q.21 a.2. (adéquation de l'intellect et de la chose).

¹⁶ *Qu. disp. de veritate*. (ainsi l'âme par sa lumière fait que toutes choses matérielles sont intelligibles en acte).

¹⁷ *In II Sent.* (car la lumière n'est pas vue par l'œil par quelque semblance d'elle-même qu'elle laisserait en lui, mais par son essence qui informe l'œil).

¹⁸ *Super ev. Johan.* (or la lumière sensible est une image de cette lumière intelligible).

¹⁹ *In IV Sent.* (l'intellect humain souffre un défaut en raison même de son genre, parce qu'en lui la lumière intelligible est **assombrie**).

²⁰ *Qu. disp. de veritate*. (comme donc l'ange est une lumière spirituelle, en se connaissant lui-même, il connaît toutes choses matérielles).

refusée : *per visionem lucis corporalis, homo reducitur in cognitionem et expectationem cujusdam altioris lucis*²¹. Commentant la guérison de l'aveugle rapportée par saint Luc, Thomas enchaînait : *caecus autem a domino non aurum sed lucem quaerit ; et nos non falsas divitias sed lucem quaeramus, quam videre cum solis angelis possimus ; ad quam lucem via fides est ; unde recte dicitur : fides tua te salvum fecit*²².

Percevoir la lux intelligibilis supposait effort ; l'*homo viator* devait suivre le bon chemin. John Pecham affirmait la possibilité de la vision *per speculum* : *neesse habemus... scrutari vestigia in speculis creaturarum, ut per numerum creatum ascendamus ad increatum et per lucem creatam ad lucem sapientiae increatam. Ipsa enim est in essentia purior et in operatione efficacior*²³. Ce texte est tiré d'un traité *De perspectiva*, ce qui montre que ce genre d'ouvrage doit être essentiellement considéré dans le cadre de la gnoséologie médiévale, et non pas comme un traité d'optique (anachronisme majeur commis par la majorité des commentateurs). Mais ces *vestigia* étaient, plus encore que la *species* des objets, ceux que le créateur avait placés au cœur de chaque homme, marque beaucoup plus directe, puisqu'imprimée dans l'essence même de l'esprit humain. D'où ce commentaire de saint Thomas : *ut sive intus ingrediatur homo per intellectum ad conspiciendum divinitatem, sive foras egrediatur per sensum ad videndam humanitatem, in suo salvatore pascua inveniat, intus in aspectu divinitatis, foris in aspectu humanitatis*²⁴.

Ainsi, la notion centrale d'un dieu qui était *lux intelligibilis* impliquait une conception de la vision comme tension et comme effort ; la vision simple était une action et non une impression ; le progrès de la vision, c'est-à-dire de l'esprit vers sa source, impliquait la grâce, qui supposait intervention de l'Église, ce pour quoi d'ailleurs le christ avait dit aux apôtres : *vos estis lux mundi* (Matt. 5-13). Il n'y eut pas de réflexion médiévale sur la vision qui ne fût une réflexion sur la connaissance, et par conséquent aussi sur le rapport à dieu, toujours médiatisé par le christ, l'Église et ses saints.

Pour simplifier, on a toujours affaire à une triade²⁵ : les formes (*species* ou *similitudines*) procédaient de dieu et se manifestaient comme rayons ; ceux-ci, mêlés aux rayons visuels, passaient des sens externes aux sens internes et à la *mens*, qui les identifiaient en tant que marques de dieu et les rapportaient à lui. De là trois conséquences : 1. le passage des *species sensibiles* aux *species intelligibiles* ne pouvait se faire qu'en dépouillant l'objet de ses accidents pour laisser apparaître le schéma éidétique comme seul objet de connaissance ; 2. l'objet perçu, en tant qu'*imago*, ne pouvait subsister qu'autant que subsistait sa fonction référentielle, c'est-à-dire l'intentionnalité signifiante (*species intentionalis*) ; ce pourquoi l'acte de vision était toujours un acte dynamique et polarisant ; 3. cette condition ontologique relationnelle et intentionnelle n'existait que dans le cadre général d'un rapport de dépendance hiérarchique qui se traduisait par un rapport typologique-symbolique de *similitudo*, qui impliquait une spécularité généralisée. Rapport qui entraînait tension et mouvement : *lucem quaeramus, expectatio cujusdam altioris lucis*. Le système tendait tout entier à la recherche d'une *evidentia visionis*, dans laquelle les *species* disparaissaient pour laisser place à la *visio per essentiam* : à ce moment, la *relatio similitudinis* tendait à devenir *relatio identitatis*.

Videre deum

Ce rapport n'était nulle part mieux explicité que dans les réflexions sur la *visio dei*, ou vision béatifique, qui n'a jamais cessé d'être un sujet de préoccupation central pour les penseurs médiévaux. Quelques mots seulement sur Augustin et Thomas d'Aquin.

Augustin n'employa que très rarement le syntagme *dei visio* (quatre fois), mais le groupe *deum videre* se rencontre chez lui environ 450 fois. Les deux textes les plus couramment cités à ce propos sont la *lettre à*

²¹ *In Job*. (par la vision de la lumière corporelle, l'homme est ramené à la connaissance et à l'attente de quelque lumière plus haute).

²² *Catena aurea in Lucam*. (or l'aveugle ne demande pas au seigneur de l'or mais la lumière ; et nous, nous ne demandons pas de fausses richesses, mais la lumière que nous sommes capables de voir avec les seuls anges ; la voie vers cette lumière est la foi ; c'est pourquoi on dit justement : ta foi t'a sauvé).

²³ Cité dans *VS I*, p. 242 (*De perspectiva*, éd. D.C. Lindberg, p. 23). (nous devons examiner les traces dans les miroirs des créatures, afin que par le nombre créé nous nous élevions à l'incréé, et par la lumière créée à la lumière incréée de la sagesse. Celle-ci en effet est en elle-même dans son essence plus pure, et dans son mode d'agir plus efficace).

²⁴ *Super apocalypsim*. (que l'homme pénètre à l'intérieur par l'intellect pour observer la divinité ou qu'il sorte à l'extérieur par le sens pour voir l'humanité, il trouvera sa nourriture dans son sauveur, à l'intérieur par la considération de la divinité, à l'extérieur par la considération de l'humanité).

²⁵ On résume ici l'article très réfléchi de Giorgio STABILE, "Teoria della visione come teoria delle conoscenza", *VS I*, pp. 225-246.

Pauline (lettre 147, dite encore *de videndo deo liber*²⁶) et l'avant-dernier chapitre de la *Cité de dieu* (livre 22, chapitre 29, "de qualitate visionis qua in futuro saeculo sancti deum videbunt"²⁷). La lettre à Pauline entendait essentiellement répondre à la question *de invisibili deo, utrum per oculos corporeos possit videri*. La réponse était une diatribe violente contre le *corpus* et ses limitations. Le *corpus* était impuissant : *quae autem per corpus videntur, nisi mens adsit quae talia nuntiata suscipiat, nulla possunt scientia contineri*²⁸. La connaissance ordinaire portait toujours sur des *incorporae similitudines*. Le thème de base était l'opposition entre *exterior* et *interior* : *cum ergo interiores oculi iudices sint exteriorum oculorum, ... multaque illi videant quae isti non vident, nihil isti videant, unde non illi tanquam praesides iudicent ; quis non illos istis incomparabili aestimatione praeponat ?*²⁹ Ce thème, longuement développé, s'articulait étroitement au rejet de l'espace, qui caractérisait toute espèce de *corpus* : *ea quae in illa luce cordis oculis intuemur, et discernuntur inter se, et nullis locorum spatiis separantur... [scripturarum sanctarum auctoritates] viderunt melius videri mente quam corpore ; et ea videri mente quae non continerentur locis, nec inter se locorum intervallis separarentur, nec minora essent in parte quam in toto*³⁰. La vision corporelle supposait strictement des intervalles, donc des relations spatiales ; dieu était en dehors de ces relations créées : les *oculi corporis* ne pouvaient en aucun cas l'atteindre.

Plus tard, à la fin de la *Cité de dieu*, Augustin infléchit quelque peu son propos, ouvrant - très prudemment - la possibilité d'une vision directe de dieu par les yeux des corps glorieux : *ita quaecumque spiritualia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum deum omnia regentem etiam per corpora contuebimur*³¹. Il reste de toute manière que la vision de dieu était fondamentalement intellection : *ut possit deum suum videre, id est intelligere... ; cum animae deum videre, hoc est deum intelligere, contigerit*³².

Thomas d'Aquin reprit la question avec une autre ampleur : 240 occurrences pour *dei visio*, plus de 1100 pour *deum videre*. Le problème fut abordé à de multiples reprises dans le *Commentaire des sentences* et systématisé dans la *Summa theologica* : d'abord dans la question 12 de la *prima pars* : *quomodo deus a nobis cognoscatur*, divisée en treize articles ; puis dans les cinq premières questions de la *prima secundae* sur la fin ultime de l'homme et sur la béatitude (en particulier l'article 8 de la question 3 : *utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae*)³³.

Au milieu du XIII^e siècle, cette affirmation n'était pas anodine, car divers penseurs (Étienne de Vénizy, Jean Pagus, mais aussi Hugues de Saint-Cher et Gueric de Saint-Quentin) avaient mis en doute la possibilité même de cette vision (ce contre quoi Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, fulmina une vigoureuse condamnation en 1241). Dans cette atmosphère, Thomas posait naturellement la question en termes bien plus abstraits que saint Augustin, s'interrogeant sur les conditions de possibilité de la *visio dei per essentiam*. Pour résoudre les contradictions logiques auxquelles il se heurtait, il mit en avant la notion (proposée peu auparavant par Albert le Grand) de *lumen gloriae*, forme spécifique de lumière créée réservée aux bienheureux et qui leur conférait une *deiformitas* suffisante pour voir dieu *facie ad faciem, in essentiam*. La glorification des corps glorieux consistait donc dans une lumière particulière permettant de connaître l'essence de dieu. La question, à peine effleurée par saint Augustin, recevait ici une réponse explicite. Mais une question surgissait, qui embarrassait Thomas³⁴ : *utrum beatitudo hominis requiratur corpus (aliqui posuerunt quod non potest [dei visio] animae advenire sine corpore existenti)*. Thomas argumenta assez longuement pour étayer l'idée d'une vision de dieu avant la résurrection. Mais ce n'était qu'une opinion, qui fut contestée au XIV^e siècle, durant la querelle dite de la "vision béatifique", lorsque le pape Jean XXII, en 1331, mit en cause la possibilité d'une *visio dei* avant la résurrection des corps glorieux (la question était probablement en fait celle

²⁶ PL vol. 33, col. 596.

²⁷ PL vol. 41, col. 796. (sur la qualité de la vision par laquelle les saints verront dieu dans l'autre siècle).

²⁸ (or les choses vues par le corps, si l'esprit n'est pas là pour accueillir ce qui est ainsi annoncé, ne pourront être embrassées par aucune connaissance).

²⁹ (comme donc les yeux intérieurs sont les juges des yeux extérieurs...et que ceux-ci voient beaucoup de choses que ceux-là ne voient pas, ceux-là ne verraient rien si ceux-ci ne jugeaient comme chefs ; qui n'estimerait donc pas incomparablement plus ceux-ci que ceux-là ?)

³⁰ (ces choses que nous voyons dans cette lumière par les yeux du cœur et se distinguent entre elles et ne sont séparées par aucun intervalle de lieu... les autorités des saintes écritures virent que l'on voit mieux avec l'esprit qu'avec le corps ; et ces choses sont vues par l'esprit, qui ne sont pas contenues dans des lieux, et ne sont pas séparées par des intervalles, et ne sont pas plus petites en partie qu'en totalité).

³¹ (de même que nous faisons connaître toutes les lumières spirituelles de nos corps, nous verrons aussi par nos corps dieu incorporel dirigeant tout).

³² *Soliloquiorum libri II* (PL vol. 32, col. 876). (pour qu'il puisse voir son dieu, c'est-à-dire le comprendre...; comme il arrive à l'âme de voir dieu, c'est-à-dire de comprendre dieu).

³³ TORRELL, Jean-Pierre, "La vision de dieu *per essentiam* selon saint Thomas d'Aquin", *VSI*, pp. 43-68.

³⁴ *Sum. Th.* Ia IIae, q.4 a.5. (si la béatitude de l'homme exige le corps - certains ont affirmé que la vision de dieu ne peut se produire sans corps).

de la possibilité, contestée, d'une vision autre que communautaire)³⁵. L'Église se prononça rapidement pour le maintien de l'idée traditionnelle d'une *visio* des bienheureux immédiatement après leur mort. On peut cependant noter que Thomas d'Aquin s'était aussi demandé *utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum*³⁶, ce qui laisse penser que la notion de *corpus* pouvait ici s'entendre aussi bien comme corps charnel personnel que comme *corpus mysticum*. Thomas répondit prudemment que cette *amicitia proximorum* n'était pas indispensable, mais qu'elle allait de soi dans ces circonstances : *quasi concomitanter se habet amicitia ad beatitudinem perfectam*³⁷.

Dans le même temps, Bonaventure mettait l'accent sur la *dilectio* comme moyen essentiel de la *visio*. La tradition insistait sur l'importance de la *caritas* comme moyen essentiel pour accéder à la *visio dei* : *caritas quae non nisi in dei visione perficitur* (Aelred de Rievaulx³⁸) ; *ubi amor, ibi oculus* (Richard de Saint-Victor³⁹) ; *qui plus habebit de caritate perfectius deum videbit et beatior erit* (Thomas d'Aquin⁴⁰). Là encore, Thomas reprenait fidèlement Augustin : *anima rationalis... omnia superat et deo proxima est, quando pura est ; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes quarum visione fit beatissima*⁴¹.

Voir dieu de plus près, *vicinius et clarius* : les rapports sociaux

Ce texte d'Augustin apparaît comme un condensé de tout ce qui vient d'être dit ; on notera l'expression décisive : *anima... deo proxima*. La pureté du cœur et la charité rapprochaient de dieu. Ce thème, ici un peu latéral, prit un nouveau développement aux VI^e et VII^e siècles, chez Grégoire le Grand, Isidore de Séville et Bède le Vénérable, qui introduisirent, peut-être indépendamment, l'adverbe clé *vicinius* :

- *sublimiora illa agmina cherubim vocata sunt, quia tanto perfectiori scientia plena sunt, quanto claritatem dei vicinius contemplantur* (Grégoire, *Homélies sur les évangiles*, 34⁴²)

- *quanto vicinius coram eo consistunt, tanto magis luminis claritate divini inflammantur* (Isidore, *Etymologiae*, VII-5⁴³)

- *quia quo vicinius praesentem domini vultum cernunt eo se ardentius ejus dilectioni totos impendunt quo proximos suos omnes esse electos ac deo dilectos agnoscunt* (Bède, *Homélies sur les évangiles*, II-24⁴⁴).

Cette relation *vicinius - clarius*, apparue au VI^e siècle, se répandit largement à l'époque carolingienne et se retrouva ensuite comme un bien commun chez un grand nombre d'auteurs des XII^e-XIII^e siècles.

Le vocable *vicinius* n'existe pas en latin classique : il traduisait une relation de plus grande proximité en empruntant sa base sémantique au rapport social et topographique de **voisinage** : c'est un indice hautement significatif, parmi d'autres, du substrat fondamentalement social de tous les développements médiévaux sur la *visio dei*.

La fin du Moyen Age amplifia la réflexion sur la *visio* et une tendance forte se manifesta à considérer désormais comme possible une vision directe de dieu dès avant la mort. On range ordinairement sous l'étiquette de "mystiques" les auteurs qui développèrent cette idée, comme Jean Gerson ou Nicolas de Cues. Leurs textes étaient dans le droit fil des précédents, mais insistaient désormais bien plus sur les possibilités que

³⁵ TROTTMANN, Christian, *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma, 1995. BASCHET, Jérôme, "Vision béatifique et représentations du paradis (XI^e-XV^e siècle)", *VS II*, pp. 73-93.

³⁶ *Sum. Th.* Ia IIae, q.4 a.6. (si pour la béatitude est exigée la société des amis).

³⁷ (par rapport à la béatitude parfaite, l'amitié se trouve pour ainsi dire concomitante).

³⁸ *PL* vol. 195, col. 535. (la charité qui n'atteint sa perfection que dans la vision de dieu).

³⁹ *Benjamin minor*, *PL* vol. 196, col. 10. (là où est l'amour, là est l'œil).

⁴⁰ *Sum. Th.* Ia q.12. (qui aura plus de charité, verra dieu plus parfaitement et sera plus heureux).

⁴¹ *De diversis quaestionibus*, qu.46 (*PL* vol. 40, col. 31) (l'âme rationnelle surpasse tout et se trouve la plus proche de dieu lorsqu'elle est pure ; et dans la mesure où elle se tiendra contre lui par la charité, dans cette mesure, remplie par lui d'une certaine manière de cette lumière intelligible et illuminée, elle voit, non par les yeux corporels mais par ce fondement d'elle-même en quoi elle excelle, c'est-à-dire par l'intelligence, ces raisons dont la vision la rendent la plus heureuse).

⁴² *PL* vol. 76, col. 1252. (ces troupes sublimes sont appelées chérubins, parce qu'elles sont pleines d'une science d'autant plus parfaite qu'elles contemplent la clarté de dieu **d'une manière plus voisine**).

⁴³ *PL* vol. 82, col. 274. (ils sont d'autant plus enflammés par la clarté de la lumière divine, qu'ils sont auprès de lui **d'une manière plus voisine**).

⁴⁴ *PL* vol. 94, col. 249 (parce qu'ils se consacrent tout entiers d'autant plus ardemment à son amour qu'ils voient **d'une manière plus voisine** le visage présent du seigneur, et qu'ils savent que ses proches sont tous élus et aimés de dieu)..

