

Paula Oliveira e Silva*

L'âme à l'état de béatitude connaît-elle Dieu dans le corps ou hors du corps ?

La réponse d'Augustin dans le livre XII du *De Genesi ad litteram*

Sommaire

Cet article vise à mettre en évidence l'importance de l'exégèse de 2 *Cor.* 12, 2-4 que propose Augustin dans le livre XII de son *De Genesi ad litteram*, dans l'élaboration et le développement de sa théorie de la participation du corps dans la vision béatifique. Notre analyse se déploie en trois moments : 1. une mise au point de la position d'Augustin en ce qui concerne la présence du corps dans la vision de Dieu, au début de l'année 413 (*Sermo 277*); 2. le constat de l'absence d'un fondement biblique comme obstacle à l'affirmation de la participation du corps dans la vision béatifique de Dieu; 3. le dépassement de cet obstacle par l'exégèse du récit que fait Paul de son ravissement (2 *Cor.* 12, 2-4) et la déduction de la nécessaire participation du corps dans la vision de dieu *in patria*.

Mots-clés : Augustin ; *De Genesi ad litteram* livre XII ; extase de saint Paul ; vision de Dieu ; corps spirituel.

Auteurs anciens et médiévaux étudiés: Augustin; Porphyre.

Does the Soul in the State of Beatitude Know God in the Body or Outside the Body? Augustine's Answer in Book XII of *De Genesi ad litteram*.

* Instituto de Filosofia da Universidade do Porto / Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Via Panorâmica, s/n. Torre B, Gab. 119. 4150-5641 Porto. pvsilva@letras.up.pt.

This article is funded by the project From Data to Wisdom. Philosophizing Data Visualizations in the Middle Ages and Early Modernity (13th-17th Century) — FCT - POCI-01-0145-FEDER-029717, supported by Competitiveness and Internationalisation Operational Programme (POCI), under the PORTUGAL 2020 Partnership Agreement, through the European Regional Development Fund (ERDF) and through national funds by the FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Abstract

This article highlights the relevance of Augustine's exegesis of 2 Cor. 12, 2-4 in book XII of *De Genesi ad litteram*, for the development of his theory on the participation of the body in the beatific vision. Our analysis is developed in three moments : the state of Augustine's theory on the participation of the body in the vision of God at the beginning of the year 413 (*Sermo 277*); the absence of a biblical text on the topic as an obstacle to affirm the participation of the body in the beatific vision; the overcoming of this obstacle through the exegesis of Paul's narration of his ecstasy (2 Cor. 12, 2-4) and the deduction of the necessity for the human body to participate in the vision of God *in patria*.

Keywords : Augustine ; *De Genesi ad litteram* book XII ; ecstasy of saint Paul ; vision of God ; spiritual body.

Ancient and medieval authors studied : Augustine ; Porphyry.

1. Voir Dieu avec les yeux du corps ? Difficultés et impasses

La question à laquelle vise répondre la doctrine d'Augustin sur la vision de Dieu peut être ainsi formulée : « Dans l'état final de béatitude peut-on voir Dieu avec les yeux du corps ? ». L'élaboration de la réponse à cette question mérite bien de figurer parmi les sujets les plus remarquables et difficiles de l'œuvre augustinienne, et cela à plusieurs titres. D'une part, parce que dans la réponse à cette question se trouvent impliquées presque toutes les lignes de recherche philosophique et théologique qui dessinent la macrostructure de l'œuvre d'Augustin. C'est-à-dire que les réponses aux grandes questions qui l'ont toujours préoccupé – la nature de Dieu et de l'âme, l'origine du mal, le désir du bonheur – se retrouvent, d'une façon ou d'une autre, dans la réponse apportée à la question de savoir dans quel état sera vécue la béatitude finale de l'homme. D'autre part, parce que l'élaboration d'une réponse cohérente avec l'ensemble de son système est à l'évidence devenue un défi pour Augustin lui-même.

En effet, il était bien conscient des nombreuses contradictions et perplexités auxquelles mène la tentative de réponse à la question de savoir si, et comment, l'homme peut avoir connaissance de Dieu *in patria*. Sa réponse a été prudemment construite, tout au long d'un parcours qui a traversé pratiquement toute son œuvre. Refaire ce parcours revient ainsi pour nous à revisiter les thèmes essentiels de la philosophie d'Augustin, tels que les modèles psychosomatiques de la perception du monde, la nature de la connaissance de soi, la spécificité de la connaissance intellectuelle, le problème de la fin ultime de l'homme et de la participation de *l'homo totus* dans l'état de béatitude finale.

Le moment décisif du processus d'élaboration de la réponse augustinienne au problème de la vision de Dieu *in patria* s'étale, d'après la littérature, sur la période comprise entre les années 410 et 413¹. Parmi les écrits augustinien plus

importants, du point de vue de la question de la vision de Dieu, se trouve le traité *De videndo deo* (lettre 147, à Pauline), datée de 412/413². Augustin y réitère sa position selon laquelle Dieu sera perçu en esprit par les esprits qui auront atteint un haut degré de purification. C'est aussi dans ce texte qu'il laisse ouverte, en outre, la possibilité d'une réponse positive à la question de la vision de Dieu avec les yeux corporels. Comme le note Catapano, dans sa mise au point de l'évolution d'Augustin sur le problème de la vision de Dieu en ces années, au cas où l'élaboration d'une réponse affirmative cette question s'avèrera possible, trois conditions doivent être réunies : Dieu ne pourra pas être compris comme corps ; la vision de Dieu ne pourra pas être accordée au seul corps ; on ne saura admettre que le corps charnel puisse se transformer en esprit. Augustin renvoie finalement la discussion approfondie du problème à une œuvre à venir³.

Il est impossible d'identifier cette œuvre ultérieure, puisqu'il n'y en a aucune dans laquelle Augustin s'occupe explicitement du problème de la vision de Dieu. Cependant, le *De civitate dei* est souvent évoqué dans la littérature comme étant une œuvre qui répond à ces exigences, surtout si l'on tient compte du Livre XXII, où Augustin livre une interprétation achevée de ce sujet. Toutefois, plus qu'une dizaine d'années se sont écoulées entre le traité *De videndo deo* et la position finale d'Augustin, expliquée dans le *De civitate dei*, XXII. Nous pensons donc qu'il devra être possible de repérer, dans des textes antérieurs, les jalons parcourus par Augustin vers sa position finale.

Parmi les textes couramment identifiés comme faisant partie de l'ensemble d'écrits dans lesquels Augustin s'occupe de la vision de Dieu, on retrouve le *Sermo 277*⁴. Dans ce sermon, et bien que sa réponse au problème de la vision de Dieu n'ajoute pas vraiment à ce qu'Augustin avait déjà exposé dans le *De videndo deo*,

¹ L'état de la question a été récemment dressé, dans son contexte historique, par G. Catapano ; pour les principales questions en débat ainsi que pour le corpus textuel du 'dossier vision de Dieu' *uide* G. Catapano, «Introduzione», in *Agostino. Vedere Dio (lettera 147)*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 6-8. L'édition latine du *De videndo deo liber* que nous utilisons ici est celle du CSEL 44: S. *Augustini epistula, ex recensione* A. Goldbacher, Wien – Leipzig 1904, pp. 274-331.

² La date retenue pour ce traité est la fin de l'année 412, début 413; cfr. Catapano, «Introduzione», cit., p. 6, note 4.

³ Cfr. Catapano, «Introduzione», cit., pp. 5-6: «Nella frase conclusiva del *De videndo deo* l'autore effettivamente rinvia a un'altra opera la discussione approfondita dell'arduo problema, non senza aver comunque escluso tre risposte positive al quesito, o meglio tre ragioni per rispondere positivamente, ossia la concezione di Dio stesso come un corpo, l'attribuzione della visione solamente ai corpi e la presunta trasformazione della carne in spirito».

il est néanmoins possible de constater qu'Augustin cherchait des arguments et d'autorité et de raison – les deux pierres angulaires qu'il a toujours considérées comme les voies de la connaissance – pour avancer vers une réponse affirmative à la question de la participation de la corporéité dans la vision béatifique.

Dans le développement de sa doctrine sur la vision de Dieu, et justement en ce qui concerne les deux types de fondements, biblique et rationnelle, que cherchait alors Augustin, il y a toutefois un texte qui n'a pas été, à mon avis, suffisamment pris en compte. Il s'agit du livre XII du *De Genesi ad litteram*. Le livre XII, dont la date de composition est due elle aussi à l'année 413⁵, est considéré comme un traité à part eu égard des onze autres livres qui constituent cet ouvrage augustinien. C'est notre but ici de montrer qu'il y a des raisons valables pour affirmer que la doctrine exposée dans ce livre à propos de l'expérience extatique de Paul constitue un moment décisif dans le développement de la pensée d'Augustin sur la vision de Dieu. A l'appui de notre hypothèse, nous chercherons à montrer que les deux types de fondement, biblique et rationnelle, qu'Augustin estimait indispensables dans le *Sermo 277* pour l'élaboration d'une réponse affirmative à la question de la présence du corps dans la vision de Dieu, se trouvent précisément dans le livre XII du *De Genesi ad litteram*.

En effet, dans ce large chapitre, le dernier de l'œuvre, Augustin se livre à une analyse aussi étendue que systématique du passage biblique de 2 *Cor.* 12, 2-4. Il s'interroge de façon exhaustive sur le paradoxe suivant, qu'il trouve dans le récit de l'extase de Paul : comment peut-on comprendre que Paul ait vu Dieu, suprême vérité, et puisse ignorer s'il l'a vu dans son corps ou bien en dehors de son corps? La résolution de ce paradoxe exige l'analyse préalable des différents processus de la perception visuelle – corporelle, spirituelle et mentale – lesquels, selon Au-

⁴ Ce sermon est daté de 413 et a été prononcé le jour de la fête de saint Vincent le martyr, qui se célèbre le 22 janvier. L'édition latine du *Sermo 277* que nous utilisons ici est celle de la PL 38 (1865), 1257-1268.

⁵ Pierre-Marie Hombert date la composition du *De Genesi ad litteram* [ci-après *De Gen. ad litt.*] des années 412-413 (voir P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000, pp. 186-188). Hombert a également montré la convergence de la date de composition de cet ouvrage avec celle d'un ensemble d'écrits sur la question de la vision de Dieu: la lettre 148 (*Commonitorium ad Fortunatianum*) et le *Sermo 277*. En ce qui concerne le douzième livre du *De Gen. ad litt.*, d'après Hombert, *Nouvelles recherches...*, cit, p.188, n. 379, «il convient de ne pas trop l'éloigner du *De videndo deo*. L'année 413 semble la plus probable, puisqu'en 414 l'*Epist.* 159, 2 à Evodius y renvoie explicitement».

gustin, caractérisent l'expérience cognitive humaine, dans l'état d'union de l'âme au corps. La conclusion que tire Augustin de cet examen est la suivante : Paul, dans son extase, a connu Dieu mais il s'est ignoré lui-même. Or, ce fait contredit la nature de l'expérience que l'âme peut faire de Dieu. Comment peut-on alors comprendre que quelqu'un est en face de la vérité suprême et s'ignore lui-même ? L'analyse des processus cognitifs impliqués dans le doute de Paul permettra à Augustin de conclure que pour les êtres humains la participation du corps est nécessaire à la vision de Dieu *in patria*.

Dans ce qui suit, j'examine deux textes d'Augustin – le *Sermo 277* et le livre XII du *De Genesi ad litteram* – tous les deux datés de l'année 413⁶. Dans le *Sermo 277*, Augustin explique que ses réticences tiennent au manque d'arguments – d'autorité comme de raison – pour soutenir que Dieu peut être vu par le corps dans la béatitude. Dans notre second texte, Augustin se livre à une exégèse de 2 *Cor.* 12, 2-4, au bout de laquelle il finira par conclure que la présence de la corporéité est requise pour la vision de Dieu *in patria*. C'est aussi à partir de l'exégèse de 2 *Cor.* 12, 2-4 qu'il parviendra à isoler un principe philosophique – l'esprit (*mens*) tend naturellement à régir le corps – essentiel pour expliquer rationnellement pourquoi la participation du corps est nécessaire à la vision de Dieu.

2. À défaut de fondements, *vana curiositas*

Comme nous l'avons déjà noté, le *Sermo 277* figure parmi les textes retenus comme pertinents pour la compréhension de la doctrine de la vision de Dieu d'Augustin. Plus précisément, ce sermon offre des éléments significatifs concernant la position d'Augustin au début de l'année 413. Dans ce qui suit, nous nous attacherons surtout à mettre en évidence le fait que, dans ce sermon, Augustin reconnaît que ses réticences à propos de la possibilité de la participation du corps dans la connaissance de Dieu *in patria* découlent de sa difficulté à trouver, dans l'autorité biblique comme dans celle de la raison, des éléments selon lui indispen-

⁶ *Uide* les notes 2 et 4. Le sermon fut prononcé au début d'année 413. Le livre XII, comme le reconnaît Augustin lui-même dans le *De Gen. ad litt.*, XII, 35, 6, est assez long, sa composition ayant sans doute pris plusieurs mois. Nous suivons ici le texte latin du *De Gen. ad litt.* reproduit dans Augustin, *La Genèse au sens littéral* (BA 48-49). Traduction, introduction et notes de P. Agaësse et A. Solignac, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000-2001 (réimp.); les citations dans le corps de notre texte sont tirées de la traduction française d'Agaësse et Solignac.

sables à l'élaboration de la bonne réponse. À défaut de ces deux fondements de toute connaissance rationnelle, la narrative sur la vision corporelle de Dieu n'est qu'un produit de la fantaisie. S'appuyant sur des représentations imaginaires qui ne sont que source d'erreur, une telle croyance est insoutenable rationnellement et, ce qui est plus, tombe dans l'affirmation de l'erreur la plus pernicieuse de toute religion – Dieu est corps et peut être vu par les yeux corporels.

Pour ce qui est de l'autorité biblique, Augustin précise qu'il ne s'est pas arrêté sur la présomption que ces textes n'existent pas : c'est tout simplement qu'il n'a toujours pas su les trouver ; soit, effectivement, parce qu'ils n'existent pas, soit parce qu'ils sont cachés, soit, enfin, parce qu'ils se cachent de lui⁷. Quant aux arguments de raison, Augustin répète ce qu'il avait déjà dit dans le *De videndo deo* : pour être en mesure de voir Dieu, le corps devrait subir une transformation et, de charnel, devenir spirituel. Or, cette transformation devrait se produire au niveau des yeux du corps matériel, pour qu'ils puissent arriver à voir une chose qui n'est pas soumise aux conditions du lieu. Car celui-ci est le cas de Dieu qui, en tant qu'être purement spirituel, est un être non-localisé. Augustin avoue ne pas réussir à trouver aucun principe philosophique lui permettant d'expliquer si et comment une transformation de ce genre peut avoir lieu dans les organes corporels de la vision, de sorte qu'ils soient capables de voir des natures non-corporelles⁸.

Dans le *Sermo 277*, Augustin retient inconditionnellement les présupposés jugés nécessaires à la vision de Dieu dans le *De videndo deo* mentionnés précédemment dans le cadre de la synthèse proposée par Catapano : on ne peut ni attribuer au seul corps la vision de Dieu, ni admettre que le corps charnel se transforme en esprit. Comment, alors, peut-on arriver à une explication rationnelle de la vision corporelle de Dieu ? À ce sujet, il n'y a ni expérience humaine, ni cause rationnelle à même de justifier cette transformation. De même que pour la recherche d'une autorité biblique, Augustin n'exclut pas la possibilité de l'existence d'une telle cause. Il affirme simplement que, si elle existe, elle demeure cachée à la raison⁹.

⁷ *Sermo 277*, 14 (PL, 38, 1265) : « (...) definitum aliquid inde in Scriptura non invenimus, aut nondum invenimus. Nam neque hoc audeo praesumere, non in ea esse quod valeat inveniri. Aut non est, aut latet, aut me latet. Si quid in alterutram partem potuerit ab aliquo inveniri, libenter accipio, et me instructum nisi gratias egero, non homini dicenti, sed ei qui per hominem docet, ingratus erro».

⁸ *Sermo 277*, 18 (PL, 38, 1268) : «Deus non videtur in loco, quia non est corpus; (...) Hoc firmissime teneamus. Si autem caro illa tantam acceperit mutationem ut possit per eam videri quod non videtur in loco; omnino ita sit. Sed quaerendum est, unde doceatur».

Or, faute d'une base rationnelle, évidente et certaine pour expliquer comment se fait-il que le corps humain puisse voir Dieu dans l'état de béatitude, et à défaut d'une autorité biblique sur laquelle fonder cette connaissance, Augustin estime que toute affirmation sur ce sujet est téméraire et même vicieuse. En effet, une telle affirmation ne s'appuierait sur une connaissance certaine, mais sur le vice de la *curiositas*. Dans cet état de choses, affirmer que Dieu sera vu corporellement *in patria* n'est qu'une grave et impie erreur, au regard de la créature humaine mais surtout du créateur. Le sermon se termine comme s'était terminé le *De videndo deo* : par l'exhortation à la purification de l'esprit, précisément cette dimension de l'âme qui est obscurcie par la *curiositas*, c'est-à-dire, par les images du monde et de Dieu, fabriquées par l'esprit (*spiritus*) humain. Étant donné la nature immatérielle de Dieu, ce que nous avons comme certain est qu'il sera vu immatériel et spirituellement. Ce qui et la Bible affirme et la raison confirme est que Dieu sera vu par les cœurs purs : c'est-à-dire par l'esprit humain, dont le rapport avec Dieu n'admet l'interposition d'aucune créature, d'aucune image ou représentation, d'aucun produit du mécanisme psychosomatique de la cognition humaine du monde matériel.

Dans le *Sermo 277*, comme dans le *De videndo deo*, Augustin affirme que la vision de Dieu est donnée aux cœurs purs et non pas à une quelconque vision corporelle. Il se dit pourtant prêt à changer d'avis au cas où des preuves d'autorité et de raison seront trouvées et le justifient. Or, c'est notre conviction que, dans le *De Genesi ad litteram*, Augustin trouvera les unes et les autres. Tout d'abord, un argument d'autorité : un passage biblique à travers l'analyse duquel il lui apparaît clairement que la vision spirituelle de Dieu ne peut se donner sans la participation du corps. Il trouve ce passage biblique précisément lorsqu'il entreprend d'interpréter littéralement l'expérience du *raptus* de Paul. Aussi, dans le *Sermo 277*, 4, Augustin avait-il affirmé que personne n'avait fait l'expérience de la vision béatifique⁹. Or, dans *De Genesi ad litteram*, livre XII, Augustin reconnaît qu'il y a quelqu'un qui a fait cette expérience et l'a racontée à la première personne : c'est Paul qui, en 2 *Cor.* 12, 2-4, raconte son ascension au troisième ciel. Augustin livre

⁹ *Sermo 277*, 14 (PL, 38, 1265): «Si ergo substantiam, quae non videtur in loco, poterunt vel tunc corporales oculi videre, cum fuerit corpus spiritale; si poterunt aliqua vi occulta, aliqua vi inexperta et prorsus incognita, nec ulla aestimatione percepta, si poterunt, possint. Oculis enim videmus, non nostris oculis invidemus».

¹⁰ *Sermo 277*, 4 (PL, 38, 1259): «Quae sit autem futura in resurrectione gloria carnis huius, quis explicet verbis ? Nemo adhuc nostrum habendo expertus est».

alors une analyse exhaustive de ce récit et, bien qu'il ne l'admette jamais explicitement, il nous semble tout à fait judicieux de considérer qu'il y trouve le support scripturaire pour affirmer que, concernant les êtres humains, la connaissance de Dieu *in patria* ne peut se produire sans la corporéité. En conséquence de cette exégèse, Augustin est amené à isoler un axiome philosophique qui justifie la nécessité de cette présence. Si la connaissance de Dieu est purement intellectuelle et si la corporéité humaine doit nécessairement participer de cette expérience, alors l'esprit (*mens*) doit avoir avec le corps un rapport lui aussi nécessaire : l'esprit (*mens*) tend naturellement à régir le corps.

3. Un fondement biblique : 2 Cor. 12, 2-4

Notre lecture du livre XII du *De Genesi ad litteram* nous amène ainsi à conclure que Augustin y franchit deux étapes importantes vers l'édification de sa doctrine de la vision de Dieu *in patria*. Dans ce livre XII il trouve un fondement biblique et un principe de raison où asseoir la nécessité de l'intervention du corps dans la connaissance de Dieu, dans l'état de béatitude. Le fondement biblique est le passage de 2 Cor. 12, 2-4 dont l'exégèse lui permet de conclure que la vision de Dieu *in patria* ne peut se produire sans la participation du corps. L'identification du principe de raison supposée dans cette conclusion lui permet de soutenir que, pour les êtres humains, la participation du corps dans la vision de Dieu *in patria* est une exigence de nature.

Dans le *Sermo 277*, Augustin affirmait que personne n'avait encore fait l'expérience de la vision de Dieu dans l'état de béatitude. Il y déclarait aussi ne pas avoir encore trouvé dans les saintes Écritures les passages à même de montrer que l'homme voie Dieu dans le corps. Dans le livre XII du *De Genesi ad litteram* il fait un recueil des passages bibliques où l'on peut trouver des récits de théophanies – et, par conséquent, d'expériences humaines de la vision de Dieu. Dans un exercice d'intelligence de la foi qui a pour but d'éclairer les énigmes impliquées dans le problème de la vision de Dieu, il soumet ces passages au crible d'une analyse fondée sur les mécanismes psychosomatiques de la vision humaine¹¹. Cependant, bien qu'il y ait dans l'Ancien Testament des récits de vision de Dieu par des mortels, aucun ne décrit cette vision dans l'état de béatitude : il s'agit

¹¹ Dans les livres II et III du *De trinitate*, Augustin analyse également des récits de théophanies, ayant pour but de montrer comment Dieu, qui est pur esprit, a pu se manifester corporellement.

de personnages telles que le roi Balthazar, l'apôtre Pierre ou même Moïse – lesquels, quoique diversement, dans leur corps mortel, ont fait expérience des manifestations de Dieu¹². Ces manifestations se sont donc produites toujours par le biais d'une médiation, c'est-à-dire par des signes, qu'ils soient des mots, des images d'objets ou des éléments naturels. Dans tous ces récits, Dieu approche les hommes dans leur condition spatiotemporelle et donc à l'aide d'une quelconque réalité créée. Or, dans le cas évoqué par Paul en 2 *Cor.* 12, 2-4, au contraire, c'est l'apôtre qui est conduit à la demeure de Dieu lui-même et amené à faire l'expérience de l'essence divine.

Dans le passage biblique examiné par Augustin, 2 *Cor.* 12, 2-4, Paul décrit en deux versets sa montée au troisième ciel. Puisque la méthode utilisée par Augustin dans le *De Genesi ad litteram* est l'exégèse littérale, il prend pour vrai le récit de Paul et ce qu'il raconte – c'est-à-dire une expérience effective ayant eu lieu dans la vie de l'apôtre (*rerum gestarum asserenda*¹³) –, et non pas pour une description allégorique à fin pédagogique. Augustin considère donc que Paul décrit un fait historique, même si subjectivement vécu. Paul déclare ne pas avoir de doutes eu égard de ce fait et de ce dont il a joui – le troisième ciel. Le doute de l'apôtre se porte, en revanche, sur le fait de la participation ou non de son corps à cette expérience. Ce doute intrigue Augustin au plus haut point. Il consacra tout le livre XII du *De Genesi ad litteram* à l'analyse de ce doute dans le but de tirer pleinement parti de ce passage, soit pour comprendre la structure cognitive humaine dans l'état d'union de l'âme avec le corps, soit pour en déduire le fonctionnement de cette structure, tant dans l'état de l'âme séparée que dans la vision des bienheureux *in patria*.

Pour expliquer les raisons de sa perplexité, Augustin analyse en détail les trois types de vision – ou modes de cognition – qu'il reconnaît dans l'appareil de l'intellection humaine. La caractérisation de ces trois types de vision se décline selon le rapport qu'entretiennent les facultés cognitives à leurs objets. Soit les objets corporels sont présents et, étant perçus, produisent sur l'âme un impact

Dans notre Livre XII, en revanche, l'analyse est centrée principalement sur les conditions de la connaissance de Dieu par les hommes auxquels Il s'est manifesté, c'est-à-dire sur la structure humaine de la connaissance. Pierre-Marie Hombert a montré que la rédaction des Livres II et III du *De trinitate* est contemporaine de la rédaction d'un certain nombre de livres du *De Gen. ad litt.* et, notamment, du Livre XII - voir Hombert, *Nouvelles recherches...*, cit., pp. 56-60 ; 62-64.

¹² Cfr. *De Gen. ad litt.*, XII, 11, 23-24, pour l'analyse des visions de Balthazar et de Pierre. Pour la spécificité de la vision de Moïse, voir *De Gen. ad litt.*, XII, 27, 55.

¹³ Cfr. *De Gen. ad litt.*, I, 1, 1.

– il s’agit alors de la vision corporelle; soit les facultés cognitives de l’homme s’appliquent aux images traitées par les sens internes à partir de cet impact des objets corporels – auquel cas il s’agit de la perception qui correspond à la vision spirituelle; soit, enfin, les facultés cognitives de l’homme se rapportent aux intelligibles qui, par leur nature, ne sont susceptibles d’être perçus par aucune des visions précédentes, et on parle alors de vision mentale ou intellectuelle. Augustin affirme que, en dehors de ces trois types de formes de perception, il n’en connaît pas d’autres. En fait, ces trois types correspondent aux trois niveaux de réalité connus : ils rendent compte de l’opération des trois puissances de l’âme dans leurs rapports avec chacun de ces niveaux¹⁴.

Le but ultime de cette révision systématique de sa doctrine de la connaissance est l’identification du type de vision ou d’expérience cognitive qui aura eu lieu lors de l’extase de l’apôtre Paul. Pour atteindre cet objectif final, Augustin entreprend une analyse minutieuse du rapport entre les types possibles d’objets de connaissance et les mécanismes physiques, psychologiques et mentaux y impliqués. Dans le cadre de cet examen, il identifie également le degré de certitude atteint par l’esprit (*mens*) à chacun de ces niveaux cognitifs. Selon Augustin, une connaissance est d’autant plus vraie que l’accès à son objet exige moins de médiations. Or, la connaissance intellectuelle, propre de la vision intellectuelle, se produit sans médiation entre l’esprit (*mens*) et l’intelligible. La connaissance qui en découle est par conséquent absolument certaine et vraie, exempte d’erreur ou de doute.

Établis les trois types de vision et le degré de certitude propre à chacun, Augustin s’attache à l’analyse des versets 2 *Cor.* 12, 2-4 sur l’expérience cognitive qui s’est produite lors de l’extase de Paul, en se centrant sur le degré de certitude subjective de l’apôtre. Paul ne doute pas de l’objet dont il a alors fait l’expérience : il a connu Dieu, en son essence. Donc, il a vu en Dieu les choses qu’il a contemplés dans cet état d’extase. Et il doute quand-même de la participation de son corps dans cette expérience : était-il alors dans ou en dehors de son corps ? En

¹⁴ Nous ne développerons pas ici l’analyse des trois types de vision et de leurs fonctions au sein de l’appareil psychosomatique de la connaissance. Pour l’analyse descriptive des trois types de vision en *De Genesi ad litteram*, XII, voir R.J. Teske, «St. Augustine on the Vision of God», in Id., *Augustine of Hippo. Philosopher, Exegete and Theologian. A Second Collection of Essays*, Marquette University Press, Milwaukee 2009, spec. pp. 155-164 ; sur le processus psychologique de perception sensible impliqué dans la vision corporelle, cfr. G. O’Daly, *Augustine’s Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1987, spec. pp. 84-88.

distinguant les doutes des certitudes de Paul, en isolant ce que Paul déclare savoir de ce dont il affirme douter, Augustin conclut que l'expérience cognitive de Paul ne peut correspondre au type de vision spirituelle et que, de fait, il ne peut s'agir que d'une vision intellectuelle.

Cette conclusion d'Augustin à propos de la nature de la connaissance extatique de Paul est remarquable, et cela pour deux raisons. Tout d'abord, en excluant le type d'expérience intellectuelle de Paul du type des visions spirituelles, Augustin distingue l'expérience extatique de Paul d'un autre type d'expériences cognitives dans lesquelles la conscience du corps est atténuée, comme c'est le cas des rêves ou autres expériences d'extase d'origine pathologique ou même diabolique. Ce type d'extase se produit au niveau cognitif de la puissance spirituelle (*spiritus*), et exige toujours la médiation d'images. Il est donc à inclure dans le genre des visions spirituelles. Mais l'expérience cognitive de Paul fut purement mentale et, par conséquent, sans médiation par des images. Comme l'explique Augustin, Paul ne décrit pas la montée au troisième ciel comme un parcours d'ascension à travers un lieu qu'on nomme le ciel, dans lequel il y a plusieurs seuils, les uns supérieurs aux autres¹⁵. Paul ne décrit pas non plus ce lieu par des images corporelles d'objets d'une extrême beauté, dont il aurait joui dans son ravissement. Son doute ne porte pas non plus sur l'état d'éveil ou de rêve où il se serait trouvé lors de son ravissement¹⁶. En somme, l'expérience de Paul ne présente pas les caractéristiques de la vision spirituelle.

En deuxième lieu, il importe de souligner l'identification que fait ici Augustin entre le type de cognition atteint par Paul lors de la vision du troisième ciel avec la vision intellectuelle. C'est en fait l'objectif de toute cette systématisation des degrés de vision et son application à l'exégèse de 2 *Cor*: 12, 2-4 : l'expérience extatique de Paul porte la caractéristique de la vision intellectuelle. Ce type de vision se distingue de tous les autres, selon Augustin, en ce qu'elle se produit sans aucune médiation. Dans la vision intellectuelle l'esprit (*mens*) a trait à des êtres qui lui sont identiques en nature : incorporelles et immatérielles. Autrement dit, elle a trait aux intelligibles purs qui ne peuvent pas, par nature, être représentés corporellement : *in rebus incorporeis nulla corporis imagine figuratis per intellectualem visionem*¹⁷. C'est par cette vision que l'esprit (*mens*) accède à la connaissance des plus hautes réalités dans la hiérarchie ontologique, dans laquelle

¹⁵ Cfr. *De Gen. ad litt.*, XII, 4, 9.

¹⁶ Cfr. *De Gen. ad litt.*, XII, 26, 54.

se trouve, pour Augustin, l'essence même des choses, son être vrai, et non pas une image des corps produite dans l'esprit humain. Dans la connaissance de type intellectuelle les choses ne sont pas connues telles qu'elles apparaissent à l'esprit et à partir du rapport qu'elles établissent avec l'appareil cognitif humain, lequel engendre des copies ou images. Au contraire, une connaissance fondée sur des visions intellectuelles saisit les choses dans le rapport qu'elles entretiennent avec leur principe originaire, c'est-à-dire, Dieu. Dans ce type de vision l'esprit (*mens*) discerne l'essence même des choses : leur *quid est*. C'est pourquoi, en ce qui concerne la relation entre la nature de l'objet connu et sa possession par l'intellect, ce niveau de connaissance n'est pas sujet à l'erreur ou à l'incertitude : il est toujours vrai – *intellectualis visio non fallitur*¹⁸. Or, si Paul a connu les choses en Dieu lors de son extase et s'il doute encore de la participation du corps dans ce processus, il y a dans ce récit de l'apôtre une perplexité insoluble qu'Augustin articule ainsi dans un ensemble de questions :

Car si ce qui était vu était un ciel corporel, pourquoi ignorait-il s'il le voyait avec les yeux du corps ? Si, par contre, il était dans le doute, ne sachant s'il voyait avec les yeux du corps ou en esprit – et voilà pourquoi il dit : Était-ce dans son corps ? était-ce hors de son corps ? je ne sais, – comment la même incertitude ne porterait-elle pas aussi sur le point de savoir s'il voyait réellement un ciel corporel ou si ce n'était qu'une vision imaginative ? Par ailleurs, s'il voyait une substance incorporelle, non sous l'apparence d'une image corporelle, mais à la façon dont on voit la justice, la sagesse ou autres réalités de ce genre, et que ce fût là le ciel, il est également clair que rien de tel ne peut être vu avec les yeux de ce corps¹⁹.

Comme il l'a toujours souligné dans tous ses écrits et sur la nature de Dieu et sur la connaissance que l'homme peut avoir de lui, Dieu ne peut pas être vu corporellement. La connaissance qu'a eu Paul dans son ravissement ne peut donc consister que dans une vision mentale ou intellectuelle, donnée à des cœurs purs. La thèse augustinienne du *De videndo deo*, réitérée dans le *Sermo 277*, semble donc trouver ici sa confirmation. Toutefois, dans ce type de vision il y a une connaissance par évidence qui résulte de la présence de l'objet à l'esprit (*mens nulla interposita creatura*). Comment expliquer alors le doute sincère de Paul ? Pourquoi doute-t-il de la manière dont sa nature humaine fut co-impliquée dans cette expérience ? Y aurait-il une pédagogie divine implicite dans cette aporie ?

¹⁷ *De Gen. ad litt.*, XII, 12, 25.

¹⁸ *De Gen. ad litt.*, XII, 14, 29.

¹⁹ *De Gen. ad litt.*, XII, 4, 12.

La conclusion que retire Augustin de cette exégèse de 2 *Cor.* 12, 2-4 consiste à dire que Paul a connu Dieu, mais il ne s'est pas connu lui-même. C'est la raison pour laquelle il a douté de l'état dans lequel il a vu Dieu, si dans son corps ou bien en dehors de son corps. Peut-on s'attendre à ce que le livre XII règle le problème de la présence de la corporéité dans la jouissance et vision de Dieu dans l'état de béatitude finale ? Augustin livre ses conclusions un peu vivement et à la fin du livre, devenu si long, dit-il, qu'il est urgent de conclure : « tandis que nous cherchons et que tantôt nous trouvons et tantôt ne trouvons pas, notre livre prend une telle longueur qu'il devient urgent de conclure »²⁰. Pourtant, si on s'était arrêté à ce chapitre 34, au lieu de suivre l'exposé d'Augustin jusqu'à la dernière ligne, on n'aurait pas atteint le cœur de sa réponse.

4. Des certitudes peu nombreuses mais fermes

Dans les trois derniers chapitres du livre XII du *De Genesi ad litteram* Augustin traite de la connaissance que peut posséder l'âme humaine en état de séparation du corps et expose ses principales convictions quant à la façon dont l'esprit (*mens*) connaît Dieu – tant dans cet état provisoire de séparation du corps, que dans l'état définitif de béatitude *in patria* lorsque, à nouveau elle se réunit au corps. Ce faisant, et en ce qui concerne la sorte de vision expérimentée par Paul au troisième ciel, Augustin réaffirme qu'il ne peut s'agir que d'une vision intellectuelle :

Sous le nom de troisième ciel, ce que l'âme intellectuelle contemple une fois qu'elle est tellement séparée, éloignée, coupée des sens charnels et tellement purifié qu'elle puisse voir et entendre, de manière ineffable, ce qui est dans ce ciel et la substance même de Dieu, ainsi que le Verbe de Dieu par qui tout a été fait, et cela dans la charité de l'Esprit-Saint : (...) il n'est pas déraisonnable de penser que c'est aussi en ce séjour que fut ravi l'Apôtre, et que peut-être là est le paradis supérieur à tous les autres et, si je puis dire, le paradis des paradis²¹.

Ce qui est ici à l'œuvre est la vision intellectuelle selon laquelle l'esprit (*mens*) s'élève à la contemplation des choses, non pas en tant que similitudes forgées sur des représentations corporelles, mais en tant que formes exemplaires, subsistant dans l'intelligence divine²². Une telle connaissance se produit sans

²⁰ *De Gen ad litt.*, XII, 34, 65.

²¹ *De Gen. ad litt.*, XII, 34, 67.

l'intervention du corps. Elle est donc du même genre de celle que les anges ont de Dieu et des créatures. Cependant, étant donné la supériorité de leur nature purement spirituelle, s'il est vrai que les anges connaissent les choses créées directement dans l'essence divine – leur vision étant donc toujours une vision intellectuelle – il est aussi vrai que la connaissance de la corporéité n'est pas dans le pouvoir des anges. Tout de même, quoique la vision intellectuelle soit la sorte de vision la plus parfaite des trois types reconnus par Augustin, faut-il admettre que ce mode de connaissance correspond au mode spécifiquement humain de connaître Dieu 'au troisième ciel', ça veut dire, dans l'état de béatitude parfaite ? Il s'agit sans doute d'un mode de connaissance propre aux esprits purs, comme l'avait affirmé Augustin tant dans le *De videndo deo* que dans le *Sermo 277*. Et c'est la raison pour laquelle, dans ces textes, Augustin exhortait ses interlocuteurs à purifier l'esprit de toute représentation corporelle : ils deviendront ainsi semblables aux anges et en mesure d'aspirer à voir Dieu – car Dieu est esprit et ne peut être vu que par l'esprit.

Toutefois, si la jouissance de Dieu qui est à la portée de l'esprit des bienheureux ne peut être atteinte que par une vision intellectuelle, des apories ressurgissent aussitôt à l'intérieur de la macrostructure de la philosophie d'Augustin. Si, dans l'état de béatitude, la nature humaine devient semblable à celle des anges, au point de connaître Dieu et les créatures en Dieu comme le font les anges ; si la connaissance que, dans cet état, l'être humain aura de la totalité des choses créées est une connaissance du type de celle dont Paul a fait l'expérience dans son extase – une connaissance qui s'achève par moyen d'une vision intellectuelle directement puisée dans le Verbe créateur et sans la participation du corps ; si cette forme de connaissance correspond au bonheur le plus parfait auquel peuvent aspirer les êtres humains : quel sens aurait-il alors pour Dieu d'avoir fait la différence, dans son acte créateur, entre les anges et les hommes, en donnant à ces derniers une nature composée de matière et d'esprit ? Dieu se serait-il repenti plus tard de son

²² L'existence de formes ou raisons principielles des choses, subsistant dans l'esprit de Dieu, et dont la vision n'est donnée qu'à un esprit pur, avait déjà été avancée par Augustin dans le *De diversis quaestionibus*, q. 46, 2. Bien que la datation des questions qui le composent ne soit pas à ce jour fixée avec certitude, on sait que l'année 396 est le *terminus ad quem* pour l'ouvrage. Dès lors, au moment de rédiger le livre XII du *De Gen. ad litt.*, ces thèses sont depuis longtemps intégrées dans la conception philosophique et théologique augustiniennne du monde. Sur la date de composition du *De diversis quaestionibus* et sur la structure et l'agencement de cette oeuvre, v. D.L. Mosher, «Introduction», in *St. Augustine, Eighty-Three Different Questions*, (FC 70), The Catholic University of America Press, Washington, DC 1982, pp. 2-20.

œuvre et décidé d'effacer la corporéité de l'état dans lequel l'homme sera à même d'atteindre la suprême perfection de sa nature ? Si c'était le cas, la présence du corps dans la jouissance éternelle serait un obstacle plutôt qu'une source de béatitude. Comment comprendre alors la croyance chrétienne en la résurrection des corps ? Ces apories et d'autres qui en découlent mèneraient, finalement, à cette erreur de l'âme que, dans le *sermo* 277, Augustin désignait comme vaine curiosité. Augustin y critiquait, en effet, ceux qui continuaient d'affirmer que la vision béatifique devrait inclure la vision corporelle, puisqu'il faudrait alors admettre que Dieu est corps, ce qui nuirait sans appel à la suprême nature de Dieu. Or, tout en découlant d'une position contraire – c'est-à-dire, tout en affirmant que la vision humaine de Dieu dans la béatitude est exclusivement intellectuelle – ce sont les mêmes apories, avec les mêmes effets, que l'on retrouve encore. Elles s'opposent à la suprême perfection de Dieu, non pas en ce qu'elles supposent la nature corporelle de Dieu, mais en ce qu'elles rendent son action créatrice déraisonnable, si ce n'est contradictoire.

Dans l'exégèse de 2 *Cor.* 12, 2-4 qu'il élabore dans le *De Genesi ad litteram*, XII, Augustin réussit à dépasser ces paradoxes, lorsqu'il perçoit, dans le doute de Paul, le fondement biblique qui confirme la nécessité de la présence du corps dans la béatitude. Si le doute a pu toucher le type de connaissance dans lequel il n'y a pas de place au doute – la vision intellectuelle – c'est à cause de la présence d'un élément d'imperfection dans l'expérience intellectuelle parfaite que l'apôtre avait fait de Dieu. Paradoxalement, l'imperfection de cette connaissance était fondée sur un décalage, sur un excès. L'expérience de Paul n'était pas adaptée à sa nature humaine parce qu'elle a eu lieu selon le mode de connaissance propre des anges. La connaissance intellectuelle de Dieu dans l'extase de Paul est certaine en ce qui concerne Dieu, mais douteuse, voire fausse, en ce qui concerne l'expérience cognitive de soi-même. Or, si l'erreur de cette vision intellectuelle est imputable au sujet, il faut se demander quel défaut affectait l'esprit (*mens*) de Paul, l'empêchant d'avoir une vraie connaissance de soi, bien qu'il fût devant l'essence divine. En dépit de leur essence commune – elles sont toutes les deux spirituelles – la nature de l'âme humaine séparée n'est pas identique en perfection à celle de l'âme angélique. Contrairement à la nature des anges, « il y a dans l'âme humaine un appétit naturel à régir le corps ». Ainsi, Augustin ne doute pas que la structure ontologique humaine n'est réalisée qu'en tant que vie multiforme, âme et corps, esprit et matière réunis. Ce qu'il cherche à savoir, c'est à quel point ce fait inévitable est à l'origine du doute de Paul au sujet du déroulement de son propre ravissement. Car l'esprit (*mens*), dans un état de séparation du corps, manque de quelque chose qui

lui est connaturelle : la corporéité, précisément.

La principale conclusion qu'Augustin retire de son analyse poussée du doute de Paul est la ferme affirmation de la subsistance des trois visions de l'esprit dans l'état de béatitude finale : « même alors subsisteront ces trois sortes de vision [corporelle, spirituelle et intellectuelle] mais, nulle fausseté ne nous fera prendre une chose pour une autre »²³, étant donné que la *mens* gouvernera le corps en toute plénitude et perfection. Dans les derniers paragraphes du livre XII du *De Genesi ad litteram* Augustin admet que la vision de Dieu *in patria* doit inclure la corporéité. Dès lors, faut-il encore penser que la présence du corps dans la jouissance éternelle de Dieu est due à une quelconque cause mystérieuse, qui nous est inconnue, inaccessible soit par l'autorité de l'Écriture, soit par la raison ? Tout au long du deuxième livre du *De Genesi ad litteram*, la cause du doute de Paul a été comprise au travers d'un exercice d'intelligence de la foi sur le passage biblique de 2 *Cor.*, 12, 2-4. Tout en clarifiant ce passage biblique Augustin conclut que, en ce qui concerne la nature humaine, l'expérience de la jouissance de Dieu dans l'état d'âme séparée – comme fut celle du ravissement de Paul – est imparfaite, provisoire et insuffisante pour le bonheur parfait. De cette analyse, Augustin extrait un principe philosophique fondamental que la raison doit admettre, du fait que la vision intellectuelle de Paul lui a amenée à un état de doute, ce qui contredit la nature même de cette sorte de vision. Augustin énonce ce principe philosophique de la façon suivante : *inest ei [menti] quidam adpetitus corpus administrandi*²⁴.

Cet appétit, poursuit Augustin, « la retarde et d'une certaine manière l'empêche d'atteindre de toutes ces forces le ciel suprême ». L'obstacle ne dérive pas du fait de la liaison de l'esprit (*mens*) avec le 'corps de plombs' – dont, en réalité, dans l'extase comme dans l'état de l'âme séparée du corps, elle est libérée. L'obstacle, l'empêchement, le retard dérive du fait que, en dehors de son corps, l'être humain n'est pas en possession de son identité et de sa forme naturelle. L'esprit (*mens*) séparé n'est pas en attente de la dissolution définitive du corps mortel, ni ne subit une quelconque purification de toute représentation ou mémoire. Il n'attend que la fin des temps, dans laquelle aura lieu la réunion définitive de l'esprit (*mens*) avec le corps. Sans cette réunion, l'homme ne peut atteindre sa perfection parce que ce qu'il a de plus propre, son esprit (*mens*), n'aura pu accomplir sa finalité naturelle, l'*adpetitus corpus administrandi*. Une fois que la *mens* « pourra le

²³ *De Gen. ad litt.*, XII, 36, 69.

²⁴ *De Gen. ad litt.*, XII, 35, 68.

régir, cet appétit trouvera son apaisement »²⁵ .

Cependant, et quoiqu'il ait trouvé les fondements d'autorité et de raison pour l'affirmation de la participation du corps dans la vision de Dieu *in patria*, Augustin ne renonce pas à l'affirmer, au sujet de cette union finale, que ce n'est pas le corps de plomb, corruptible, qui s'unit à l'esprit (*mens*); tout en supposant un nouvel état de la matière (la transformation du corps animal en corps spirituel), ce perfectionnement n'est tout de même pas un aboutissement d'une évolution ou ascèse de la matière jusqu'à un état supérieur à celui de sa condition. De cette gouvernance et de cette béatitude, ajoute Augustin, fait partie le triple mode de vision – corporel, spirituel, intellectuel – qui se déploiera désormais de manière adéquate et ordonnée. Comme le précise Augustin, lorsque cette transformation du corps charnel en corps spirituel aura eu lieu, l'esprit (*mens*) humain, « égale aux anges, acquerra le mode de perfection propre à sa nature, obéissant et commandant, vivifiée et vivifiante, avec une si ineffable aisance que ce qui lui était un fardeau deviendra pour elle un surcroît de gloire »²⁶ .

Paul a douté parce que son expérience fut excessive, c'est-à-dire, extatique. Dans cette expérience, Paul a vu Dieu tel qu'Il est, mais il s'est vu lui-même tel qu'il ne l'est pas : comme une nature purement spirituelle. Sa vision de Dieu est correcte, celle de lui-même, fautive. Comme le dit Augustin,

(...) bien que l'Apôtre soustrait aux sens corporels ait été ravi au troisième ciel et au paradis, il lui a certainement manqué une chose pour avoir cette pleine et parfaite connaissance, telle qu'elle se trouve chez les anges : c'est de ne pas savoir s'il était avec ou sans le corps. Mais cette connaissance ne lui fera plus défaut lorsque, une fois les corps recouverts à la résurrection des morts, ce corps corruptible sera revêtu d'incorruptibilité et ce corps mortel revêtu d'immortalité. Car toutes choses seront évidentes et, sans fausseté, sans ignorance, seront distribuées dans son ordre – et corporelles et spirituelles et intellectuelles – dans une nature qui aura recouvré son intégrité et sera dans une béatitude parfaite²⁷.

Le doute de Paul est pour Augustin un mystère dont la longue méditation l'a finalement mené à l'élaboration d'un raisonnement, appuyé par la sainte Écriture, à même de rendre compte de la présence du corps dans l'état de béatitude finale.

²⁵ *De Gen. ad litt.*, XII, 35, 68.

²⁶ *De Gen. ad litt.* XII, 35, 68.

²⁷ *De Gen. ad litt.*, XII, 36, 69. Sur ce sujet, voir E. Bermon, *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, Vrin, Paris 2001, pp. 172-173. Dans son explication dense et soutenue de ce passage du *De Gen. ad litt.*, Bermon montre que, si d'une part le rapport cognitif spécifique de la vision béatifique ne se passe pas du corps ressuscité, ce sera néanmoins sans les ressemblances du corps qu'elle s'accomplira.

Dans le *Sermo* 277, le manque de fondement scripturaire représentait encore un obstacle à cette déduction. Méditant sur le doute de l'apôtre et sur la nature de la vision intellectuelle, Augustin parvient à poser avec certitude que, sans le corps, la connaissance de Dieu tel qu'Il est reste impossible à l'homme. Dans le livre XII du *De Genesi ad litteram* Augustin ne tire que peu de conclusions sur la vision de Dieu avec les yeux du corps, mais elles sont fermement établies, car appuyées sur l'autorité et sur la raison. Une fois acquises, les certitudes auxquelles il parvient sont assimilées et demeurent jusqu'à la fin au sein de sa doctrine, même dans le cas de nouvelles et ultérieures avancées. Les conclusions ici acquises feront désormais partie du système philosophique et théologique d'Augustin.

En effet, des années plus tard, dans le *De civitate dei*, Augustin développa précisément cette perspective au sujet de l'expérience des bienheureux *in patria*. Elle est définie comme l'expérience d'une vie de paix éternelle, dans laquelle toutes les puissances humaines, tant du corps que de l'esprit, sont ordonnées et vivifiées par une vie pleine qui, de l'esprit coule jusqu'au corps. De fait, dans le dernier livre du *De civitate dei*, dans son exposé sur l'état de béatitude, Augustin s'en sert comme de doctrine acquise. Si, dans l'état de béatitude, la jouissance de Dieu est appropriée à la nature humaine – on ne peut admettre qu'il en soit autrement sans remettre en cause la suprême perfection de Dieu – elle ne peut exclure la corporéité.

5. Conclusion

Dans la vaste littérature sur l'Augustin, le douzième livre du *De Genesi ad litteram* passe un peu inaperçu. Il est vrai que le thème de l'extase, dont s'occupe aussi Augustin dans ce livre, fait l'objet de nombreuses études. Il suffirait d'évoquer ici l'étude classique de Pierre Courcelle²⁸, qui a montré l'influence des modèles néoplatoniciens d'ascèse de l'esprit surtout dans les *Confessions*, et celle, plus récente, de Richard Sorabji²⁹, mettant en évidence surtout les éléments divergents, dans les positions de Plotin et d'Augustin, au sujet de l'union de l'esprit avec l'Un suprême. Dans la même approche de recherche archéologique

²⁸ P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, E. de Boccard, Paris 1968.

²⁹ R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and in Early Middle Ages*, Duckworth, London 1983, pp. 157-173.

des sources de la théorie augustinienne de la vision, mais en se centrant sur le douzième livre du *De Genesi*, Stéphane Toulouse soulignait, dans le contexte des influences platoniciennes, l'importance de la notion porphyrienne de *spiritus*³⁰. En dehors de la littérature spécialisée, notre douzième livre n'éveille pas plus l'intérêt. Dans le *The Companion to St. Paul in the Middle Ages*, par exemple, dans le chapitre d'Aaron Canty sur Augustin d'Hippone, ce dernier livre du *De Genesi ad litteram* passe inaperçu³¹. Ce qui plus est, lorsqu'on fait référence à l'influence de Paul, et même dans les cas rares où cette œuvre est citée, c'est dans le contexte de l'interprétation du sixième livre, donc à propos de la doctrine augustinienne de la chute et du péché original.

Or, c'est précisément dans le douzième livre qu'Augustin commente le passage de 2 *Cor.* 12, 2-4, pour en tirer deux conclusions. Une première, concernant la relation de l'esprit (*mens*) humain avec le corps – en tant que faculté de l'intelligible, l'esprit tend naturellement à la régence du corps. Une seconde conclusion, qui en découle, concerne la participation connaturelle du corps humain dans la vision de Dieu propre à l'éternelle béatitude. Dans la littérature, c'est chez Emmanuel Bermon que nous avons pu trouver une interprétation plutôt convergente avec celle que nous avons proposé ici sur le rôle de l'analyse d'Augustin du doute de Paul³².

Comme nous avons essayé de le montrer, ce chapitre nous semble de grande importance pour le développement de la doctrine augustinienne de la vision de Dieu. Toutefois, comme il arrive souvent à l'intérieur de l'œuvre d'Augustin, les conclusions obtenues à chaque moment de son itinéraire intellectuel ne sont que des nouveaux pas dans un très long chemin de recherche auquel seule la mort de l'évêque d'Hippone mettra fin. Des approfondissements et des compléments des conclusions jusqu'ici retenues peuvent être perçues dans des écrits postérieurs. Ainsi, du doute de Paul semble émerger notamment la nécessité d'une réflexion sur la connaissance de soi. Celle-ci est désormais considérée comme indissociable

³⁰ Stéphane Toulouse, « Influences néoplatoniciennes et *visio* augustinienne », *Archives de Philosophie* 72-2 (2009) 225-247, spec. 226-228.

³¹ Dans son étude sur la présence et influence de saint Paul sur Saint Augustin, Aaron Canty retrace surtout la réception de cette théorie au Moyen Âge et son rôle dans la mystique médiévale : A. Canty, « Saint Paul in Augustine », in S. Cartwright (ed.), *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, Brill, Leiden – Boston 1983, pp. 115-142.

³² E. Bermon, *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, Vrin, Paris 2001, pp. 170-173. L'étude de Bermon sur certains passages du *De Gen. ad litt.* s'inscrit dans le contexte de sa fine analyse de la représentation et fonctions du corps, du *spiritus* et de la *mens* que l'on peut y trouver.

de l'appréhension de la vérité, l'identité propre se présentant comme inhérente à la connaissance de Dieu. Comme le montre Sorabji, contrairement à ce qu'arrive dans la mystique de Plotin, la connaissance de l'identité personnelle accompagne chez Augustin l'union de l'esprit avec le divin. Cette conclusion, obtenue à la fin du *De Genesi ad litteram*, permet de mieux comprendre la structure de l'esprit humain et les rapports entre l'esprit (*mens*) et cette autre puissance qu'est le *spiritus*³³.

C'est à condition d'avoir purifié et maîtrisé le *spiritus* que l'esprit (*mens*) peut exercer son rôle de régent du corps, car c'est par le *spiritus* que la *mens* se rapporte au monde des corps. C'est ainsi qu'Augustin peut conclure le livre XII du *De Genesi ad litteram* par une critique de ceux qui fondent leur conception de l'esprit humain sur la distinction, elle aussi souvent utilisée par l'apôtre Paul, entre l'homme charnel et l'homme spirituel. Lui, il déclare préférer la distinction entre l'activité du *spiritus* et celle de la *mens*, et renvoie pour ses raisons à la longue analyse menée tout au long de son Livre XII. En dernière instance, en effet, la régence de la *mens* sur le corps s'exerce par la maîtrise qu'elle doit exercer sur le *spiritus* bien plus que par le combat contre la condition matérielle et corporelle de l'homme. L'approfondissement de cette réflexion dans le cadre plus large de l'œuvre d'Augustin contribuera sans doute à une interprétation plus raisonnable de ses affirmations, formulées surtout dans des contextes polémiques, sur le désordre du corps et son poids dans l'exercice de la liberté et dans la pratique du bien.

Outre les aspects déjà mentionnés, la théorie augustinienne de la vision de Dieu demandera le développement d'une théologie de la déification centrée sur l'incarnation du Verbe, ce que fera aussi Augustin dans des écrits ultérieurs. Dans le *Sermo 277* il évoquait déjà et la nature du corps ressuscité du Christ et la présence du Verbe incarné dans la vie des bienheureux. En réalité, tous ces aspects – la connaissance de soi ; la nature et fonction du *spiritus* et son rapport avec le

³³ Pour les diverses significations de « *spiritus* » dans le *De Gen. ad litt.*, voir la note complémentaire 49 de P. Agäesse et A. Solignac, « 'Spiritus', dans le livre XII du *De Genesi* » in *Augustin, La Genèse au sens littéral*, cit, pp. 559-566. A propos du sens propre de *spiritus* en tant qu'il cause une sorte de 'vision', Toulouse écrit: « [*spiritus*] désigne spécifiquement, dans l'exposé du *De Genesi ad litteram*, une sorte de puissance intermédiaire, inférieure à l'intelligence » – Toulouse, « Influences néoplatoniciennes... », cit., p. 226. Cette étude de Toulouse est une importante contribution pour comprendre la fonction du *spiritus* dans la structure interne de l'esprit (*mens*) humain, chez Augustin.

corps, d'une part, et la *mens*, de l'autre ; la nature trinitaire de la *mens* humaine ; la fonction du Christ médiateur dans la création, dans l'économie du salut et dans la Cité de Dieu – tous ces aspects sont abordés par Augustin au fur et à mesure, dans la période comprise entre 413 et 425. Ses conclusions sur chacun de ses points, tant sur le plan philosophique que sur le plan théologique, sont mises à l'œuvre dans le *De civitate dei*. Elles forment un ensemble aussi large que complexe d'éléments théoriques qui permettra à Augustin de déployer, dans cette œuvre de maturité, une compréhension globale et consistante de la vie des bienheureux *in patria*.

Dans la présente étude nous nous sommes proposée d'explorer l'hypothèse selon laquelle Augustin aurait trouvé dans le récit de Paul, dans le douzième livre du *De Genesi ad litteram*, un témoignage biblique à même de fonder sa conception de la participation du corps dans la vision de Dieu : celle-ci se fait par les yeux du corps, entièrement transformés par la pleine régence de la *mens* sur les instances inférieures. Or, Augustin ne le dit pas explicitement et notre interprétation pourrait sembler osée. Toutefois, on pourrait penser aussi que l'audace est dans l'exégèse d'Augustin elle-même qui, en étant conscient, évite de la proposer comme interprétation de la foi divine et catholique. À la fin du livre XII du *De Genesi ad litteram* c'est en tant qu'interprétation possible et narrative ouverte qu'il la présente : « Si, dans la mesure de nos forces, nous avons exposé des interprétations légitimes ou bien le lecteur spirituel les approuvera ou bien, avec l'aide de l'Esprit saint il tirera quelque profit de cette lecture pour devenir spirituel »³⁴.

Ce qu'on peut affirmer, c'est qu'Augustin tient désormais pour certain que la vision de Dieu *in patria* implique l'homme tout entier et non pas uniquement son esprit. Et que cela est ainsi non seulement parce que l'esprit (*mens*) humain tend naturellement vers la connaissance du monde intelligible, auquel il cherche à se joindre par la voie de la connaissance – comme le proposaient les philosophies néoplatonicienes, eu égard desquelles Augustin restera critique jusqu'à la fin. Il faut reconnaître que l'esprit (*mens*) humain a une appétence naturelle pour le gouvernement du corps – *inest ei [menti] quidam adpetitus corpus administrandi* – et donc qu'il n'est vraiment humain que lorsque cette union avec le corps se réalise dans une *ordinata concordia*. Cependant, l'incertitude demeure au sujet de la manière dont se produira, *in patria*, la transformation du corps corruptible en corps spirituelle. Augustin refusera toujours que la connaissance de Dieu, dans laquelle participe le corps, résulte d'un processus de perfectionnement de la matière à la

³⁴ *De Gen. ad litt.*, XII, 37, 70.

fin duquel la nature de celle-ci ressemblerait à celle de la *mens*. Sur cette hypothèse, dit Augustin dans le *De civitate dei*, XXII, 29, qu'«il est difficile et même impossible de trouver quoi que ce soit dans l'Écriture»³⁵. Cependant, aucun doute ne subsiste sur la participation du corps dans la connaissance et la jouissance de Dieu *in patria* à la fin du *De Genesi ad litteram*. Et c'est cette même affirmation qui est réitérée à la fin du *De civitate dei*.

Bibliographie

Augustin

— *Vedere Dio (lettera 147)*. Traduzione, introduzione e note a cura di G. Catapano, Città Nuova, Roma 2019.

— *La Genèse au sens littéral* (BA 48-49). Traduction, introduction et notes de P. Agaësse et A. Solignac, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000-2001 [réimp].

— *Eighty-Three Different Questions: A New Translation* by D.L. Mosher, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1977.

— *Sermo 277*, PL 38 (1865), 1257-1268.

— *De civitate dei*, XXII., ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Brepols, Turnhout 1965.

Bibliographie secondaire

Agaësse, P. – Solignac, A., « 'Spiritus', dans le livre XII du *De Genesi* » in Augustin, *La Genèse au sens littéral*, VIII-IX (BA 49), Institut Études Augustiniennes, Paris 2001 [réimp.], pp. 559-566.

Bermon, E., *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, Vrin, Paris 2001.

³⁵ *De civitate dei*, XXII, 29, CCL 48, p. 861-862 « Aut ergo sic per illos oculos uidebitur Deus, ut aliquid habeant in tanta excellentia menti simile, quo et incorporea natura cernatur, quod ullis exemplis siue scripturarum testimoniis diuinarum uel difficile est uel impossibile ostendere ; aut, quod est ad intellegendum facilius, ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut uideatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis (...) ».

Canty, A., « Saint Paul in Augustine », in S. Cartwright (ed.), *A Companion to St. Paul*, Brill, Leiden – Boston 1983, pp. 115-142.

Cartwright, S. (ed.), *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, Brill, Leiden – Boston 1983.

Catapano, G., «Introduzione», in *Agostino. Vedere Dio*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 5-19.

Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, E. de Boccard, Paris 1968.

Hombert, P.-M., *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000.

Mosher, D.L., “Introduction”, in St. Augustine, *Eighty-Three Different Questions: A New Translation* by D.L. Mosher, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1977, pp. 2-20.

O' Daly, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1987.

Sorabji, R., *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and in Early Middle Ages*, Duckworth, London 1983.

Teske, R.J., «St. Augustine on the Vision of God», in Id., *Augustine of Hippo. Philosopher, Exegete, and Theologian. A Second Collection of Essays*, Marquette University Press, Milwaukee 2009, pp.146-167.

Toulouse, S., « Influences néoplatoniciennes et visio augustinienne », *Archives de Philosophie* 72, 2 (2009) 225-247.