

Voir Dieu : expérience impossible ?

*La Bible et l'expérience spirituelle
interprètes l'une de l'autre*

*Mémoire présenté en vue de l'obtention
du baccalauréat canonique
par*

Loïc BOURNAY

*Sous la direction de
Philippe LEFEBVRE*

Juin 2003

INTRODUCTION

L'expérience fondamentale commune à l'humanité n'est pas de voir Dieu ; pour le moins, l'homme ne voit pas Dieu comme il voit son semblable, à tel point que de nombreuses personnes mettent en cause, voire nient l'existence d'un Dieu que personne ne voit jamais. Le désir de voir Dieu ne serait-il donc que la projection d'un idéal inaccessible ? Une telle perspective jette un lourd soupçon sur l'imagination, accusée de forger des images en rapport avec un désir inassouvi.

Certes, la foi chrétienne affirme que Dieu est au-delà du monde perceptible par notre faculté visuelle, puisqu'il est le Créateur de « l'univers visible et invisible »¹. Cela suppose l'existence de réalités qui ne sont pas visibles, mais cela suppose aussi que Dieu n'est enfermé dans aucune de ces réalités, puisqu'il est créateur et des unes, et des autres. A vues humaines, Dieu est donc hors de portée du regard, et même de ce que l'esprit humain peut concevoir.

Pourtant, la Tradition chrétienne est porteuse de figures de sainteté dont il est rapporté, pour certains d'entre eux, qu'ils ont vu ce que d'autres n'ont pas vu. Les premiers de ces témoins sont naturellement les apôtres, mais aussi les disciples de Jésus, qui ont suivi cet homme, sur les chemins de Palestine. Ils ne se sont pas contentés d'être témoins d'un homme, mais de celui qu'ils ont reconnu comme Fils de Dieu, parce qu'ils ont perçu en lui ce que d'autres n'ont même pas remarqué.

Avant même le témoignage des évangiles, la possibilité ou non de voir Dieu est objet de controverse, dans les textes de l'Ancien Testament. En effet, certains affirment que nul ne peut voir Dieu sans mourir², alors que d'autres passages font état d'une rencontre de Dieu 'face à face'³. La contradiction apparente laisse percevoir une diversité d'expérience, entre certains qui affirment la stricte impossibilité de voir Dieu, et d'autres qui sont fermement persuadés d'avoir vu Dieu de quelque manière qu'ils s'efforcent d'exprimer. Au cœur des textes bibliques est donc à déceler le récit d'une expérience, ou plutôt les récits de diverses expériences de rencontres de Dieu, dont certaines sont décrites en termes de visions.

¹ Symbole de Nicée-Constantinople.

² Voir par exemple Ex 33,20, Jg 13,22.

³ C'est notamment le cas en Gn 32,31 et en Ex 33,11.

D'autre part, si la démarche intellectuelle s'appuie sur des textes à disposition pour y déceler le récit plus ou moins explicite d'une expérience, dans le concret d'une existence humaine, la démarche est souvent inverse. L'expérience est en effet première, et l'intuition que sa portée dépasse l'individu concerné incite un jour à la mise par écrit. Les textes déjà existants sont alors une confrontation à l'expérience antécédente d'autres personnes. Les rapprochements opérés font converger des témoignages, ce qui ne constitue pas une preuve irréfutable, mais autorise à penser que ce qui est en jeu est autre chose qu'une série d'illusions individuelles.

Dans le cadre d'un travail universitaire, il n'est guère possible de prendre directement appui sur une expérience humaine et spirituelle : celle-ci n'est accessible qu'au travers de textes. Cependant, certains auteurs, plus que d'autres, écrivent à partir de leur expérience personnelle, ou même la décrivent. De tels écrits sont précieux pour analyser la démarche d'interprétation qui part de l'expérience vécue pour comprendre et interpréter le contenu des Ecritures.

La Bible et les récits d'expérience spirituelle entretiennent donc un rapport d'éclairage mutuel, de par le fondement commun des deux types de textes : en effet, au point de départ des différents récits sont des vies humaines, dans lesquelles un même Esprit de Dieu est à l'œuvre. L'approfondissement d'un tel sujet invite donc à aborder la Bible comme un livre qui s'efforce de traduire par des mots la réalité d'une expérience mystique de rencontre de Dieu. Il invite également à porter l'attention, chez des auteurs postérieurs au corpus biblique, sur l'affinité qu'ont leurs écrits avec les textes bibliques et la réalité à la fois humaine et spirituelle que ces derniers déploient.

Pour mener à bien une telle tâche, il importe de préciser, dans un premier temps, quelques éléments de méthode. En effet, la richesse de sens des textes bibliques autorise à de multiples approches, qui conduiront à porter une attention plus soutenue sur tel ou tel aspect du récit, tant dans la forme que sur le fond. De plus, les auteurs spirituels ont souvent recours à un langage imagé, qui conduit à un autre type d'intelligence des Ecritures que le discours conceptuel. Il sera donc profitable d'étudier quelque peu la manière dont un texte, parce que porteur d'une pluralité de sens, ouvre à une pluralité d'interprétations.

Dans un second temps, l'étude se concentrera sur quelques textes sélectionnés, ayant un rapport direct avec l'expérience de vision de Dieu, ou l'absence de cette expérience. Leur

choix sera effectué en fonction de l'importance que la Tradition leur accorde, mais aussi de leur pertinence pour l'analyse du rapport mutuel d'interprétation entre récit biblique et expérience spirituelle. Le premier mouvement partira de deux passages du livre de l'Exode, mis en rapport avec le commentaire qu'en donne Grégoire de Nysse ; le second mouvement, quant à lui, s'appuiera sur quelques textes de Thérèse d'Avila et de Thérèse de Lisieux, et s'efforcera notamment de souligner la proximité de ces textes avec ceux de la Bible.

I LE DÉSIR DE VOIR DIEU : UNE SPIRITUALITÉ BIBLIQUE ?

I.1 La Bible et les auteurs spirituels

Dans le cadre d'un travail universitaire, s'intéresser aux liens entre l'Écriture et l'expérience spirituelle n'est pas une démarche immédiate. En effet, l'analyse exégétique des textes bibliques, telle qu'elle est couramment pratiquée, porte en priorité sur une critique littéraire et historique des récits. Il n'est pas ici question de contester le bien fondé et la valeur d'une telle méthode, mais d'envisager une perspective quelque peu différente.

Ici, l'objectif principal est non pas de déceler l'histoire de la rédaction d'un texte, ou encore l'art narratif qui le structure, mais plutôt en quoi ce texte est porteur d'une rencontre personnelle avec Dieu. Rencontre suscitée chez le lecteur, d'une part, mais d'autre part rencontre dont les rédacteurs de la Bible ont fait eux-mêmes l'expérience. Toutefois, une telle étude ne peut se satisfaire d'une approche anarchique des textes bibliques. C'est pourquoi il importe également de s'interroger sur les outils méthodologiques susceptibles de soutenir une telle analyse, tout en demeurant conscient que le contenu de la Bible, texte inspiré par l'Esprit Saint, échappe toujours pour une part à toute approche, et donc à toute méthode systématique ; l'assistance de l'Esprit Saint est donc aussi nécessaire qu'insaisissable.

I.1.1 DES ÉCRITS SPIRITUELS PÉTRIS DE L'UNIVERS BIBLIQUE

En premier lieu, qu'entend-on par écrit spirituel ? Le qualificatif est large, et, selon le *Dictionnaire Critique de Théologie*, peut être compris selon deux acceptions : soit il désigne « un rapport vital » avec l'Esprit Saint, la théologie spirituelle essayant alors de « comprendre ce que cela signifie pour notre relation avec Dieu ». Soit il se réfère « plus directement à une dimension de l'être humain [... dans sa] capacité à entrer en rapport avec Dieu »⁴. Dans l'une ou l'autre perspective, le contenu d'un écrit spirituel porte donc sur la relation personnelle que l'homme peut avoir avec Dieu, sur cette vie qu'il reçoit de Lui. Cependant, il se différencie d'un exposé doctrinal en ce qu'il prend principalement appui sur l'expérience personnelle de celui qui écrit ; celui-ci essaie de mettre des mots sur ce

⁴ A. LOUTH, « spirituelle (théologie) », in *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, P.U.F., 1998, p. 1101.

qu'il a vécu. Les écrits spirituels sont donc le plus souvent des récits, dans lequel l'auteur met à contribution les ressources linguistiques dont il dispose, en vue d'évoquer des réalités que l'intelligence peine à saisir, que le langage peine à décrire.

A cet égard, la Bible est une ressource linguistique, un texte disponible, qui fonctionne sur plusieurs plans :

En tant que texte largement connu, elle est une référence littéraire et culturelle commune. En tant qu'écrit inspiré, elle est « Révélation divine »⁵, « vérité [...] consignée sous l'inspiration de l'Esprit-Saint »⁶. A travers elle, Dieu se fait donc connaître. Enfin, elle n'est pas seulement une référence culturelle ou un enseignement qui demeurerait extérieur, mais aussi une parole qui transforme en profondeur celui qui l'accueille ; en cela, elle est, « pour les enfants de l'Eglise, la force de leur foi, la nourriture de leur âme, la source pure et permanente de leur vie spirituelle »⁷.

Dès lors, il n'est pas étonnant de rencontrer, dans la plupart des écrits spirituels chrétiens, une présence abondante de citations bibliques explicites, ou encore d'allusions implicites. Cela est vrai chez saint Bernard, par exemple, dont Gilbert Dahan dit : « Il ne s'agit pas seulement de citations ni même d'allusions : la langue de Bernard est pétrie de Bible et ce sont les mots du texte sacré qui viennent tous seuls sous sa plume exprimer sa pensée »⁸. De façon plus générale, une telle manière de procéder est courante chez les Pères de l'Eglise ; il suffit de consulter quelques textes dans des éditions critiques qui mentionnent en référence les citations bibliques pour s'en convaincre. Un tel florilège est le fruit de leur fréquentation assidue de l'Ecriture ; ainsi ont-ils intégré les paroles de la Bible dans leur univers intérieur, d'où elles rejaillissent spontanément dans les textes qu'ils ont eux-mêmes écrits. Tel est l'un des fruits que porte l'expérience de la *lectio divina*, cette méditation toujours renouvelée de la Parole de Dieu, qui la rend peu à peu familière, intime. Cette pratique, portée par la tradition chrétienne dès les premiers siècles, mais définie avec davantage de précision par Origène⁹, « suppose un engagement : il s'agit de méditer le jugement de Dieu 'non pas avec des phrases, mais en les accomplissant

⁵ Constitution dogmatique « Dei Verbum », § 1.

⁶ *Ibid.*, § 11.

⁷ *Ibid.*, § 21.

⁸ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, Cerf, 1999, p. 23.

⁹ Cf. J. ROUSSE, « Lectio divina et lecture spirituelle – I. La lectio divina », in *Dictionnaire de Spiritualité*, T. 9, Paris, Beauchesne, 1977, col. 472-473.

après les avoir comprises' (Origène, *In Ps 118,16*) »¹⁰. Ce n'est donc pas l'intelligence seule qui est sollicitée dans une telle lecture, mais toute la personne. La pénétration des mots lus et reçus comme paroles de vie n'en est que plus profonde : le texte biblique vient habiter celui qui pratique la *lectio*, et le transforme, l'arrache « aux convoitises charnelles, aux soucis du monde, pour le conduire peu à peu à la divinisation »¹¹. Une telle lecture est en lien incessant avec la prière : la lecture devient prière, et la prière conduit à nouveau à la lecture. La liturgie, prière communautaire, a donc une place privilégiée dans cette réception de l'Écriture. La Commission Biblique Pontificale rappelle, à ce sujet : « Aujourd'hui encore, c'est surtout par la liturgie que les chrétiens entrent en contact avec les Écritures, en particulier lors de la célébration eucharistique du dimanche »¹². Pour ce qui est des auteurs spirituels, lecture personnelle et liturgie s'enrichissent mutuellement. Et de par la construction de la liturgie des heures, les psaumes reçoivent une place particulière, d'où les nombreuses références que la plupart des auteurs y font.

Si donc la fréquentation des Écritures donne au langage des auteurs spirituels une affinité avec le langage biblique, elle leur fournit dans le même temps une manière de construire leur propre écriture ; en effet, la Bible est incessamment relue par elle-même, et les auteurs se réfèrent sans cesse à d'autres passages du corpus biblique. La Commission Biblique Pontificale rappelle l'importance de cette dimension, tout particulièrement par la relecture de l'Ancien Testament dans le Nouveau :

Les rapports intertextuels prennent une densité extrême dans les écrits du Nouveau Testament, tout pétris d'allusions à l'Ancien Testament et de citations explicites. Les auteurs du Nouveau Testament reconnaissent à l'Ancien Testament valeur de révélation divine. Ils proclament que cette révélation a trouvé son accomplissement dans la vie, l'enseignement, et surtout la mort et la résurrection de Jésus, source de pardon et de vie éternelle [...].

Comme toujours, entre les Écritures et les événements qui les accomplissent, les rapports ne sont pas de simple correspondance matérielle, mais d'illumination réciproque et de progrès dialectique : on constate à la fois que les Écritures révèlent le sens des événements et que les événements révèlent le sens des Écritures, c'est-à-dire qu'ils obligent à renoncer à certains aspects de l'interprétation reçue, pour adopter une interprétation nouvelle¹³.

Le rapport entre les écrits bibliques est donc non seulement de l'ordre de la citation, de la référence, mais aussi du rapprochement d'événements qui se font écho,

¹⁰ *Ibid.*, col. 473.

¹¹ J. ROUSSE, « *Lectio divina et lecture spirituelle...* », col. 473.

¹² *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, allocution de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II et document de la Commission Biblique Pontificale, Paris, Cerf, 1994, p. 109.

¹³ *Ibid.*, p. 79-80.

s'éclairent mutuellement : une expérience en rejoint une autre, et de ce lien jaillit une cohérence et un déploiement du sens. Un tel bouillonnement ne s'arrête pas avec le canon des Ecritures, sans quoi celles-ci ne seraient que lettre morte. Au contraire, la vie de l'Eglise, au long des siècles, se confronte à l'Ecriture non dans un simple processus de répétition, mais bien d'une « illumination réciproque »¹⁴, porteuse de vie et de sens.

I.1.2 LA BIBLE : UN ÉCRIT SPIRITUEL

L'œuvre de l'Esprit Saint, à travers les récits bibliques

Affirmer que la Bible est un écrit spirituel peut sembler d'une rare évidence, si l'on rappelle un des points d'insistance de la constitution dogmatique *Dei Verbum* : les livres bibliques ont été « rédigés sous l'inspiration de l'Esprit-Saint »¹⁵. Il est donc assez logique de dire que les écrits bibliques témoignent de l'action de l'Esprit Saint, qui est la source de son inspiration.

Cependant, cela ne précise en rien la manière dont l'action de l'Esprit Saint se manifeste, ni comment cette action est ensuite exprimée par des mots ; pourtant, si la Bible a quelque chose à dire de la relation entre l'homme et Dieu, c'est bien parce que les auteurs bibliques ont eux-mêmes fait l'expérience d'une telle rencontre, ou du moins en ont été les témoins. S'il n'y avait pas, à la source du récit, une telle expérience, que l'on peut qualifier de spirituelle, parler d'écrits inspirés n'aurait guère de sens.

Certes, tous les passages de l'Ecriture ne témoignent pas avec une égale clarté de la manière dont l'Esprit de Dieu est à l'œuvre. Cependant, de nombreux passages de l'Ancien et du Nouveau Testament manifestent l'action de l'Esprit Saint, qui, par sa présence, transforme l'homme jusque dans sa chair, de manière plus ou moins visible et permanente. Un regard sur quelques textes en donnera un premier aperçu.

Moïse et les soixante-dix anciens (Nb 11,16-30)

Le passage du livre des Nombres qui est ici considéré fait suite à une lamentation de Moïse, qui ne se sent pas la force, à lui seul, de « porter tout [le] peuple [d'Israël] »¹⁶. Dieu demande alors à Moïse de rassembler « soixante-dix des anciens d'Israël »¹⁷. Dieu

¹⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹⁵ *Dei Verbum*, § 11 ; voir également l'ensemble des § 10 à 12.

¹⁶ Nb 11,14.

¹⁷ Nb 11,16.

prend alors « de l'Esprit qui reposait sur [Moïse] pour le mettre sur les soixante-dix anciens. Quand l'Esprit reposa sur eux ils prophétisèrent »¹⁸. Il est donc ici question d'un Esprit (רוח) qui « repose » sur des hommes, action qui suppose un contact, et dans le même temps une certaine extériorité. Le contact a pour effet de transformer les hommes qui y sont soumis, puisqu'alors, ils sont capables de prophétiser. De plus, la fin du récit nous renseigne un peu plus sur la nature de cet Esprit, par la bouche de Moïse qui proclame : « puisse tout le peuple de YHWH être prophète, YHWH leur donnant son Esprit »¹⁹. Celui de qui vient le don de prophétie est donc ici explicitement reconnu comme étant l'Esprit du Seigneur, et son action est rendue visible à travers le comportement inhabituel de ceux qui se mettent à prophétiser.

La vocation de Samuel (1 S 3)

Le récit de la vocation de Samuel ne mentionne pas explicitement l'Esprit de Dieu, mais plutôt la manière dont Dieu se fait connaître de Samuel, en un temps où « il était rare que YHWH parlât, [et où] les visions n'étaient pas fréquentes »²⁰. La rencontre de Dieu est d'abord décrite comme une parole entendue : Samuel s'entend appeler par son nom²¹. Mais il est aussi écrit que Dieu « se tint présent »²², et que l'événement était une « vision »²³. De cette expérience résulte un bouleversement dans la vie de Samuel, puisque « tout Israël sut, depuis Dan jusqu'à Bersabée, que Samuel était accrédité comme prophète de YHWH »²⁴.

David, messie et roi

Une des fonctions importantes du prophète Samuel, dont le récit de vocation vient d'être rappelé, est de consacrer deux rois par une onction d'huile : d'abord Saül (1 S 10,1-8), puis David, alors que Saül a été rejeté par le Seigneur (1S 16,1-13). On sait la place accordée à la royauté de David dans les récits bibliques ; pourtant, lorsque l'onction d'huile est répandue sur David, il est dit que « l'esprit du Seigneur fondit sur David à

¹⁸ Nb 11,25.

¹⁹ Nb 11,29.

²⁰ 1 S 3,1.

²¹ Cf. 1 S 3, versets 4, 6, 10.

²² 1 S 3,10.

²³ 1 S 3,15.

²⁴ 1 S 3,20.

partir de ce jour-là et dans la suite »²⁵, mais il ne devient effectivement roi de Juda puis d'Israël que bien plus tard, par deux autres onctions²⁶. David est donc consacré à Dieu, par l'Esprit qui repose sur lui, bien avant d'être roi. Le premier effet de cette consécration, d'après les chapitres qui suivent²⁷, se traduit par un changement visible dans la relation aux hommes qu'il rencontre : il est doté d'une force pour vaincre l'ennemi, par le souffle de son chant, victorieux de l'esprit qui assaille Saül²⁸, ou par l'intelligence de son esprit qui surpasse la brutalité de Goliath et des Philistins²⁹.

La prophétie de Joël (Jl 3,1-2)

Cette courte prophétie du livre de Joël mérite d'être mentionnée ici, puisqu'elle annonce l'action de l'Esprit Saint non plus chez quelques personnes privilégiées, mais « sur toute chair »³⁰. La manifestation de l'Esprit est ici décrite selon deux modes : la prophétie d'une part, les songes et les visions d'autre part ; il est donc question de parler, mais aussi de voir. De plus, la dimension universelle de l'œuvre de l'Esprit est soulignée avec force : il viendra sur les « fils » mais aussi les filles, les « anciens » mais aussi les « jeunes gens », et « même sur les esclaves, hommes et femmes »³¹.

La Pentecôte (Ac 2,1-13)

Il n'est pas nécessaire de multiplier ici les références pour évoquer l'œuvre de l'Esprit Saint dans le Nouveau Testament, en premier lieu par le Christ, mais aussi par les dons faits aux apôtres, et, plus largement, à tous ceux qui se réclament du Christ. Le récit de la Pentecôte, dans les *Actes des apôtres*, en est un résumé : il décrit en effet une expérience fondatrice, de laquelle découle ce mouvement du don de l'Esprit au cœur des chrétiens.

La venue de l'Esprit se traduit en premier lieu par des manifestations extérieures : il se produisit un « bruit »³², tel un « coup de vent, qui emplit toute la maison »³³, et « ils

²⁵ 1 S 16,13.

²⁶ Cf. 2 S 2,4 et 2 S 5,3.

²⁷ Cf. 1 S, 16-18.

²⁸ 1 S 16,14-23.

²⁹ 1 S 17-18.

³⁰ Jl 3,1.

³¹ Jl 3,1-2.

³² Ac 2,2.

³³ *Ibid.*

virent apparaître des langues qu'on eût dites de feu »³⁴. L'Esprit Saint donne donc à entendre, à sentir, à voir. Mais une fois qu'il repose sur les apôtres, les signes extérieurs disparaissent. Ce sont alors les apôtres eux-mêmes, transformés par la présence de l'Esprit, qui sont donnés à entendre et à voir. Leur parole est reçue et comprise dans diverses langues³⁵, mais la transformation de leur attitude est telle qu'ils passent pour ivres³⁶.

De plus, il est intéressant de relever que le récit se poursuit par un discours de Pierre qui commence par reprendre à son compte la prophétie de Joël évoquée plus haut. Faut-il en conclure que ce passage des *Actes des apôtres* a été rédigé en vue de mettre en évidence l'accomplissement des Ecritures ? Peut-être, mais un tel travail de rédaction n'aurait guère de sens s'il n'y avait au point de départ une expérience à partir de laquelle les apôtres ont pu se dire que c'était bien tel passage de l'Ecriture qui en exprimait le mieux la réalité.

La Bible comme récit d'expérience de Dieu

Ce bref aperçu biblique a permis d'évoquer, sous différents aspects, la manière dont l'Esprit Saint se manifeste, et les personnes qui en bénéficient. Il se produit pour chacun d'eux une transformation : ils deviennent guides d'un peuple et parfois rois, ou bien prophètes, capable d'une parole qui surprend et dérange. Mais la transformation qui s'opère concerne en tout premier lieu la relation à Dieu : la découverte est celle d'une possible rencontre de Dieu, décrite de manières fort diverses, qui a pour effet de bouleverser la vie des personnes.

Ainsi y-a-il lieu de reconnaître l'œuvre de l'Esprit de Dieu au cœur de l'homme dès les premières pages de la Bible, et donc de parler d'une expérience spirituelle. Comme l'affirme J. Guillet dans l'article « Esprit Saint – I. Dans l'Ecriture » du *Dictionnaire de spiritualité* :

Bien avant d'avoir nommé l'Esprit de Dieu et d'avoir pris conscience de la transformation intérieure qu'il opère, l'Ancien Testament sait que l'homme est capable de reconnaître en son cœur l'action de Dieu, d'écouter sa parole, d'adhérer à sa volonté, bref d'avoir une vie spirituelle. La foi d'Abraham, la fidélité de Joseph, l'obéissance de Moïse,

³⁴ Ac 2,3.

³⁵ Cf. Ac 2,4.

³⁶ Ac 2,13.

telles que les décrivent les récits les plus anciens, reposent beaucoup moins sur des interventions visibles où Dieu manifeste sa volonté du dehors, que sur une attention intérieure, une communication directe de Dieu à ses serviteurs³⁷.

La révélation d'une vie humaine habitée par Dieu est donc au cœur de l'Écriture. La diversité des figures de l'Ancien et du nouveau Testament atteste des diverses manières dont des hommes et des femmes, au cours de leur existence, se sont laissés habiter par la présence de Dieu dans leur être. Ainsi, plus d'une fois, le parcours d'une vie en a été bouleversé, et le regard posé par les autres sur cette personne a été modifié : la rencontre de Dieu ne laisse pas indemne, et laisse des traces visibles dans la chair de l'homme qui en bénéficie³⁸.

Il est donc légitime de s'intéresser aux événements rapportés par les écrits bibliques, non pour se prononcer sur leur historicité, mais pour y déceler en quoi ils sont révélateurs d'une expérience humaine de rencontre de Dieu. Pour ce faire, il est nécessaire de préciser selon quelle approche les textes bibliques seront abordés.

I.2 Interprétation des textes bibliques

I.2.1 EXPÉRIENCE SPIRITUELLE ET INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE

Interprétation dans l'Esprit ou surinterprétation spiritualisante ?

Devant la question de l'interprétation spirituelle de l'Écriture, les prises de position sont variées : de la suspicion d'une lecture subjective et peu sérieuse qui n'a rien à voir avec l'exégèse, à la prétention de découvrir le seul sens digne d'intérêt de l'Écriture, l'éventail est large !

Dans une allocution prononcée en 1993, le pape Jean-Paul II fait état des polémiques autour de l'interprétation des Écritures, depuis la fin du XIX^e siècle, et des prises de position de Léon XIII dans *Providentissimus Deus* en 1893, puis de Pie XII dans *Divino afflante Spiritu* en 1943³⁹. Cette deuxième encyclique est particulièrement importante pour le présent sujet, puisqu'elle a pour but de « défendre l'interprétation

³⁷ J. GUILLET, « Esprit Saint – I. Dans l'Écriture », in *Dictionnaire de Spiritualité*, T. IV, Paris, Beauchesne, 1961, col. 1247-1248.

³⁸ Voir par exemple Gn 32,23-33.

³⁹ S.S. Jean-Paul II, « allocution sur l'interprétation de la Bible dans l'Église », prononcée le 23 avril 1993, éditée dans *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 1994, p. 3-16 ; voir notamment les paragraphes 2 à 5.

catholique contre les attaques qui s'opposent à l'utilisation de la science par les exégètes et qui veulent imposer une interprétation non scientifique, dite 'spirituelle', des Saintes Ecritures »⁴⁰.

Pie XII consacre en effet deux paragraphes à « l'usage exact du sens spirituel »⁴¹. Il y affirme que « l'exégète, de même qu'il doit rechercher et exposer le sens littéral des mots, [...], doit exposer le sens spirituel, pourvu qu'il résulte certainement qu'il a été voulu par Dieu. Dieu seul, en effet, peut connaître ce sens spirituel et nous le révéler »⁴². Au paragraphe suivant, il met en garde contre un usage abusif de la métaphore dans l'interprétation du texte sacré⁴³. La tâche de l'exégète est donc doublement exigeante : elle demande une grande rigueur intellectuelle, mais aussi assez de souplesse pour se rendre attentif à ce que Dieu révèle, dans son Esprit.

Jean-Paul II commente la position de Pie XII comme un refus de renvoyer dos à dos « l'exégèse scientifique, destinée à l'usage externe, et l'interprétation spirituelle, réservée à l'usage interne »⁴⁴. Il précise que « pour pouvoir être reconnu comme sens d'un texte biblique, le sens spirituel doit présenter des garanties d'objectivité. Une simple inspiration subjective ne suffit pas. [...] La détermination du sens spirituel appartient donc, elle aussi, au domaine de la science exégétique »⁴⁵.

La tâche de l'exégète, qui consiste à interpréter l'Ecriture dans l'Esprit, s'avère donc délicate. Pourtant, ce principe d'interprétation est fort ancien, puisque la constitution dogmatique *Dei Verbum* se réfère à S. Jérôme lorsqu'elle énonce que « la Sainte Ecriture doit être lue et interprétée dans le même Esprit qui la fit rédiger »⁴⁶. Ce qui implique, comme le commente I. de la Potterie, une double dimension subjective et objective dans la tâche interprétative⁴⁷.

La première dimension « signifie que pour vraiment comprendre un texte de la Sainte Ecriture, l'exégète doit en un certain sens communier à la foi et à l'expérience

⁴⁰ *Ibid.*, p. 5, § 3.

⁴¹ S.S. Pie XII, *Divino afflante spiritu*, Rome, le 30 septembre 1943, §29 et 30.

⁴² *Ibid.*, p. 29.

⁴³ Cf. *ibid.*, § 30.

⁴⁴ S.S. Jean-Paul II, « allocution sur l'interprétation... », p. 7, § 5.

⁴⁵ S.S. Jean-Paul II, « allocution sur l'interprétation... », p. 7, § 5.

⁴⁶ *Dei Verbum*, § 12. Cf. S. Jérôme, *in gal.* 5,19-21.

⁴⁷ Cf. I. de la POTTERIE, « Vatican II et la Bible », in *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2000, p. 58.

spirituelle de son auteur »⁴⁸. Cela implique que l'exégète ne saurait prétendre mener à bien une analyse textuelle dont il demeurerait purement extérieur, mais qu'au contraire, il ne peut interpréter le texte qu'à partir de ce qu'il est, ce qui inclut son expérience personnelle de foi, son expérience spirituelle.

Quant à la seconde dimension, elle rappelle que « l'Écriture contient un sens plus profond que le sens obvie ; c'est le sens voulu par l'Esprit Saint, le sens spirituel. [...] L'interprétation 'dans l'Esprit' est celle qui permet de comprendre ce que Dieu lui-même a voulu nous communiquer »⁴⁹. Cela suppose que lors de l'écriture des récits bibliques, la subjectivité de l'auteur n'est pas seule à intervenir, mais qu'elle est habitée par l'Esprit de Dieu et guidée par lui, et que cette 'inspiration' donne au texte une portée plus grande que celle qui est saisie dans son sens immédiat. Pour autant, dans le travail même d'écriture, il n'est pas possible de dissocier le travail de l'auteur et celui de l'Esprit ; en effet, c'est parce qu'il est habité, en sa chair, par l'Esprit de Dieu, que l'auteur témoigne de cette présence, notamment à travers son acte d'écriture. La difficulté est alors de reconnaître pleinement ce témoignage, par une certaine affinité, due à la présence en nous du même Esprit. C'est ainsi que nous pourrions accéder « au sens que Dieu a voulu nous communiquer »⁵⁰, et non nous en tenir à une suite de déductions subjectives issues de l'imagination.

Il existe donc, une objectivité de sens qui dépasse les seules capacités humaines, puisqu'elle provient de l'Esprit de Dieu. Certes, il serait illusoire de prétendre accéder à la pleine possession de ce sens par la systématisation de quelque méthode que ce soit. Il est cependant nécessaire de préciser, dans le présent travail, les critères qui permettent de s'assurer qu'une interprétation ne relève pas de la simple fantaisie de celui qui la délivre. Pour cela, il importe en premier lieu d'éclaircir ce qu'on entend par sens spirituel de l'Écriture.

Sens littéral et sens spirituel de l'Écriture

La considération d'un double, voir multiple, sens de l'Écriture, oblige à préciser ce qui caractérise la polysémie des textes bibliques. La Bible est d'abord un ensemble de textes qui peuvent être abordés comme tels, c'est-à-dire comme des œuvres littéraires. Or,

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 59.

« en théorie de la littérature et en poétique, la polysémie désigne le fait qu'une œuvre littéraire est ouverte à une pluralité de significations »⁵¹. Cette potentialité de la langue écrite est d'ailleurs un des ressorts essentiels de l'œuvre poétique. Il n'est donc pas étonnant de trouver dans la Bible plusieurs significations à un même passage, tout particulièrement lorsqu'ils sont écrits dans un registre poétique, comme les psaumes, ou nombre d'oracles prophétiques. Cependant, pour un chrétien, le statut particulier de la Bible tient à son caractère inspiré, qui lui confère une polysémie d'un autre ordre : l'existence, au-delà du sens immédiat donné par les mots du texte, qu'on appelle sens littéral, d'un sens plus profond, qui est l'œuvre de l'Esprit Saint, et que l'on appelle sens spirituel. La question est alors de savoir quelles réalités désigne ce sens, et comment on y accède.

A cet égard, l'œuvre de H. de Lubac *Histoire et Esprit*⁵², sur « l'intelligence de l'Écriture d'après Origène », est riche d'enseignements. Il identifie notamment, d'après l'œuvre d'Origène, une double partition en trois sens de l'Écriture :

Selon la première, la plus immédiatement conforme au schéma tracé dans le *Periarchôn*, l'Écriture comporte d'abord – au moins habituellement – un sens historique : c'est la relation même des faits ou le texte des lois ; puis un sens moral : c'est l'application qui en est faite à l'âme, sans qu'intervienne forcément encore une donnée chrétienne ; enfin un sens mystique, relatif au Christ, à l'Église, à toutes les réalités de la foi⁵³.

La deuxième division proposée par Origène paraît au premier abord presque identique à celle-ci. Dans l'une et dans l'autre, en effet, le premier terme et le même, et quant aux deux derniers, ils se trouvent simplement inversés. Après un sens historique, relatif aux choses d'Israël, vient un sens mystique, relatif [...] au Christ et à l'Église, et lui-même est suivi d'un sens spirituel, relatif à l'âme⁵⁴.

Certes, les deux partitions semblent très proches, mais H. de Lubac en explique la nuance de la manière suivante :

Le sens spirituel dont Origène nous entretient maintenant en troisième lieu est tout autre chose que n'était tout à l'heure, venant au second rang, le sens moral. Si de part et d'autre il est également question de l'âme, le point de vue a changé. Tout à l'heure il s'agissait de l'âme en général, de l'âme en soi pour ainsi dire, de ses facultés, de ses vices et de ses vertus, indépendamment des réalités chrétiennes. Il s'agit maintenant de l'âme « fidèle », de l'âme « cherchant Dieu », de l'âme « tournée vers Dieu » [...] ⁵⁵.

⁵⁰ *Dei Verbum*, § 12.

⁵¹ *Encyclopédie Philosophique Universelle*, P.U.F., Paris, 1990, les notions philosophiques.

⁵² H. de LUBAC, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, éd. Montaigne, 1950, rééd. Cerf-DDB 1981.

⁵³ H. de LUBAC, *Histoire et Esprit...*, op. cit., p. 141.

⁵⁴ H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, p. 142.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 143.

Ce dernier sens est donc celui qui se rapporte à la vie spirituelle, à la relation à Dieu, alors que le sens moral porte davantage sur les relations entre les personnes. Quant au sens mystique, se rapportant au Christ et à l'Eglise, il se rapproche davantage, dans les classifications actuelles, de la théologie dogmatique.

De ces distinctions fut établie une partition en quatre sens connue de l'Occident médiéval, et résumée par un distique en latin :

« *Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia* »⁵⁶

C'est-à-dire :

La lettre t'enseigne les faits,
L'allégorie ce qu'il faut croire,
La morale, comment agir,
L'anagogie, ton horizon.

Cependant, dans les commentaires scripturaires, il est fort rare de rencontrer la mise en application systématique d'une telle division quadripartite, car « il n'y a dans l'Écriture, fondamentalement, que deux sens : le littéral et le spirituel, [et] ces deux sens eux-mêmes sont en continuité »⁵⁷.

S'il n'y a fondamentalement qu'un sens spirituel, cela suppose l'existence de liens essentiels entre les trois sens distingués précédemment. Le sens moral, qui concerne les actes humains, et notamment les relations interpersonnelles, n'est en effet pas sans connexion avec le sens spirituel qui porte sur la relation entre l'homme et Dieu. C'est bien le sens du double commandement de l'amour de Dieu et du prochain⁵⁸, ou de l'affirmation johannique : « celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas »⁵⁹. De plus, l'amour et la connaissance de Dieu allant de pair, la vie spirituelle se nourrit de la connaissance théologique, et inversement ; c'est pourquoi le sens spirituel et le sens mystique décrits plus haut sont également connexes.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁵⁷ H. de LUBAC, *Histoire et Esprit.*, p.179.

⁵⁸ Cf. Mc 12,29-31 et parallèles.

⁵⁹ 1 Jn 4,20.

Par ailleurs, il n'y a pas plus lieu d'opposer sens littéral et sens spirituel que de les confondre. Deux attitudes peuvent donc être également néfastes : celle qui prétendrait à la vérité d'un sens littéral univoque, à l'exclusion de tout autre, comme celle qui mépriserait l'attention à la lettre du texte, au risque d'aboutir à un sens spirituel qui s'y oppose manifestement.

Cependant, si l'on admet l'existence des deux registres de sens, ainsi qu'une continuité entre les deux, une question demeure : le sens spirituel vient-il s'ajouter à un texte cohérent et autosuffisant dans sa lettre, ou au contraire le sens voulu par l'Esprit précède-t-il la lettre du texte, à laquelle il donne toute sa valeur au-delà même des apparentes contradictions ? La réponse à cette question dépend du type d'approche des textes bibliques que l'on choisit.

Si l'on considère les écrits bibliques comme des textes littéraires, sans se préoccuper de leur éventuelle inspiration divine, il est évident que le sens littéral ne peut avoir de valeur que par lui-même ; cependant, si l'on s'en tient à une telle analyse, de nombreux passages de la Bible demeurent d'un intérêt fort limité. De plus, il est parfois bien difficile de percevoir dans le corpus biblique autre chose qu'un assemblage plus ou moins habile de textes hétéroclites. Le risque est alors de durcir les contradictions en positions antagonistes, voir de jeter le discrédit sur une partie du propos.

Si au contraire l'on reçoit ces écrits comme des textes dont le point commun est d'être inspirés par l'Esprit Saint, et qu'à ce titre ils sont rassemblés par un même canon, alors c'est bien de l'Esprit que la lettre du texte reçoit sa cohérence. Cela induit une démarche interprétative quelque peu différente, comme le présente H. de Lubac, à partir du raisonnement d'Origène :

S'il n'y avait pas sous la lettre une intention cachée de l'Esprit-Saint qui va au-delà de ce qu'elle dit, cette lettre elle-même serait souvent incroyable, soit en raison de ce qu'elle offre quelquefois de choquant, soit à cause de ses apparentes contradictions, de ses illogismes, soit enfin à cause de sa banalité même. [...]

Il y a en effet certains détails incroyables à les considérer seuls. Dieu n'a pu permettre ou vouloir qu'ils arrivent qu'en vue d'autre chose ; ils ne s'expliquent donc d'une façon satisfaisante et ne peuvent être cru que parce qu'ils étaient destinés à porter un enseignement mystique.

Voici par exemple les guerres dont les Livres de *Josué* et les *Juges* sont pleines. Le scandale n'est pas que ces guerres aient eu lieu : les hommes sont naturellement belliqueux et cruels, et nous savons bien qu'il y a beaucoup de mal sur la terre. Mais le scandale serait que l'Esprit-Saint eût voulu positivement nous en transmettre le récit, sans autre but⁶⁰.

⁶⁰ H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, p. 106-107.

La question de la portée du sens littéral se pose donc dès lors que le texte est considéré comme inspiré ; des récits apparemment inutiles sur le plan de la foi, ou contradictoires, peuvent s'avérer porteurs d'un sens plus profond et cohérent, sans qu'une telle approche oblige à verser dans le concordisme.

De plus, si l'Esprit Saint révèle à travers la Bible un sens d'une portée plus grande que le sens immédiatement saisissable, c'est en vue de la venue du Christ. L'Écriture prépare cette venue, laquelle en retour donne aux textes une portée nouvelle. Ainsi, « c'est à la lumière des événements de Pâques que les auteurs du Nouveau Testament ont relu l'Ancien Testament. L'Esprit Saint envoyé par le Christ glorifié (cf. Jn 15,26 ; 16,7) leur en a fait découvrir le sens spirituel »⁶¹. Le sens spirituel est donc en tout premier lieu christologique, puisque le Christ « est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation »⁶². Cela n'est pas sans conséquence sur les rapports entre le sens littéral et le sens spirituel, comme le souligne le document de la Commission Biblique Pontificale :

Lorsqu'un texte biblique se rapporte directement au mystère pascal du Christ ou à la vie nouvelle qui en résulte, son sens littéral est un sens spirituel. Tel est le cas habituel dans le Nouveau Testament. Il s'ensuit que c'est à propos de l'Ancien Testament que l'exégèse chrétienne parle le plus souvent de sens spirituel. Mais déjà dans l'Ancien Testament, les textes ont en bien des cas comme sens littéral un sens religieux et spirituel. La foi chrétienne y reconnaît un rapport anticipé avec la vie nouvelle apportée par le Christ.

Ainsi, toute interprétation qui se prétendrait spirituelle sans se référer au Christ, ni à la portée de sa venue pour chacune de nos vies, ne pourrait être qualifiée de chrétienne. Inversement, une interprétation qui prétendrait ne parler que du Christ en lui-même, et ne s'efforcerait pas non plus de dégager en quoi sa venue nous concerne, risquerait fort d'introduire, dans le discours, une scission entre le Christ et l'ensemble de l'humanité, et donc de nier la véritable humanité du Christ. La recherche du sens spirituel de l'Écriture se doit donc de suivre le principe christologique formulé par saint Irénée de Lyon :

Telle est la raison pour laquelle le Verbe s'est fait homme, et le Fils de Dieu, Fils de l'homme : c'est pour que l'homme, en se mêlant au Verbe et en recevant ainsi l'adoption filiale, devienne fils de Dieu.⁶³

⁶¹ *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, document de la Commission Biblique Pontificale, Paris, Cerf, 1994, p. 81.

⁶² *Dei Verbum*, § 2.

⁶³ IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies, livre III*, coll. Sources Chrétiennes, n° 211, T. 2 : texte et traduction, Paris, Cerf, 1974, §III,19,1, p. 375.

Ce principe, qui annonce rien de moins que la divinisation de l'homme, ne saurait être froidement observé de l'extérieur, y compris dans la démarche interprétative. Par-là même, la recherche du sens spirituel de l'Écriture n'est pas seulement une démarche intellectuelle ou de production de textes à partir d'autres textes. Elle est aussi une démarche de foi qui engage la personne, en vue de la conduire plus près de Dieu, par la découverte d'itinéraires spirituels déjà parcourus par d'autres. ; le cheminement va donc du texte à l'expérience humaine de Dieu. Cependant, la mise en rapport entre la Bible et l'expérience de Dieu appelle également un mouvement inverse, selon lequel une l'expérience est rejointe par le texte.

Des mots pour décrire une expérience

L'Esprit de Dieu est à l'œuvre de diverses manières, et nombre de personnes vivent une expérience qu'elles qualifient de spirituelle, sans pouvoir la rattacher, du moins explicitement, à un texte dont elles auraient eu connaissance au préalable, que ce texte soit biblique ou non. Certes, il se peut que la réception des textes, notamment à travers la liturgie, prépare indirectement à une telle expérience, puisqu'une des dimensions essentielles de la liturgie est bien de conduire à la rencontre de Dieu. Mais ce n'est souvent qu'a posteriori que l'Écriture est perçue selon un sens nouveau, justement parce qu'elle est révélatrice d'une expérience vécue. Elle lui apporte des mots, en même temps qu'elle authentifie la justesse de la relation à Dieu qui est en jeu.

A cet égard, l'exemple de sainte Thérèse d'Avila est particulièrement éclairant ; en effet, elle « écrit à partir de son vécu, [...] elle ne parle que de ce qu'elle sait par expérience »⁶⁴. Pour elle, l'expérience mystique est donc première ; cependant, elle ne prétend pas savoir a priori si ce qu'elle vit vient bien de Dieu plutôt que d'elle-même, et compte sur la Bible et le savoir des théologiens pour l'éclairer :

Thérèse est consciente que cette expérience spirituelle qui est sienne doit rester subordonnée au savoir théologique et en particulier à la Parole de Dieu qui s'exprime dans la Bible. De l'expérience et de la théologie, elle sait que la seconde a le primat⁶⁵. L'expérience mystique la plus haute ne vaut rien sans la caution de l'Écriture Sainte⁶⁶. C'est de ces

⁶⁴ Th. ALVAREZ, « Thérèse de Jésus », in *Dictionnaire de Spiritualité*, T. XV, Paris, Beauchesne, 1990, col. 636.

⁶⁵ Cf. THERESE D'AVILA, *Autobiographie*, chap. XIII, § 16-18.

⁶⁶ *Ibid.*, chap. XXV, § 13.

convictions que découle l'ouverture de Thérèse et de son expérience spirituelle à la Parole de Dieu et aux apports des livres qu'elle a pu lire.⁶⁷

La confrontation à l'Écriture permet donc à sainte Thérèse d'Avila d'opérer un discernement sur sa propre expérience. Son rapport à l'Écriture est donc clairement différent de celui d'un commentateur qui, lui, part du texte, même s'il y cherche également de son côté des éléments propres à éclairer un cheminement spirituel.

Les deux mouvements sont complémentaires, et c'est bien la raison pour laquelle sainte Thérèse d'Avila recherchait des éclairages auprès de ceux qui avaient davantage d'instruction qu'elle en matière d'Écriture Sainte et de théologie.

I.2.2 QUELQUES ÉLÉMENTS DE MÉTHODE POUR LA PRÉSENTE ÉTUDE

De la Bible à l'expérience, de l'expérience à la Bible

Le paragraphe précédent a permis de mettre en évidence un double lien entre les écrits bibliques et l'expérience spirituelle. Deux démarches complémentaires seront donc à mener dans la suite de cette étude.

Le premier mouvement part du texte biblique lui-même. Il sera donc utile d'analyser l'un ou l'autre passage dans lequel il est question de voir Dieu, puis de s'appuyer sur l'interprétation de l'un ou l'autre auteur de la Tradition, pour mieux en dégager ce qui est en jeu dans l'expérience de cette rencontre de Dieu. Pour mener à bien une telle analyse selon une certaine rigueur, il est donc nécessaire de préciser selon quelle approche seront abordés les textes bibliques. Par ailleurs, étant donné l'immensité du champ d'étude possible, tant du point de vue de la Bible elle-même que des commentateurs, le domaine d'investigation devra être strictement délimité.

Le second mouvement aura pour objet d'étudier comment tel ou tel auteur se réfère à l'Écriture, dans le récit de sa propre expérience spirituelle. Il pourra notamment être utile de relever sur quels passages s'appuient ces auteurs, et de quelle manière les textes

⁶⁷ Th. ALVAREZ, « Thérèse de Jésus », *D. S.*, T. XV, col 636-637.

bibliques nourrissent leur propre expression. Là encore, l'étude du langage est au service de la mise en lumière d'une expérience vécue.

La lettre de l'Écriture

Pour étudier un texte biblique, il est évidemment nécessaire, comme pour n'importe quel texte, de le lire attentivement, afin d'en bien repérer le contenu sémantique et la structure. Cependant, selon le type d'interprétation visé, les points d'attention ne seront pas les mêmes.

Au niveau de la structure du texte, tout d'abord, une approche diachronique s'efforcera de déceler les traces de construction progressive du récit, alors qu'une approche synchronique abordera le texte tel qu'il nous est parvenu, dans sa rédaction finale. Certes, les rédacteurs des écrits bibliques ne sont pas tous porteurs d'une même expérience spirituelle ; une approche diachronique permettrait donc d'identifier des déplacements d'accents. Cependant, une analyse du texte final, tel qu'il nous est parvenu, est à elle seule porteuse d'enseignement, puisque les différents personnages bibliques ne sont pas tous porteurs de la même expérience ; il suffit de comparer les récits de vocation des prophètes pour s'en convaincre⁶⁸. D'autre part, en matière d'expérience spirituelle, les différences tiennent davantage aux personnes qu'aux conditions historiques ou géographiques ; il peut y avoir une plus grande affinité d'expérience entre deux personnes éloignées géographiquement et dans le temps, qu'entre deux voisins qui se côtoient régulièrement. La présente étude s'appuiera donc sur une approche synchronique des textes.

Le rapport à l'ensemble du corpus biblique est également varié, selon le type d'analyse mis en œuvre : l'analyse sémiotique considère le texte comme « un tout de signification »⁶⁹, et considère donc chaque écrit de manière isolée. La méthode historico-critique, quant à elle, insiste davantage sur les contrastes internes aux textes, mais aussi entre les différents textes bibliques, en vue d'en déterminer le contexte historique. Enfin, l'approche canonique « interprète chaque texte biblique à la lumière du Canon des Écritures. [...] Elle cherche à situer chaque texte à l'intérieur de l'unique dessein de Dieu,

⁶⁸ Cf. 1 S 3, Is 6, Jr 1.

⁶⁹ *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 41.

dans le but d'aboutir à une actualisation de l'Écriture pour notre temps. Elle ne prétend pas se substituer à la méthode historico-critique, mais elle souhaite la compléter »⁷⁰. C'est donc cette dernière approche qui convient le mieux à la recherche du sens spirituel, qui vise à reconnaître l'œuvre de l'Esprit Saint à travers l'ensemble de l'Écriture.

Enfin, la clarification du sens littéral nécessite un minimum de critique textuelle afin d'identifier les principales variantes, et les divergences de sens qui en résultent. De plus, une analyse linguistique et sémantique permet d'identifier les thématiques essentielles du texte. Il est donc utile de rappeler ici quelques-unes des ressources du langage, telles qu'elles sont analysées par les travaux des linguistes ; l'ouverture à une pluralité de sens, notamment, est constitutive du fonctionnement de toute langue.

Langage et polysémie

Comme l'ont souligné les travaux en philosophie du langage menés par F. de Saussure, toute langue constitue un système complexe⁷¹. Dans ce système, l'élément de base du discours est le signe linguistique, qui unit « un concept et une image acoustique »⁷², celle-ci étant l'empreinte psychique produite par la succession des sons entendus, selon « la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens »⁷³. Cette image acoustique est désignée par le terme de 'signifiant', le 'signifié' désignant le concept. Or, l'une des premières ressources d'une langue est l'absence d'univocité du rapport entre signifiant et signifié ; sans parler des homonymes, un même signifiant peut renvoyer à plusieurs signifiés. Le mot 'perception', par exemple, désigne aussi bien le prélèvement des impôts que la prise de connaissance d'une réalité. Isolé, le signifiant est donc assez souvent équivoque.

Certes, la mise en rapport de plusieurs signifiants, dans la construction d'une phrase, permet de lever cette équivocité ; dans l'exemple donné, le fait de parler d'impôts ou d'une réalité perceptible permet de préciser quel est le signifié visé dans l'emploi du mot. Selon P. Ricoeur, « le mot [...] est moins que la phrase, en ce que son actualité de

⁷⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁷¹ Cf. F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, réédition 1985, p.107.

⁷² *Ibid.*, p. 98.

⁷³ F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, p. 98.

signifiante est tributaire de celle de la phrase »⁷⁴. Cependant, la phrase est autre chose qu'une réunion de signifiants dont l'intersection permettrait de déterminer quel est le signifié. La construction d'une phrase donne en effet à chacun des mots employés une « nouvelle valeur d'emploi – aussi mince soit-elle »⁷⁵. Ainsi, chaque mot « est une entité cumulative, capable d'acquérir de nouvelles dimensions de sens, sans perdre les anciennes »⁷⁶ ; on peut donc parler d'étendue de sens, de champ sémantique d'un mot, non comme une propriété figée du mot, mais plutôt comme un lieu dans lequel peut surgir de la nouveauté. Comme l'affirme P. Ricoeur dans *La métaphore vive* : « Le caractère cumulatif du mot est ce qui, plus que tout, rend le langage perméable à l'innovation. [...] Un mot est ce qui a plusieurs sens et peut en acquérir de nouveaux »⁷⁷. L'emploi des mots implique donc une capacité de modifier, de transporter (metafer, rw) le sens d'un mot vers le lieu d'un nouveau sens.

Métaphore et symbole

P. Ricoeur a étudié, de la rhétorique d'Aristote à l'herméneutique moderne, les compréhensions successives de la notion de métaphore⁷⁸. Selon l'approche rhétorique, le mot est pris « pour unité de référence »⁷⁹. La métaphore se caractérise alors comme une figure du discours qui « consiste dans un déplacement et dans une extension du sens des mots »⁸⁰. Selon l'approche sémantique, qui constitue le second point de vue, « la métaphore est replacée dans le cadre de la phrase »⁸¹. Cette approche fait apparaître la métaphore selon une dimension plus large, comme capacité à produire une nouveauté de sens. Enfin, le troisième point de vue, qui est celui de l'herméneutique, est défini par rapport aux deux précédents de la façon suivante :

Le passage au point de vue herméneutique correspond au changement de niveau qui conduit de la phrase au discours proprement dit (poème, récit, essai, etc.). Une nouvelle problématique émerge en liaison avec ce nouveau point de vue : elle ne concerne plus la *forme* de la métaphore en tant que figure du discours focalisée sur le mot ; ni même seulement le *sens*

⁷⁴ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations – essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 93.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 150.

⁷⁸ Cf *Ibid.*, Préface.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 8.

de la métaphore en tant qu'instauration d'une nouvelle pertinence sémantique ; mais la *référence* de l'énoncé métaphorique en tant que pouvoir de « redécrire » la réalité⁸².

Le recours à la métaphore est donc un usage du langage dont le rapport à la réalité est différent du discours descriptif. Les mots et les phrases expriment un nouveau regard posé sur les réalités, par analogie avec l'emploi le plus courant des termes utilisés. Par exemple, l'expression biblique qui désigne la terre de Canaan comme « une terre qui ruisselle de lait et de miel »⁸³ ne désigne pas une terre sur laquelle quelqu'un aurait répandu une telle quantité de lait et de miel que les deux substances en viendraient à constituer des ruisseaux. En revanche, le ruissellement donne l'idée d'une surabondance de biens, en l'occurrence d'une douce boisson et nourriture que sont le lait et le miel. L'image est à opposer à l'aridité stérile du désert, dans laquelle le peuple a faim et soif⁸⁴. Cet exemple permet d'illustrer un des ressorts de la métaphore : la puissance évocatrice des images est utilisée afin de faire comprendre en peu de mots ce qui aurait pu nécessiter de longues explications.

Le recours au discours imagé ne relève cependant pas seulement d'un souci d'esthétique ou de concision. En effet, lorsque le champ sémantique habituellement à disposition ne suffit plus à décrire le champ de référence visé, un déplacement par rapport au sens usuel des mots, des expressions, devient alors indispensable. C'est ainsi que se présente le fonctionnement sémantique du symbole, qui, selon J. Ladrière, articule deux domaines de signification :

La signification première, qui sert d'appui au mouvement transgresseur de la symbolisation, est relative à un champ de référence connu, constitué par la catégorie des entités à laquelle appartiennent les entités auxquelles peut être attribué le prédicat considéré, pris bien entendu dans sa signification établie, supposée déjà disponible. Quant à la signification seconde, qu'il s'agit précisément de faire apparaître, elle est relative à un champ de référence pour lequel on ne dispose pas de moyen de caractérisation directe⁸⁵.

La fonction symbolique est donc de viser un au-delà du monde connu du langage, d'établir des liens entre un monde naturellement communicable parce que communément accessible, et un monde non immédiatement communicable.

⁸² *Ibid.*, p. 10.

⁸³ *Cf.*, par exemple, Ex 3,17.

⁸⁴ *Cf.* Ex 15 – 17.

⁸⁵ J. LADRIERE, *L'articulation du sens*, II. Les langages de la foi, coll. Cogitatio Fidei n° 125, Paris, Cerf, 1984, p. 186.

Selon une approche psychologique, la double référence fonctionne entre une objectivité qui est le lieu commun de la parole, et une subjectivité qui demeure, pour une part, incommunicable, et qui est le lieu de l'imagination ; le symbole associe alors réel et imaginaire.

Du point de vue du croyant, l'homme est à la frontière entre deux ordres de réalités, naturelles et spirituelles, les secondes étant pour lui tout autre chose que le fruit de son imagination. Cependant, puisque les réalités spirituelles désignent l'action de Dieu qui surpasse l'ordre de la nature, elles dépassent également les capacités habituelles de l'homme, et donc le langage dans son registre commun. C'est pourquoi le langage religieux « fonctionne [...] sur le modèle du symbole »⁸⁶, qui permet de relier les deux ordres de réalités. Puisqu'il « ne dispose pas des moyens nécessaires pour présenter directement les significations qu'il veut évoquer »⁸⁷, il utilise le symbole en tant que « ressource sémantique qui consiste à faire apparaître le sens visé dans le prolongement et sur la lancée d'un sens déjà disponible »⁸⁸. Le travail d'interprétation s'avère alors extrêmement délicat, puisqu'il a pour but de « réinscrire dans un horizon de compréhension disponible de quelque façon ce qui ne se donne que de manière inchoative et relativement énigmatique »⁸⁹.

Dans le langage religieux, le symbole est donc le lieu d'un déploiement de sens qui ne s'opère pas de manière univoque et définitive, mais plutôt dans un travail d'interprétation sans cesse renouvelé.

Du sens littéral au sens spirituel

Le fonctionnement du langage, notamment à travers le symbole tel qu'il vient d'être présenté, offre à tout discours, et en particulier au discours religieux, le lieu d'un surcroît de sens, qui demeure pour une part en suspens. Le symbole ouvre donc à un sens au-delà du sens littéral. Cependant, la recherche du sens spirituel se résume-t-elle à un décryptage de symboles ?

Certes, le même Esprit qui a inspiré les écritures ouvre l'esprit humain à une intelligence plus profonde des textes dans lesquels des mots ont, explicitement ou

⁸⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 176.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ J. LADRIERE, *L'articulation du sens*, p. 176.

implicitement, fonction de symboles. A cet égard, le récit de rencontre entre Jésus et la Samaritaine, dans *l'évangile selon saint Jean*⁹⁰, est riche d'enseignements.

En effet, Jésus commence par demander à boire à la Samaritaine⁹¹. De soi, ce point du récit ne nécessite pas d'interprétation particulière, tant il tombe sous le sens commun. Cependant, Jésus opère un déplacement de sens en employant l'expression « eau vive (u[dwr zw/n) »⁹². Pourtant, pour la Samaritaine, cette eau est encore littéralement à recueillir dans un puits⁹³. Jésus devient alors plus explicite, et parle d'une eau qu'il donnera, et qui deviendra, en celui qui la recevra, « source d'eau jaillissant en vie éternelle »⁹⁴. A ce niveau du récit, la richesse de sens se déploie : au sens littéral, l'eau bue par quelqu'un ne devient jamais en lui une source d'eau ; par ailleurs, si l'eau est communément symbole de vie, surtout dans un pays désertique, la vie dont il est ici question est d'un autre ordre que la vie biologique, puisqu'elle est éternelle. L'eau d'abord demandée au bord du puits s'est chargée de significations successives, pour désigner la réalité divine qu'est la vie éternelle, et qui n'a de sens que selon la foi. En retour, l'expression de cette réalité prend appui sur les éléments les plus concrets de l'existence, comme l'eau. La communication de la vie selon l'Esprit à la chair de l'homme, par le don d'une eau spirituelle, est signifiée en prolongement de la vie assurée à l'existence humaine par l'eau bue chaque jour.

Dans la découverte du sens spirituel, en prolongement du sens obvie, l'attitude de la Samaritaine est également fort instructive : elle ne comprend la portée des paroles de Jésus que progressivement, à mesure qu'elle découvre qui est celui qui lui parle. En elle, transformation intérieure, expérience de rencontre et meilleure compréhension des paroles qui lui sont adressées ne sont pas dissociées. Elle illustre parfaitement l'affirmation de H. de Lubac, pour lequel « le passage de la lettre à l'esprit est le mouvement même de la meta,noia »⁹⁵, c'est-à-dire de la conversion.

⁹⁰ Cf. Jn 4,1-42.

⁹¹ Cf. Jn 4,7.

⁹² Jn 4,10.

⁹³ Jn 4,11.

⁹⁴ Jn 4,14.

⁹⁵ H. de LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 316.

D'après ce récit, le sens spirituel est donc à découvrir dans la portée des mots ; il est également dans la portée des gestes. L'attitude première de Jésus, qui demande à boire, n'est en effet pas à isoler du dialogue qui suit, mais au contraire en ouvre la signification. Comme l'affirme G. Dahan, ce double niveau d'interprétation est une « spécificité de l'Écriture sainte »⁹⁶, que saint Thomas d'Aquin expose de la manière suivante :

Il y a une double signification : l'une par les mots, l'autre par les réalités que les mots signifient. Cela est spécifique à l'Écriture sainte et ne se trouve pas dans les autres : son auteur est Dieu, qui a le pouvoir d'accommoder à la signification non seulement les mots (ce que l'homme lui aussi peut faire) mais aussi les réalités elles-mêmes⁹⁷.

Ce double niveau fonctionne notamment dans l'interprétation typologique, qui voit dans les événements de l'Ancien Testament des figures qui annoncent ce qui est pleinement accompli par la venue du Christ. Un exemple classique est le récit de la *Genèse* dans lequel Isaac, fils chéri d'Abraham, porte le bois destiné à l'offrir en holocauste⁹⁸ ; en lui peut être reconnu la figure du Christ, Fils bien-aimé de Dieu qui, selon le récit johannique, porte le bois sur lequel il doit être crucifié⁹⁹. L'interprétation est alors fondée sur les rapprochements de vocabulaire, mais aussi de situations décrites.

Dans la recherche du sens spirituel, la vie d'une personne donne donc un éclairage qui permet de mieux comprendre celle d'une autre personne. La vie appelle la vie, et la clef de compréhension, mais aussi d'accès à cette vie, est la personne du Christ. Il s'agit donc de discerner sa présence, autrement dit, de reconnaître l'œuvre de l'Esprit de Dieu dans la vie d'une personne.

Interprétation spirituelle et discernement

Habituellement, le travail de discernement porte sur des actes humains (for externe) ou des motions de l'âme (for interne), et consiste à reconnaître ce qui est selon l'œuvre de l'Esprit Saint et ce qui s'y oppose. En tant que telle, la démarche n'apparaît pas immédiatement appropriée pour évaluer l'interprétation d'un texte. Cependant, l'interprétation porte elle-même sur des faits déjà survenus, ou encore est susceptible d'orienter des comportements à venir, surtout lorsqu'elle vise à établir un lien entre l'Écriture et l'expérience spirituelle. La justesse d'un discours peut alors être jaugée à la

⁹⁶ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, Cerf, 1999, p. 300.

⁹⁷ S. Thomas d'Aquin, *In Epistolam ad Galatas*, cité par G. DAHAN, p. 300.

⁹⁸ Cf. Gn 22,1-10.

⁹⁹ Cf. Jn 19,17-18.

manière dont il pose les différents types de relations entre les personnes : relation à soi, aux autres personnes, à la communauté ecclésiale, et enfin à Dieu.

Parmi les fruits de l'Esprit, il en est certains qui concernent en premier lieu une juste relation à soi-même, tels que l'amour, la paix¹⁰⁰, mais aussi l'humilité¹⁰¹. La description ou l'interprétation d'une attitude intérieure qui n'irait pas dans ce sens ne serait donc pas selon l'Esprit. Ainsi, des discours spirituels qui conduisent à l'orgueil ou au contraire au dégoût de soi sont à rejeter. De même, une authentique expérience spirituelle est bien différente d'un narcissisme qui ne laisserait plus de place à l'altérité, mais aussi d'une dissolution de la personne dans une altérité hypothétique. Dans un cas comme dans l'autre, il n'y a plus de relation possible, parce que la relation à soi prend toute la place, ou au contraire disparaît.

Le second domaine, plus directement observable, concerne la relation de personne à personne. A ce sujet, les listes pauliniennes de vertus¹⁰² donnent divers indices permettant de reconnaître l'œuvre de l'Esprit à travers les comportements humains. Cette œuvre concorde à la communion fraternelle, plutôt qu'à la division¹⁰³. Dans un article sur le discernement, A. Barruffo, identifie également la communion fraternelle comme « le critère le plus sûr et le plus important [, qui] révèle les signes de la présence de l'Esprit »¹⁰⁴. Une ligne d'interprétation qui se complairait dans la stigmatisation des conflits entre les personnes, jusqu'à chercher les traces les plus infimes de tensions pour les mettre en exergue, serait donc à critiquer. Il en est de même pour une approche qui, à l'opposé, chercherait à minimiser ou à faire disparaître toute division même lorsqu'elle est clairement exprimée.

Le rapport à l'Eglise, comme communauté de croyants, se situe en premier lieu sur le plan de la communion¹⁰⁵ ; l'interprétation de l'Ecriture peut alors être évaluée selon qu'elle favorise cet esprit de communion, ou au contraire la constitution de clans rivaux.

¹⁰⁰ Ga 4,22.

¹⁰¹ Cf. Col 3,12.

¹⁰² Voir par exemple Ga 5,22, 2 Co 6,6, Col 3,12.

¹⁰³ Cf. 1 Co 1,9-10.

¹⁰⁴ A. BARRUFFO, « discernement », dans *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 1983, p. 274.

¹⁰⁵ Cf. A. BARRUFFO, « discernement », p. 274.

C'est certainement une des raisons pour lesquelles les hérésies ont été si sévèrement jugées au cours des siècles. La difficulté est alors de ne pas ligoter la pensée dans une ligne d'interprétation monolithique et d'en accepter la variété, tout en discernant ce qui est contraire à la foi de l'Eglise. La communauté est également le lieu privilégié de l'interprétation, comme communauté de lecteurs, tout d'abord, mais aussi parce que l'Esprit Saint est confié à l'Eglise en sa totalité. La référence à la Tradition joue alors un rôle régulateur. Cependant, comme le montre l'exemple des prophètes, la vérité selon l'Esprit n'est pas toujours du côté du plus grand nombre¹⁰⁶, ce qui ne rend pas la tâche aisée.

Enfin, la justesse du sens spirituel trouve son sommet dans la relation à Dieu, sous le double rapport de la connaissance et de l'amour. L'action de l'Esprit Saint fait entrer dans une plus grande proximité de Dieu, et donc dans le même temps, dans une intelligence sans cesse affinée du mystère de Dieu. C'est pourquoi un discours sur Dieu contraire à la foi de l'Eglise rend suspecte toute expérience qualifiée de spirituelle qui s'en réclame. Par ailleurs, l'authenticité de la rencontre avec Dieu est à évaluer à partir du mystère du Christ, en qui cette rencontre est pleinement accomplie, par l'union sans confusion de la nature humaine et de la nature divine¹⁰⁷. Ce qui implique qu'une authentique relation à Dieu est possible dès lors que l'homme ne cherche pas à prendre la place de Dieu ou à s'assimiler à lui, mais qu'il ne dresse pas non plus un mur en refusant de considérer la possibilité d'une communication, et même d'une participation à la vie de Dieu.

Le critère de la charité est donc au cœur de toute interprétation chrétienne des Ecritures. Saint Augustin le formule admirablement, dans le traité *De Doctrina Christiana* :

Quiconque s'imagine qu'il a compris les divines Ecritures ou telle partie d'entre elles, sans édifier, par l'intelligence qu'il en a, ce double amour de Dieu et du prochain, ne les a pas encore comprises. Quiconque, en revanche, tire de son étude une idée capable d'édifier l'amour dont je parle, sans rendre pourtant la pensée exacte de l'auteur dans le texte qu'il lit, ne fait pas d'erreur dangereuse, ni ne commet le moindre mensonge¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Voir l'exemple d'Elie face aux 450 prophètes de Baal en 1 R 18,20-40.

¹⁰⁷ Voir la profession de Foi du Concile de Chalcédoine, *Denzinger*, § 301-302.

¹⁰⁸ AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, texte critique et trad. de M. Moreau, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1997, Livre I, XXXVI,40, p. 129.

Si elle n'oriente pas vers l'amour de Dieu et du prochain, l'interprétation n'est pas nécessairement erronée, mais elle demeure incomplète ; en revanche, une interprétation qui vise à édifier cet amour n'est pas nécessairement exempte d'erreur au regard du texte, mais demeure dans la vérité. En pratique, il n'est guère possible, dans la tâche d'interprétation, de vérifier ce principe en permanence de manière explicite ; il constitue plutôt un horizon, une orientation générale, un vaste cadre dans lequel une grande latitude est permise. Le principe a également le mérite de rappeler que la tâche d'interprétation n'est pas étrangère à la vie selon l'Esprit, et réciproquement. Il reste à présent à définir comment ce lien d'interprétation réciproque entre l'Écriture et l'expérience de Dieu peut être étudié, à partir de la question de la manifestation de Dieu à l'homme, dans la vision.

I.3 Le désir de voir Dieu, lieu d'une expérience spirituelle

I.3.1 UN CHAMP D'INVESTIGATION IMMENSE

Pourquoi Dieu demeure-t-il caché ? Que donne-t-il à voir de Lui-même ? Comment est-il donné à telle ou telle personne de voir ce que d'autres ne voient pas ? Peut-on dire qu'un jour, quelqu'un a vu Dieu ?

Partant de l'expérience que Dieu n'est pas immédiatement visible à tout instant, le croyant pourrait multiplier les questions qui expriment son désir d'accéder à une expérience qui ne lui est pas d'emblée donnée. En effet, le croyant qui aime Dieu désire voir celui qu'il aime mais ne voit pas, de même que tout être humain désire voir les personnes qu'il aime. D'après l'article du *Vocabulaire de Théologie Biblique* consacré à ce thème, le désir de voir Dieu est même « le plus profond de l'Ancien Testament »¹⁰⁹. Ce désir est d'abord l'objet d'une espérance, et ne trouve son accomplissement que dans la vision béatifique qui est la fin dernière de l'homme¹¹⁰. Pourtant, d'après le témoignage des Écritures, l'homme ne semble pas livré en permanence au désert visuel le plus complet ; différents récits portent la trace d'une expérience de Dieu qui est de l'ordre de la vision.

¹⁰⁹ Cf. X. LEON-DUFOUR dir., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Cerf, Paris, 1962, art. « Voir ».

¹¹⁰ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, IaIIae, q. 3, a. 8.

Il serait trop long et fastidieux de mentionner de manière exhaustive les passages bibliques qui font état du désir de voir Dieu, et éventuellement d'une expérience spirituelle qui s'y rapporte. Cependant, il importe de relever que la question est présente dès le début de la Bible, selon l'ordonnement que nous donne le Canon des Ecritures. En effet, différents récits du livre de la *Genèse* relatent des expériences de visions, et le récit de l'*Exode* est rythmé par deux grandes théophanies. La possibilité ou non de voir Dieu est donc une question présente au cœur des écrits du *Pentateuque*.

Que voit-on d'un Dieu invisible ? Une question au cœur de la Genèse

Dès les premiers versets du livre de la *Genèse*, l'action de Dieu rend visibles les différents objets de la création, dans un mouvement en trois temps : « Dieu dit »¹¹¹, puis cela « fut »¹¹², et enfin Dieu « vit »¹¹³. L'action commence donc par une parole, qui conduit à une transformation, dont il résulte que quelque chose de nouveau est donné à voir. C'est pourquoi la première des créatures est la lumière (Gn 1,3), par laquelle deviennent visibles toutes choses. Avant elle, tout est couvert de « ténèbres » (Gn 1,2), et la terre est dite « invisible (avo,ratoj) » (Gn 1,2) d'après le texte de la Septante. Toute la création est donc placée sous le regard de Dieu.

Dans la suite du récit, après la double narration de la création de l'homme¹¹⁴, la faculté visuelle de ce dernier n'est pas d'abord mentionnée, bien que sa capacité à nommer les animaux la laisse supposer (Gn 2,20). De plus, la première référence explicite à la vision humaine est mise dans la bouche du serpent, qui dit à la femme : « vos yeux s'ouvriront » (Gn 3,5). Alors que la parole de Dieu donne à voir, la parole du serpent fausse le regard, et le fixe sur l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tant et si bien que « la femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir » (Gn 3,6). La vision est alors troublée et troublante : l'homme et la femme éprouvent de la honte devant leur nudité et se cachent par des pagnes (Gn 3,7), puis ils se cachent « devant Yahvé Dieu parmi les arbres du jardin » (Gn 3,8).

Par ce récit des commencements, l'impossibilité de voir Dieu est donc imputée à l'action de l'homme qui se cache, à cause du péché qu'il commet. Ainsi Caïn, après le

¹¹¹ Gn 1, versets 3, 6, 9, 14, 20, 22...

¹¹² *Ibid.*, versets 3, 6, 9, 11, 15, 20... ; on trouve également l'expression « Dieu fit ».

¹¹³ *Ibid.*, versets 4, 10, 12, 18, 21...

¹¹⁴ Gn 1,26-27 et Gn 2,7.

meurtre de son frère, dit à Dieu : « je devrai me cacher loin de ta face » (Gn 4,10). L'humanité, dans son refus d'être vue de Dieu, se coupe donc de la possibilité de le voir. La suite du récit de la *Genèse* revient sur cette impossibilité, à travers plusieurs récits dans lesquels Dieu accorde la faveur de visions exceptionnelles.

Si l'on suit le déroulement de l'ensemble du récit de la *Genèse*, Abram est le premier auquel Dieu apparaît (en hébreu : 'וַיִּרְאֵהוּ אֱלֹהִים')¹¹⁵, lors de son arrivée au pays de Canaan. Par la suite, Dieu s'adresse à lui « dans une vision »¹¹⁶. Le mot 'vision' est ici employé pour la première fois dans la traduction de la Bible de Jérusalem, et correspond au terme hébreu 'מַצְוֵה', peu employé par ailleurs¹¹⁷. La traduction de la *Bible de Jérusalem* emploie le mot 'vision' à deux autres reprises dans le livre de la *Genèse*, mais pour traduire à chaque fois un mot hébreu différent. Le tableau ci-dessous récapitule ces différentes occurrences :

Le mot 'vision' dans la *Genèse*, traduction B. J ; comparé à l'hébreu et au grec.

verset	Gn 15,1	Gn 31,24	Gn 46,2
Hébreu	'מַצְוֵה' / vient de 'צִוָּה' vision / avoir des visions	'צֶלֶם' rêve, songe	'מִרְאֵה' / de 'רָאָה' vision, miroir / voir
Grec	ὄραμα ce que l'on voit	ὑπνὸς sommeil	ὄραμα cf. Gn 15,1

Toutefois, si le mot hébreu qui désigne la vision d'Abram est peu commun et se rapporte bien à une vision divine, la suite du récit développe essentiellement les paroles de promesse adressées par Dieu. Le texte ne précise en rien la nature de la vision. Ce n'est qu'un peu plus tard qu'Abram est témoin d'un phénomène extraordinaire, après avoir été

¹¹⁵ Cf. Gn 12,7 : premier emploi du verbe רָאָה au Nifal (passif) se rapportant à Dieu.

¹¹⁶ Gn 15,1.

¹¹⁷ D'après la concordance Hébraïque de Lisowsky référencée dans la bibliographie, les autres occurrences sont en Nb 24,4 et 24,16, où le terme est employé dans l'expression de 'vision du Shaddai' (מַצְוֵה שַׁדַּי), et en Ez 13,7, où il est question de 'visions vaines'.

saisi d'une « torpeur » et d'un « grand effroi »¹¹⁸ : « un four fumant et un brandon de feu passèrent entre les animaux partagés » au préalable par Abram.

Après de telles faveurs, on pourrait s'attendre à ce que le récit se poursuive par une expérience de vision de la part d'Abram, décrite en des termes plus précis et développés. Pourtant, c'est Agar, servante Egyptienne de Saraï, qui en est la première bénéficiaire, alors qu'elle fuit sa maîtresse et se réfugie « près d'une certaine source au désert »¹¹⁹. C'est là que « l'ange du SEIGNEUR la trouva »¹²⁰. Les versets suivants rapportent la rencontre, au cours de laquelle Agar dialogue avec l'ange du Seigneur, et reçoit une promesse ; à l'issue de cet événement, elle reconnaît qu'elle a été vue de Dieu, qu'elle appelle « El Roï »¹²¹, c'est-à-dire 'celui qui me voit'. L'appellation est précisée par la phrase suivante :

En hébreu :

Ψαιρο ψρεξά ψτιψαιρ μλοή μγή
Ai-je bien vu ici après¹²² celui qui me voit ?

En grec :

Και. γαρ ένω,πιον ει=δον όφθε,ντα μοι
Car en effet j'ai vu face à face celui qui m'est apparu.

Selon le texte grec, Agar ose donc affirmer qu'elle a vu Dieu « face à face » ; d'après le texte hébreu, on peut comprendre qu'elle l'a vu de dos.

Dans les chapitres suivants du livre de la *Genèse*, Abraham, puis Isaac et enfin Jacob, sont les trois patriarches auxquels « le Seigneur apparut »¹²³.

Le chapitre 17 marque une étape décisive dans la vie d'Abram : alors qu'il est déjà âgé et qu'il n'a toujours pas de descendance, Dieu lui apparaît et se révèle à lui en lui disant : « Je suis le Dieu tout-puissant, marche devant ma face »¹²⁴. Abram est donc invité à demeurer en présence d'un Dieu qui se nomme et qui désigne sa face ; Dieu se révèle donc lui-même dans ce récit, ce qui explique qu'Abram tombe « la face contre terre »¹²⁵,

¹¹⁸ Gn 15,12.

¹¹⁹ Gn 16,7.

¹²⁰ Gn 16, 7, trad. TOB. 'trouver' traduit le verbe 'מָצָא'.

¹²¹ Gn 16,13.

¹²² Le mot traduit ici par 'après' est le même que celui utilisé en Ex 33,23 Par Dieu qui dit à Moïse : « tu verras mon dos » (וַיִּשֶׂה)

¹²³ Cf. Gn 17,1 et 18,1 pour Abraham, Gn 26,2 et 26,24 pour Isaac, et Gn 31,13 ; 35,1 ; 35,9 ; 48,3 pour Jacob.

¹²⁴ Gn 17,1, traduit d'après l'hébreu : לְפָנַי : הָיִיתָ לְפָנַי ; on pourrait également traduire par « vis devant ma face ».

¹²⁵ Gn 17,3.

dans un geste de crainte et d'adoration. Dieu révèle également à Abram qui il est, en lui donnant le nom nouveau de 'Abraham', et ce n'est qu'alors que lui et Sarah deviennent capable d'engendrer Isaac. En ce jour, Abraham reçoit une alliance inscrite en sa chair, par la circoncision¹²⁶.

La seconde rencontre entre Abraham et Dieu est rapportée au chapitre suivant, dans le récit de l'apparition « au chêne de Mambré »¹²⁷. Le texte est surprenant à plus d'un titre : il hésite entre le pluriel et le singulier, parlant aussi bien de « trois hommes »¹²⁸ que de « l'hôte »¹²⁹, ce en quoi « beaucoup de Pères ont vu l'annonce du mystère de la Trinité »¹³⁰. De plus, Abraham leur offre l'hospitalité en partageant un repas avec eux. Que ce soit ou non par l'intermédiaire d'anges ou d'hommes, Dieu se montre donc à Abraham comme celui qui se rend infiniment proche de l'humanité, dans deux dimensions essentielles : la nourriture qui donne la vie au corps, et la descendance, qui est transmission de la vie. Certes, le récit ne parle pas explicitement de vision de Dieu face à face, mais décrit plutôt l'expérience d'une rencontre tellement naturelle qu'elle en est déconcertante, dès lors que l'on n'oublie pas la mention d'apparition de Dieu au premier verset.

Enfin, il faut mentionner la rencontre d'Abraham avec l'ange du Seigneur sur le mont Moriyya (Gn 22,1-9). L'ange arrête le bras d'Abraham, et cette rencontre ouvre les yeux d'Abraham sur un bélier à offrir « en holocauste à la place de son fils » (Gn 22,13). Le lieu est alors appelé « le Seigneur voit [...] car] c'est sur la montagne que le Seigneur est vu »¹³¹. Comme dans le récit d'Agar, Dieu voit, et dans le même temps se laisse voir.

Les mentions d'apparitions à Isaac sont beaucoup plus sobres, et introduisent une parole qui rappelle la promesse faite à son père Abraham (Gn 26,2.24). Les deux incises introduisent donc une continuité entre le père et le fils, et rappellent à Isaac sa mission, qui est de continuer ce que son père a commencé.

¹²⁶ Cf. Gn 17,23-27.

¹²⁷ Gn 18,1.

¹²⁸ Gn 18,2.

¹²⁹ Gn 18,10.

¹³⁰ Note de la *Bible de Jérusalem*.

¹³¹ Gn 22,14, d'après la *TOB*. La *BJ* remplace 'voit' et 'est vu' par pourvoit.

Enfin, deux récits majeurs relatent des manifestations de Dieu à Jacob, durant la nuit : Au cours du premier (Gn 28,10-22), Jacob vit dans un songe « qu'une échelle était dressée sur la terre et que son sommet atteignait le ciel, et les anges de Dieu y montaient et descendaient » (Gn 28,12). Puis il vit que le Seigneur « se tenait devant lui » ; la manifestation s'accompagne de paroles, dans lesquelles Dieu se révèle à Jacob comme « YHWH, le Dieu d'Abraham [...] et le Dieu d'Isaac » (Gn 28,13), et lui promet d'être avec lui. Ce n'est qu'en s'éveillant que Jacob mesure, avec crainte et vénération, ce qui vient de lui arriver¹³².

Dans le second récit, Jacob lutte, toute une nuit durant, avec quelqu'un (Gn 32,23-33). Le combat ne le laisse pas indemne, puisqu'il est marqué dans sa chair, à la hanche (Gn 32,26.32-33) ; de plus, de cette rencontre, il reçoit le nouveau nom d'Israël¹³³, nom par lequel il devient l'ancêtre de tout un peuple. Enfin, il reconnaît avoir vu « Dieu face à face » (Gn 32,31) ; l'expression n'est employée qu'à cette occasion dans tout le livre de la *Genèse*¹³⁴. Cela souligne d'autant plus le caractère exceptionnel de la vision, qui surprend Jacob au point qu'il s'étonne d'être toujours en vie après avoir traversé une telle expérience.

D'Adam à Jacob, les textes bibliques expriment donc à la fois l'éloignement et l'aveuglement de l'homme qui ne peut accéder à Dieu, et l'initiative de Dieu, qui franchit le fossé de cet éloignement, le voile de cet aveuglement, pour se manifester à plusieurs personnes : Agar la servante Egyptienne, et les patriarches Abraham, Isaac et Jacob.

L'expérience de Moïse

L'ensemble du livre de l'*Exode* est rythmé par plusieurs théophanies ; l'épisode du 'buisson ardent' au chapitre 3, et celui dans lequel Moïse voit le Seigneur de dos, aux chapitres 33 et 34, se répondent en une inclusion de l'ensemble du récit. La première vision marque le début de la mission de Moïse, la seconde son accomplissement : en effet, de la première rencontre, Moïse reçoit la tâche de « faire sortir d'Egypte les Israélites »

¹³² Cf. Gn 28,16-19 ; Jacob élève une stèle en ce lieu.

¹³³ Le changement de nom est rapporté dans un autre récit de vision, beaucoup plus bref, en Gn 35,9-15.

¹³⁴ L'expression hébraïque 'אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל' est traduite dans la *Septante* par 'pro,swpon pro.j pro,swpon' et non par 'evnw,pion' comme en Gn 16.

(Ex 3,11) ; lors de la seconde, l'alliance est renouvelée, et l'on bâtit le sanctuaire, la « Tente du Rendez-vous » (Ex 35,21), lieu de la présence de Dieu au milieu de son peuple. L'épisode central du décalogue et de la première alliance, aux chapitres 20 à 23, est encadré par deux autres récits de théophanies, aux chapitres 19 et 24. Ces deux textes se caractérisent par la présence de la « nuée »¹³⁵ sur la montagne, ainsi que la vision d'un « feu »¹³⁶. De plus, la seconde manifestation précède la description du sanctuaire, et s'achève juste avant l'épisode du veau d'or, qui rompt l'alliance (Ex 31,18 et Ex 32).

Les différentes théophanies structurent donc le récit du livre de *l'Exode*. Elles apparaissent clairement comme des charnières entre les grandes étapes qui constituent le récit :

Plan d'ensemble du livre de l'Exode.

- Ex 1-2 : Oppression en Egypte ; de la naissance de Moïse à sa fuite en Madiân.
- Ex 3-4 : **Théophanie** du buisson ardent ; envoi de Moïse et d'Aaron.
- Ex 5-11 : Négociations avec Pharaon.
- Ex 12-18 : Sortie d'Egypte et marche au désert.
- Ex 19 : **Théophanie** – feu et nuée.
- Ex 20-23 : Décalogue et première alliance.
- Ex 24 : **Théophanie** – feu et nuée.
- Ex 25-31 : Description du sanctuaire – fin de la théophanie.
- Ex 32 : Le veau d'or – rupture d'alliance.
- Ex 33-34 : **Théophanie** et renouvellement de l'alliance.
- Ex 35-40 : Construction du sanctuaire.

De tous les personnages de l'Ancien Testament, Moïse est donc par excellence celui qui voit Dieu. Le caractère exceptionnel de l'expérience de Moïse est rappelé à deux reprises dans les livres du *Pentateuque* : Le livre des *Nombres*, dans une parole du Seigneur adressée à Aaron et Myriam, écrit à propos de Moïse : « Je lui parle face à face

¹³⁵ Cf. Ex 19,16 et Ex 24,15 ; en hébreu : ׀ ׀.

¹³⁶ Ex 19,18 et Ex 24, 17 ; en hébreu : ׀׀׀.

dans l'évidence, non en énigmes, et il voit la forme de YHWH »¹³⁷. Un des tous derniers versets de conclusion, au livre du *Deutéronome*, est le suivant : « Il ne s'est plus levé en Israël de prophète pareil à Moïse, lui que YHWH connaissait face à face »¹³⁸.

Pourtant, le texte considéré dans son ensemble demeure paradoxal, puisque au livre de l'Exode, le Seigneur affirme : « ma face, on ne peut la voir »¹³⁹, alors que le texte venait d'affirmer : « YHWH parlait à Moïse face à face, comme un ami parle à son ami »¹⁴⁰. Certes, plusieurs traditions rédactionnelles coexistent, mais elles traduisent elles-mêmes la difficulté d'exprimer avec justesse la réalité d'une expérience, et laissent en suspens une question : est-ce Dieu lui-même qui se manifeste, ou bien n'a-t-on accès qu'à des médiations, des manifestations plus ou moins éloignées de ce qu'il est ?

I.3.2 DÉLIMITATION DE L'ÉTUDE MENÉE

De tous les personnages de l'Ancien Testament, Moïse est par excellence celui dont on rapporte qu'il a vu Dieu. Ainsi, lorsque saint Thomas d'Aquin affirme qu'un homme « ne peut voir Dieu dans son essence, à moins d'être arraché à cette vie mortelle »¹⁴¹, il se réfère à l'autorité de saint Augustin pour concéder deux exceptions : celle de Moïse et celle de saint Paul¹⁴². Il est donc ici naturel d'étudier de manière plus approfondie quelques passages du livre de *l'Exode*, qui laisse une large place aux récits de théophanies dont bénéficia Moïse. Au regard de la présente étude, leur intérêt est d'autant plus grand que les épisodes du livre de *l'Exode*, et particulièrement les récits de visions, ont été commentés de manière suivie par saint Grégoire de Nysse dans *La vie de Moïse*¹⁴³. La confrontation des deux textes permet donc d'articuler le premier des deux mouvements identifiés plus haut, à savoir celui qui part du texte biblique pour aller vers l'expérience spirituelle.

Inversement, le mouvement de relecture d'une expérience vécue à la lumière de l'Écriture peut être analysé en partant de textes d'auteurs spirituels dont le genre littéraire est explicitement construit à partir d'une expérience personnelle. Ce trait est notamment

¹³⁷ Nb. 12,8.

¹³⁸ Dt 34,10.

¹³⁹ Ex 33,23.

¹⁴⁰ Ex 33,11.

¹⁴¹ *Somme de Théologie, Ia pars*, q. 12, a. 11.

¹⁴² *Ibid.*, ad. 2.

¹⁴³ GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, introduction, texte critique et traduction de J. Daniélou, coll. Sources Chrétiennes n° 1^{er}, Paris, Cerf, 1968.

commun à deux grandes saintes carmélites, toutes deux proclamées docteurs de l'Eglise : Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux. La possibilité ou non de voir Dieu est un thème présent chez l'une et l'autre, bien que leur expérience diffère ; en effet, la première a bénéficié de visions, dont elle fut d'abord fort embarrassée, alors que la seconde a voulu n'en bénéficier d'aucune avant le face à face Eternel. Ainsi, l'inscription dans une même tradition n'empêche pas les deux saintes d'avoir des parcours fort différents, qui traduisent deux itinéraires spirituels également authentiques au regard des Ecritures.

II VOIR DIEU : ENTRE RÉCIT ET EXPÉRIENCE

II.1 L'Exode et Grégoire de Nysse

Dans une première approche, les deux récits de théophanies sélectionnés plus haut seront principalement considérés selon leur sens littéral ; l'analyse menée aura pour objectif essentiel de les situer dans leur contexte, d'en délimiter l'étendue, et d'en exposer brièvement la structure et le contenu. Dans un second temps, l'étude des commentaires de Grégoire de Nysse sur ces passages permettra d'étudier comment celui-ci accède au sens spirituel, et ce qu'il dit d'une expérience de Dieu. Cela permettra de reprendre, dans un troisième temps, quelques caractéristiques de l'expérience de vision dont bénéficie Moïse, d'après les textes bibliques et le commentaire de Grégoire de Nysse, et d'y déceler comment Moïse est transformé par ces expériences.

II.1.1 DEUX THÉOPHANIES DE L'EXODE

Exode 3-4

Contexte et délimitation

Les premiers versets du livre de l'Exode rapportent une succession d'événements : Après l'immigration des fils d'Israël, le peuple hébreu est opprimé en Egypte, et Pharaon prescrit de faire périr tout nouveau-né hébreu de sexe masculin (Ex 1). Un nouveau-né hébreu est sauvé des eaux par la fille de Pharaon, qui le prénomme Moïse (Ex 2,1-10) ; celui-ci ayant grandi, l'oppression que subit son peuple, tue un Egyptien, puis s'enfuit en Madiân, où il épouse une des filles d'un prêtre (Ex 2,11-22).

Après ce condensé d'événements, le récit subit une rupture de rythme : de l'apparition de l'Ange du Seigneur à Moïse en Ex 3,2 à la fin du dialogue entre Moïse et Dieu en Ex 4,17, le texte est presque aussi long que la narration qui va de l'entrée en Egypte des fils d'Israël (Ex 1,1) à la naissance d'un fils de Moïse en Madiân (Ex 2,22). Un verset introductif (Ex 3,1) précise le contexte narratif de la théophanie : « Moïse faisait paître le petit bétail de Jéthro, son beau-père, prêtre de Madiân; il l'emmena par-delà le désert et parvint à la montagne de Dieu, l'Horeb ». Les deux versets suivants décrivent l'apparition, « au milieu d'un buisson » (Ex 3,2-3), puis un dialogue s'établit (Ex 3,4)

entre Moïse et Dieu ; le dialogue se clôt par une parole de Dieu (Ex 4,13-17). Le changement de contexte est ensuite signifié par le départ de Moïse, et son retour vers Jéthro (Ex 4,18). Dans sa délimitation la plus large, l'unité narrative du récit théophanique s'étend donc du verset 1 du chapitre 3 au verset 17 du chapitre 4.

Structure de Ex 3,1-4,17

Les six premiers versets constituent une unité autour de la vision ; en effet, au verset 6, Moïse se voile la face, et assez logiquement, la suite du récit ne porte plus sur ce qu'il voit, mais sur son dialogue avec Dieu. Les versets 7 à 9 décrivent ensuite que Dieu a vu l'oppression des fils d'Israël en Egypte ; c'est pourquoi il envoie Moïse les délivrer (v. 10). Moïse demande alors qui il est pour accomplir une telle mission, et la réponse révèle qui est Dieu (v. 11-14). Ensuite, les versets 15 à 22 précisent en quoi consiste l'envoi en mission du verset 10. Enfin, les versets 1 à 17 du chapitre 4 sont rythmés par une série d'objections de la part de Moïse, auxquelles Dieu répond. Si le peuple d'Israël ou les Egyptiens doutent de l'apparition de Dieu à Moïse (v. 1), il leur sera répondu par des signes (v. 2-9). Lorsque Moïse prétend ne pas être un orateur, Dieu répond que la parole vient de lui (v. 10-12) ; devant le refus persistant de Moïse, il désigne Aaron comme porte-parole (v. 13-17).

Le récit peut donc être étudié selon la structure suivante :

- Ex 3 v. 1-6 : La vision du buisson ardent
- v. 7-10 : Dieu a vu l'oppression de son peuple et envoie Moïse
- v. 11-15 : Interrogation de Moïse sur lui-même, et révélation de Dieu
- v. 16-22 : Mission de Moïse en Egypte
- Ex 4 v. 1-9 : Objection de Moïse concernant l'incrédulité de l'auditoire
Réponse de Dieu par des signes
- v. 10-17 : Objection de Moïse concernant sa capacité de parler
Réponse de Dieu par la désignation d'Aaron

L'étude de ce passage en tant qu'il exprime une expérience de vision nécessite donc l'analyse plus approfondie des versets 1 à 6 du chapitre 3 ; celle-ci devra être complétée par une référence à l'ensemble du contexte, et plus particulièrement du début

du chapitre 4 qui envisage des réactions d'incrédulité devant la narration d'un tel événement.

Ex 3,1-6

v. 1 :

Un seul verset suffit à indiquer le contexte de la théophanie ; Moïse vaque à ses occupations, et conduit un troupeau qui n'est pas le sien, mais celui de son beau-père Jéthro. La scène se déroule d'un lieu vers un autre ; en effet, Moïse va « par-delà » le désert pour parvenir à une montagne à propos de laquelle une double précision est donnée. Tout d'abord, elle est nommée Horeb (צֹרֵב), mot qui en hébreu signifie également sécheresse, désert. Dans l'ensemble du livre de l'Exode, le nom est utilisé à deux autres reprises : c'est là que l'eau jaillit du rocher (Ex 17,6), et c'est de là que le peuple part, dépouillé de ses parures (Ex 33,6), après la rupture d'alliance, et avant son renouvellement lors d'une nouvelle théophanie (Ex 34). L'appellation de mont Horeb se rencontre à plusieurs reprises au livre du *Deutéronome*¹⁴⁴, notamment pour le présenter comme un lieu où Dieu « parla du milieu du feu » (Dt 4,12). De plus, le sommet est qualifié de « montagne de Dieu », ce qui en souligne le caractère sacré ; cette même appellation est utilisée pour désigner le lieu auquel Elie parvient, au terme de sa marche dans le désert : « il marcha quarante jours et quarante nuits jusqu'à la montagne de Dieu, l'Horeb » (1 R 19,8).

v. 2 :

Dès le début du verset surgit l'apparition de « l'Ange de YHWH », qui contraste avec la tonalité pastorale du verset précédent ; en effet, il apparaît « dans une flamme de feu, au milieu d'un buisson ». Si le feu (אֵשׁ) est une donnée courante des manifestations divines¹⁴⁵, le terme traduit par 'flamme' (לִבְיָה) est un hapax¹⁴⁶. Le mot traduit par 'buisson' (סִפְיָה) est lui aussi un terme rare, puisqu'il n'est utilisé qu'au livre du *Deutéronome*, où

¹⁴⁴ Dt 1,2.6.19 ; 4,10.15 ; 5,2 ; 9,8 ; 18,16 ; 29,1.

¹⁴⁵ Cf. Ex 13,21.22 ; 14,24 ; 19,18 ; 24,17 ; 40,38, mais aussi Gn 15,17 ; 19,24, et bien d'autres emplois dans la Bible.

¹⁴⁶ Cf. G. LISOWSKY, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, op. cit.

Dieu est appelé « celui qui habite le Buisson » et en *1 Samuel*, comme un nom de lieu¹⁴⁷. Ici, des versets 2 à 4, le terme est employé pas moins de 5 fois. Le verset 2, notamment, précise qu'il semble brûler sans se consumer.

v. 3 :

Moïse prend la parole, ce qui, du point de vue de la narration, permet d'exprimer ce qu'il va faire. La vue de cette « grande vision »¹⁴⁸ le détourne de son activité initiale, et son premier mouvement est d'aller « voir »¹⁴⁹ ce qui se passe. De plus, ce qu'il voit le surprend, bien qu'à première vue, le spectacle puisse sembler tout à fait naturel : un buisson en feu n'a en effet rien d'extraordinaire. Cependant, il devrait logiquement être consumé et réduit en cendres, ce qui n'est ici pas le cas.

v. 4 :

Le verset introduit un changement de point de vue : la narration se place du côté du Seigneur, qui voit le détour que Moïse fait « pour voir ». Dieu voit, et il appelle, « du milieu du buisson ». Alors que le verset 2 décrivait l'apparition d'un « ange [...] au milieu d'un buisson », l'appel adressé à Moïse, dans ce verset, vient de Dieu lui-même ; le texte hésite donc entre la manifestation de Dieu lui-même, ou bien de l'un de ses messagers. L'appel de Moïse par son nom, répété deux fois, ainsi que sa réponse « me voici », répondent à un schéma habituel¹⁵⁰.

v. 5 :

Une double injonction est faite à Moïse : celle de ne pas approcher, et de retirer ses sandales. Moïse est donc tout d'abord tenu à distance du lieu sacré où Dieu se tient. Quant au geste se déchausser pour entrer dans un lieu saint, il est une coutume familière à l'Islam¹⁵¹, et ne nous surprend donc pas outre mesure. Pourtant, dans la Bible, il n'est pas

¹⁴⁷ 'Buisson' en Dt 33,16 ; « Senné », en 1 S 14,4 ; le terme grec *ba,toj* conserve la même rareté, à part un emploi en Jb 30,4. Dans le Nouveau Testament, il est utilisé en Mc 12,26, Lc 20,37, et Ac 7,30.35 pour désigner ce passage du livre de l'*Exode*. Seul un emploi en Lc 6,44 relève d'un autre contexte.

¹⁴⁸ Traduction T.O.B. de *הַמַּשְׁחָה הַזֶּה* ; la *Bible de Jérusalem* traduit par « étrange spectacle », ce qui affaiblit le sens de l'expression.

¹⁴⁹ En Hébreu, *וַיֵּרָא*.

¹⁵⁰ Voir notamment : Gn 22,1.11 ; Gn 46,2 ; 1 S 3,4+.

¹⁵¹ Cf. F. MICHAELI, *Le livre de l'Exode*, Neuchâtel-Paris, Delachaux-Niestlé, 1974, p. 44, note 5, en ce qui concerne l'entrée dans les mosquées musulmanes.

si fréquent. Au livre de *Josué*, le geste revêt la même signification, mais en d'autres occasions, il évoque plutôt la détresse et l'humiliation¹⁵², voir l'infamie¹⁵³. De plus, le geste indique que Moïse n'est pas invité à repartir immédiatement, mais au contraire à demeurer en ce lieu ; à l'opposé, la sandale au pied est en effet signe du départ pour une longue marche¹⁵⁴.

v. 6 :

Dans la première partie du verset, Dieu se révèle à Moïse, en premier lieu comme le Dieu de son père ; de ce dernier, on ne sait que peu de choses, hormis qu'il est « un homme de la maison de Lévi »¹⁵⁵. Selon F. Michaeli, dans ce contexte, la désignation de 'père' se réfère plutôt à « Abraham, père de tous les hébreux »¹⁵⁶. Elle situe donc Moïse dans l'histoire du peuple qui est le sien, de la famille qui est la sienne, et dont il semblait totalement détaché : après avoir été adopté par une Egyptienne¹⁵⁷, il avait dû fuir vers Madiân, nouvelle terre d'exil où il s'était marié¹⁵⁸. Moïse est donc révélé à lui-même, rendu à lui-même, alors même que Dieu se manifeste à lui. De plus, Dieu se révèle comme « le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob », c'est-à-dire des trois patriarches auxquels il est apparu, d'après les récits du livre de la *Genèse*¹⁵⁹. Dans la seconde partie du verset, Moïse est saisi de crainte parce qu'il se rend compte qu'il se tient devant Dieu, qu'il n'ose « regarder »¹⁶⁰. Certes, il ne s'enfuit pas pour se cacher loin de Dieu comme Adam ou Caïn, mais il « cache »¹⁶¹ sa face.

Ex 3,7-4,17

L'ensemble du dialogue avec Dieu représente pour Moïse un bouleversement, un changement de perspective radical. En premier lieu, Dieu y révèle son nom, par le tétragramme 'YHWH' (יהוה), qui n'était prononcé qu'une fois l'an par le grand prêtre,

¹⁵² Cf. Is 20,2-4.

¹⁵³ Cf. Dt 25,9-10.

¹⁵⁴ Cf. Ex 12,11.

¹⁵⁵ Ex 2,1.

¹⁵⁶ F. MICHAELI, *Le livre de l'Exode*, p. 49.

¹⁵⁷ Cf. Ex 2,5-10.

¹⁵⁸ Cf. Ex 2,11+.

¹⁵⁹ Voir plus haut, l'étude des théophanies dans le livre de la *Genèse*.

¹⁶⁰ En hébreu, רָאָה ; en Nb 12,8, le même verbe exprime au contraire que Moïse « regarde la forme de YHWH ».

tant il inspire de crainte et de vénération dans l'ensemble du judaïsme. Par le fait même qu'il reçoit ce nom, Moïse est investi d'une autorité divine au regard du peuple d'Israël vers lequel il est envoyé¹⁶². De plus, Moïse est appelé à une mission qui risque fort de bouleverser la vie qu'il menait jusqu'alors : libérer tout un peuple de l'esclavage n'est pas une mince affaire ; d'autant que pour ce faire, il doit retourner voir Pharaon, celui-là même qui cherchait à le tuer¹⁶³. Certes, plusieurs événements l'y ont préparé : il a été témoin de l'injustice dont son peuple est victime¹⁶⁴, et a appris à guider, non un peuple, mais un troupeau de petit bétail¹⁶⁵.

Il n'en demeure pas moins que Moïse est embarrassé par ce qu'il a vu et entendu. En effet, il ne s'attend pas à ce qu'on le croie sur parole lorsqu'il dira que Dieu lui est apparu, mais plutôt qu'on lui réponde : « YHWH ne t'est pas apparu »¹⁶⁶. Pour vaincre l'incrédulité de ses interlocuteurs, Moïse reçoit trois signes à leur montrer, de sorte que leur incrédulité soit vaincue par ce qu'ils voient. Pour le premier de ces trois signes, Dieu se sert de ce que Moïse tient en main : le bâton qui lui sert à guider le troupeau¹⁶⁷. La seconde objection de Moïse a trait aux paroles qu'il a reçues de Dieu et doit transmettre. Manifestement, le fait que ces paroles viennent de Dieu ne suffit pas à transformer Moïse au point qu'il ose parler en public¹⁶⁸. Il demeure un être humain bien limité, auquel Dieu donne une aide en la personne de son frère Aaron¹⁶⁹.

Exode 33-34

Contexte

Au terme de la vision introduite au chapitre 24, Moïse reçoit, « sur le mont Sinaï [...] les deux tables du Témoignage »¹⁷⁰. Suit immédiatement l'infidélité du peuple d'Israël, par la confection d'une idole, d'un veau d'or (Ex 32,1-10), spectacle devant

¹⁶¹ En hébreu, סָתַר. Le même verbe est utilisé en Gn 4,14 pour exprimer que Caïn devra se cacher loin de la face de Dieu. En Gn 3,10, un autre verbe désigne qu'Adam est caché : נִסְתָּר. En 1 R 19,13, Elie, devant Dieu, enveloppe (לִבֵּי) sa face ; le vocabulaire, là aussi, diffère, mais l'image est la même.

¹⁶² Cf. Ex 3,15-16.

¹⁶³ Cf. Ex 2,15.

¹⁶⁴ Cf. Ex 2,11-15.

¹⁶⁵ Cf. Ex 3,1.

¹⁶⁶ Ex 4,1.

¹⁶⁷ Ex 4,2-5.

¹⁶⁸ Cf. Ex 4,10-12.

¹⁶⁹ Cf. Ex 4,13-16.

lequel Moïse brise les tables et détruit le veau (Ex 32,15-24). Après un épisode de vengeance des Lévites qui tuent une partie du peuple (Ex 32,25-29), Moïse intercède pour le peuple auprès de Dieu (Ex 32,30-35). Le début du chapitre 33 est composite : il est question du départ des Israélites du mont Horeb¹⁷¹ (Ex 33,1-6), puis de la « Tente du Rendez-vous » (Ex 33,7-11), alors que la construction de cette dernière n'est décrite que plus loin (Ex 35-40). La Tente se présente comme le lieu où « YHWH parlait à Moïse face à face »¹⁷². Après cet épisode intervient un dialogue entre Moïse et Dieu (Ex 32,12-23), au cours duquel Moïse exprime son désir de voir la gloire de Dieu¹⁷³. C'est alors qu'intervient le renouvellement de l'alliance, par des paroles écrites sur deux nouvelles tables (Ex 34,1-5.10-27), et que Le Seigneur se manifeste à Moïse (Ex 34,6-9). L'épisode se clôt lorsque Moïse redescend de la montagne les deux tables à la main, et le visage rayonnant (Ex 34,29-35). La communauté est alors rassemblée pour construire le sanctuaire (Ex 35,1+).

Structure de Ex 33,12-34,35

Ex 33,12-17 : Les versets 12 et 17, dont la construction parallèle, forment une inclusion ; l'ensemble du passage dit la proximité de Dieu à l'égard de Moïse, mais aussi à l'égard de tout le peuple.

Ex 33,18-23 : Le verset 18 introduit une demande de Moïse, qui désire voir la gloire de Dieu. Les versets qui suivent décrivent la faveur que Dieu accordera, et de quelle manière il se manifestera.

Ex 34,1-4 : Dieu demande à Moïse de préparer « deux tables de pierre ».

Ex 34,5-9 : Dieu se manifeste à Moïse.

Ex 34,10-28 : Le renouvellement de l'alliance se caractérise par différentes prescriptions rituelles.

Ex 34,29-35 : Moïse redescend de la montagne, le visage rayonnant.

¹⁷⁰ Ex 31,18.

¹⁷¹ En Ex 31,18, il était question du mont Sinaï ; d'après l'article « Sinaï », dans le *Dictionnaire Biblique Universel*, Paris, Desclée, 1984, « l'identification [entre les deux montagnes] est faite dans les bénédictions de Moïse où le Sinaï est rapproché du Buisson (Dt 33,2-16), dans le livre des Rois et dans un psaume qui utilisent indifféremment les noms des deux montagnes (1 R 8,9 ; Ps 106,9) », et en d'autres passages.

¹⁷² Ex 33,11.

¹⁷³ Cf. Ex 33,18.

La manifestation de Dieu se déroule donc en trois temps distincts dans le récit : elle est d'abord annoncée (Ex 33,18-23), puis elle a lieu (Ex 34,5-9), et se traduit par une transformation de la personne de Moïse (Ex 34,29-35).

Ex 33,18-23

Au verset 18, la demande de Moïse est étonnante en ce qu'habituellement, Dieu se manifeste de lui-même, sans qu'une demande humaine ne précède. Pourtant, Moïse ne demande rien qu'il n'ait déjà reçu, puisqu'il a déjà vu la gloire (en hébreu, כְּבוֹד) de Dieu¹⁷⁴. La réponse de Dieu au verset 19 semble donc aller au-delà de la demande de Moïse, puisqu'il promet de faire passer devant lui sa beauté, et de prononcer le nom de YHWH (יְהוָה), qu'il lui a déjà révélé lors de la théophanie du Buisson¹⁷⁵. Cependant, au verset 20, Dieu impose une limite à la faveur qu'il accorde, en disant à Moïse : « tu ne peux pas voir ma face (פָּנַי) ». Cela sous-entend que la demande de voir la gloire de Dieu revient à demander de le voir face à face. Contrairement à d'autres passages bibliques¹⁷⁶, celui-ci insiste donc sur l'impossibilité du face-à-face avec Dieu, qui dit de lui-même : « l'homme ne peut me voir et vivre ». Les versets 21 et 22 insistent fortement sur le rocher (שֹׁהַר), qui est une place près de Dieu (v. 21), et dans le creux¹⁷⁷ duquel se tiendra Moïse (v. 22). Enfin, au verset 23, le « dos » de Dieu, visible, est opposé à sa « face », qui est invisible.

Ex 34,5-9

Le verset qui précède ce passage, indique que Moïse monte « sur le mont Sinai, [avec] dans sa main les deux tables de pierre »¹⁷⁸. Ici encore, comme dans d'autres théophanies de l'*Exode*, Dieu se manifeste à Moïse sur la montagne. Le verset 5 introduit la théophanie, par la venue de Dieu « dans une nuée ». Dieu est donc présent, et pourtant, Moïse invoque son nom : il prononce ce nom dont il a reçu la révélation. Dieu passe alors

¹⁷⁴ Cf. Ex 24,16-18.

¹⁷⁵ Cf. Ex 3,15.

¹⁷⁶ Cf. Gn 32,31, où Jacob ne se rend compte qu'après coup qu'il a vu Dieu, mais aussi Ex 33,11 et Nb 12,8.

¹⁷⁷ En hébreu, נִקְרָה ; le même mot n'est utilisé par ailleurs qu'en Is 2,21, les « creux des rochers » désignant alors des lieux de refuge devant « la Terre de YHWH, devant l'éclat de sa majesté ». Il s'agit donc d'une manifestation éclatante de Dieu, que le regard de l'homme ne peut soutenir. Par ailleurs, en 1 R 19,9, Elie passa la nuit dans une grotte (מַעַרְוֵה), dont il sort (1 R 19,13) pour se tenir, visage voilé, devant Dieu.

devant la face de Moïse, au verset 6. Le texte ne s'étend pas plus sur ce que Moïse voit ou ne voit pas ; l'important est ce qu'il entend. Dieu révèle sa tendresse et sa bonté (v. 6), mais aussi sa justice (v. 7). Le nom de YHWH (יהוה), répété à trois reprises au verset 6, souligne la solennité de la manifestation divine. L'attitude de Moïse est alors celle de la vénération et de l'adoration (v. 8) : il s'incline jusqu'à terre¹⁷⁹, et se prosterne¹⁸⁰. Enfin, il demande à Dieu la grâce de sa présence au milieu du peuple, pour le guider (v. 9).

Ex 34,29-35

La rencontre de Dieu s'est déroulée au sommet de la montagne du Sinäi, dont Moïse redescend pour retourner vers le peuple (v. 29). La caractéristique essentielle est la transformation de Moïse, dont « la peau du visage rayonnait »¹⁸¹. L'ensemble des versets qui suivent insiste sur ce rayonnement de la peau du visage de Moïse, la peur que cela suscite (v. 30) et le voile que Moïse met sur son visage (v. 33 à 35). Moïse semble donc passé du côté de Dieu : il inspire la crainte, et cache sa face. La mention d'un tel phénomène est sans égal dans tout l'Ancien Testament, et ne trouve d'écho que dans la transfiguration du Christ, dont le visage, mais aussi les vêtements, deviennent resplendissants¹⁸².

Analyse comparée des deux théophanies

Ce paragraphe a pour objet de comparer différents éléments structurant les deux récits, afin d'en mieux cerner les similitudes et les spécificités.

Le lieu

La comparaison des différentes manifestations de Dieu à Moïse¹⁸³ met en évidence la constance du lieu dans lequel se déroule l'événement. Il s'agit d'une montagne, et plus

¹⁷⁸ Ex 34,4.

¹⁷⁹ En hébreu, קָרַדַּרְסָהוּ.

¹⁸⁰ הִשָּׁתַחֲוָה, au Hitpaël, qui peut également signifier rendre hommage, prier, adorer.

¹⁸¹ Le verbe rayonner (קָרַדַּרְסָהוּ) n'est employé qu'à propos de cette scène, à tel point que le mot fut compris, dans la traduction de la Vulgate, selon un autre sens possible, qui est : 'avoir des cornes'. En témoignent les nombreuses représentations picturales d'un Moïse cornu (Cf. F. Michaeli, *Le livre de l'Exode*, p. 289).

¹⁸² Cf. Mt 17,2 et Lc 9,29.

¹⁸³ Cf. Ex 3,1-6 ; Ex 19,16-19 ; Ex 24,12-16 ; Ex 34,4-9.

précisément de la montagne du Sinaï, sauf en Ex 3, où il est question de l'Horeb ; cependant, les deux lieux sont par ailleurs associés dans la Bible¹⁸⁴. De plus, dans les deux théophanies étudiées, Moïse gravit les pentes de la montagne avant que n'ait lieu la rencontre de Dieu.

L'environnement

Chacun des deux récits insiste sur un élément naturel particulier : Lors de la première théophanie, il s'agit du buisson, sur lequel le texte insiste tellement que sa mention suffit à explicite à quel épisode de la Bible on se réfère. Lors de la seconde, l'élément n'est plus végétal, mais minéral ; il s'agit du rocher, au creux duquel Moïse se cache.

De plus, lors de l'épisode du 'buisson ardent', Moïse tient en main un bâton¹⁸⁵, qui lui sert à guider le troupeau de petit bétail de son beau-père Jéthro, tandis que lors de l'épisode du 'creux du rocher', Moïse tient en main deux tables¹⁸⁶ pour graver la Loi, destinée à guider Israël, le peuple de Dieu.

Les attitudes de Moïse

Dans le premier passage, il fait un détour afin de voir ce qui se passe, puis il se déchausse ; dans le second, il se prosterne dans un geste d'adoration.

La manifestation

Contrairement au récit central de théophanie du Sinaï, qui insiste sur la manifestation éclatante de Dieu dans le feu et la nuée¹⁸⁷, les deux théophanies du début et de la fin du livre de l'*Exode* sont sur ce point beaucoup plus sobres. Dans un cas, il est fait mention d'un feu qui ne consume pas le buisson, dans l'autre, de la nuée, mais la narration donne à ces éléments surnaturels un caractère presque familial.

Parole de Révélation

¹⁸⁴ Cf. ci-dessus, note n°171.

¹⁸⁵ Ex 4,2-4.

¹⁸⁶ Ex 34,1-4.28-29.

¹⁸⁷ Cf. Ex 19,16-18 et Ex 24,15-18.

Au seuil de sa mission, Moïse reçoit la révélation du Nom divin (Ex 3,13-15) ; lors du renouvellement de l'alliance, le même nom est repris et précisé par une série d'attributs (Ex 34,6-7). A cette révélation de Dieu à Moïse suivent des paroles qui instruisent Moïse sur la manière de guider le peuple d'Israël, que ce soit pour sortir d'Egypte (Ex 3,16-22) ou pour entrer en terre promise (Ex 34,10-26).

Le visage voilé

La première fois que Dieu se manifeste à Moïse, il se cache le visage, craignant de le regarder (Ex 3,6). En revanche, lors de la théophanie des chapitres 33 et 34 du livre de *l'Exode*, Moïse exprime le désir de voir Dieu, et c'est Dieu qui l'empêche de voir sa face (Ex 33,18-23). Certes, Moïse se voile lui-même le visage, mais devant le peuple et non plus devant Dieu (Ex 34,34-35).

La pluralité de sens

L'analyse menée jusqu'à présent s'est peu attardée sur les différents registres de sens selon lesquels peuvent être compris les récits des deux théophanies. Certes, le sens premier des textes est déjà spirituel, puisqu'ils racontent tous deux une rencontre entre Dieu et Moïse. Cependant, comme tout texte inspiré de l'Écriture, la richesse de sens est toujours beaucoup plus vaste que ce qu'en délivre une première approche. Aussi est-il utile d'identifier, dans le contenu et la structure de ces deux passages de l'Écriture, la manière dont ils s'ouvrent à une pluralité de sens.

La première constatation est que pour l'essentiel, il n'est pas nécessaire de convoquer la métaphore comme figure du discours pour éclairer le sens des différents versets étudiés.

Le récit du buisson ardent est en lui-même explicite, mis à part le fait que certains détails puissent surprendre : un buisson qui semble brûler sans se consumer n'est pas un phénomène naturel habituel, et la voix de Dieu s'élevant du milieu d'un buisson, encore moins. Les expressions sont donc métaphoriques en ce qu'elles traduisent des réalités qui échappent au sens commun. Pour autant, il ne faut pas en déduire trop vite qu'elles n'expriment pas littéralement la perception de réalités sensibles.

De même, le second récit peut être dans l'ensemble compris d'après le sens premier des mots. Toutefois, la réalité que désigne le terme « gloire », à propos de Dieu, n'est pas immédiatement accessible. La « main », la « face » et le « dos » de Dieu ne sont peut-être pas non plus à comprendre exactement dans le même sens que lorsqu'ils se rapportent à l'être humain¹⁸⁸. En effet, même si dans le Christ Jésus, Dieu s'est fait homme, l'épisode précède l'Incarnation, et de plus, la main de Jésus ne suffisait probablement pas à couvrir la fente d'un rocher. Les termes ne peuvent donc être entendus que selon un rapport d'analogie¹⁸⁹.

Une autre voie d'approfondissement du sens de ces textes bibliques concerne la signification des événements et non seulement des mots. Par exemple, la vision du buisson ardent n'est pas un élément isolé dans la vie de Moïse, mais au contraire, un événement qui lui donne sens, et qui l'oriente de façon radicalement nouvelle ; en effet, obéissant à la parole venue de Dieu, il devient le guide de tout le peuple hébreu. Nul ne peut répondre à la place de Moïse, et dire s'il percevait sur le moment à quel point cette expérience allait profondément modifier sa vie, mais la réponse la plus probable est qu'il n'en a mesuré la portée qu'a posteriori. De plus, certains des gestes accomplis par Moïse apparaissent chargés de sens dès lors qu'ils sont reliés à d'autres passages bibliques. Ainsi le fait de gravir une montagne, au sommet de laquelle Dieu se manifeste, est une scène type. Il suffit pour s'en convaincre d'évoquer l'épisode du sacrifice d'Isaac¹⁹⁰, les différentes visions de *l'Exode*, Elie à l'Horeb¹⁹¹, mais aussi Jésus prononçant un discours sur la montagne¹⁹², ou encore lors de la transfiguration¹⁹³.

Enfin, le fait même de confronter plusieurs textes de l'Écriture confère à de simples mots une portée nouvelle ; ils deviennent alors des symboles dont une face désigne des réalités terrestres, et l'autre, des réalités célestes. Le rocher, par exemple, au

¹⁸⁸ Dans son analyse, Grégoire de Nysse insiste sur le fait qu'on ne peut parler de face et de dos de Dieu au sens littéral (Cf. GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, II,221-222, p. 259).

¹⁸⁹ Saint Thomas d'Aquin développe cette notion à propos des noms donnés à Dieu. Il affirme « qu'aucun nom n'est attribué à Dieu et à la créature dans un sens univoque [...]. Les noms (...) sont attribués à Dieu et aux créatures sous le bénéfice de l'analogie, c'est-à-dire en vertu d'une certaine proportion » (S.T. Ia, q. 13, a. 5).

¹⁹⁰ Gn 22,1-17.

¹⁹¹ 1 R 19,8-18.

¹⁹² Mt 5,1+.

¹⁹³ Mt 17,1-8 et parallèles ; le visage rayonnant de Moïse peut ainsi être interprété de manière typologique comme la figure de la gloire de Dieu manifestée dans le Christ.

creux duquel Moïse se cache, n'est pas seulement un bloc minéral. En effet, c'est d'un rocher que jaillit l'eau pour abreuver le peuple dans le désert¹⁹⁴, et Dieu lui-même est appelé 'Rocher' dans plus d'un psaume¹⁹⁵.

Cette brève analyse n'a mis en évidence que quelques-uns des éléments à partir desquels peut se poursuivre l'interprétation des deux récits de théophanies. Le commentaire qu'en donne Grégoire de Nysse permettra d'en mieux découvrir la richesse de sens.

II.1.2 LE COMMENTAIRE DE GRÉGOIRE DE NYSSE

Présentation générale

Lorsqu'il écrivit *la vie de Moïse*, vers 392, l'objectif premier de Grégoire de Nysse n'était pas d'effectuer un commentaire suivi du livre de l'*Exode*. Certes, il s'en est largement inspiré, et en de nombreux passages, il est extrêmement proche du texte biblique. Cependant, l'originalité de son texte réside dans « son intention de montrer dans la suite historique des événements de l'*Exode* l'enchaînement des étapes de la vie spirituelle »¹⁹⁶. Ainsi, dans la préface de son ouvrage, Grégoire expose lui-même son intention :

Prenons Moïse pour modèle. Nous donnerons d'abord un aperçu rapide de sa vie, telle que l'Écriture nous le fait connaître. Puis nous chercherons le sens spirituel qui correspond à l'histoire, pour y trouver une règle de vertu. Et par-là nous apprendrons à connaître ce qu'est pour les hommes la vie parfaite¹⁹⁷

La première partie n'est cependant pas une exégèse littérale telle qu'elle se conçoit actuellement, mais se présente plutôt « dans le prolongement de la *haggada* juive, c'est-à-dire du commentaire littéral édifiant »¹⁹⁸. En revanche, dans la deuxième partie, la vie de Moïse est interprétée comme une succession d'étapes révélatrice de la progression dans la vie spirituelle. La vie de Moïse est alors métaphorique au sens où elle ouvre à des réalités plus profondes que les événements rapportés dans le récit. Pour chacun des passages, il

¹⁹⁴ Ex 17,1-7.

¹⁹⁵ Voir les Psaumes 18, 19, 28, 31, 62, 71, 73, 78, 89, 92, 94, 95 et 144.

¹⁹⁶ GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, introduction de J. Daniélou, p. 24.

¹⁹⁷ *Ibid.*, I,15, p.55.

¹⁹⁸ *Ibid.*, introduction de J. Daniélou, p. 17.

prend appui sur des mots, des images bibliques, qu'il commente en vue d'articuler son propos. L'interprétation de Grégoire de Nysse a donc souvent recours à l'allégorie et « fait de Moïse le symbole de l'ascension mystique »¹⁹⁹. Ainsi, les différentes théophanies sont comprises et interprétées selon une progression dans l'expérience mystique.

De plus, si Grégoire de Nysse ne méprise pas la lettre des textes bibliques, il affirme la nécessité de ne pas se limiter au sens immédiat. Il défend et explicite sa position dans le prologue de son *Commentaire du Cantique des cantiques* :

Nous ne déformons nullement le texte lorsque nous avons à cœur de rechercher par tous les moyens ce qui peut, dans l'Écriture inspirée par Dieu, nous être utile. [...]

Veut-on appeler l'examen du vocabulaire pratiqué au cours de la lecture 'langage figuré', 'langage allégorique' ou autrement ? Peu importe, pourvu qu'on s'en tienne à des considérations intéressantes. De fait, le grand Apôtre [saint Paul] dit que la Loi est spirituelle ; il comprend aussi les récits historiques sous ce mot de Loi, de sorte que toute l'Écriture inspirée de Dieu est la Loi pour les lecteurs et qu'elle conduit ceux qui l'écoutent attentivement, non seulement dans ses commandements clairs, mais encore dans ses récits historiques, vers la connaissance des mystères et un genre de vie pur ; le grand Apôtre pratique alors l'exégèse qui lui plaît, visant toujours l'utile, et il ne cherche pas à savoir comment il faut dénommer cette espèce d'explication²⁰⁰.

Son ton, certes polémique, dénote son opposition aux littéralistes de l'école d'Antioche. Pour Grégoire de Nysse, la lecture et l'interprétation de l'Écriture visent avant tout à mettre en lumière ce qui, de manière explicite ou voilée, ouvre un chemin de vie qui soit à la fois moral et spirituel. D'après l'analyse que Mariette Canévet fait de l'herméneutique de Grégoire de Nysse, l'écriture de celui-ci a recours au symbole plutôt qu'au concept ; en effet, « le symbole, toujours porteur d'une multiplicité de sens possibles, [... peut] entraîner le lecteur dans les progrès indéfinis de l'âme dans son élan vers Dieu »²⁰¹. Ainsi, le lecteur est avant tout invité à considérer la vie de Moïse comme un modèle de sainteté. Pour autant, cela ne signifie pas qu'il faille imiter ses moindres gestes :

II,48. Que personne ne croie qu'il y ait un entier parallélisme entre le récit historique et l'enchaînement de l'interprétation spirituelle en sorte que, s'il trouve quelque détail du texte qui ne concorde pas avec cette interprétation, il en prenne prétexte pour condamner le tout. Qu'il se souvienne toujours du but vers lequel nous avons les yeux tournés au cours de notre exposé (...) : la vie des grands hommes est proposée à leurs descendants comme un modèle de

¹⁹⁹ M. CANEVET, « Saint Grégoire de Nysse », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, T. VI, Paris, Beauchesne, 1967, col. 976.

²⁰⁰ GREGOIRE DE NYSSE, *Le Cantique des Cantiques*, coll. « Les Pères dans la Foi » n° 49-50, Paris, Migne-Brepols, 1992, p. 32-33.

²⁰¹ M. CANEVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1983, p. 293.

vertu ; 49. Mais il n'est pas possible à ceux qui ambitionnent de leur ressembler de passer par les mêmes événements matériels. [...] Aussi, (...) il faut transposer du plan historique au sens moral les choses qui en sont susceptibles, afin que les âmes ferventes y trouvent une aide pour une vie sainte²⁰².

L'exemplarité de Moïse ne réside donc pas tant dans les événements décrits par les récits bibliques que dans leur caractère édifiant. Pourtant, la transposition est possible parce qu'au point de départ, une vie humaine est racontée ; en cela, le sens spirituel ne tient pas sans le sens littéral.

Les récits de théophanies interprétés par Grégoire de Nysse

L'essentiel du commentaire de Grégoire de Nysse réside dans la seconde partie de son œuvre, intitulée 'QEWRIA', ou 'CONTEMPLATION'. D'après J. Daniélou, le sens du mot 'qewri,a', chez Grégoire de Nysse, « se réfère à trois sens principaux. Le premier est celui de la connaissance scientifique [...]. Le second est celui de la méthode exégétique [...]. Le troisième sens enfin est celui où qewri,a désigne la contemplation mystique »²⁰³.

Le mot, utilisé comme titre, invite à porter l'attention sur ce que le texte donne à voir, non pas seulement pour les yeux du corps qui voient des caractères imprimés sur les pages d'un livre, mais aussi pour les yeux de l'intelligence qui comprend le sens de ce qui est écrit, et enfin pour le regard illuminé par l'Esprit de Dieu, qui contemple les divins mystères.

Il s'agit en effet, pour Grégoire de Nysse, de porter toute son attention vers les réalités d'en haut ; cela se traduit par une transformation progressive de la personne, un itinéraire de l'âme qui se porte vers les réalités invisibles. Dans le *Commentaire du Cantique des Cantiques*, il commente les trois étapes de cet itinéraire à partir théophanies de l'Exode, qu'il identifie comme suit : « la première manifestation de Dieu au grand Moïse se fit par une lumière, puis Dieu lui parle dans la nuée, enfin, quand Moïse s'est

²⁰² GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, II,48-49, p. 135.

²⁰³ J. DANIELOU, *L'Etre et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, Brill, 1970, p. 1.

élevé vers la perfection, il voit Dieu dans la ténèbre »²⁰⁴. Un tel résumé, fait par Grégoire de Nysse dans le commentaire d'un autre livre biblique, montre l'importance qu'il accorde aux théophanies dont Moïse est le bénéficiaire.

Le nombre de paragraphes qu'il y consacre dans *La vie de Moïse* est tout aussi éloquent : dans la deuxième partie, les paragraphes 19 à 41 concernent le buisson ardent, les paragraphes 152 à 169 portent sur la théophanie des chapitres 19 et 20 de *l'Exode*, et les paragraphes 219 à 255 commentent la dernière théophanie, lors de laquelle Moïse est caché au creux du rocher. Sur un total de 321 paragraphes, 78 sont donc explicitement consacrés aux différentes manifestations théophaniques.

La montagne de la contemplation

Si l'action de gravir une montagne est d'abord une réalité sensible que le corps peut éprouver, chez bien des auteurs spirituels, elle désigne une réalité d'un autre ordre²⁰⁵.

La première de ces deux réalités peut être appréhendée par quiconque s'aventure dans une région montagneuse : lorsqu'on entreprend l'ascension d'un sommet, on ne voit d'abord que la pente et la fatigue de la marche ; mais dès qu'on parvient au sommet, la vue porte beaucoup plus loin, et l'on peut avoir l'impression d'être plus proche du ciel. Cependant, cette expérience en appelle une autre : celle de l'homme qui va à la rencontre de Dieu, de l'homme en quête du Royaume des Cieux²⁰⁶.

Certes, les deux démarches sont souvent disjointes : tout marcheur qui se dirige vers les cimes n'est pas en quête de Dieu, et l'élévation de l'homme jusqu'à Dieu n'oblige pas à parcourir les sentiers montagneux. Dans le cas de Moïse, les deux sont concomitantes : il gravit la montagne et rencontre Dieu. En cela, son expérience est symbolique, puisqu'elle relie des réalités de deux ordres différents.

Pour Grégoire de Nysse, le fait que Moïse s'élève vers le sommet d'une montagne est donc le signe d'une expérience intérieure : il gravit « la montagne spirituelle de la

²⁰⁴ GREGOIRE DE NYSSE, *Le Cantique des Cantiques*, Homélie XI, p. 226. La référence à Ex 19,3 pour la manifestation de Dieu dans la lumière est douteuse ; en effet, dans *la vie de Moïse*, le thème de la lumière est à rapprocher de la théophanie du buisson ardent (II,19 +) ; d'autre part, la colonne de nuée est mentionnée et commentée à propos de la traversée de la mer rouge (II,117-121).

²⁰⁵ Chez saint Jean de la Croix, par exemple, *la montée du Carmel* est l'exposé d'un itinéraire spirituel.

connaissance de Dieu »²⁰⁷. Dans *la vie de Moïse*, l'ascension de la montagne est un chemin de contemplation de l'âme, qui s'élève vers les réalités célestes :

II.157. La contemplation de Dieu ne s'exerce (...) ni dans le domaine de la vue ni dans celui de l'ouïe – et elle échappe même à l'activité ordinaire de l'intelligence. 'En effet ni l'œil n'a vu, ni l'oreille n'a entendu', ni elle n'est rien de ce qui monte d'ordinaire 'au cœur de l'homme' (cf. 1 Co 2,9). Mais celui qui va aborder la connaissance des choses d'en haut doit purifier auparavant sa conduite de tout mouvement sensible et animal. Ce n'est qu'après avoir lavé son esprit de toute opinion née de la perception, après s'être écarté du commerce ordinaire de sa propre compagne, c'est-à-dire de la sensibilité, qui est comme l'épousée et la compagne de notre nature, qu'il affrontera enfin la montagne.

158. C'est en effet une montagne escarpée et d'accès vraiment difficile que la connaissance de Dieu²⁰⁸.

Comme le souligne Mariette Canévet, le caractère escarpé de la montagne est le « symbole de la séparation de l'homme d'avec la transcendance divine »²⁰⁹. L'expérience de Moïse apparaît donc paradoxale : il va à la rencontre d'un Dieu transcendant et inaccessible, pour contempler celui qui échappe au regard de l'homme. Grégoire de Nysse prend appui sur ce paradoxe pour exposer, à partir des différentes théophanies, un itinéraire qui s'achemine des réalités sensibles vers les réalités spirituelles.

La flamme dans le buisson

La première théophanie se caractérise par une vision qui part d'un élément matériel, le buisson, dans lequel survient une vive lumière, décrite comme une flamme qui ne consume pas. Grégoire de Nysse donne une interprétation typologique de l'événement, figure de la venue du Christ dans la chair ; il est également le premier à interpréter le buisson non consumé comme une figure de la virginité préservée de Marie :

II,20. Si c'est d'un buisson d'épines que s'allume la flamme par laquelle l'âme du prophète est illuminée, cela (...) ne sera pas sans intérêt pour notre recherche. Si en effet 'la vérité' est Dieu et si elle est aussi 'lumière' – ce sont là des expressions sublimes que l'Évangile emploie pour désigner le Dieu qui s'est manifesté pour nous dans la chair -, il suit que la conduite de la vertu nous amène à la connaissance de cette lumière qui s'est abaissée jusqu'à la nature humaine.

[...]

21. Ce passage nous enseigne également le mystère de la Vierge : la lumière de la divinité, qui, à partir d'elle, a éclairé l'humanité, a laissé intact en naissant le buisson dont il émanait et l'enfantement n'a pas flétri la fleur de la virginité.

²⁰⁶ Il est à noter que cette perception à la fois cosmique et théologique n'est pas propre au judéo-christianisme ; en effet, les grecs situaient le séjour des dieux sur le mont Olympe.

²⁰⁷ GREGOIRE DE NYSSE, *Le Cantique des Cantiques*, Homélie I, p. 47.

²⁰⁸ GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, II,157-158, p. 207.

²⁰⁹ M. CANEVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, p. 313.

22. Le premier enseignement que nous donne cette lumière, c'est de nous apprendre ce que nous devons faire pour nous tenir sous les rayons de la lumière véritable ; et c'est qu'il n'est pas possible à des pieds chaussés de courir vers la hauteur où la lumière de la vérité apparaît²¹⁰.

L'interprétation que Grégoire de Nysse donne de la théophanie du buisson ardent présente donc un double mouvement : celui de l'Incarnation, de la venue de Dieu en notre chair, et celui de l'homme qui s'élance vers la divine lumière de la Vérité²¹¹. Dans ce second mouvement de l'homme vers Dieu, un point fait pourtant difficulté : il apparaît nécessaire de se dépouiller « du revêtement terrestre des peaux mortes dont notre nature a été revêtue aux origines »²¹². Si par 'peaux mortes' est simplement entendue notre corporéité, la proposition conduit à une spiritualité désincarnée. Jean Daniélou a analysé de manière détaillée la signification de l'expression dans l'œuvre de Grégoire de Nysse²¹³. Celui-ci « admet un état du corps, différent de l'état présent, mais réel aussi ; ce sont ces 'tuniques lumineuses' (...) dont il parle parfois »²¹⁴. L'expression désigne donc ce qui a trait à la condition mortelle, et ne subsiste pas dans la condition du corps glorifié²¹⁵. Le passage de l'un à l'autre peut être compris comme une rupture, mais aussi comme une transformation à laquelle ont part les différentes composantes de notre corps, dont les facultés sensibles. Il y a alors lieu de parler de spiritualisation des sens²¹⁶, et notamment du regard.

Le creux du rocher

Lorsqu'il aborde le récit de Moïse caché au creux du rocher, Grégoire de Nysse souligne d'emblée la difficulté que pose le sens littéral immédiat du texte, notamment parce qu'il y est question de la face, du dos, de la main de Dieu ; il propose donc une interprétation allégorique de l'ensemble du passage :

Le lieu qui est auprès de Dieu, et le rocher qui est dans ce lieu, et l'espace qui est dans le rocher, qui est nommé 'creux', et l'entrée de Moïse dans cet espace, et l'extension de la

²¹⁰ GREGOIRE DE NYSSSE, *La vie de Moïse*, II,20-22, p. 117-119.

²¹¹ Lorsqu'il parle de lumière et de vérité à propos de l'Incarnation, Grégoire de Nysse pense très certainement au prologue de l'évangile selon saint Jean (voir notamment Jn 1,9.14).

²¹² GREGOIRE DE NYSSSE, *La vie de Moïse*, II,22, p. 119.

²¹³ Cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique – doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, éd. Montaigne, 1944, p. 55-60.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 57.

²¹⁵ Cf. Ph 3,21.

²¹⁶ La notion de sens spirituels est présente chez Grégoire de Nysse, en cela héritier d'Origène. Voir l'étude menée par J. Daniélou dans *Platonisme et théologie mystique*, p. 222-252.

main divine sur l'entrée, et le passage et l'appel et ensuite la contemplation du dos – tout cela sera plus heureusement interprété au sens spirituel²¹⁷.

Puisque (...) le Christ est appelé par Paul 'Rocher', et que c'est dans le Christ que nous croyons que sont contenus tous les biens espérés, lui en qui nous savons que 'sont tous les trésors' des biens, celui qui est en quelque bien, celui-là est forcément dans le Christ qui contient tout bien²¹⁸.

Celui (...) qui a été couvert par la main de Dieu, selon la parole adressée à Moïse – la main de Dieu c'est évidemment la puissance créatrice des êtres, le Dieu Monogène, 'par qui tout a été fait' (Jn 1,3), qui est à la fois lieu pour ceux qui courent : il est 'le chemin' (Jn 14,6) de la course, selon ses propres termes, et Rocher pour ceux qui sont affermis et demeure pour ceux qui se reposent – entendra alors Dieu l'appeler et se trouvera derrière lui, c'est-à-dire 'marchera à la suite du Seigneur Dieu (Dt 13,5), selon le précepte de la Loi. [...]

Or celui qui suit est tourné vers le dos. Donc l'enseignement que reçoit Moïse, cherchant à voir Dieu, sur la manière dont il est possible de le voir, est celui-ci : suivre Dieu où qu'il conduise, c'est là voir Dieu²¹⁹.

Grégoire de Nysse voit donc dans le creux du rocher qui cache Moïse une préfiguration du Christ ; ainsi, à celui qui demeure dans le Christ, Dieu se manifeste, comme il se manifesta à Moïse qui demeura dans le rocher. D'autre part, la manifestation de Dieu est assez différente de la vision du buisson ardent, et le fait que Moïse voie Dieu de dos est à comprendre, selon saint Grégoire, dans un sens imagé ; il ne s'agit plus d'une vision sensible, mais de la perception du chemin qui conduit à Dieu. Voir Dieu revient donc à le suivre, en empruntant ce chemin.

Voir Dieu

D'après la progression mise en évidence par Grégoire de Nysse, à mesure que Dieu se manifeste à Moïse, il devient moins visible : à la flamme du buisson ardent succède une nuée, puis la ténèbre. Cette apparente antinomie correspond, selon saint Grégoire, à l'évolution dans la perception des réalités spirituelles. En effet, « le sens religieux est au premier abord lumière pour ceux en qui il naît. [...] Mais plus l'esprit (...) s'approche davantage de la contemplation, plus il voit l'invisibilité de la nature divine »²²⁰. Celui qui est guidé dans la vie selon l'Esprit suit donc un mouvement d'intériorisation progressive, dans lequel la perception de Dieu semble s'obscurcir :

²¹⁷ GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, II,223, p. 261.

²¹⁸ *Ibid.*, II,248, p. 277.

²¹⁹ *Ibid.*, II,249-252, p. 279-281.

²²⁰ GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, II,162, p. 210, traduction personnelle.

II,163. Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il tend toujours plus vers l'intérieur jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'effort de l'esprit, jusqu'à l'invisible et l'inconnaissable et que là il voie Dieu. C'est en cela que consiste en effet la vraie connaissance de celui qu'il cherche et sa vraie vision, dans le fait de ne pas voir, parce que celui qu'il cherche transcende toute connaissance, séparé de toutes parts par son incompréhensibilité comme par une ténèbre. C'est pourquoi Jean le mystique, qui a pénétré dans cette ténèbre lumineuse, dit que 'personne n'a jamais vu Dieu' (Jn 1,18), définissant par cette négation que la connaissance de l'essence divine est inaccessible non seulement aux hommes, mais à toute nature intellectuelle. 164. Donc lorsque Moïse a progressé dans la connaissance, il déclare qu'il voit Dieu dans la ténèbre, c'est-à-dire qu'il connaît alors que la divinité est essentiellement ce qui transcende toute connaissance²²¹.

La connaissance mystique passe donc par un chemin de dépossession de l'usage habituel des facultés sensibles, mais aussi intellectuelles²²² ; par-là même, il est extrêmement difficile de dire comment Dieu est vu, et avec quels yeux. A propos d'une expérience similaire, saint Paul avoue son incapacité à préciser comment les choses se sont passées : « était-ce en son corps? Je ne sais; était-ce hors de son corps? Je ne sais; Dieu le sait »²²³.

Pourtant, pour Grégoire de Nysse, Moïse demeure bien « l'homme à qui tant de théophanies ont rendu Dieu clairement visible »²²⁴. Mais selon la cohérence de son propos, cette claire visibilité est à comprendre dans le sens de l'expérience mystique, de l'ascension spirituelle de Moïse :

II,230. Il rayonne de gloire – et s'étant élevé par de telles élévations, il brûle encore de désir et il est insatiable d'avoir davantage et il a soif de ce dont il s'est gorgé à satiété ; et, comme s'il n'en avait pas encore joui, il demande à l'obtenir, suppliant Dieu de se manifester à lui, non dans la mesure où il peut y participer, mais comme il est en lui-même.

[...]

La voix divine accorde ce qui est demandé par le fait même qu'elle le refuse, offrant en peu de mots un abîme immense de pensée. En effet la munificence de Dieu lui accorde l'accomplissement de son désir ; mais en même temps elle ne lui en promet pas le repos ou la satiété. [...] Car c'est en cela que consiste la véritable vision de Dieu, dans le fait que celui qui lève les yeux vers lui ne cesse jamais de le désirer²²⁵.

²²¹ *Ibid.*, II,163-164, p. 211-213.

²²² La nuit des sens corporels comme condition d'éveil aux sens spirituels, ainsi que la nuit de l'esprit, est un thème récurrent chez Grégoire de Nysse (cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 136-137, ou p. 229) ; cette nécessaire purification des différentes facultés, comme porte d'entrée de la vie mystique, a été abondamment reprise et développée par saint Jean de la Croix dans *La montée du Carmel* et dans *La nuit obscure*.

²²³ 2 Co 12,2.

²²⁴ GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, II,219, p. 257.

²²⁵ *Ibid.*, II,230-233, p. 265-267.

La conclusion à laquelle parvient saint Grégoire laisse donc entendre que la vision de Dieu est de l'ordre du désir bien plus que de l'accomplissement. La claire et définitive vision de Dieu demeure promesse de la béatitude : « heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu »²²⁶.

II.1.3 QUAND MOÏSE VOIT DIEU

Il serait illusoire de chercher à percer totalement le mystère de l'expérience qu'a pu faire Moïse, de ce qu'il a perçu de Dieu. Certes, au point de départ des récits est une réelle expérience de rencontre de Dieu, dont il ne demeure pour nous qu'une trace écrite, nécessairement partielle. Et quand bien même le bénéficiaire de cette expérience serait présent pour en parler, une part d'incommunicable demeurerait. Pourtant, cette expérience de Moïse, bien que singulière, est riche en enseignements pour toute vie chrétienne selon l'Esprit. Certes, tous ne sont pas appelés à des visions exceptionnelles, mais chacun peut, à sa mesure, vivre de la présence de Dieu. Selon les personnes, l'actualisation des récits de théophanies nécessite des transpositions plus ou moins grandes ; l'œuvre de Grégoire de Nysse fut d'en déceler la portée universelle, l'ensemble du livre de l'*Exode* servant de canevas à la description d'un itinéraire spirituel.

Dans une perspective similaire, il est également intéressant de confronter à nouveau les deux récits de théophanies, ainsi que leurs contextes respectifs, afin de mieux cerner, du moins à partir de ces deux cas de figure, quand et comment Dieu se manifeste.

Le contexte de chacun des deux récits présente une première similitude : Moïse est dans une situation d'échec et d'épreuve, voire de fuite, tout comme Agar ou Elie lorsque Dieu se manifeste à eux²²⁷. En effet, lorsque Moïse tue un Egyptien puis échoue dans la réconciliation de deux Hébreux²²⁸, tout porte à croire qu'il n'a plus qu'à refaire sa vie ailleurs, en Madiân. De même, devant l'idolâtrie du peuple d'Israël au désert, et la rupture de l'alliance, Moïse est près de baisser les bras²²⁹. Dans un cas comme dans l'autre, c'est

²²⁶ Mt 5,8.

²²⁷ Cf. Gn 16,7-14 et 1 R 19,1-18.

²²⁸ Cf. Ex 2,11-15.

²²⁹ Cf. Ex 32,32.

dans un contexte de crise, qui paraît sans issue, que Dieu se manifeste à Moïse. De plus, à chaque fois, Moïse retourne vers ce qu'il fuyait, non pour connaître un nouvel échec, mais pour vaincre. Là où la faiblesse ou la méchanceté de l'homme avait conduit à une impasse, Dieu manifeste sa puissance et sa bonté, et ouvre un nouveau chemin à Moïse. Dans les deux théophanies, Moïse est également porteur de signes propres à vaincre l'incrédulité de ceux qui ne sont pas témoins de la vision ; au début de l'*Exode*, les signes donnés à Moïse sont son bâton changé en serpent, sa main qui devient lépreuse, et l'eau qui se change en sang²³⁰. Lors du renouvellement de l'alliance, Moïse lui-même devient un signe, de par le rayonnement qui émane de son visage²³¹.

L'attitude de Moïse devant Dieu est elle aussi une source d'enseignement qui continue à marquer la prière de nombreux croyants. Les chrétiens, et plus encore les musulmans, sont héritiers de ces récits bibliques, lorsqu'ils se déchaussent ou se prosternent. Ces gestes peuvent être perçus et vécus comme des rites, mais aussi comme une transformation dans l'attitude du corps en présence de Dieu. En effet, de même que les rites religieux sont destinés à favoriser une attitude intérieure, la proximité de Dieu n'est pas sans effet intérieurement sur les personnes, mais peut également se traduire extérieurement à travers des gestes ou des paroles, révélateurs de l'œuvre de Dieu. Pour autant, de tels comportements ne sont souvent pas compris de tous. C'est ainsi que David danse devant l'arche au mépris de ce que pense Mikal²³², ou que les apôtres, à la Pentecôte, semblent pris d'ivresse aux yeux de la foule²³³.

La lumière est également un élément qui marque les théophanies du début et de la fin du livre de l'*Exode* ; elle est manifestée par la description de la flamme de feu qui apparaît dans le buisson, et au contraire vraisemblablement absente du creux du rocher dans lequel est caché Moïse ; en revanche, elle est manifeste sur le visage de Moïse qui rayonne. Dans les deux circonstances, les descriptions données apparentent ce phénomène à la vision de la lumière naturelle, à ceci près que le feu ne consume pas le buisson, et qu'habituellement, le visage d'un homme n'émet pas de rayonnement lumineux. D'autre

²³⁰ Cf. Ex 4,1-9.

²³¹ Cf. Ex 34,29-35.

²³² Cf. 1 S 6,20-22.

²³³ Cf. Ac 2,1-15.

part, dans les deux manifestations, un voile est mis entre ce rayonnement de gloire et le commun de l'humanité.

Devant ce phénomène, d'une théophanie à l'autre, la place de Moïse est radicalement différente : dans la première, il est bien du même côté que le reste de l'humanité, puisqu'il se voile le visage devant Dieu²³⁴ ; en revanche, la seconde manifestation le place du côté de Dieu : il se voile le visage devant les hommes, et ne l'ôte que devant Dieu²³⁵.

Dans un cas comme dans l'autre, le geste est évocateur, et porteur de sens. En effet, entre Dieu et l'humanité subsiste un voile, celui de la transcendance et de l'incommunicabilité de Dieu. Cette distance est également évoquée par le double voile du Sanctuaire²³⁶. Ce n'est qu'à la mort de Jésus que, selon deux des évangiles synoptiques, le voile se déchire²³⁷. C'est donc que dans le Christ, la manifestation de Dieu s'est pleinement accomplie.

L'itinéraire de Moïse est donc unique en ce qu'il a pour mission de guider tout un peuple vers la libération de l'esclavage, mais aussi prépare à la venue du Christ. Dans la continuité du message que nous délivre l'Esprit de Dieu, il n'est donc pas étonnant de déceler quelques ressemblances entre la vie de Moïse et celle du Christ. Certes, l'affinité est partiellement due à la rédaction des évangiles, les évangélistes ayant reconnu dans les figures de l'Ancien Testament une préfiguration du Christ. Cependant, si un tel lien a été mis en évidence dans le travail de rédaction, n'est-ce pas une manière de reconnaître une pédagogie divine, Dieu adressant un même message selon diverses modalités d'expression ?

Dans les récits de théophanies, la ressemblance la plus éclatante avec les récits évangéliques est la peau du visage de Moïse qui rayonne, tout comme le Christ respandit au jour de la Transfiguration. Par anticipation, Moïse est donc configuré au Christ, ce que peut signifier le fait qu'il soit caché au creux du rocher. Selon cette perspective, l'événement vécu par Moïse, d'après le récit biblique, annonce une réalité chrétienne

²³⁴ Cf. Ex 3,6.

²³⁵ Cf. Ex 34,34-35.

²³⁶ Cf. Ex 26,31,37.

²³⁷ Cf. Mt 27,51 et Mc 15,38.

exprimée dans *l'épître aux Colossiens* : les baptisés sont appelés à une vie « cachée avec le Christ en Dieu »²³⁸.

Ainsi, l'expérience vécue par Moïse est bien hors du commun, de part le caractère exceptionnel des visions dont il a bénéficié. Dans le même temps, son expérience a une portée universelle à la fois par sa valeur exemplaire de rencontre entre l'homme et Dieu, mais surtout par sa portée. Dieu ne s'est pas manifesté à Moïse pour que celui-ci garde égoïstement son secret. Au contraire, Moïse a vu Dieu pour guider tout un peuple non en aveugle, mais en homme éclairé par la présence de Dieu.

II.2 Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux : Dieu visible ou Dieu caché ?

II.2.1 LES VISIONS DE THÉRÈSE D'AVILA

Thérèse d'Avila et la Bible

Au regard de la confrontation entre l'Écriture sainte et l'expérience spirituelle, la vie de Thérèse d'Avila présente un immense intérêt : chez elle, l'expérience mystique est première et peu commune, mais elle se fie à l'Écriture comme critère d'authenticité de son expérience. Ainsi fait-elle part des craintes que lui donnaient au début ses visions et ses extases ; pour en discerner l'authenticité, elle s'entretenait « avec de grands théologiens, même peu portés à l'oraison : elle voulait surtout savoir si tout ce qui se passait en elle était conforme à la Sainte Écriture »²³⁹. D'après Emmanuel Renault, Thérèse d'Avila elle-même a fréquenté la Bible et s'y est référée à de nombreuses reprises dans ses écrits, malgré un contexte peu favorable :

En effet, si le début du fameux 'siècle d'or' espagnol avait connu un engouement extraordinaire pour la Bible dont les traductions s'étaient multipliées, de conserve avec les études critiques dans les Universités, l'intervention de l'Inquisition avait brutalement interrompu le développement de ce mouvement culturel biblique. [...]

Les historiens sont d'accord pour reconnaître que Thérèse d'Avila n'a jamais pu lire le texte sacré dans une Bible partielle ou complète, ni en latin qu'elle ignorait ni même en castillan. [...]

²³⁸ Col 3,3.

²³⁹ THERESE D'AVILA, *Œuvres Complètes*, Traduction de Marcelle Auclair, 3^e édition, Tours, DDB, 1985, *Relation IV*, p. 855.

Ces conditions peu favorables à une fréquentation assidue et sérieuse de la Bible n'ont pas empêché Teresa de faire une place importante à la sainte Ecriture dans sa vie et dans ses œuvres. On peut en juger d'après ses écrits, au nombre de citations relevées : 500 environ dont 300 du Nouveau Testament, et surtout à sa manière spontanée, quasi naturelle, de se référer à l'Ecriture²⁴⁰.

Thérèse d'Avila ne disposait donc pas d'une Bible à son chevet, dans laquelle elle aurait pu puiser des citations pour étayer son propos ; cependant, d'après T. Alvarez, « ce sont des mots bibliques choisis qui ont alimenté et orienté son expérience mystique et une galerie de personnages bibliques enrichissent sa symbolique. Aucune source de doctrine ne peut lui être comparée, même de loin »²⁴¹. Si les références scripturaires ne sont pas souvent de longues citations explicites, il existe une affinité entre l'univers biblique et celui de Thérèse d'Avila. Cette affinité est à découvrir en premier lieu dans *Le livre de la vie*, dans lequel elle relate sa propre expérience, mais aussi dans *le Château intérieur*, exposé plus systématique sur l'oraison, destiné à ses sœurs.

Le livre de la vie²⁴², récit d'une expérience

Durant son enfance, Thérèse d'Avila est marquée par le désir de « jouir au plus vite des grands biens du ciel que les livres [lui] avaient décrits »²⁴³, au point d'espérer connaître le martyr en territoire Maure. Ainsi, comme le souligne Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, le désir de voir Dieu marque la vie de la sainte, et pour le voir, « c'est vers les profondeurs de son âme que Thérèse va s'orienter »²⁴⁴. Cette quête intérieure à la rencontre de Dieu n'est pas sans rappeler le commentaire de Grégoire de Nysse, au sujet de Moïse qui voit Dieu dans la ténèbre²⁴⁵.

De fait, le récit autobiographique de Thérèse d'Avila est émaillé d'expériences de visions, dont la première intervient assez tôt dans la vie religieuse, pour l'inciter à la conversion. La vision du Christ qu'elle eut alors fut un bouleversement : « Je le vis avec les yeux de l'âme plus clairement que je n'aurais pu le voir avec les yeux du corps, et

²⁴⁰ THERESE D'AVILA, *Aux sources d'eau vive – lecture du Nouveau Testament*, Introduction et présentation par E. Renault, o.c.d., Paris, Cerf, 1978, p. 7-8.

²⁴¹ T. ALVAREZ, « Sainte Thérèse de Jésus », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, T. XV, Paris, Beauchesne, 1991, col. 637.

²⁴² Il s'agit de son autobiographie, désignée par la lettre V (pour Vie), dans la nomenclature des écrits de Thérèse d'Avila.

²⁴³ THERESE D'AVILA, *œuvres complètes, autobiographie*, ch. I,4, p. 15.

²⁴⁴ P. MARIE-EUGENE DE L'E.-J., *Je veux voir Dieu*, Tarascon, Ed. du Carmel, 1956, p. 26.

²⁴⁵ Cf. GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, II,163, cité dans la présente étude au chapitre II.1.2, au paragraphe intitulé « Voir Dieu ».

l'impression que j'en gardai fut si forte que plus de vingt-six ans après je crois encore le voir devant moi »²⁴⁶. Pourtant, elle douta longtemps de l'authenticité de cette vision, ce qui la laissa dans le trouble.

Entre le récit de cette première vision et la mention des nombreuses visions qu'elle eut par la suite, Thérèse d'Avila développe, des chapitres XI à XXII de son autobiographie, la progression de l'âme dans l'oraison, d'après sa propre expérience. Au chapitre XXI, elle décrit une étape à laquelle l'âme, déjà purifiée, « lorsqu'elle est éclairée par [Dieu], ce Soleil de Justice, qui lui ouvre les yeux, (...) voit tant de souillures qu'elle voudrait les refermer. [...] Quand elle regarde ce divin Soleil, sa clarté l'éblouit ; quand elle se regarde elle-même, la boue lui bouche les yeux, la petite colombe est aveuglée »²⁴⁷. Le regard de l'âme semble donc incessamment attiré vers Dieu, malgré son incapacité à le voir, faute d'être suffisamment purifiée.

Au chapitre suivant, elle souligne, d'après sa propre expérience, à quel point il importe de contempler le Christ en son humanité, quelle que soit l'avancée dans la vie spirituelle ; en cela, elle ose s'opposer à des auteurs spirituels qui recommandent « d'éloigner toute imagination corporelle et de l'élever à la contemplation de la Divinité »²⁴⁸, le Christ en son humanité étant un obstacle à la contemplation la plus parfaite. Thérèse d'Avila perçoit le danger d'une telle évasion de toutes réalités corporelles, et défend au contraire une spiritualité incarnée :

Ce qui ne me semble pas bon, c'est de nous habituer malignement et soigneusement à ne pas essayer de toutes nos forces d'avoir toujours devant les yeux (...) cette Humanité sacrée ; c'est vivre l'âme en l'air, comme on dit, car elle semble sans appui, même si elle se croit pleine de Dieu. C'est une grande chose, tant que nous vivons humains, de nous le représenter humain²⁴⁹.

Une telle contemplation est un bon remède contre l'angélisme :

Nous ne sommes pas des anges, mais nous avons un corps. Vouloir faire l'ange pendant que nous sommes sur terre, et sur terre autant que je l'étais, c'est de la folie ; notre pensée doit avoir d'ordinaire un point d'appui, même si l'âme sort parfois d'elle-même, ou si elle est si souvent pleine de Dieu qu'elle n'a besoin d'aucune chose créée pour se recueillir. Cet état n'est pas habituel, mais dans les affaires, les persécutions, les épreuves, lorsqu'on n'est pas dans la paix coutumière, aux heures de sécheresse, c'est un très bon ami que le

²⁴⁶ THERESE D'AVILA, *œuvres complètes, autobiographie*, ch VII,6, p. 46.

²⁴⁷ *Ibid.*, ch. XX,28-29, p. 140. L'inspiration est ici nettement biblique : l'expression « Soleil de Justice » est empruntée à MI 3,20, et la métaphore de la colombe pour désigner l'âme humaine est héritée des commentaires spirituels du *Cantique des Cantiques*.

²⁴⁸ THERESE D'AVILA, *œuvres complètes, autobiographie*, ch. XXII,1, p. 147.

²⁴⁹ *Ibid.*, ch. XXII,9, p. 151.

Christ, car nous voyons l'Homme en lui, nous voyons ses faiblesses, ses épreuves, et il nous tient compagnie²⁵⁰.

Ce point est capital pour elle, d'autant qu'elle-même a, pendant un temps, cherché à s'éloigner de toute image créée. Son attachement au Christ laisse également entrevoir l'attention particulière qu'elle devait porter aux récits évangéliques, pour autant qu'elle y eût accès. En effet, l'Évangile nous révèle le Christ en son humanité.

Lorsque Thérèse d'Avila reprend le fil de son récit, au début du chapitre XXIII, elle souligne que sa longue digression « aidera à mieux comprendre ce qui va suivre »²⁵¹. Son insistance sur la contemplation de l'humanité du Christ est donc une découverte qui lui a ouvert la porte à « une nouvelle vie »²⁵².

Dans le récit des visions qui se succèdent, c'est en effet le Christ qui se manifeste tout d'abord par la perception d'une présence²⁵³, puis par une vision de ses mains, de son visage, et enfin de son humanité « tout entière, comme on peint le Christ ressuscité »²⁵⁴. Elle dit de cette vision qu'elle l'a perçue non avec les yeux du corps, « mais avec les yeux de l'âme »²⁵⁵. elle distingue donc la vision comme faculté du corps de celle qui est une faculté de l'âme ; la distinction est naturellement à rapprocher des sens spirituels dont parle Grégoire de Nysse²⁵⁶. Thérèse d'Avila décrit ce qu'elle a perçu de manière détaillée, dans les termes suivants :

Cela surpasse tout ce qu'on peut imaginer ici-bas, rien que par la blancheur et par l'éclat.

5. Ce n'est pas un éclat qui éblouit, mais une blancheur douce, un éclat infus qui enchante suprêmement la vue sans la fatiguer, de même que la clarté dans laquelle on perçoit cette si divine beauté. Cette lumière diffère tellement de celle d'ici-bas, la clarté du soleil semble si terne, comparée à la lumineuse clarté qui se présente à notre vue qu'on ne voudrait plus jamais ouvrir les yeux. [...] C'est une lumière qui n'a point de nuit, rien ne la trouble, car elle n'est que lumière. Enfin, la personne la plus intelligente pourrait passer sa vie à imaginer cette lumière qu'elle n'y parviendrait pas²⁵⁷.

La description de la blancheur et de la lumière, et l'évocation du soleil, ne sont pas sans rappeler les récits de la Transfiguration dans les évangiles synoptiques., et

²⁵⁰ *Ibid.*, ch. XXII,10, p. 151-152.

²⁵¹ *Ibid.*, ch. XXIII,1, p. 157.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Cf. Ibid.*, ch. XXVII,2, p. 184-185.

²⁵⁴ *Cf. Ibid.*, ch. XXVIII,1-3, p. 193.

²⁵⁵ *Autobiographie*, ch. XXVIII,4, p. 194.

²⁵⁶ Voir plus haut au II.1.2, paragraphe 'la flamme dans le buisson'.

²⁵⁷ *Ibid.*, ch. XXVIII,4-5, p. 194-195.

notamment dans *l'évangile selon saint Matthieu* ; celui-ci décrit ainsi le Christ : « son visage resplendit comme le soleil, et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière »²⁵⁸. De plus, le désir de Thérèse de « ne plus jamais ouvrir les yeux » rappelle la réaction de Pierre, qui veut dresser trois tentes et demeurer sur la montagne²⁵⁹.

D'autre part, l'expérience de Saül en chemin vers Damas présente des similitudes : « une lumière venue du ciel l'enveloppa de sa clarté »²⁶⁰. Ce n'est donc certainement pas un hasard si Teresa mentionne que la vision est survenue « un jour, pour la Saint-Paul »²⁶¹. En d'autres occasions, elle se réfère à saint Paul, comme un de ses deux grands patrons, avec saint Pierre²⁶², mais aussi craignant qu'au récit d'une vision, on ne lui dise : « Le saint Paul que voilà, pour voir les choses célestes »²⁶³ ! Etant donné le caractère unique reconnu aux visions de saint Paul par saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, le rapprochement n'est pas sans audace, et c'est bien pourquoi Thérèse d'Avila laisse entendre, à travers ses craintes, qu'elle se sent bien inférieure à saint Paul, et indigne des faveurs dont elle bénéficie.

Enfin, la description de la lumière perçue s'inspire d'un autre passage de la Bible ; la lumière qui n'est « que lumière », et qui « n'a point de nuit » rappelle l'affirmation de la *première épître de saint Jean* : « Dieu est Lumière, en lui point de ténèbres »²⁶⁴. La lumière perçue est telle que Thérèse d'Avila peine à la décrire, et affirme avec force qu'elle ne saurait être le fruit de l'imagination humaine.

A plus d'un titre, la manière dont Thérèse d'Avila décrit son expérience de vision montre donc une affinité profonde avec la Révélation biblique. Cela peut être dû au fait que la Bible lui donne les mots adéquats pour exprimer ce qu'elle perçoit, mais aussi au fait qu'un même Dieu est à l'origine des récits bibliques et des visions de sainte Thérèse d'Avila. Dans un cas comme dans l'autre, les textes bibliques permettent de vérifier la justesse de son expérience spirituelle.

²⁵⁸ Mt. 17,2.

²⁵⁹ Cf. Mt 17,4 et parallèles.

²⁶⁰ Ac 9,3.

²⁶¹ *Autobiographie*, ch. XXVIII,3, p. 193.

²⁶² Cf. *Ibid.*, ch. XXIX,5, p. 204.

²⁶³ *Ibid.*, ch. XXXVIII,1, p. 286.

Dans la suite de son récit autobiographique, elle mentionne la fréquence et la diversité de ces manifestations du Christ, « pendant deux ans et demi »²⁶⁵. C'est un don qu'elle reçoit, mais dont elle ne peut se saisir, « car alors la vision disparaît entièrement »²⁶⁶. Elle peut pourtant rapprocher les visions d'épisodes de la vie du Christ, qui sont principalement sa passion et sa résurrection :

Le Seigneur m'apparaissait presque toujours ressuscité, de même dans l'Hostie, sauf certaines fois où pour me donner du courage lorsque j'étais dans la tribulation, il me montra ses plaies ; je le vis aussi parfois sur la croix, au jardin des Oliviers, et couronné d'épines, mais rarement ; je l'ai vu aussi portant sa croix, en correspondance, comme je l'ai dit, avec mes besoins ou ceux d'autres personnes, mais toujours dans sa chair glorifiée²⁶⁷.

Certaines des visions lui sont donc un secours ou un éclairage en rapport à des situations qu'elle-même ou d'autres personnes vivent.

Enfin, à l'avant-dernier chapitre de son autobiographie, Thérèse d'Avila rapporte une vision qui attire l'attention de par sa ressemblance avec le *livre de l'Apocalypse* :

Il me sembla voir les cieux ouverts, mais l'entrée n'était pas comme je l'avais déjà vue. Le trône dont j'ai parlé plusieurs fois à Votre Grâce m'apparut surmonté d'un autre trône, dont je compris, à je ne sais quel signe, car je ne voyais rien, que la Divinité siégeait là. Des animaux semblaient le soutenir ; je crois qu'on me dit ce qu'ils représentaient ; je me suis demandé s'il ne s'agissait pas des Evangélistes²⁶⁸.

Le château intérieur, un enseignement pour ses sœurs

Le château intérieur, ou *livre des Demeures*, a été écrit par Thérèse d'Avila en 1576-1577, soit une quinzaine d'années après son *autobiographie* ; entre les deux écrits, elle a réformé le Carmel et fondé de nombreuses communautés à travers l'Espagne. Forte de son expérience à la fois contemplative et missionnaire, elle écrit donc un traité sur l'oraison, dans lequel elle distingue sept étapes, sept demeures.

Le traité, qui décrit une progression, mentionne les faveurs exceptionnelles faites à l'âme à partir des sixièmes demeures ; il y est question des paroles intérieures (chapitre II et III), puis des visions (à partir du chapitre IV). Thérèse d'Avila établit d'emblée une

²⁶⁴ Jn 1,5.

²⁶⁵ *Autobiographie*, ch. XXIX,2, p. 202.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ibid.*, ch. XXIX,4, p. 203.

²⁶⁸ *Ibid.*, ch. XXXIX,22, p. 307-308 ; la description est à comparer à Ap 4,1-7.

distinction entre les visions imaginaires, qui imprègnent la mémoire et dont le récit est possible, et les visions intellectuelles, dont l'âme « est incapable de rien en dire »²⁶⁹. Pourtant, elle dit de ces dernières que « bien qu'elles soient indescriptibles²⁷⁰, elles se gravent au plus intime de l'âme, on ne les oublie jamais »²⁷¹. Le saisissement devant la grandeur de Dieu que produisent de telles visions est comparé à la réaction de « Jacob quand il vit l'échelle »²⁷². Un peu plus loin, l'expérience est comparée à celle de Moïse²⁷³ au buisson ardent :

Moïse lui non plus n'a pas su dire tout ce qu'il avait vu dans le buisson, mais uniquement ce que Dieu lui permit de révéler. Mais si Dieu n'avait pas communiqué à son âme des secrets, s'il ne lui avait pas octroyé la certitude de voir et de croire que cela venait de Dieu, il n'aurait pas tant entrepris, au prix de si grandes épreuves²⁷⁴.

L'interprétation qu'elle donne ici de la théophanie du buisson ardent présente un double intérêt : elle en souligne le caractère exceptionnel, mais aussi la force pour pousser Moïse à agir. La contemplation de Dieu a donc poussé Moïse vers l'Égypte, puis le chemin de l'Exode, et de la même manière, les visions de Thérèse d'Avila l'ont poussée sur les routes de l'Espagne.

Dans la progression du chapitre IV des sixièmes demeures, il est également intéressant de relever qu'après s'être exprimée au sujet de ces hautes faveurs que sont les visions intellectuelles, elle se lamente sur l'aveuglement humain :

Jusques à quand, jusques à quand, attendrons-nous qu'on retire cette poussière de nos yeux ? Elle ne semble pas abonder parmi nous au point de nous aveugler tout à fait, mais je vois cependant de petits grains, de petits graviers, qui suffiront à nous faire grand tort, si nous les laissons s'accumuler ; pour l'amour de Dieu, mes sœurs, servons-nous de ces fautes pour connaître notre misère, qu'elles épurent notre vue, comme le fit la boue pour l'aveugle qu'a guéri notre Epoux²⁷⁵.

Loin de pouvoir contempler la grandeur de Dieu, notre humanité a donc en premier lieu besoin de sa Miséricorde, qui guérit le regard, non seulement du corps, mais aussi de l'âme. Entre guérison physique et guérison spirituelle, le sens littéral et le sens spirituel du

²⁶⁹ THERESE D'AVILA, *œuvres complètes, Le Château intérieur*, sixièmes demeures, ch. IV,5, p. 969.

²⁷⁰ L'impossibilité à décrire ce qui est vécu rappelle, entre autres, le ravissement dont saint Paul parle en 2 Co 12,2-4.

²⁷¹ *Ibid.*, sixièmes demeures, ch. IV,6, p. 970.

²⁷² *Ibid.* ; cf. Gn 28,10-19.

²⁷³ On pourrait s'attendre à ce qu'elle se réfère également à Elie, figure fondatrice de la tradition carmélitaine. Celui-ci n'est pourtant que peu mentionné dans l'œuvre de Thérèse d'Avila, et dans des contextes qui ne concernent pas directement ses récits de visions.

²⁷⁴ *Ibid.*, sixièmes demeures, ch. IV,7, p. 970.

regard et de la pureté s'appellent mutuellement. De plus, la référence à la guérison de l'aveugle rappelle le rôle médiateur du Christ pour notre salut ; parce qu'il a partagé notre humanité, il nous donne en retour part à la vie de Dieu. Comme dans le récit de sa vie, Thérèse d'Avila rappelle dans les sixièmes demeures à quel point le Christ, en son humanité, est l'unique chemin de toute vie spirituelle, du moins chrétienne. Elle tient fermement sa position en se référant à l'Écriture :

Le Seigneur dit lui-même qu'il est 'le chemin' ; il dit aussi qu'il est 'la lumière' et que nul ne peut aller au Père que par lui ; et 'si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père'. On prétendra qu'on donne un autre sens à ses paroles. J'ignore ses autres sens ; je me suis toujours bien trouvée de celui-là, et mon âme sent que telle est la vérité²⁷⁶.

Elle hésite d'autant moins à soutenir son interprétation de l'Écriture qu'elle y perçoit un enjeu pour la justesse de la relation à Dieu, afin d'éviter bien des impasses à ceux qui désirent cheminer dans la vie spirituelle, et rencontrer Dieu.

A la fin de sa vie, Thérèse d'Avila délivre un ultime témoignage de son expérience, et par la même occasion, un ultime enseignement :

Les visions imaginaires ont cessé ; mais on croit vivre constamment avec cette vision intellectuelle de ces Trois Personnes et de l'Humanité, qui est, à mon avis, chose beaucoup plus élevée [...] L'envie de souffrir, celle du martyr et de voir Dieu, sont sans force, et j'en suis d'ordinaire incapable. [...] Il ne règne en moi aucun fort attachement pour aucune créature ni pour toute la gloire du ciel : seul l'amour de Dieu, car il ne diminue point, il grandit plutôt, à ce qui me semble, ainsi que le désir que tout le monde le serve²⁷⁷.

Le désir bouillonnant de voir Dieu s'est donc apaisé, devant la perception presque continuelle de la présence intérieure de la Trinité ; en elle, il n'est plus de place que pour l'amour de Dieu et le désir d'accomplir sa volonté.

II.2.2 SAINTE THÉRÈSE DE LISIEUX ET LA CONTEMPLATION DU CHRIST EN SON HUMANITÉ

L'inspiration biblique de Thérèse de Lisieux

En parcourant l'œuvre de sainte Thérèse de Lisieux, il est aisé de mesurer la place que celle-ci accorde à la Bible. Que ce soient dans les Manuscrits autobiographiques, les lettres, les poèmes ou les récréations pieuses, rejaillissent spontanément des références scripturaires qui l'habitent. La compilation de ces références, dans *La Bible avec Thérèse*

²⁷⁵ *Sixièmes demeures*, ch. IV,11, p. 972. Thérèse d'Avila évoque ici Jn 9,6-7.

²⁷⁶ *Ibid.*, ch. VII,6, p. 988 ; Thérèse d'Avila se réfère à Jn 14,6.

²⁷⁷ THERESE D'AVILA, *œuvres complètes, Relation VI (1581)*, p. 1044.

de Lisieux²⁷⁸, a nécessité près de 250 pages, pour une production littéraire qui commence en 1888 pour les lettres, mais s'étend environ sur 4 ans, de 1894 à 1897, pour le reste de l'œuvre. Une étude menée par P. –M. Jerumanis²⁷⁹ recense 1078 citations explicites ou implicites pour l'ensemble de l'œuvre.

Thérèse de Lisieux elle-même mentionne à plusieurs reprises à quel point elle se nourrit des écrits bibliques, alors que la plupart des autres livres la laissent dans l'aridité :

C'est par-dessus tout l'*Évangile* qui m'entretient pendant mes oraisons, en lui je trouve tout ce qui est nécessaire à ma pauvre petite âme. J'y découvre toujours de nouvelles lumières, des sens cachés et mystérieux...²⁸⁰

Ou encore, dans la fin d'une strophe du poème « *Jésus, mon bien-aimé, rappelle-toi* » :

Montre-moi les secrets cachés dans l'Évangile,
Ah ! que ce Livre d'or
Est mon plus cher Trésor
Rappelle-toi.

Pourtant, comme le souligne Mgr Guy Gaucher, la vie au Carmel à la fin du XIX^e siècle ne favorisait guère plus l'accès aux textes bibliques qu'à l'époque de sainte Thérèse d'Avila²⁸¹. « Cependant les témoignages des sœurs contemporaines sont unanimes sur un point. Toutes ont été frappées, comme d'un fait insolite, par la connaissance des 'Écritures saintes' dont la benjamine de la communauté faisait preuve »²⁸². Malgré les difficultés d'accès au texte, Thérèse de Lisieux s'est saisi de toutes les occasions qui se présentaient à elle. Les lectures liturgiques ont naturellement été l'une de ses sources, mais elle a aussi eu à disposition un exemplaire relié des quatre évangiles, puis le « carnet de Céline », dans lequel celle-ci avait recopié de nombreux passages de l'Ancien Testament²⁸³.

Bien souvent, Thérèse de Lisieux se réfère à l'Écriture d'une manière qui lui est très personnelle et inattendue. Ainsi, lorsqu'elle met en garde contre l'attachement

²⁷⁸ THERESE DE LISIEUX (textes de), *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, introd. par G. Gaucher, Paris, Cerf-DDB, 1995.

²⁷⁹ P. –M. JERUMANIS, « Un maître pour pénétrer dans la Parole de Dieu », dans *Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour*, collectif, Venasque, Editions du Carmel, 1990, p. 33-58. Voir notamment les pages 33 à 35.

²⁸⁰ THERESE de LISIEUX, *Histoire d'une âme – Manuscrits autobiographiques*, Paris, Cerf, 1997, [Ms A, 83 v^o], p. 176. Le mot *Évangile* est mis en italique par l'éditeur, ce qui indique que Thérèse a elle-même souligné ce mot dans son manuscrit.

²⁸¹ Cf. *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, introduction, p. 12.

²⁸² *Ibid.*, p. 12-13.

excessif aux créatures, qu'elle qualifie de « fausse lumière »²⁸⁴, elle oppose à cela « la vraie, la douce lumière de l'*amour* »²⁸⁵, qui conduit à « Jésus, ce Feu Divin 'qui brûle sans consumer' »²⁸⁶. De la métaphore de la lumière qu'elle emploie pour parler de l'amour, elle en vient à interpréter la flamme dans le Buisson comme une révélation de l'Amour de Dieu : celui-ci a l'ardeur du feu qui avive et réchauffe, mais ne détruit pas. Pour elle, le phénomène curieux qui attire le regard de Moïse est donc porteur d'une vérité théologique, d'une révélation de Dieu dont la portée ne se limite pas à ce qui est donné à voir à Moïse. Elle interprète spontanément l'événement dans un sens spirituel.

Le regard que porte sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la sainte Face sur les Ecritures est donc un regard de contemplation, tourné vers le Christ ; comme l'indique son nom de religieuse, son cheminement spirituel est guidé par la contemplation de l'humanité de Jésus, dans la vulnérabilité de l'enfance et de la Passion. Cette dimension de sa personne apparaît plus clairement dans son œuvre poétique²⁸⁷ que dans son autobiographie. En effet, son activité poétique est déjà une méditation portée vers la contemplation, et presque toujours destinée à une ou plusieurs des sœurs de sa communauté. Deux textes seront donc étudiés de plus près ; une de ses récréations pieuses, bien que n'étant pas une pièce majeure de son œuvre, est une méditation sur le mystère du Christ, digne d'un certain intérêt ; d'autre part, dans l'un de ses poèmes, les différentes étapes de la vie du Christ défilent, strophe après strophe.

Les anges à la crèche de Jésus²⁸⁸

La méditation de sainte Thérèse de Lisieux la conduit à écrire une récréation pour ses sœurs, à l'occasion de Noël, dans laquelle les anges de l'Enfant Jésus, de la Sainte Face, de la Résurrection, de l'Eucharistie, et du jugement dernier, défilent devant Jésus dans la crèche. Chacun des anges révèle une dimension christologique essentielle pour la petite Thérèse. Dans les différentes scènes, le regard que les anges posent sur le Christ a

²⁸³ Cf. *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, introduction, p. 19-20.

²⁸⁴ THERESE de LISIEUX, *Histoire d'une âme*, [Ms A, 38 v°], p. 87.

²⁸⁵ [Ms A, 38 v°].

²⁸⁶ *Ibid.* Sainte Thérèse fait ici référence à Ex 3,2.

²⁸⁷ Sur l'importance de l'œuvre poétique de Thérèse de Lisieux, voir dans THERESE DE LISIEUX, *Poésies*, Paris, Cerf, 1988, la préface de J. Guittou, ainsi que l'introduction générale, p. 13.

²⁸⁸ Cf. THERESE DE LISIEUX, *Théâtre au Carmel – « récréations pieuses »*, Paris, Cerf-DDB, 1985, Récréation Pieuse n° 2 (RP 2), p. 91-109, composée par sainte Thérèse de Lisieux pour Noël 1894.

d'autant plus de place que ceux-ci ont le privilège de contempler le Christ non seulement en son humanité, mais aussi en sa divinité. Une bonne partie du texte est écrite en vers, ce qui oblige à la concision et au recours aux images ; l'univers biblique devient alors une source d'inspiration poétique. Pour autant, il ne faut pas chercher dans les écrits de la petite Thérèse un débordement de lyrisme ; elle s'exprime habituellement dans un style sans emphase, qui parfois semblerait enfantin, mais qui met d'autant plus en valeur la profondeur de ce qu'elle écrit.

L'étude de quelques extraits, correspondant à chacun des cinq anges, permettra de mesurer l'importance que sainte Thérèse de Lisieux accorde à ce que Dieu donne à voir, mais aussi à ce qui demeure caché, et à quel point les références bibliques y sont partout présentes.

L'ange de l'Enfant Jésus

Le premier ange contemple l'Incarnation du Fils de Dieu, en un chant dont le début s'inspire largement du prologue de *l'Evangile selon saint Jean* :

O Verbe de Dieu, gloire du Père, (Jn 1,1 et Jn 1,14)
Je te contemplais dans le ciel,
Maintenant je vois sur la terre
Le Très-Haut devenu mortel.
Enfant dont la lumière inonde
Les anges du brillant séjour
Jésus, tu viens sauver le monde
Qui donc comprendra ton amour ?²⁸⁹ (cf. Jn 1,5)

Dans la deuxième partie de la strophe, sainte Thérèse de Lisieux passe de la lumière dans laquelle baignent les anges, à l'amour de Dieu qui n'est pas reçu dans le monde. Le fait d'être dans la lumière de Dieu ou de comprendre son amour sont donc pour elle deux expressions d'une même réalité.

L'ange de la Sainte Face

Dans la seconde scène, la contemplation de l'Enfant Jésus par l'ange de la Sainte Face anticipe l'heure de la Passion :

Je reconnais, Jésus, en cette image
L'éclat si pur de ta Face d'enfant
Je reconnais de ton divin visage
Tous les attraits sur ce voile sanglant.

²⁸⁹ THERESE DE LISIEUX, *Théâtre au Carmel*, [RP 2, 1r°], p. 91.

Divine Face
Oui, ta beauté
Pour l'ange efface
La céleste clarté !.....²⁹⁰

Le choix de vers moins réguliers que dans la scène précédente donne au poème un caractère plus haletant est ici au service du mystère médité. Dans cette strophe, la Passion est simplement évoqué par deux mots : le « voile sanglant » qui révèle le visage du Christ au cœur de son épreuve. Si la sainte Face manifeste davantage la douleur que l'éclat divin, pour Thérèse de la sainte Face, elle ne perd rien de sa beauté et de ses attraits, et le charme caché de cette face adorable l'embrase d'amour²⁹¹.

Sa méditation se poursuit par des citations du « prophète Isaïe, dont l'œil inspiré contemplait déjà les charmes cachés de Jésus »²⁹². Elle cite alors trois versets du quatrième chant du Serviteur²⁹³, puis un passage dans lequel elle retient l'image du Juste vêtu de pourpre et abandonné des hommes²⁹⁴, figure du Christ outragé.

L'ange de la Résurrection

Le chant entonné par l'ange de la Résurrection, dans la troisième scène, insiste sur le caractère caché et à venir du mystère :

Ref. O Dieu caché sous les traits d'un Enfant,
Je te vois rayonnant
Et déjà triomphant !...

Je lèverai la pierre du tombeau
Et contemplant ton visage si beau
Je chanterai
Et me réjouirai
Te voyant de mes yeux
Ressusciter glorieux !...²⁹⁵

Alors que la Passion semblait déjà présente et manifeste dans la contemplation de la crèche, la manifestation du Christ Ressuscité est présentée comme une promesse à venir. La tonalité exclamative de l'ensemble du chant dit à quel point est désirée la vision

²⁹⁰ *Ibid.*, [RP 2, 3r°], p. 95.

²⁹¹ *Cf. Ibid.*, dernière strophe, p. 96.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ Is 53,2-4

²⁹⁴ D'après Is 63,1-5.

²⁹⁵ THERÈSE DE LISIEUX, *Théâtre au Carmel*, [RP 2, 4v°], p. 99.

du Ressuscité, mais dans l'Esprit de Thérèse de Lisieux, cette vision est à venir ; au présent, Dieu demeure caché²⁹⁶.

L'ange de l'Eucharistie

Pour Thérèse de Lisieux, la présence cachée de Dieu est encore plus saisissante dans le mystère de l'Eucharistie :

Contemplez, ange mon Frère,
Jésus montant vers le Ciel
Moi, je viens sur cette terre
Pour l'adorer à l'autel
Caché dans l'Eucharistie
Je vois le Dieu Tout-Puissant
Je vois l'Auteur de la vie
Bien plus petit qu'un enfant !...²⁹⁷

Pour elle, la communion a quelque chose d'un échange de regards, alors même que la Divine Face de Jésus y est cachée « sous un voile plus épais encore que celui de la nature humaine »²⁹⁸.

Elle fait dire à l'ange de la Sainte Face :

Je vois ton ineffable regard pénétrer dans les âmes pures, les inviter à te recevoir.....
Comme la colombe qui se cache dans le creux de la pierre, ainsi tes épouses rechercheront-elles ton visage. Je vois leurs cœurs se tourner vers toi et venir se réfugier près du tabernacle de ton amour²⁹⁹

Le paradoxe est ici le suivant : pour rechercher le visage du Christ, il faut se cacher, et donc ne pas voir. Dans un style d'expression qui lui est propre, Thérèse de Lisieux est donc très proche de ce que dit Grégoire de Nysse lorsqu'il parle de Moïse caché au creux du rocher. Elle est aussi très biblique dans les images qu'elle déploie, et qui en appellent à au moins trois passages différents de l'Écriture.

²⁹⁶ Cf. Is 45,15.

²⁹⁷ [RP 2, 5r°], p. 100.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 101.

²⁹⁹ THERESE DE LISIEUX, *Théâtre au Carmel*, [RP 2, 5v°], p. 101. La colombe cachée au creux de la pierre fait référence à Ct 2,14, mais aussi à Ex 33,22, qui suit la demande de Moïse de voir la gloire de Dieu en Ex 33,18. La recherche de la face de Dieu est également exprimée au Ps 26(27), 8-9 ; dans le même psaume, il est question d'être caché « au plus secret de sa tente » (v. 5). Thérèse de Lisieux pensait-elle aussi à ce verset lorsque l'ange qu'elle met en scène parle de « venir se réfugier près du tabernacle » de l'amour du Christ ?

L'ange du Jugement Dernier

Le caractère solennel de l'ange qui annonce la fin des Temps est marquée par une introduction en trois strophes de 8 vers en décasyllabes, et dont voici un extrait :

Nous le verrons dans l'éclat de sa gloire, (cf. Mt 25,31)
Non plus caché sous les traits d'un enfant
Nous serons là pour chanter sa victoire
Pour proclamer qu'il est le Tout-Puissant³⁰⁰.

Ces quelques vers, qui commentent librement la venue du Fils de l'homme dans sa gloire³⁰¹, insistent sur la promesse de la glorieuse manifestation du Christ Pantocrator ; l'accomplissement à venir contraste avec la contemplation de l'enfant vulnérable, en la crèche.

La composition d'ensemble du texte se présente donc comme une longue méditation mise en scène et destinée à être jouée, et donc à transmettre un message à l'ensemble des sœurs de la communauté. L'humanité et la vulnérabilité de Jésus y ont une grande place, que ne renierait certainement pas sainte Thérèse d'Avila.

Jésus, mon Bien-Aimé, rappelle-toi

L'œuvre poétique de Thérèse de Lisieux rassemble une soixantaine de poèmes³⁰², dont la qualité littéraire est certes inégale, mais qui en plus d'un vers expriment ses intuitions théologiques et spirituelles, ciselées en des raccourcis poétiques. En de nombreux poèmes, elle chante son amour pour Jésus³⁰³, contemple son visage³⁰⁴, son regard³⁰⁵, son sourire³⁰⁶ ; elle évoque aussi le désir de le voir un jour³⁰⁷. Dans l'introduction générale aux poèmes de Thérèse de Lisieux, J. Lonchamp commente la tendresse féminine qui s'exprime dans ses vers, lorsqu'elle parle du Christ : « rares sont les êtres qui auront cru si profondément, si charnellement, pourrait-on dire, à l'Incarnation

³⁰⁰ *Ibid.*, [RP 2, 6r°], p. 101-102.

³⁰¹ Cf. Mt 25,31.

³⁰² THERÈSE DE LISIEUX, *Poésies*, Paris, Cerf-DDB, 1988. Les poèmes y sont rassemblés, sous la nomenclature PN 1 à 54, auxquels sont ajoutés trois poésies supplémentaires.

³⁰³ PN 17, intitulé « Vivre d'amour », en est un bon exemple.

³⁰⁴ Les termes de Face ou de visage sont tous deux employés à propos de Jésus (cf. PN 17,11-12 ; PN 20 ; PN 23,2,5 ; PN 24,21.24 ; PN 32,4). A plusieurs reprises est également employée, sous diverses formes, l'expression 'se cacher en son visage' (cf. PN 5,6 ; PN11,3 ; PN 16,1 ; PN 17,3).

³⁰⁵ Cf. PN 1,4 ; PN 18,7 ; PN 32,1 ; PN 41,3.

³⁰⁶ Cf. PN 5,2 et PN 32,1.

du Fils de Dieu »³⁰⁸. Ainsi, dans un cantique à la Sainte Face, intitulé « mon ciel ici-bas », Thérèse écrit :

Ton visage, ô mon doux Sauveur
Est le Divin bouquet de Myrrhe Ct 1,13
Que je veux garder sur mon cœur !...³⁰⁹

Sa référence au *Cantique des Cantiques* lui permet d'exprimer avec force l'amour que lui inspire la contemplation du visage du Christ ; elle voudrait le garder sur son cœur, comme un parfum dont l'effluve la rendrait ivre d'amour. Dans le même poème, écrit le 12 août 1895, peu après la fête de la Transfiguration, elle chante aussi la beauté voilée de ce visage, qui pourtant « découvre tout son mystère »³¹⁰. Le paradoxe exprime ce que Thérèse de Lisieux vit, dans la foi : celui qu'elle ne voit pas se révèle à elle. Cependant, comme le souligne J. Lonchampt, ce poème à la Sainte Face « offre sans doute un condensé de nombreux thèmes thérésiens, mais sur lesquels le vent de l'inspiration n'a pas encore vraiment soufflé »³¹¹.

Toute autre est la veine littéraire et mystique qui pousse Thérèse de Lisieux, quelques mois plus tard, à écrire, dans un poème demandé par sa sœur Céline, le contraire de ce que celle-ci attendait ; « Jésus, mon Bien-Aimé, rappelle-toi »³¹² ce que tu as fait pour moi, et non ce que j'ai fait pour toi : tel est son chant, à longueur de vers. L'introduction donnée à ce poème précise qu'il « offre un lieu privilégié d'étude scripturaire chez Thérèse »³¹³. En effet, à de rares exceptions près, à chacune des 33 strophes peut être associée au moins une référence scripturaire :

³⁰⁷ Cf. PN 17,9 et PN 33.

³⁰⁸ THERÈSE DE LISIEUX, *Poésies*, introduction générale, p. 35.

³⁰⁹ *Ibid.*, PN 20,4, p. 120.

³¹⁰ *Ibid.*, PN 20,2.

³¹¹ *Ibid.*, p. 119.

³¹² *Ibid.*, PN 24, p. 135-144.

³¹³ *Ibid.*, p. 135.

N° strophe	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Référence	Ph 2,6+ He 1,3	Lc 2,14	Mt 2,11-18	Mt 2,2	Mt 2,13-15	Ps 94,4	Lc 2,51-52	Mt 8,20	Mt 19, 13-15	Jn 4,6-10	Mt 11, 28-30

N° strophe	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22
Référence	Lc 16,8	Jn 2,1-10	Lc 6,12	Mt 9, 37-38	Lc 15,7	Lc 12,49	Lc 15, 20-31	Jn 14,12 Mt 11,29	Jn 13, 23-25	Lc 22,44	

N° strophe	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33
Référence	Mt 26, 63-64	Is 53,3 Jn 1,10	Jn 19,28	1 Jn 1,1	Jn 20,29	Jn 14,18 Jn 6,35	Ga 2,20	Ct 2,1		Mc 4,38	Ap 10,6

Cette abondance de références montre à quel point l'Évangile est pour elle un lieu de contemplation unique. Elle en retient des scènes qui défilent, strophe après strophe, comme on feuilletterait un album de photos. Pour autant, la possibilité ou non de voir le Christ n'est pas une thématique dominante, sauf en quelques strophes, comme le montre une petite étude du vocabulaire qu'elle emploie³¹⁴ :

Reconnaître, découvrir, voir : 15,1 ; 23,4.8 ; 24,4.5 ; 27,2.6.8

Voiler, cacher : 1,6 ; 23,6 ; 24,5 ; 28,4

Face, visage : 21,6 ; 24,1.6

Lumière, gloire : 2,3 ; 12,1 ; 23,4.6 ; 27,3 ; 28,5

La thématique est donc principalement développée aux strophes 23, 24, 27. Il est à noter que les strophes 23 et 24 méditent sur la gloire voilée de la Passion. D'autre part, la strophe 27 est la seule strophe sur le Christ ressuscité, et s'appuie sur l'apparition à Thomas (Jn 20,24-29), dans lequel est affirmée la supériorité de la foi sur la vision. Dans chacune des strophes, Thérèse de Lisieux pose sur le Christ un regard d'amour, mais il s'agit d'un regard qui attend le ciel pour voir véritablement celui qu'elle aime.

Strophe 23

Rappelle-toi qu'abreuvé de souffrance
Un condamné se tournant vers les Cieux

³¹⁴ Pour chaque mot, les références indiquent, dans le poème, le numéro de strophe, et de vers dans la strophe.

S'est écrié : « bientôt, dans ma puissance
« Vous me verrez paraître glorieux. »
Qu'il fût le Fils de Dieu, nul ne voulait le croire,
Car elle était cachée son ineffable gloire...
O Prince de la Paix
Moi je te reconnais
Je crois en toi !...

En à peine plus de deux vers, la scène est posée : Jésus est le « condamné », « abreuvé de souffrance » ; il crie vers les cieux, et annonce sa venue glorieuse. La méditation de Thérèse de Lisieux est ici nourrie par les récits synoptiques de la Passion, dont elle souligne la tension, le paradoxe : du cœur même de la souffrance est proclamée « l'ineffable gloire » du Fils de Dieu ». La gloire du Christ, cachée au cœur de l'épreuve, n'est pas pour Thérèse un concept abstrait. Au contraire, elle y dit sa foi la plus profonde, témoignant déjà de l'expérience de sa propre vie, qui ne fut épargnée par les épreuves, dès le plus jeune âge. Elle préfigure aussi son propre chemin de croix, à travers sa maladie et l'épreuve de la foi qu'elle doit dans le même temps assumer, d'avril 1896 à fin septembre 1897. Durant cette période, elle est alors obligée de lutter pour pouvoir continuer à dire à Jésus avec autant de force : « Je crois en toi ».

Strophe 24

Rappelle-toi que ton divin Visage
Parmi les tiens fut toujours inconnu
Mais tu laissas pour moi ta douce image
Et tu le sais, je t'ai bien reconnu.....
Oui, je te reconnais, toute voilée de larmes
Face de l'Eternel, je découvre tes charmes.
Jésus, de tous les cœurs
Qui recueillent tes pleurs
Rappelle-toi.

Les rimes des vers 5 et 6 résument la tonalité de cette strophe, qui contemple, sur le visage du Christ, les « charmes » des « larmes ». Thérèse de Lisieux pose un regard de tendre humanité sur cette face voilée de larmes, qui est en même temps la Face de l'Eternel, le divin visage. A sa manière, elle accomplit dans la prière les gestes de Véronique, afin d'apporter de la douceur au cœur de la douleur. Là encore, les derniers mois de sa vie témoignent du souci qu'elle a eu de ne pas redoubler le poids de l'épreuve de sa maladie par de la morosité, mais au contraire de l'alléger par sa gaieté. L'épilogue de

l'histoire d'une âme rapporte en effet qu'elle « stupéfie ses sœurs par sa gaieté communicative »³¹⁵.

Strophe 27

Rappelle-toi qu'au jour de ta victoire
Tu nous disais : « Celui qui n'a pas vu
« Le Fils de Dieu tout rayonnant de gloire
« Il est heureux, si quand même il a cru ! »
Dans l'ombre de la Foi, je t'aime et je t'adore
O Jésus ! pour te voir, j'attends en paix l'aurore
Que mon désir n'est pas
De te voir ici-bas
Rappelle-toi.....

La strophe qui précède celle-ci médite sur la folie d'amour que montre le Christ dans sa mort, et la suivante allie l'ascension et l'eucharistie, double voile sur les « rayons divins »³¹⁶, mais dont l'ombre est « lumineuse et pure »³¹⁷. Sa méditation sur la résurrection est dans la même tonalité : elle-même n'en est pas témoin, et n'y a accès que dans la foi ; elle vit dans « l'ombre de la Foi », guidée vers Jésus par l'amour qu'elle lui porte. Elle attend « en paix l'aurore » de l'Éternel face à face, dans lequel resplendira « le Fils de Dieu tout rayonnant de gloire ». Dans le vocabulaire qu'elle utilise, elle conserve le registre de la lumière pour souligner le contraste entre la foi obscure de la vie présente, et la claire vision de la vie à venir. Pour elle, le don de voir le Christ en sa gloire n'est pas de ce monde : son « désir n'est pas de [le] voir ici-bas ».

Sainte Thérèse de Lisieux n'a pas vu Dieu ; et pourtant...

Dieu caché

Ce bref parcours de l'œuvre poétique de Thérèse de Lisieux a permis de mettre en évidence une des constantes dans son approche de Dieu, dans la manière dont elle se situe devant Lui : elle a foi en un Dieu caché, dont elle n'attend pas, au cours de sa vie terrestre, de manifestation particulière. Fidèle au livre *d'Isaïe*, elle chante un « Dieu qui se cache »³¹⁸. Si elle n'attend pas de visions, ça n'est pas par absence de désir de rencontrer

³¹⁵ THERESE DE LISIEUX, *Histoire d'une âme – Manuscrits autobiographiques*, p. 260.

³¹⁶ PN 24,28,4.

³¹⁷ PN 24,28,5.

³¹⁸ Is 45,15 ; voir dans *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, le nombre de fois qu'elle se réfère à ce passage, ainsi qu'au « visage caché » du Serviteur souffrant en Is 53,3.

Dieu, ou même de le voir, mais plutôt parce qu'elle recherche par-dessus tout la vérité, et se méfie beaucoup des illusions. A propos d'une sœur qu'elle aimait beaucoup, morte en 1891, elle écrit en 1894, dans le Manuscrit A :

Je voulais savoir quelle révélation Mère Geneviève avait eue, elle m'assura n'en avoir reçu *aucune*, alors mon admiration fut encore plus grande, voyant à quel degré éminent Jésus vivait en elle et la faisait agir et parler. Ah ! cette *sainteté-là* me paraît la plus *vraie*, la plus *sainte* et c'est elle que je désire car il ne s'y rencontre aucune illusion...³¹⁹

A peine deux mois avant de mourir, une de ses paroles, recueillie sur son lit de malade par Mère Agnès³²⁰, est également éclairante. Le 5 août, alors que sœur Marie du Sacré-Cœur évoque l'image des anges « resplendissants de lumière et de beauté », Thérèse réagit en disant :

Toutes ces images ne me font aucun bien, je ne puis me nourrir que de la vérité. C'est pour cela que je n'ai jamais désiré de visions. On ne peut voir sur la terre, le Ciel, les anges tels qu'ils sont. J'aime mieux attendre après ma mort³²¹.

Ainsi, non seulement elle ne recherche pas à bénéficier de faveurs extraordinaires, mais au contraire, elle s'en méfie, du moins pour elle-même. Son chemin de sainteté, au contraire, passe par l'ordinaire d'une vie vécue, jour après jour, dans un plus grand amour.

A l'image du Christ

Si Thérèse de Lisieux ne s'attend pas, pour sa part, à des visions de Dieu, ou à des apparitions du Christ, son désir de ressembler à son sauveur et bien-aimé est en revanche extrême, et son « espérance est de [le] voir un jour »³²². Pendant de longues années, *L'Imitation de Jésus-Christ* fut son livre de chevet, et le titre de l'ouvrage, tout autant que son contenu, a manifestement été un déclic dans son itinéraire spirituel. En témoigne la plus courte de ses prières qui nous soit parvenue, encadrant un timbre de la Sainte Face de Tours :

Fais que je t R
Timbre
effigie
Jésus !...

³¹⁹ Ms A, 78 r°.

³²⁰ Il s'agit du *Carnet Jaune*, édité dans THERESE DE LISIEUX, *J'entre dans la vie – derniers entretiens*, Paris, Cerf-Pocket, 1999. Le contenu de ce carnet est discuté, à cause des modifications que Mère Agnès y a apportées avant de le publier. Cependant, dans le cas présent, l'intervention semble prise sur le vif, et s'oppose à sœur Marie du Sacré-Cœur, autre sœur de sang de Thérèse ; elle a donc toute chance d'être authentique.

³²¹ THERESE DE LISIEUX, *J'entre dans la vie – derniers entretiens*, Carnet Jaune, 5 août, n° 4, p. 123-124.

³²² PN 17,9.

Ce qui signifie : Fais que je te ressemble, Jésus !³²³

Il est difficile d'être à la fois plus bref et plus éloquent que cette prière, d'un format assez petit pour que Thérèse ait pu la porter en permanence sur elle. Ce geste de dévotion est tout aussi expressif que la prière elle-même. L'un et l'autre disent la place de la Sainte Face dans la vie de Thérèse de Lisieux.

D'après une image que Thérèse a eu dans sa cellule, et dont elle a fait un tableau, offert à sa sœur Céline³²⁴, le Christ est aussi celui qui se tient à la porte de son cœur, et qui frappe³²⁵. Elle n'a eu de cesse d'ouvrir toujours plus grand cette porte, au point de tout accepter, dans la confiance, pour cet amour, et de dire dans l'un de ses poèmes :

Que me sont la mort ou la vie ?
Jésus, ma joie, c'est de t'aimer !³²⁶

C'est avec la force de cet amour que du cloître de son carmel, elle a pu vivre, jusque dans l'épreuve, une vie qui ressemble à celle du Christ. Les photos qui ont pu être prises d'elle en sont un précieux témoignage : son visage a parfois le sérieux et la force d'une icône, et laisse transparaître l'épreuve grandissante ; jeune novice, Thérèse de l'Enfant-Jésus montre sur son visage la fraîcheur et l'insouciance de la jeunesse³²⁷ ; les derniers mois, alitée, Thérèse de la Sainte-Face nous montre une face douloureuse³²⁸ ; enfin, la photo prise d'elle sur son lit de mort est comme un reflet de la gloire du Christ, par la douceur et le sourire qu'elle y offre³²⁹. A cet égard, le récit de Mère Agnès sur les derniers instants de la vie terrestre est précieux :

Les sœurs eurent le temps de s'agenouiller autour du lit et furent témoin de l'extase de la sainte petite mourante. Son visage avait repris le teint de lys qu'il avait en pleine santé, ses yeux étaient fixés en haut brillants de paix et de joie. [...]

Sr Marie de l'Eucharistie s'approcha avec un flambeau pour voir de plus près son sublime regard. A la lumière de ce flambeau, il ne parut aucun mouvement de ses paupières.

[...]

Après sa mort, elle conserva un céleste sourire. Elle était d'une beauté ravissante³³⁰.

Le témoignage ne permet certes pas de dire ce que Thérèse a vu, mais il semble bien qu'au moment même de quitter cette vie, son désir de voir un jour son bien-aimé ait

³²³ P. DESCOUVEMONT – H. –N. LOOSE, *Thérèse et Lisieux*, Paris, Cerf, 1991, p. 139.

³²⁴ *Ibid.*, p. 119 et p. 197.

³²⁵ Cf. Ap 3,20.

³²⁶ PN 45,7.

³²⁷ P. DESCOUVEMONT – H. –N. LOOSE, *Thérèse et Lisieux*, p. 145.

³²⁸ *Ibid.*, p. 299.

³²⁹ P. DESCOUVEMONT – H. –N. LOOSE, *Thérèse et Lisieux*, p. 309.

³³⁰ THERESE DE LISIEUX, *J'entre dans la vie – derniers entretiens*, fin du carnet jaune, p. 198.

commencé d'être exaucé. Quoi qu'il en soit exactement de cette ultime expérience, sa chair en fut visiblement transfigurée, de manière comparable à la chair de Moïse rayonnant au Sinai³³¹. Ainsi, ce que Thérèse n'a pas voulu voir en ce monde par crainte d'illusion, elle en a témoigné en sa chair, par sa propre vie, jusque dans sa mort où déjà transparaît la gloire de Dieu.

CONCLUSION

Les quelques textes étudiés à partir du thème de la vision de Dieu, tant dans la Bible que dans les autres écrits spirituels, ont permis de porter un regard sur des vies humaines habitées par la présence de Dieu. Il s'en dégage une grande diversité, témoin de la diversité des expériences vécues, mais aussi, sous d'autres aspects, une proximité qui témoigne d'un même Esprit, source de vie, et source de la mise par écrit d'une part de ces vies.

Chez Grégoire de Nysse, le souci d'enseigner et d'édifier domine, de par sa qualité d'évêque. Pour autant, l'objet de son interprétation est de conduire le lecteur à vivre lui-même la rencontre de Dieu. Il prend Moïse comme exemple et modèle, mais commente sa vie en s'appuyant sur sa propre expérience. Pour lui, voir Dieu relève d'une quête intérieure incessante, dans laquelle l'impression d'obscurité s'accroît à mesure que la proximité de Dieu grandit.

Thérèse d'Avila, quant à elle, reçut la faveur de visions, dont elle ne sut d'abord que penser. Elle ne fut rassurée qu'en apprenant leur conformité à l'Écriture, de la part de prêtres et de religieux qui, dans le contexte de l'époque, avaient pu bénéficier de davantage d'instruction qu'elle-même. Ces visions survinrent alors qu'elle avait déjà une quarantaine d'années, et furent le point de départ de sa mission de réforme au sein du Carmel.

Enfin, pour Thérèse de Lisieux, l'important n'est pas de voir Dieu en ce monde, mais de le voir, face à face, dans la béatitude de la vie éternelle. Elle préfère renoncer à une vérité qui lui semble partielle et imparfaite, pour attendre le jour sans fin de la rencontre de la Vérité. Elle contemple celui qu'elle ne voit pas à partir du témoignage des Écritures, et s'efforce de mener une vie qui ressemble à la sienne.

Malgré ces différences, tous trois se réfèrent à la même source que constituent les Écritures ; tous trois font mention de l'épisode du Buisson Ardent, que chacun comprend à

³³¹ Cf. Ex 34,29+.

partir de sa propre vie. De plus, chacune de ces vies est une manifestation de Dieu, pour sa plus grande gloire, en vue de l'édification de l'Eglise. C'est pourquoi tous trois ont été déclarés saints, mais aussi Docteurs de l'Eglise. A l'un est donné d'être évêque, à une autre d'être fondatrice, à une autre encore d'être consumée par l'amour de Dieu dès sa jeunesse, et de porter du fruit dans les Cieux. Mais tous trois ont mené une vie orientée par Dieu, tournée vers Lui, et c'est pourquoi, à travers leur existence, ils ont montré au monde quelque chose du visage de Dieu.

Il serait donc intéressant d'approfondir les liens entre la progression vers la sainteté en cette vie présente, et le fait de voir Dieu. Certes, Thérèse d'Avila affirme avec insistance que le fait d'être favorisé ou non de visions n'est pas un gage de plus ou moins grande sainteté. Pourtant, chacune des trois vertus théologiques n'est pas sans lien avec la vision de Dieu.

En effet, le désir de voir Dieu est d'abord l'expression d'une Espérance. Celle-ci est nourrie par la promesse de pouvoir contempler Dieu dans la béatitude éternelle. Elle demeure espérance, justement parce que la pleine réalisation de cette promesse n'est pas donnée en cette vie présente.

En second lieu, l'accès à la contemplation de Dieu est principalement donné par le regard de la Foi. En effet, l'acte de foi est posé au lieu même d'une absence, et les réalités de foi ne sont pas immédiatement à disposition des sens dont le corps est doté. En cela, la démarche de foi diffère de la connaissance sensible. Mais dans le même temps, la foi ouvre à un autre type de regard, qui donne de connaître et de reconnaître des réalités issues de Dieu, y compris dans leurs manifestations concrètes dans nos existences.

Enfin, le désir de voir Dieu est intimement lié à l'Amour qui vient de lui, mais aussi à celui qui lui est porté en retour. De même que Dieu est d'autant plus aimé qu'il est connu, et connu qu'il est aimé, de même l'amour porté vers lui est déjà un regard de contemplation, et ce regard, en retour, embrase d'un nouvel amour.

A travers ces trois vertus, le chemin est unique : il est celui qui conduit de notre humanité vers Dieu, et ce chemin est le Christ. En la personne du Christ, Dieu s'est montré à notre humanité. Etant donné la place de la vue parmi les facultés sensibles humaines, ce que Dieu donne à voir de lui-même, dans le Christ, n'est pas secondaire, si du moins la divinisation de l'homme prend au sérieux la réalité de notre chair.

Il n'est donc pas étonnant de voir Thérèse d'Avila insister sur la contemplation de l'humanité du Christ ; cette humanité est commune au Christ et à nous, mais en lui, elle est conduite à son achèvement. Dans la contemplation du Christ est en jeu la conversion du regard que nous portons sur ce qui nous entoure. Nous sommes en effet imprégnés par ce que nous regardons, d'autant plus dans une civilisation qui accorde une grande place à l'image, sous toutes ses formes, et où le pire peut côtoyer le meilleur. Si l'enjeu est de détourner son regard du pire pour le tourner vers le meilleur, pour un chrétien, le visage que Dieu manifeste en notre humanité ne peut avoir qu'une place grandissante. La tradition orientale des icônes en offre un bel exemple, par le regard de contemplation tourné vers le Christ, dans la prière.

Cette démarche a inspiré un autre ouvrage mené parallèlement à celui-ci, et reproduit en couverture : il s'agit d'une reproduction d'une icône, réalisée à la peinture acrylique. Bien que l'ouvrage soit le fruit d'un travail de patience et d'attention au modèle, il n'en demeure pas moins imparfait et inachevé au regard de l'icône d'origine, plus encore à l'égard du Christ, vers qui l'icône invite à porter le regard. La véritable conclusion, le véritable achèvement, ne seront donc donnés qu'au Jour d'Eternité.

BIBLIOGRAPHIE

Textes bibliques et outils d'analyse

Textes bibliques en français

La Bible de Jérusalem, 15^e édition, Paris, Cerf, 1996. (sauf précision contraire, c'est la référence utilisée pour les citations bibliques).

Traduction Œcuménique de la Bible, 8^e édition, Paris, Cerf, 1998.

Textes hébreu et grec

Biblia Hebraica Stuttgartensia, éditée par K. Elliger et W. Rudolph, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977, réédition 1990.

Septuaginta, éditée par A. Rahlfs, 3^e édition, Stuttgart, Privileg. Württ. Bibelanstalt, 1949.

La Sainte Bible Polyglotte, éditée en 8 tomes par F. Vigouroux, Paris, Roger et Chernoviz, 1900-1909.

Concordances

Concordance de la TOB, Paris, Cerf, 1993.

Concordance de la Bible de Jérusalem, Paris, Cerf-Brepols, 1982.

Concordance to the greek Testament, par W.F. Moulton et A.S. Geden, Edinburgh, T. & T. Clark, 3^e éd. 1926, impr. 1950.

Concordance to the Septuagint, par E. Hatch et H. Redpath, Graz, Akademische Druck –U. Verlangsanstalt, 1954.

G. LISOWSKY, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, Württ. Bibelanstalt, 1958.

Dictionnaires

A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, 40^e édition, Paris, Hachette, 1988.

X. LEON-DUFOUR dir., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1962.

Ph. SANDER & I. TRENEL, *Dictionnaire Hébreu-Français*, Genève, Slatkine, 1991.

Outils informatiques

Bible Works Version 5.

IctusWin Version 2.7.

Sources de la Tradition

- AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, texte critique et trad. de M. Moreau, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1997
- AUGUSTIN, *De Trinitate*, texte latin et traduction française, première partie, collection œuvres de saint Augustin n°15, Bruges, DDB, 1955.
- GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, introduction, texte critique et traduction de J. Daniélou, coll. Sources Chrétiennes n° 1^{er}, Paris, Cerf, 1968.
- GREGOIRE DE NYSSE, *Le Cantique des Cantiques*, coll. « Les Pères dans la Foi » n° 49-50, Paris, Migne-Brepols, 1992.
- IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies, livre III*, coll. Sources Chrétiennes, n° 211, T. 2 : texte et traduction, Paris, Cerf, 1974.
- THERESE D'AVILA, *Œuvres Complètes*, Traduction de Marcelle Auclair, 3^e édition, Tours, DDB, 1985.
- THERESE D'AVILA, *Aux sources d'eau vive – lecture du Nouveau Testament*, Introduction et présentation par E. Renault, o.c.d., Paris, Cerf, 1978.
- THERESE de LISIEUX, *Histoire d'une âme – Manuscrits autobiographiques*, Paris, Cerf, 1997.
- THERESE DE LISIEUX, *J'entre dans la vie – derniers entretiens*, Paris, Cerf-Pocket, 1999.
- THERESE DE LISIEUX, *Théâtre au Carmel – « récréations pieuses »*, Paris, Cerf-DDB, 1985.
- THERESE DE LISIEUX (textes de), *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, introd. par G. Gaucher, Paris, Cerf-DDB, 1995.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, traduction française éditée en 4 tomes, Paris, Cerf, 1984.

Documents pontificaux

- Constitution Dogmatique Dei Verbum, in Concile Œcuménique Vatican II : constitutions, décrets, déclarations, messages*, textes français et latin, Paris, éditions du Centurion, 1967.
- S.S. PIE XII, *Encyclique « Divino afflante spiritu »*, Rome, 30 septembre 1943.
- L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, allocution de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II et document de la Commission Biblique Pontificale, Paris, Cerf, 1994.

Usuels

H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, traduction française, Paris, Cerf, 1996.

Dictionnaire de Spiritualité, XVI volumes, Paris, Beauchesne, 1937-1994.

Encyclopédie Philosophique Universelle, P.U.F., Paris, 1990.

J. -Y. LACOSTE dir., *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, P.U.F., 1998.

Autres ouvrages cités

T. ALVAREZ, « Sainte Thérèse de Jésus », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, T. XV, Paris, Beauchesne, 1991, col. 612-658.

A. BARRUFFO, « discernement », dans *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 1983.

M. CANEVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1983.

M. CANEVET, « Saint Grégoire de Nysse », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, T. VI, Paris, Beauchesne, 1967, col. 971-1011.

Collectif, *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2000.

Collectif, *Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour*, Venasque, Editions du Carmel, 1990.

G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, Cerf, 1999.

J. DANIELOU, *L'Etre et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, Brill, 1970.

J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique – doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, éd. Montaigne, 1944.

P. DESCOUVEMONT – H. -N. LOOSE, *Thérèse et Lisieux*, Paris, Cerf, 1991.

J. GUILLET, « Esprit Saint – I. Dans l'écriture », in *Dictionnaire de Spiritualité*, T. IV, Paris, Beauchesne, 1961.

J. LADRIERE, *L'articulation du sens*, II. Les langages de la foi, coll. Cogitatio Fidei n° 125, Paris, Cerf, 1984.

A. LOUTH, « spirituelle (théologie) », in *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, P.U.F., 1998.

H. de LUBAC, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'écriture d'après Origène*, Paris, éd. Montaigne, 1950, rééd. Cerf-DDB, 1981.

P. MARIE-EUGENE DE L'E.-J., *Je veux voir Dieu*, Tarascon, Ed. du Carmel, 1956.

F. MICHAELI, *Le livre de l'Exode*, Neuchâtel-Paris, Delachaux-Niestlé, 1974.

P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations – essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, réédition 1985.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
I LE DÉSIR DE VOIR DIEU : UNE SPIRITUALITÉ BIBLIQUE ?.....	4
I.1 La Bible et les auteurs spirituels	4
I.1.1 Des écrits spirituels pétris de l'univers biblique	4
I.1.2 La Bible : un écrit spirituel.....	7
I.2 Interprétation des textes bibliques.....	11
I.2.1 Expérience spirituelle et interprétation de l'Écriture	11
I.2.2 Quelques éléments de méthode pour la présente étude.....	19
I.3 Le désir de voir Dieu, lieu d'une expérience spirituelle.....	29
I.3.1 Un champ d'investigation immense	29
I.3.2 Délimitation de l'étude menée	36
II VOIR DIEU : ENTRE RÉCIT ET EXPÉRIENCE.....	38
II.1 L'Exode et Grégoire de Nysse.....	38
II.1.1 Deux théophanies de l'Exode	38
II.1.2 Le commentaire de Grégoire de Nysse.....	50
II.1.3 Quand Moïse voit Dieu.....	58
II.2 Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux : Dieu visible ou Dieu caché ?.....	61
II.2.1 Les visions de Thérèse d'Avila.....	61
II.2.2 Sainte Thérèse de Lisieux et la contemplation du Christ en son humanité .	68
CONCLUSION.....	81
BIBLIOGRAPHIE	84
TABLE DES MATIÈRES	88

