

Laval théologique et philosophique



# Le processus psychologique de la révélation prophétique selon saint Thomas d'Aquin

Commentaire historique et doctrinal de *II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>*, q. 173, a. 2

Jean Richard

Volume 23, Number 1, 1967

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020104ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020104ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Richard, J. (1967). Le processus psychologique de la révélation prophétique selon saint Thomas d'Aquin : commentaire historique et doctrinal de *II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>*, q. 173, a. 2. *Laval théologique et philosophique*, 23(1), 42-75.  
<https://doi.org/10.7202/1020104ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1967

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

**é**rudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

# Le processus psychologique de la révélation prophétique selon saint Thomas d'Aquin

Commentaire historique et doctrinal de *II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>*, q. 173, a. 2

## I. UN PROBLÈME HISTORIQUE ET DOCTRINAL

### 1. Difficultés d'interprétation littérale

Cet article de la *Somme* a déjà fait l'objet de nombreuses études. Sans doute, à cause de la place centrale qu'il occupe dans le traité de la prophétie. On a reconnu là bien justement « le cœur de l'explication de saint Thomas sur la connaissance prophétique ». <sup>1</sup> Car c'est bien de cela qu'il s'agit dans toute cette question 173 : *De modo cognitionis propheticæ*, qu'il faut entendre ici de façon très concrète au sens du *quo-modo*, du *comment* de la connaissance prophétique, son *processus psychologique* en somme. On sait aussi tout l'intérêt qu'ont suscité pour cet article les différentes théories modernes de l'inspiration biblique.

Il faut reconnaître par ailleurs que cette page de la *Somme* est loin d'être aussi facile qu'elle pourrait sembler à première vue. On n'y rencontrera peut-être aucune difficulté majeure lors d'une première lecture plutôt superficielle : aucune explication, aucune distinction à laquelle on ne puisse attribuer un sens satisfaisant. L'étonnement, les questions, la nécessité d'une recherche plus approfondie apparaîtront cependant dès qu'on se rendra compte que cette brève synthèse de saint Thomas nous livre en fait, de façon très personnelle et parfaitement assimilée, tout l'apport d'une longue tradition théologique patristique et médiévale.

On se rendra bientôt compte surtout qu'on est ici en présence d'une véritable *théorie*, construite pour expliquer un donné biblique extrêmement complexe et diversifié. Or il semble bien que saint Thomas, en bon scientifique, donne toujours la priorité au donné biblique et qu'il adapte sa théorie en conséquence. <sup>2</sup> D'où une application

1. R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation* (coll. *Studia*, n.15), 2<sup>e</sup> éd., Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p.177, n.6.

2. Cf. V. WHITE, *Le concept de la Révélation chez saint Thomas*, dans *L'Année Théologique*, 11 (1950), pp.11-13 : « Une des difficultés se trouve dans la variété et la multiplicité considérables de phénomènes positifs qui exigent considération, ce qui rend le sujet étran-

toujours très souple de celle-ci, sans cesse retravaillée, retouchée, de sorte qu'elle pourra sembler réapparaître chaque fois sous une forme différente tout au cours du traité. On s'explique dès lors l'accumulation des études et commentaires en marge de cet article du traité de la prophétie.

## 2. À la suite des travaux de B. Decker

J'ai cru cependant qu'il pourrait être utile de revenir encore une fois ici sur le même sujet. Non pas évidemment dans la conviction qu'il fallait tout reprendre à neuf. Il me semble, bien au contraire, que le travail essentiel a déjà été fait de façon magistrale et définitive par le regretté Bruno Decker. Ce fut tout d'abord un article, publié il y a près d'une trentaine d'années, qui se présentait justement comme un commentaire historique de cet article de la *Somme*.<sup>1</sup> L'année suivante, paraissait son grand ouvrage sur *L'évolution de la doctrine de la révélation prophétique, depuis Guillaume d'Auxerre jusqu'à saint Thomas d'Aquin*.<sup>2</sup> Encore là, cependant, c'était plus précisément sous l'angle

---

gement imperméable à toute schématisation et généralisation simples. *Multifarie, multisque modis, olim Deus loquens patribus in prophetis*. Commentant ce premier verset de l'Épître aux Hébreux, saint Thomas souligne l'extraordinaire richesse et la variété des méthodes que Dieu a choisies pour faire connaître aux hommes les voies de son salut (. . .). Il est assez clair, par conséquent, qu'il ne nous faut pas chercher, chez saint Thomas, quelque chose d'aussi naïf qu'une unique théorie universelle et *a priori* du mode de la révélation, tel que certains écrivains modernes ont essayé de le faire. Il n'y a pas de mode unique. L'esprit de Dieu souffle où il veut et il ne serait pas scientifique d'essayer de limiter les opérations infiniment riches et diverses du Dieu se révélant lui-même, à une catégorie humaine préconçue (. . .). Il y a peu de traités dans l'œuvre de saint Thomas, qui manifestent davantage sa puissance d'analyse pénétrante de phénomènes, en leurs causes et principes constituants ; peu qui déploient une capacité plus grande et plus vaste de synthèse et de généralisation. Mais, d'autre part, il n'y a, pour ainsi dire, pas de sujet qu'il ait trouvé aussi impossible à traiter, selon sa méthode rationnelle de réduction aux principes universellement applicables ; on y rencontre peu d'affirmations qu'il n'ait immédiatement à nuancer ou à modifier ; il n'y a guère d'autres traités dans lesquels, les mots *quandoque, interdum* (parfois) ne reviennent plus fréquemment pour atténuer ses déclarations. Car, alors que d'un côté, sa réflexion est régie par une pensée déductive rigoureuse, dérivée de principes généraux, de l'autre, elle est strictement basée sur les faits et les données complexes, contrôlée par ceux-ci, et dont les théories et les hypothèses plus générales doivent rendre compte. » — J'ai tenu à citer au long ces observations du P. White, qu'on pourrait difficilement mieux formuler. Toute son étude d'ailleurs est pleine de vues aussi neuves, originales et pertinentes.

1. B. DECKER, *Die Analyse des Offenbarungsvorganges beim hl. Thomas im Lichte vorthomistischer Prophetietraktate, Ein historischer Kommentar zu S. theol. IIa IIae, q.173, a.2 (De Ver., q.12, a.7), dans Angelicum, 16 (1939), pp.195-244.* — Cette étude demeure encore la plus complète pour la partie (pp.228-241) consacrée au commentaire de *IIa IIae, q.173, a.2* et du texte parallèle du *De Veritate, q.12, a.7*. Pour tout ce qui concerne les prédécesseurs de saint Thomas, on aura avantage à se reporter directement à l'ouvrage indiqué à la note suivante.

2. B. DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung, von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin* (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge, Band VII), Breslau, Verlag Müller & Seiffert, 1940, XV-224 pp.

du processus psychologique de la révélation prophétique qu'était envisagée toute cette évolution doctrinale.<sup>1</sup> Malheureusement, ces travaux du savant médiéviste n'ont pas exercé grand influence sur les études qui suivirent. Bien rares sont les auteurs qui les connaissent, plus rares encore ceux qui les utilisent vraiment ! Ce serait donc déjà un grand profit, il me semble, de les ressusciter enfin de l'oubli. Et c'est bien là, de fait, la première tâche que je me propose ici, celle d'exploiter toutes ces richesses de la littérature patristique et médiévale qu'ils nous découvrent, pour une meilleure intelligence des textes de saint Thomas.<sup>2</sup>

Mon intention n'est pas toutefois de présenter ici une simple recension des travaux de Decker. Car il me semble qu'on pourrait désormais poursuivre ces travaux en différentes directions. Tout d'abord, en concentrant notre attention sur saint Thomas lui-même, n'utilisant tous ses prédécesseurs qu'en tant que sources doctrinales.<sup>3</sup> On pourrait encore aisément compléter la documentation de notre auteur, non seulement en glanant ci et là, chez saint Thomas lui-même, de nouveaux textes relatifs au sujet, mais surtout en comparant cette doctrine de la révélation prophétique avec d'autres connexes, pour la mieux situer dans la synthèse théologique de saint Thomas.<sup>4</sup>

On pourrait même songer à une présentation assez différente de ce matériel documentaire. Au lieu d'un simple exposé analytique, selon l'ordre chronologique des œuvres de saint Thomas, — travail qui s'imposait d'abord et qu'a parfaitement exécuté Decker, — il faudrait tenter maintenant de retracer la genèse de la théorie thomiste de la révélation prophétique, en distinguant les différents éléments doctrinaux qui la composent, et en voyant comment ils se sont graduellement juxtaposés et coordonnés pour construire la synthèse finale. Lequel de ces matériaux est vraiment primordial, fondamental, comme la pierre d'angle de la théorie ; lequel survient ensuite, lequel couronne

1. *Ibid.*, p.2 : « unser Interesse wendet sich in erster Linie dem Offenbarungsvorgang zu ».

2. Toute la littérature manuscrite utilisée ici sera donc citée d'après l'ouvrage de 1940 (cf. *supra*, p.43, note 2). Les textes que j'ai pu vérifier sur microfilm m'ont permis d'apprécier l'exactitude minutieuse des transcriptions de l'auteur. C'était à peine nécessaire, quand on connaît par ailleurs l'éditeur expert de la Commission Léonine qu'était Decker. — Pour un exposé succinct de la littérature du XIII<sup>e</sup> siècle relative au sujet, voir *art. cit.*, pp.196-200 et, surtout, *op. cit.*, pp.39-46, avec le tableau synoptique de la p.47.

3. L'intention de B. DECKER était plutôt de situer saint Thomas par rapport à ses prédécesseurs, dans le mouvement doctrinal du XIII<sup>e</sup> siècle : « Im folgenden soll aber die thomistische Offenbarungstheorie nicht so sehr dargestellt als vielmehr in den Strom der theologiegeschichtlichen Entwicklung hineingestellt werden » (*op. cit.*, p.4).

4. Encore ici donc, l'intention de B. DECKER n'était pas de présenter une analyse exhaustive de la doctrine de saint Thomas : « Wenn wir uns nun der Lehre des hl. Thomas von Aquin von der prophetischen Offenbarung zuwenden, so kann es sich — im Gegensatz zur Darstellung der vorthomistischen Prophetielehre — nicht darum handeln, die unserm Problemkreis zugehörenden Ausführungen des Aquinaten *in extenso* wiederzugeben » (*op. cit.*, p.165).

finalement l'édifice comme clef de voûte ? En somme, comment saint Thomas en est-il venu à penser, à construire sa théorie ? La succession chronologique de ses œuvres, bien que présumée, ne peut être ici le critère décisif, car sa synthèse doctrinale se trouve déjà construite, — du moins quant à ses éléments essentiels, — dès son premier grand traité du *De Veritate*.

Prenons, par exemple, la fameuse distinction « *acceptio-judicium* », énoncée dès le début de notre article.<sup>1</sup> Il est facile de voir que ce n'est pas là l'élément primordial de la théorie, mais bien plutôt son couronnement, ou peut-être même tout simplement un cadre général dans lequel elle viendra s'insérer après coup, un coup déjà constituée dans ses éléments essentiels. Et ce qui me porte à le croire, ce n'est pas tout d'abord le fait que cette distinction n'apparaît qu'au *De Veritate*, alors qu'elle est encore absente du Commentaire sur Isaïe. C'est bien plutôt le fait, beaucoup plus significatif à mon sens, que saint Thomas pourra, jusque dans la *Somme*, proposer sa théorie de la révélation prophétique sans faire appel à cette distinction.<sup>2</sup>

On voit dès lors quel profit pourrait résulter de ce retour aux origines mêmes de la pensée de saint Thomas en cette matière. On découvrirait ainsi le noyau essentiel de sa théorie sous sa forme la plus simple, dépouillée de tout appareil technique. Et l'on éviterait par là même le danger constant de s'en tenir aux formules, en laissant s'échapper tout leur contenu doctrinal. Il y aurait aussi grand profit, pour l'exégèse même des textes de saint Thomas, à déterminer les différentes phases successives par lesquelles a dû passer sa théorie dans la voie de sa formation. On pourrait s'expliquer ainsi pourquoi elle apparaît sous tant de formes différentes tout au cours du traité. Car on saurait alors la reconnaître selon ses différentes phases, plus ou moins évoluée, plus ou moins construite.

Il semble même que cette théorie ne soit exprimée nulle part de façon absolument définitive et complète, avec tout le développement

1. *Ila Ilae*, q.173, a.2, c. : « Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare : scilicet acceptionem, sive repraesentationem rerum ; et iudicium de rebus praesentatis. »

2. Cf. *Ia*, q.12, a.13. — Il s'agit bien ici d'un article exactement parallèle à *Ila Ilae*, q.173, a.2. Je ne l'ai rencontré pourtant nulle part signalé comme tel. Il faut noter par ailleurs ce nouveau contexte de *Ia*, q.12, qui ouvre de nouvelles perspectives pour l'interprétation de la doctrine de la prophétie. Après avoir traité de la vision béatifique (aa.1-10) et de la connaissance naturelle de Dieu (a.12), saint Thomas s'interroge ici sur la connaissance surnaturelle de Dieu possible en cette vie. Le fait qu'il se contente de reprendre ici substantiellement la doctrine du *De Veritate*, q.12, a.7 (*Ila Ilae*, q.173, a.2), montre encore une fois l'importance centrale qu'avait pour lui cet article du traité de la prophétie. — On pourrait en dire autant de *Ia*, q.12, a.11, où il est vraiment question de la connaissance prophétique tout aussi bien que de la connaissance naturelle de Dieu. Les deux conviennent en ceci qu'elles ne procurent pas la vision de l'essence divine. Voilà donc un autre article qu'on pourrait rapporter au traité de la prophétie, soit plus exactement à *Ila Ilae*, q.173, a.1 ; bien que cette fois le parallèle ne soit pas aussi strict entre les deux articles.

de ses parties intégrantes. C'est là sans doute ce que semble nous offrir l'article de la *Somme* qui nous occupe ici. Mais l'article suivant nous fournira aussitôt de nouvelles précisions sur la *vision sensible*. Et nous trouverons encore, dans la question suivante, d'importantes précisions sur les différents modes de *vision intellectuelle*. N'est-ce pas là d'ailleurs le procédé habituel de saint Thomas? Bien rarement nous livre-t-il d'un seul coup toute sa pensée sur un sujet quelconque. Celle-ci d'ordinaire se développe et se précise peu à peu avec les nouvelles questions et les nouvelles difficultés qui surgissent. Et l'on peut supposer qu'il en sera ainsi tout particulièrement dans cette question sur la prophétie, où, comme nous l'avons vu, la théorie doit être sans cesse retouchée pour mieux s'adapter aux nouveaux faits du donné biblique. Il semble donc tout indiqué de suivre ici le même procédé pour l'exposé de la pensée de saint Thomas, en montrant comment elle s'est formée progressivement par l'assimilation des différents matériaux de la tradition théologique, comme par la solution des différentes questions que lui posait son donné biblique.

### 3. *Le problème doctrinal*

Il serait possible, et sans doute aussi très fructueux, de poursuivre les travaux de B. Decker dans une autre direction encore, dans le sens d'un développement doctrinal. J'entends par là une franche confrontation de la doctrine de saint Thomas avec la théologie contemporaine de la révélation biblique. De telles spéculations doctrinales n'ont pas manqué jusqu'ici, mais presque exclusivement en rapport avec la question plutôt latérale de l'inspiration biblique. Le même travail s'imposerait donc maintenant à propos de la révélation elle-même, qui constitue actuellement un nouveau centre d'intérêt en théologie.

Il faudrait voir, en somme, si la théorie thomiste de la révélation prophétique peut s'intégrer à cette théologie moderne de la révélation biblique, si elle peut lui fournir un apport utile du point de vue doctrinal. Car il ne s'agit pas ici tout simplement de «sauver» saint Thomas, en montrant que sa théorie n'est pas aussi démodée qu'on pourrait croire, qu'elle s'accorde malgré tout assez bien avec les plus récentes acquisitions de la théologie biblique. Il s'agit bien plutôt de voir si cette théorie thomiste de la révélation peut fournir à notre théologie moderne l'apport doctrinal dont elle a absolument besoin, si elle veut remplir intégralement sa fonction spéculative. Cela suppose évidemment que les deux ne sont pas contraires, qu'il y a même une certaine continuité de l'une à l'autre.

### 4. *L'économie de la révélation selon Vatican II*

Nous possédons maintenant un excellent point de repère auquel nous pourrions rapporter la doctrine de saint Thomas en cette matière. C'est la récente Constitution dogmatique *Dei verbum* sur la Révélation

divine, qui enregistre le meilleur des acquisitions modernes sur le sujet. Nous trouvons là justement, dans un passage très dense, quelle est l'économie de la révélation divine, c'est-à-dire son processus concret : comment Dieu se révèle-t-il à l'homme ? Autant que par ses paroles, c'est par ses actes qu'il se manifeste, par ses œuvres grandioses accomplies dans l'histoire du salut. Ce sont là les deux éléments essentiels de la révélation. C'est de leur coordination que résulte cette nouvelle manifestation, surnaturelle, de Dieu au monde. Les hauts-faits de l'histoire du salut possèdent donc une véritable valeur révélatrice. Ils sont eux aussi instruments de révélation. Quant aux paroles prophétiques, c'est toujours de façon très concrète qu'elles exercent elles-mêmes leur fonction révélatrice : en rapport avec les œuvres qu'elles doivent élucider, interpréter.<sup>1</sup>

On a souligné le caractère historique et sacramental de la révélation dans cette nouvelle présentation de Vatican II. Ce mode très concret, temporel et sensible la rend absolument irréductible à toute forme de pure contemplation philosophique.<sup>2</sup> Dans le même sens, des observateurs au Concile se sont réjouis de ce que le présent texte conciliaire abandonnait une vue trop notionnelle, doctrinale et intellectualiste de la révélation, pour adopter plutôt un langage vivant et concret.<sup>3</sup>

Il importe de noter par ailleurs que cette nouvelle présentation de Vatican II n'est pas tout simplement le fait d'un opportunisme œcuménique. Elle signifie bien plutôt un retour à une conception plus

1. *Const. dogm. « Dei verbum »*, c.I, n.2 ; A. A. S. 58 (1966), p.818 : « Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclamant et mysterium in eis contentum elucident. »

2. R. LATOURELLE, *La Révélation et sa transmission selon la Constitution « Dei verbum »*, dans *Gregorianum*, 47 (1966), pp.14-15 : « En insistant sur les œuvres et les paroles comme éléments constitutifs de la révélation et sur leur union intime, le concile souligne le caractère historique et sacramental de la révélation : des événements éclairés par la parole des prophètes, du Christ et des apôtres (...). Cette structure générale de la révélation, affirmée de nouveau au chapitre IV, à propos de l'Ancien Testament, et au chapitre V, à propos du Nouveau Testament, suffit à distinguer la révélation chrétienne de toute autre forme de révélation de type philosophique ou gnostique. » — Voir dans le même sens, citant le Rapport présenté au Concile, P. Van LEEUWEN, *La Révélation divine et sa transmission...*, dans *Concilium*, n.21 (janvier 1967), pp.15-16 : « ...historique, parce qu'elle existe en premier dans tout ce en quoi Dieu intervient... sacramentelle, parce que la signification complète des actes ne vient à notre connaissance que par les paroles, en l'occurrence par la parole de Dieu, ce qui constitue en soi-même déjà un événement historique. »

3. R. SCHUTZ et M. THURIAN, *La parole vivante au concile, Texte et commentaire de la constitution sur la révélation*, Les Presses de Taizé, 1966, p.70 : « ... le texte de la Constitution indique brièvement la manière dont s'effectue cette révélation. L'économie de la révélation, c'est-à-dire son ensemble organique, comprend des actions et des paroles de Dieu. Il faut noter une fois de plus ici l'insistance sur le caractère vivant et total de la révélation : elle n'est pas seulement un ensemble de vérités et de doctrines transmises à l'intelligence, elle s'accomplit dans des actions et des paroles étroitement liées les unes aux autres et qui saisissent l'être tout entier de l'homme. » — Voir aussi *ibid.*, pp.63 et 67-68.

biblique de la révélation. De sorte que le renouveau apporté par le Concile en cette matière s'expliquerait finalement par le passage d'une notion plutôt scolastique à une autre plus authentiquement biblique.

##### 5. Notion biblique et scolastique de la révélation d'après W. Bulst

C'est bien là, de fait, ce qui ressort de l'ouvrage du P. W. Bulst, publié il y a quelques années, durant les travaux préparatoires du Concile, et qui se proposait justement pour but de comparer la notion biblique et scolastique de la révélation.<sup>1</sup> Les deux premiers chapitres sont particulièrement intéressants à cet égard. Parmi les théologiens catholiques contemporains, l'auteur distingue ceux qui ont traité le sujet d'un point de vue exclusivement scolastique et ceux qui l'ont fait d'un point de vue plutôt biblique.

Les premiers insistent unilatéralement sur la révélation comme Parole de Dieu, et ils entendent ici « parole » au sens strictement conceptuel, comme communication d'un concept, d'une vérité.<sup>2</sup> Les théologiens « bibliques » n'excluent pas sans doute le fait d'une révélation divine par la parole, mais ils l'entendent dans un sens beaucoup plus concret, au sens proprement sémitique du terme. En plus de sa signification conceptuelle, noétique, la parole comporte alors une véritable valeur dynamique, en rapport immédiat avec l'œuvre de la création et tous les événements de l'histoire du salut.<sup>3</sup> Ces mêmes théologiens insistent d'autre part sur la valeur révélatrice de l'événement salvifique. Dieu ne se révèle pas de façon abstraite, en enseignant, mais bien plutôt en agissant. Et si la révélation nous apporte aussi, et bien réellement, des vérités à croire, ce sera toujours par

1. W. BULST, *Offenbarung, Biblischer und theologischer Begriff*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1960. — J'utilise ici la version anglaise : *Revelation*, translated by B. Vawter, New York, Sheed and Ward, 1965, 158 pp.

2. *Ibid.*, p.17 : « In Catholic Scholastic theology, both fundamental and dogmatic, supernatural revelation is defined with highly consistent unanimity as *locutio Dei* (. . .). The concept of speech involved here does not embrace the wider sense of the word (as might in itself be conceivable) but is confined to the strict sense of conceptual speech as it is defined by St. Thomas : To speak to someone means to make known to him the idea in one's mind (*Nihil aliud est loqui ad alterum, quam conceptum mentis manifestare* : S. Th. I, 107, a.1). »

3. *Ibid.*, p.26 : « It goes without saying that no biblical theologian would deny that the divine word plays a decisive role in the whole of revelation. However, it also becomes immediately evident that hardly any single event of revelation can be formulated exclusively in the category of conceptual speech. Though *God's word* is used as the customary designation of the revelatory event, *word* is understood as the Hebrew *dabar* — often in direct antithesis to the intellectual *Greek* understanding — in a much fuller sense than merely as a means of communication. The word of God in the biblical sense is first and foremost an expression of the divine will ; it is filled with might and power, it is immediately creative, it is what lies behind all that occurs, especially salvation history. In the deepest sense, the *word* of God is definitively the eternal Word become man in Christ. »



l'intermédiaire de l'événement salvifique, et uniquement en rapport avec lui. Telles sont précisément les vérités du salut.<sup>1</sup>

#### 6. *Notion biblique et thomiste de la révélation d'après P. Benoit*

Le P. Bulst s'était contenté d'une brève analyse des auteurs scolastiques modernes. Le P. Benoit a repris récemment la question de plus haut, en comparant cette fois la doctrine de saint Thomas lui-même à la théologie biblique de la révélation.<sup>2</sup> On voit encore ici que, selon le témoignage qu'en porte la Bible, Dieu s'est manifesté à l'homme de bien des façons, par ses actions accomplies dans l'histoire du salut, autant que par des paroles ou visions prophétiques.<sup>3</sup> Or de tout cela, saint Thomas ne retient lui-même que le cas de la prophétie.<sup>4</sup> En d'autres termes, des deux éléments constitutifs de la révélation distingués par la Constitution conciliaire, soit les actes et les paroles, il ne retient que le second.

On pourrait dire sans doute que saint Thomas dépend ici de la problématique de son temps, mais en l'entendant de façon bien précise et concrète. C'est qu'il a été amené par les structures théologiques de son temps à proposer sa doctrine de la révélation dans les cadres beaucoup trop étroits d'un traité de la prophétie. Aux confins des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, ce traité de la prophétie ne comprenait même que quelques questions bien déterminées sur la prédiction des futurs contingents.<sup>5</sup> Avec Guillaume d'Auxerre, on commence à s'intéresser au

1. *Ibid.*, p.27 : « God reveals himself basically not in the form of teaching but of doing ; it is this doing that conveys his teaching . . . Never does revelation manifest itself as an abstract system, but always as living event (R. GUARDINI). » P.33 : « supernatural revelation is not merely a communication to man of truths, but a personal event in which God meets man and summons him to dialogue (O. SEMMELROTH). » P.35 : « Revelation is a saving Happening and only then, and in relation to this, a communication of truths (K. RAHNER). »

2. P. BENOIT, *Révélation et Inspiration, selon la Bible, chez saint Thomas et dans les discussions modernes*, dans *Revue Biblique*, 70 (1963), pp.321-370.

3. *Ibid.*, p.340 : « Pour être fidèle à ce donné biblique, une saine notion théologique de la révélation doit donc ne pas s'en tenir à des énoncés de vérité spéculative, exprimés de façon notionnelle ; elle doit englober toutes les manifestations concrètes, actions aussi bien que paroles ou visions, par lesquelles Dieu découvre à l'homme Sa Vérité, qui est Lui-même dans la richesse infinie de sa Personne vivante. »

4. *Ibid.*, pp.342-343 : « Si de cette vue générale sur la révélation dans la Bible nous revenons à la conception qu'en a proposée saint Thomas dans son traité de la prophétie, nous saisissons mieux sa vraie valeur et ses limites. — Sa vraie valeur, car la manifestation de Dieu à l'homme comporte véritablement et centralement un apport de connaissance, qui s'exprime au maximum dans les visions et oracles accordés aux prophètes. Par ces expériences charismatiques, Dieu ex liquet et commente lui-même dans l'esprit de ses interprètes le sens de son action créatrice et salvatrice. Il y a là un élément primordial que la tradition a bien mis en valeur et qu'il ne sera jamais permis de sacrifier. — Mais aussi ses limites. Car la restriction au cas de la prophétie proprement dite risque de faire négliger tout ce contexte existentiel d'action, d'histoire, d'intervention personnelle, qui entoure la Parole dite d'une Parole vivante et vécue. »

5. Cf. B. DECKER, *op. cit.*, p.2.

processus psychologique de cette communication divine reçue par le prophète. Mais c'est sans doute à saint Thomas lui-même qu'est dû cet élargissement des cadres du traité qui fait passer au premier plan la question beaucoup plus fondamentale de la révélation des mystères de la foi. Et c'est là aussi, il semble bien, le sens de l'avertissement qu'il nous donne au Prologue de son traité de la *Somme*. Il entend traiter ici de la prophétie au sens large, pour autant qu'elle comprend tous les charismes relatifs à la connaissance, pour autant qu'elle comporte la révélation de toutes les vérités salutaires, et non pas seulement la prédiction des futurs contingents.<sup>1</sup> Toujours est-il que c'est par le biais du phénomène prophétique que saint Thomas a dû aborder le problème plus général de la révélation.<sup>2</sup> Rien d'étonnant par conséquent si l'on ne trouve là tout au plus qu'un traité de la *révélation prophétique*, non pas un traité de la *révélation biblique* dans toute son extension. On pourrait donc facilement excuser cette perspective trop étroite, surtout si l'on retrouvait par ailleurs les autres aspects de la révélation biblique, dans un traité sur le miracle par exemple.

Mais il y a beaucoup plus grave, et c'est ici, il me semble, que le P. Benoit touche vraiment le cœur du problème. Car il n'y a pas seulement le fait que saint Thomas n'ait retenu, des multiples aspects de la révélation biblique, que celui de la *connaissance* prophétique. Il y a aussi et surtout à considérer la nature, le *mode* de cette connaissance. La connaissance biblique est essentiellement pratique, toute engagée dans l'action qu'elle dirige. D'où le grand danger de l'isoler pour l'étudier à part, dans un traité spécial, comme l'a fait saint Thomas.<sup>3</sup> Et ce danger est d'autant plus grave que saint Thomas évolue lui-même dans une sphère absolument étrangère à la mentalité

1. *I Ia Iae*, q.171, Prol. : « Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quaedam eorum pertinent ad cognitionem : quaedam vero ad locutionem ; quaedam vero ad operationem. Omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub *prophetia* comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad *fidem*, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad *sapientiam* ; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad *discretionem spirituum* ; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad *scientiam*. »

2. Ce qu'a fort bien noté B. Decker, à propos de la scolastique médiévale en général, *op. cit.*, p.2 : « die Offenbarung nur mittelbarer Gegenstand der scholastischen Prophetie-traktate ist ».

3. P. BENOIT, *art. cit.*, p.346 : « Ce n'est pas que l'horizon biblique n'implique la connaissance, il l'intègre au contraire. il se centre même sur elle ; mais il ne l'isole pas en un phénomène célebral [*sic*] qui vaudrait pour lui-même et pourrait être étudié à part. Car cette connaissance sémitique et biblique, nous l'avons vu, est affaire du cœur et de l'action autant que de l'intellection. Sa lumière pénètre la réalité concrète comme son milieu vital dont elle ne peut s'isoler. Le jugement, la pensée, la transmission d'un message de vérité surnaturelle ne seront certes pas absents de la geste d'un Moïse ou des directives politiques et sociales d'un Isaïe ; ils en seront au contraire l'âme, le motif et la fin ; mais

sémitique, celle de la pensée grecque. Or celle-ci se distingue justement de celle-là par le primat de la connaissance sur l'action. Son phénomène le plus caractéristique est précisément celui de la connaissance spéculative abstraite. Saint Thomas sera donc tout naturellement porté à concevoir la révélation selon le même schéma, comme la communication de la vérité divine à une intelligence contemplative, qui s'est élevée jusqu'à Dieu par l'extase, par l'abstraction des sens et de tout le sensible.<sup>1</sup>

Une telle conception se situe aux antipodes du donné biblique. Et si telle était bien la pensée de saint Thomas, on ne voit vraiment pas quel apport elle pourrait fournir à l'étude théologique de la révélation biblique, à laquelle elle ne pourrait d'aucune façon s'ajuster. Ces réflexions du P. Benoit demanderaient sans doute une plus ample vérification à même les textes de saint Thomas. Elles nous fourniront justement une excellente hypothèse de travail.

Mais encore là, faudrait-il préciser un peu. Car à l'intérieur même de la pensée grecque, il y a tout de même une différence assez notoire entre l'abstraction platonicienne ou néo-platonicienne et l'abstraction aristotélicienne. La première recherche une communication directe avec le monde intelligible. Les sens et le sensible sont écartés comme un pur obstacle. Tandis qu'Aristote recherche l'intelligible

si engagés dans cette action vivante, si imbriqués dans cette trame concrète, qu'on ne peut les isoler sans tout détruire.»

1. P. BENOIT, *art. cit.*, pp.334-335 : « Il y va au fond d'une problématique. Celle qu'adopte saint Thomas, en fonction de son époque et de son système, est la problématique d'origine grecque (plus précisément celle de Platon et d'Aristote, qui a influencé la pensée occidentale, notamment la scolastique), où la connaissance spéculative bénéficie d'un primat dans l'activité humaine, où la Vérité est une Idée, une notion éternelle que l'esprit conquiert en se dégageant des sens par abstraction ou intuition, où on va à Dieu par la réflexion, la contemplation et l'extase. C'est dans cette perspective de connaissance plus ou moins désincarnée que la pensée grecque a conçu les oracles divins, comme des communications de vérités supérieures faites aux hommes par le canal d'un poète ou d'une prophétesse, Pythie ou Sibylle, arrachée à ses sens. Philon, chez les Juifs, a conçu de la sorte la révélation des prophètes bibliques. Et si la tradition patristique n'a jamais accepté telle quelle cette conception, si elle a lutté contre les excès d'un Montan, elle n'en a pas moins été influencée par cette problématique qui la menait à regarder les inspirés comme des transmetteurs de « révélations » et la Bible comme un recueil de « vérités » offertes à l'esprit humain pour lui découvrir Dieu. Saint Thomas, avec toute la théologie médiévale, est normalement héritier de cette problématique. Bien que lui aussi réagisse énergiquement contre l'idée du prophète instrument inconscient et purement passif de la divinité, il n'en conçoit pas moins son rôle comme une activité sublime de la connaissance, qui reçoit de Dieu des vérités autrement inconnaissables et qui les transmet aux hommes. D'où cette conception avant tout intellectualiste que nous l'avons vu se faire de l'inspiration et de la révélation. — Or, s'il est une découverte que nous a valu une connaissance meilleure de la Bible, et de l'Ancien Orient où elle baigne, c'est bien celle des catégories sémitiques dans leur opposition distinctive aux catégories grecques. Ici c'est l'affectivité et l'action qui obtiennent le primat sur la connaissance. Ou plus exactement, « connaître » est une démarche de tout l'être, un engagement d'amour qui commande toute la vie. On va à Dieu par l'obéissance et le service plus que par la contemplation. »

dans le sensible, qui devient ainsi lui-même instrument de connaissance et de contemplation. Ce réalisme aristotélicien aurait évidemment beaucoup plus de chance de s'accommoder au réalisme biblique. Sans doute, le fait que saint Thomas adopte toujours résolument la méthode aristotélicienne dans tout l'ordre de la connaissance naturelle, jusque pour la contemplation philosophique de Dieu, ne nous permet pas de préjuger de sa position quant à la connaissance surnaturelle de la révélation divine. Il n'est pas impossible qu'il conçoive plutôt celle-ci à la façon néo-platonicienne d'une communication immédiate de l'intelligence avec la Vérité première. Ce serait bien le cas de dire alors que le prophète reçoit directement du ciel la vérité divine qu'il doit transmettre aux hommes. Voilà donc ce qu'il nous faudra voir ici.

## II. LA DISTINCTION DES TROIS VISIONS PROPHÉTIQUES

### 1. *La distinction fondamentale*

J'ai dit que le véritable point de départ de la théorie thomiste de la prophétie n'était pas immédiatement la distinction « *acceptio-judicium* ». Ce n'est pas non plus la distinction parallèle « *species-lumen* ». Pour retrouver ce point de départ, cet élément fondamental, il semble bien qu'il faille remonter jusqu'à la distinction augustinienne d'une triple vision : corporelle, « spirituelle », et intellectuelle. La plupart de nos manuels de théologie fondamentale ont d'ailleurs retenu et souligné cette distinction, avec des termes sans doute différents, mais à peu près équivalents : *revelatio sensibilis, imaginaria, intellectualis*.<sup>1</sup>

Il faut bien voir cependant en quel sens on peut parler ici d'une distinction fondamentale. Non pas certainement au sens d'une solution clef, qui pourrait servir à résoudre toutes les difficultés. Il s'agit plutôt ici des catégories fondamentales qui structurent la pensée de saint Thomas, comme les moules dans lesquels serait coulée toute sa théorie de la connaissance prophétique, et qui devraient par conséquent, du point de vue de l'analyse exégétique, nous permettre de découvrir la structure fondamentale de plusieurs textes, tout particulièrement celle de notre article de la *Somme*. Une explication exhaustive de la signification, de la distinction et de la coordination de ces trois visions prophétiques inclurait donc nécessairement tout le processus de la révélation prophétique tel que l'a conçu saint Thomas. Et c'est là précisément ce que devrait donner toute la suite de cette étude. Je me contenterai donc ici d'une présentation plutôt globale, qui servira

1. Voir un bref exposé, avec référence aux manuels les plus courants, chez W. BULST, *op. cit.*, pp.19-20. Il faudrait ajouter, dans le même sens, l'ouvrage classique de R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, 5<sup>e</sup> éd., Rome, 1950, vol.I, p. 156 : « Ratione modi secundum quem formaliter fit Revelatio, dividitur in *sensibilem, imaginariam et intellectualem*. »

déjà à situer dans leur contexte naturel les différents éléments de doctrine qu'il nous faudra analyser plus en détail par la suite.

## 2. Une source augustinienne

Il importe de signaler tout d'abord que cette distinction des trois visions provient directement de saint Augustin. Si nous reconnaissons vraiment là le point de départ de saint Thomas, nous devons, par le fait même, souligner l'influence prépondérante de saint Augustin sur sa doctrine de la connaissance prophétique. Or c'est là justement la conclusion du P. S. Zarb, dans une étude très précise sur *Les sources augustinienes du traité sur la prophétie de saint Thomas d'Aquin*.<sup>1</sup> Nous y trouvons d'abord quelques statistiques intéressantes. Dans son traité de la *Somme*, saint Thomas cite plusieurs Pères, mais surtout saint Augustin. On compte en tout soixante-six citations patristiques, dont vingt-trois proviennent du seul saint Augustin. De ces vingt-trois citations augustinienes, on peut en retenir dix-huit, qui sont vraiment des sources de doctrine, et dont quinze réfèrent à la même œuvre de saint Augustin, soit plus précisément le douzième livre de son grand Commentaire sur la Genèse, *De Genesi ad litteram*.<sup>2</sup> Ces considérations générales s'appliquent exactement à notre article 2 de la question 173. Les quatre citations patristiques proviennent toutes de saint Augustin, et trois d'entre elles nous réfèrent encore au *De Genesi ad litteram*. Il faut noter surtout l'importance particulière de la seconde citation du corps de l'article, où saint Thomas énonce une de ses conclusions principales avec les termes mêmes de saint Augustin. Le P. Zarb va jusqu'à dire que presque tout le matériel de cet article provient de saint Augustin, bien qu'élaboré sous une forme nouvelle, à la lumière de la théorie aristotélicienne de la connaissance.<sup>3</sup> B. Decker a, pour sa part, étendu cette conclusion à toute la scolastique médiévale. C'est vraiment saint Augustin, avec son Commentaire sur la Genèse, qui a déterminé l'orientation générale de la spéculation scolastique en cette matière de la connaissance prophétique.<sup>4</sup> Ce qui s'explique d'ailleurs aisément, puisque, parmi les autorités patristiques

1. S. M. ZARB, *Le fonti agostiniane del trattato sulla profezia di S. Tomaso d'Aquino*, dans *Angelicum*, XV (1938), pp.169-200.

2. *Ibid.*, pp.174-176.

3. *Ibid.*, p.192 : « Siam certi di non sbagliare se affermiamo che in questo lungo articolo prende quasi tutto il materiale da Sant'Agostino, presentandolo in una forma ancor più limpida e convincente nella luce della teoria aristotelica della cognizione. »

4. B. DECKER, *op. cit.*, pp.6-7 : « Das eigentliche Quellenmaterial der scholastischen Prophetietraktate ist naturgemäss patristischen Ursprungs. Bei der überragenden Bedeutung des hl. Augustinus für die Theologie des christlichen Mittelalters ist es nicht zu verwundern, dass die Prophetielehre des Bischofs von Hippo die scholastische Spekulation massgebend beeinflusst hat. Es kommt hier vor allem in Frage das 12. Buch seines grossen Genesiskommentars : *De Genesi ad litteram*, das die Entrückung des hl. Paulus in das Paradies (2 Kor. 12, 2 ff.) erklären will. »

accessibles, saint Augustin était le seul à présenter une véritable spéculation théologique sur le sujet.<sup>1</sup>

On se demandera sans doute comment saint Augustin en est venu à traiter de cette triple vision, et incidemment de la prophétie elle-même, dans un Commentaire sur la Genèse. Il sera utile d'élucider ici brièvement cette question, pour reconnaître le contexte de la doctrine augustinienne de la prophétie et, partant, ses limites. Au cours de son commentaire littéral, saint Augustin avait remis à plus tard une question disputée sur la nature du paradis, et c'est ici qu'il s'en acquitte, dans ce douzième livre, comme en appendice. La question surgit de ce passage de la seconde épître aux Corinthiens, où saint Paul affirme qu'il « fut ravi jusqu'au troisième ciel », « qu'il fut ravi jusqu'au paradis ». <sup>2</sup> Saint Augustin se demande donc si l'on doit identifier le paradis avec ce troisième ciel où Paul fut ravi. Mais il faut pousser la question encore plus loin, et se demander d'abord quel est ce troisième ciel lui-même : est-ce quelque chose de corporel ou de spirituel ? <sup>3</sup> Si l'Apôtre avait vu un véritable objet corporel, il aurait certainement su qu'il le voyait avec les yeux du corps. Il n'aurait donc pas douté s'il voyait avec son corps. <sup>4</sup> Ce qu'il a vu n'était donc pas un corps ; c'était quelque chose de spirituel. Mais il faut, encore ici, distinguer une double possibilité. Car si ce n'était pas un corps, ce pouvait être tout simplement l'image d'un corps vue par l'imagina-

1. *Ibid.*, p.13 : « Wenn wir nun die behandelten patristischen Quellen der scholastischen Prophetietheorie überblicken, so werden wir die Herausbildung einer eigentlichen Theorie des prophetischen Erkennens nur von einer Befruchtung des scholastischen Denkens durch augustinische Gedankengänge erwarten können. In der Tat ist der Bischof von Hippo auch in diesem Punkte der entscheidende Führer der scolastischen Theologie geworden. Das schliesst aber nicht aus, dass die Hauptrepräsentanten der Hochscholastik, besonders Thomas von Aquin, die augustinische Prophetielehre durch Elemente der aristotelischen Erkenntnistheorie modifizieren und in diesem Sinne eine Synthese von Augustinus und Aristoteles schaffen. » — À propos de Cassiodore, Grégoire et Isidore, B. Decker écrivait d'autre part, *ibid.*, p.11 : « Kassiodor, Gregor und Isidor beschränken sich darauf, das biblische Material zu ordnen und gewisse allgemeine Bestimmungen und Einteilungen des Prophetiebegriffs zu geben. Eine eigentliche theologische Spekulation, die in die Natur des prophetischen Offenbarungsaktes tiefer einzudringen sucht, lag ihnen fern. Dafür fehlte ihnen die Anregung durch eine bestimmte philosophische Erkenntnistheorie. »

2. Cf. 2 Co 12 2, 4

3. S. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, XII, c.I, n.2 ; PL 34, 454 (CSEL 28, 1, 379-380) : « In his verbis (*II Cor.*, XII, 2-4) primum quaeri solet, quid dicat tertium coelum : deinde, utrum illic intelligi voluerit paradisum, an posteaquam raptus est in tertium coelum, raptum esse et in paradisum, ubicumque sit paradisus ; non ut hoc fuerit rapi in tertium coelum quod in paradisum, sed prius in tertium coelum, et post inde in paradisum. Et hoc sic ambiguum est, ut non mihi videatur posse dissolvi, nisi aliquis non ex praesentibus Apostoli verbis, sed ex aliis forte Scripturarum locis, vel ratione perspicua, inveniatur aliquid, quo deceat sive in tertio coelo esse paradisum, sive non esse ; cum et ipsum tertium coelum quid sit non liquido appareat, utrum in rebus corporalibus, an forte in spiritualibus intelligendum sit. »

4. *Ibid.*, XII, c.IV, n.12 ; PL 34, 457 (CSEL 28, 1, 385) : « Nam si coelum corporeum videbatur, quare latebat utrum corporeis oculis videretur ? »

tion ; et ce pouvait être aussi un objet purement spirituel, vu directement par l'intelligence, sans la représentation d'une image.<sup>1</sup> La première hypothèse doit être exclue. Ce qu'on voit par l'imagination, on s'imagine, en effet, le voir réellement, comme avec les yeux du corps. Et ce n'est pas alors qu'on s'interroge si l'on est bien dans son corps ou non.<sup>2</sup> Cette question se pose plutôt quand seule l'intelligence est totalement occupée à la contemplation d'un objet purement spirituel. C'est bien dans ce moment d'extase qu'on peut se demander ce qu'il advient du corps : si l'âme intellectuelle l'a vraiment quitté, ou si elle l'anime encore. Il faudra donc conclure que ce qu'a vu Paul dans son ravissement, ce n'était pas tout simplement l'image d'une réalité corporelle. Il a vu bien réellement (*proprie*), non pas en image (*imaginaliter*), quelque chose de vraiment spirituel.<sup>3</sup>

Et c'est ici justement que saint Augustin amorce une réflexion plus systématique sur ces trois genres de visions, auxquels se référerait constamment l'exposé précédent. On sait déjà, en effet, qu'une vision peut être corporelle ou non, selon que ce qui est vu est un corps ou non. Dans ce dernier cas, ce qui est vu directement peut être soit

1. *Ibid.*, XII, c.V, n.13 : *PL* 34, 457-458 (*CSEL* 28, 1, 385) : « Si autem spiritus erat ; aut corporis imaginem praebuit . . . ; aut sic visum est, quomodo videtur mente sapientia, sine ullis imaginibus corporum . . . » — Cf. *ibid.*, c.III, n.6 ; col.455-456 (p.382) : « Sed si extra corpus visa sunt, et corpora non fuerunt, adhuc quaeri potest utrum imagines corporum fuerint, an ea substantia quae nullam corporis similitudinem gerit, sicut Deus, sicut ipsa mens hominis, vel intelligentia, vel ratio, sicut virtutes, prudentia, justitia, castitas, charitas, pietas, et quaecumque aliae sunt, quas intelligendo atque cogitando enumeramus, discernimus, definimus . . . »

2. *Ibid.*, XII, c.IV, n.10 ; *PL* 34, 457 (*CSEL* 28, 1, 384) : « Quod si spiritualem imaginem corporali similem coelum appellare voluisset, sic erat etiam imago corporis ejus, in qua illuc raptus ascenderat : sic ergo et suum corpus appellaret, quamvis imaginem corporis, quomodo illud coelum, quamvis imaginem coeli ; neque curaret discernere quid sciret, et quid nesciret, id est quia sciret raptum hominem usque ad tertium coelum, nesciret autem utrum in corpore an extra corpus ; sed simpliciter narraret visionem, earum rerum nominibus appellans illa quae vidit, quarum erant similia. » — Voici par ailleurs l'argument proposé par le P. ZARB, *art. cit.*, p.180, pour exclure cette vision imaginaire : « Da ciò conchiude Sant'Agostino che non si poteva trattare di una visione imaginaria ; perchè tanto i sensi quanto la fantasia sono nel corpo et quindi l'Apostolo avrebbe pure conosciuto di essere stato rapito nel corpo . . . » Notons cependant que le P. Zarb extrapole ici en étendant à la vision imaginaire l'argument proposé pour la vision corporelle. Or il n'est pas sûr qu'on se maintienne ainsi dans les limites de la pensée augustinienne, selon laquelle la vision imaginaire est plus spirituelle que corporelle.

3. *Ibid.*, XII, c.V, n.14 ; *PL* 34, 458 (*CSEL* 28, 1, 386) : « Restat ergo fortasse ut quoniam mentiri non posset Apostolus, qui tanta cura egit, ut discerneret quid sciret, et quid nesciret, hoc ipsum eum intelligamus ignorasse, utrum quando in tertium coelum raptus est, in corpore fuerit, quomodo est anima in corpore, cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis, sive dormientis, sive in ecstasi a sensibus corporis alienata ; an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus jaceret, donec peracta illa demonstratione membrum mortuis anima redderetur, et non quasi dormiens evigilaret, aut ecstasi alienatus denuo rediret in sensus, sed mortuus omnino revivisceret. Proinde quod vidit raptus usque in tertium coelum, quod etiam se scire confirmat, proprie vidit, non imaginaliter. »

l'image d'un corps, soit un objet purement spirituel. On peut encore distinguer autrement, comme on l'a fait plus haut : quelque chose peut être vu par l'intermédiaire d'une image (*imaginaliter*) ou directement, réellement (*proprie*) ; dans ce dernier cas, la réalité perçue peut être corporelle ou spirituelle.<sup>1</sup> Le premier genre de visions sera donc celui où un objet corporel est perçu par les sens du corps. Voilà pourquoi il conviendra de l'appeler *vision corporelle*.<sup>2</sup> Le second genre sera celui où les corps sont vus en leur absence, grâce à la représentation d'une image corporelle. On l'appellera plutôt *vision spirituelle*, car il faut déjà reconnaître un premier degré d'abstraction et de spiritualité dans cette connaissance où un corps est perçu en son absence, où l'objet perçu immédiatement n'est pas un corps mais son image.<sup>3</sup> Il y a enfin la *vision intellectuelle*, qui a pour objet propre des réalités purement abstraites et spirituelles, absolument indépendantes du temps et de l'espace. Il n'y aura donc pas lieu de distinguer ici comment ces réalités sont perçues en leur présence et en leur absence, puisque ce sont là des catégories qui ne s'appliquent qu'aux choses corporelles. Il n'y aura pas lieu non plus, par conséquent, de faire intervenir ici une image représentative. D'ailleurs, aucune image corporelle pourrait représenter adéquatement ces réalités spirituelles.<sup>4</sup>

1. *Ibid.*, XII, c.VI, n.15 ; *PL* 34, 458 (*CSEL* 28, 1, 386) : « Quod autem non imaginaliter, sed proprie videtur, et non per corpus videtur, hoc ea visione videtur, quae omnes caeteras superat. »

2. *Ibid.*, XII, c.VI, n.15 ; *PL* 34, 458 (*CSEL* 28, 1, 387) : « In his tribus generibus, illud primum manifestum est omnibus : in hoc enim videtur coelum et terra, et omnia quae in eis conspicua sunt oculis nostris. » — *Ibid.*, c.VII, n.16 ; col.459 (p.388) : « Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur. »

3. *Ibid.*, XII, c.VI, n.15 ; *PL* 34, 458 (*CSEL* 28, 1, 387) : « Nec illud alterum, quo absentia corporalia cogitantur, insinuare difficile est : ipsum quippe coelum et terram, et ea quae in eis videre possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus ; ubi nihil videntes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, seu veras, sicut ipsa corpora videmus, et memoria retinemus ; seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit. » — *Ibid.*, c.VII, n.16 ; col.459 (p.388) : « Secundum (ergo appellemus) spirituale ; quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, jam recte spiritus dicitur : et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus quo cernitur. » — C'est, évidemment, la connaissance de l'imagination qui nous est décrite ici. Le Moyen Âge rendra donc parfaitement la pensée de saint Augustin, en la traduisant par un nouveau terme, proprement scolastique : *visio imaginaria*.

4. *Ibid.*, XII, c.VI, n.15 ; *PL* 34, 458-459 (*CSEL* 28, 1, 387) : « Tertium vero illud quo dilectio intellecta conspicitur, eas res continet, quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae. Nam homo vel arbor vel sol, et quaecumque alia corpora, sive coelestia sive terrestria, et praesentia videntur in suis formis, et absentia cogitantur imaginibus animo impressis ; et faciunt duo genera visorum, unum per corporis sensus, alterum per spiritum, quo illae imagines continentur. Dilectio autem numquid aliter videtur praesens in specie qua est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili ? Non utique ; sed quantum mente cerni potest, ab alio magis, ab alio minus ipsa cernitur : si autem aliquid corporalis imaginis cogitatur, non ipsa cernitur. » — *Ibid.*, c.VII, n.16 ; col.459 (p.388) : « Tertium vero (appellemus) intellectuale, ab intellectu ; quia mentale, a mente, ipsa vocabuli novitate nimis absurdum est, ut dicamus. »



Toute la suite du traité sera consacrée à des analyses plus approfondies sur chacun de ces trois genres de visions, sur leurs rapports et leur valeur respective. C'est là que sera abordée, incidemment, la question de la prophétie, comme aussi, un peu plus loin, celle de la divination. Finalement, dans les derniers chapitres de ce douzième livre, saint Augustin reprendra, pour récapituler, la question du début. Le troisième ciel dont a parlé saint Paul doit s'entendre de ce troisième genre de visions, la vision intellectuelle, supérieure aux deux autres. Et c'est à ce troisième ciel, où l'on voit Dieu face à face, qu'il faut identifier le vrai paradis, celui dont le paradis terrestre, corporel, où vécut Adam, n'était encore que la figure.<sup>1</sup>

### 3. Visions et prophétie chez saint Augustin

Le P. Zarb a fort bien noté que la question considérée directement par saint Augustin dans son Commentaire sur la Genèse était celle des trois genres de visions, plus précisément encore la vision de Paul. Ce n'est qu'indirectement, comme par incidence, qu'il en est venu à traiter de la prophétie. La perspective est bien différente dans la scolastique médiévale, chez saint Thomas en particulier. Car il s'agit alors directement d'un traité sur la prophétie, et la théorie des visions n'intervient qu'ensuite, pour permettre un meilleur éclairage, une analyse plus exacte de ce phénomène de la connaissance prophétique.<sup>2</sup> Voyons donc tout d'abord comment la doctrine de la prophétie s'insère dans le Commentaire de saint Augustin. Nous examinerons ensuite comment la théorie augustinienne des visions a pu être introduite dans le traité scolastique de la prophétie.

À première vue, la question de la prophétie n'intervient que très accidentellement dans les considérations de saint Augustin, alors qu'il

1. *Ibid.*, XII, c. XXVIII, n. 56 ; PL 34, 478 (CSEL 28, 1, 422-423). Cf. *ibid.*, c. XXXIV, n. 67 ; col. 483 (p. 432). — Voici donc, succinctement, la division générale de ce douzième livre, telle que proposée par le P. ZARB, *art. cit.*, p. 180 : « La prima parte, piuttosto esegetica, consta dei primi cinque capitoli. Determinato il punto fondamentale dell'argomento, il S. Dottore nella maggior parte del libro, cioè dal capo VI al capo XXVII, passa a spiegare dettagliatamente i diversi generi di visioni. Nell'ultima parte, cioè negli ultimi nove capitoli, applica la dottrina delle visioni al testo paolino. Il terzo cielo o il paradiso è il terzo genere di visione, cioè la visione intellettuale, alla quale era stato rapito l'Apostolo e durante la quale udi le arcane parole. »

2. S. M. ZARB, *art. cit.*, p. 197 : « L'argomento del libro XII del *De Genesi ad litteram* sono le visioni e non *ex professo* la profezia. Sant'Agostino parla direttamente della visione di S. Paolo, e solo a proposito di essa si diffonde sulle altre visioni, e quindi anche sulla profezia. San Tomaso al contrario parla della profezia in genere e non tratta delle visioni in specie se non in quanto queste illustrano quella, anzi della visione di S. Paolo non tratta affatto. » — Ce dernier point appelle cependant une réserve. S'il n'est pas question de la vision de Paul dans le traité sur la prophétie, c'est que saint Thomas entend lui consacrer une question spéciale tant au *De Veritate* (q. 13) que dans la *Somme* (q. 175). Et sans doute faut-il voir précisément un vestige de la problématique augustinienne dans cette pratique, généralisée au XIII<sup>e</sup> siècle, d'une question *De raptu* suivant immédiatement celle sur la prophétie.

s'interroge sur les différentes significations du terme « spirituel ». On a vu qu'il désignait par là un genre particulier de visions, supérieur à la vision corporelle, mais inférieur à la vision intellectuelle. Souvent cependant, dans l'Écriture, chez saint Paul en particulier, « spirituel » signifie tout simplement « intellectuel ». <sup>1</sup> Ce n'est pas en ce sens, évidemment, qu'on l'entend ici. Mais on trouve aussi, chez saint Paul lui-même, une autre acception du terme, selon laquelle « *spiritus* » est bien distinct de « *mens* ». Il s'agit de ce passage de la première épître aux Corinthiens où il est question du charisme de la glossolalie, qui fait parler en langue, c'est-à-dire qui fait prononcer des paroles mystérieuses, inintelligibles. Or chez celui qui parle ainsi en langue, ce langage mystérieux est le fait de l'*esprit*, par opposition à l'*intelligence*, qui, pour sa part, ne comprend pas ce qui est dit. <sup>2</sup> Ou plutôt, il faudrait dire que ce charisme de la glossolalie appelle lui-même, comme son complément nécessaire, l'intelligence qui comprend. Alors seulement sera-t-il vraiment utile pour celui qui parle comme pour la communauté qui écoute. Et c'est alors aussi qu'il y aura vraiment prophétie, quand, à l'*esprit* qui parle, s'ajoutera l'*intelligence* qui comprend. <sup>3</sup>

1. S. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, XII, c.VII, n.18 ; PL 34, 460 (CSEL 28, 1, 389) : « Dicitur spiritus et ipsa mens rationalis, ubi est quidam tanquam oculus animae, ad quem pertinet imago et agnitio Dei. Unde dicit Apostolus : *Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est* (Ephes., IV, 23-24) ; cum et alibi dicat de interiore homine : *Qui renovatur in agnitione Dei, secundum imaginem ejus qui creavit eum* (Coloss., III, 10). Item cum dixisset : *Igitur ipse ego mente servio legi Dei, carne autem legi peccati* (Rom., VII, 25) ; alio loco eandem sententiam commemorans : *Caro, inquit, concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, ut non ea quae vultis faciatis* (Galat., V, 17), quam dixit mentem, hanc etiam spiritum appellavit. »

2. *Ibid.*, XII, c.VIII, n.19 ; PL 34, 460 (CSEL 28, 1, 390) : « Ex his omnibus modis, quos commemoravimus, quibus appellatur spiritus, non traximus hoc vocabulum, quo appellavimus spirituale hoc visionis genus de quo nunc agimus ; sed ex illo uno modo quem invenimus in Epistola ad Corinthios, quo spiritus a mente distinguitur evidentissimo testimonio. *Si enim oravero, inquit, lingua spiritus meus orat, mens autem mea infructuosa est* (I Cor., XIV, 14). Cum ergo linguam intelligatur hoc loco dicere obscuras et mysticas significationes, a quibus si intellectum mentis removeas, nemo aedificatur, audiendo quod non intelligit ; unde etiam dicit : *Qui enim loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo ; nemo enim audit, spiritus autem loquitur mysteria* (*ibid.*, 2) : satis indicat eam se linguam hoc loco appellare, ubi sunt significationes velut imagines rerum ac similitudines, quae ut intelligantur, indigent mentis obtutu. Cum autem non intelligantur, in spiritu eas dicit esse, non in mente : unde apertius ait : *Si benedixeris spiritu ; qui supplet locum idiotae, quomodo dicet, Amen, super tuam benedictionem, quandoquidem nescit quid dicas ?* (*ibid.*, 16) »

3. *Ibid.*, XII, c.VIII, n.19 ; PL 34, 460 (CSEL 28, 1, 390-391) : « Quia ergo etiam lingua, id est membro corporis quod movemus in ore cum loquimur, signa utique rerum dantur, non res ipsae proferuntur ; propterea translato verbo linguam appellavit quamlibet signorum prolationem priusquam intelligantur : quo cum intellectus accesserit, qui mentis est proprius, fit revelatio, vel agnitio, vel prophetia, vel doctrina. Proinde ait : *Si venero ad vos linguis loquens, quid vobis prodero, nisi loquar vobis in revelatione, aut in agnitione, aut in prophetia, aut in doctrina ?* (I Cor., XIV, 6) id est : cum signis, hoc est linguae accesserit intellectus, ut non spiritu tantum, sed etiam mente agatur quod agitur. »

Voilà donc le contexte original de la doctrine augustinienne de la prophétie. Elle sera développée plus longuement au chapitre suivant, mais toujours dans le même sens, la prophétie étant toujours conçue comme l'interprétation par l'*intelligence* d'un signe fourni par l'*esprit*, c'est-à-dire par l'imagination. Notons cependant, jusqu'au cœur de ce chapitre sur la prophétie, les traces de la problématique initiale. C'est bien là, en effet, que saint Augustin propose finalement la définition la plus précise du fameux terme « *spiritus* ». <sup>1</sup> Et il conclut en rappelant encore une fois ce passage de la première aux Corinthiens, où l'Apôtre distingue très bien, mais pour les unir comme deux termes complémentaires, « *spiritus* » et « *mens* ». <sup>2</sup>

De prime abord, ces considérations sur la prophétie apparaissent donc comme une simple digression à l'occasion d'une enquête sur la signification du terme « *spiritus* ». Mais si l'on y regarde de plus près, on verra aisément que cette doctrine de la prophétie s'insère au cœur même de la théorie augustinienne des trois genres de visions. Notons d'abord que la prophétie est conçue en fonction des rapports qu'entretient l'imagination (*spiritus*) avec l'intelligence (*mens*), celle-là étant une puissance inférieure à celle-ci : *vis animae quaedam mente inferior*. Or ces deux puissances correspondent exactement à deux genres de visions : la vision spirituelle et la vision intellectuelle. D'autre part, dans l'élaboration de sa théorie des visions, saint Augustin ne se contente pas de les distinguer entre elles ; il s'intéresse aussi à leur coordination, plus précisément à leur subordination. C'est là justement l'objet d'un chapitre subséquent, où il montre comment la vision spirituelle *préside* à la vision corporelle, et comment l'intelligence *préside* elle-même à l'imagination. Les yeux du corps sont, en effet, comme des messagers qui portent l'annonce à l'imagination comme à une puissance supérieure. De la même façon, l'imagination présente à l'intelligence un donné sur lequel celle-ci doit réfléchir. Or cette fonction réflexive de l'intelligence sur l'imagination consiste justement dans la compréhension du signe présenté par l'imagination, dans la perception de sa signification. <sup>3</sup> Et le chapitre se termine par un rappel

1. *Ibid.*, XII, c.IX, n.20 ; PL 34, 461 (CSEL 28, 1, 391) : « ...modo quodam proprio vocatur spiritus, vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. »

2. *Ibid.*, XII, c.IX, n.20 ; PL 34, 461 (CSEL 28, 1, 392) : « Ex hoc ergo modo quo appellatur in ista distinctione spiritus, secundum quem dixit Apostolus : *Orabo spiritu, orabo autem et mente* (I Cor., XIV, 15), ut et signa rerum formarentur in spiritu, et eorum refulgeret intellectus in mente ; secundum hanc, inquam, distinctionem spirituale nunc appellavimus tale genus visorum, quali etiam corporum absentium imagines cogitamus. »

3. *Ibid.*, XII, c.XI, n.22 ; PL 34, 462 (CSEL 28, 1, 393) : « Corporalis sane visio nulli horum generi praesidet, sed quod per eam sentitur, illi spirituali tanquam praesidenti nuntiatur. Nam cum aliquid oculis cernitur, continuo fit imago ejus in spiritu ; sed non dignoscitur facta, nisi cum ablati oculis ab eo quod per oculos videbamus, imaginem ejus in animo invenerimus. Et siquidem spiritus irrationalis est, veluti pecoris, hoc usque oculi nuntiant. Si autem anima rationalis est, etiam intellectui nuntiatur, qui et spiritui

de la conclusion principale : la vision corporelle se rapporte à la vision spirituelle et celle-ci à la vision intellectuelle.<sup>1</sup>

La théorie des visions semble donc parfaitement ajustée à celle de la prophétie. On pourrait croire cependant que les deux ne sont pas coextensives, le processus de la prophétie se limitant aux deux dernières étapes, celle de la vision spirituelle et de la vision intellectuelle. En fait, il n'en est rien. Sans doute, l'exemple proposé plus haut faisait-il abstraction de la vision corporelle : des images étaient vues en esprit par Pharaon et interprétées par Joseph.<sup>2</sup> Mais un nouvel exemple, exactement parallèle, nous est proposé ici, où, cette fois, la vision corporelle entre bien réellement en jeu. C'est le cas de Balthazar, qui vit une main écrire sur le mur. Il a vu par les yeux du corps, et l'image de ce qu'il vit s'est tracée dans son esprit. Il ne comprenait pas encore cependant, jusqu'à l'intervention de Daniel, qui lui découvrit le sens de ces signes graphiques. Voilà justement la vision intellectuelle, qui constitue l'élément spécifique de la prophétie.<sup>3</sup> On le voit bien, ce processus de la prophétie est exactement calqué sur la théorie des visions exposée au paragraphe précédent.

#### 4. *Visions et prophétie au XIII<sup>e</sup> siècle*

Au XIII<sup>e</sup> siècle, cette théorie des visions s'identifie plus étroitement encore avec celle de la prophétie. Cela apparaît au mieux dans les premiers développements de saint Thomas sur le sujet, ceux de son Commentaire au premier chapitre d'Isaïe. C'est dans le titre même du livre : *Vision d'Isaïe . . .*, qu'il reconnaît son genre prophétique, ce

---

praesidet, ut si illud quod hauserunt oculi, atque id spiritui, ut ejus illic imago fieret, nuntiaverunt, alicujus rei signum est, aut intelligatur continuo quid significet, aut quaeratur ; quoniam nec intelligi nec requiri nisi officio mentis potest. »

1. *Ibid.*, XII, c.XI, n.24 ; PL 34, 463 (CSEL 28, 1, 395) : « His atque hujusmodi rebus diligenter consideratis, satis apparet corporalem visionem referri ad spiritualem, eamque spiritualem referri ad intellectualem. »

2. *Ibid.*, XII, c.IX, n.20 ; PL 34, 461 (CSEL 28, 1, 391) : « Itaque magis Joseph propheta, qui intellexit quid significarent septem spicae et septem boves, quam Pharaon qui eas vidit in somnis (*Gen.*, xli, 1-32). Illius enim spiritus informatus est, ut videret ; hujus mens illuminata, ut intelligeret. Ac per hoc in illo erat lingua, in isto prophetia ; quia in illo rerum imaginatio, in isto imaginationum interpretatio. »

3. *Ibid.*, XII, c.XI, n.23 ; PL 34, 462 (CSEL 28, 1, 393-394) : « Vidit rex Balthazar articulos manus scribentis in pariete, continuoque per corporis sensum imago rei corporaliter factae spiritui ejus impressa est, atque ipso viso facto ac praeterito, illa in cogitatione permansit : videbatur in spiritu, et nondum intelligebatur, nec tunc intellectum erat hoc signum, cum corporaliter fieret atque oculis corporalibus appareret ; jam tamen signum esse intelligebatur, id habens ex mentis officio. Et quia requirebatur quid significaret, etiam ipsam inquisitionem utique mens agebat. Quo non comperto Daniel accessit, et spiritu prophetico mente illustrata, perturbato regi quid illo signo portenderetur aperuit (*Dan.*, v, 5-28) ; ipse potius propheta per hoc genus visionis, quod mentis est proprium, quam ille qui et signum corporaliter factum corporaliter viderat, et transacti ejus imaginem in spiritu cogitando cernebat, nec aliquid intellectu poterat, nisi nosse signum esse, et quid significaret inquirere. »

qui suppose déjà une certaine équation entre « vision » et « prophétie ». <sup>1</sup> Il faudrait dire, plus précisément, qu'on distingue alors deux éléments dans la prophétie : la vision, c'est-à-dire la connaissance prophétique, et l'annonce qui suit. Le traité d'Alexandre de Halès comprend justement deux questions, consacrées à chacun de ces deux éléments. <sup>2</sup> Dans la *Somme*, saint Thomas ajoutera un troisième élément, le signe prophétique qu'est le miracle, tout en insistant sur le fait que la prophétie consiste d'abord et principalement dans la connaissance, donc dans la vision prophétique. <sup>3</sup> Son traité sur les charismes se divisera alors tout naturellement en trois sections correspondantes. <sup>4</sup> Dans son Commentaire sur Isaïe, il s'en tient encore aux deux éléments distingués par Alexandre, appuyant même cette distinction traditionnelle par une double étymologie possible du terme « prophétie ». Et cela, justement, pour répondre à une question sur les rapports entre « vision » et « prophétie » : *qualiter se habeat visio ad prophetiam*. On peut d'abord faire dériver « prophétie » du grec « *phanos* », qui signifie apparition, manifestation, révélation. « Prophétie » et « vision » sont alors deux termes exactement corrélatifs, la vision étant la perception par le prophète de la révélation prophétique. Si l'on fait plutôt dériver « prophétie » du latin « *for-faris* », le terme indique alors plus précisément l'annonce extérieure, la prédication du message, laquelle pré-suppose cependant la vision, puisque le prophète ne peut annoncer que ce qu'il a vu. <sup>5</sup> Sans doute, ces deux étymologies ne sont-elles qu'ap-

1. S. THOMAS, *In Isaiam Prophetam expositio*, c.I, n.1 ; éd. L. Vivès, Paris 1876, t.XVIII, p.673 : « Genus operis ostenditur in hoc quod dicit, *Visio* : in quo differt a libris historialibus, quia prophetia est. Osee XII, 10 : *Ego visiones multiplicavi eis*. Et sequitur : *In manibus prophetarum assimilatus sum*. » Saint Thomas nous réfère donc à ce texte d'Osee pour nous montrer le rapport étroit entre « vision » et « prophétie », les « *visiones* » nous y étant présentées comme le phénomène caractéristique des « *prophetarum* ».

2. ALEXANDRE DE HALÈS, *Quaestiones disputatae « antequam esset frater »* (Bibl. Franc. Schol. Medii Aevi, t.XIX), Quaracchi 1960, p.293, 8-10 : « In prophetia duo sunt : visio, et denuntiatio sequens visionem ; haec autem quaestio tantum est de visione. » — *Ibid.*, p.316, 9 : « Quaeritur postea de denuntiatione prophetica. »

3. *Ila Ilae*, q.171, a.1, c. : « Dicendum quod prophetia primo et principaliter consistit in cognitione . . . ; prophetia secundo consistit in locutione, prout prophetae ea quae divinitus edocti cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant . . . ; tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quaedam propheticae annuntiationis. »

4. *Ila Ilae*, q.171, Prol. : « Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quaedam eorum pertinent ad cognitionem ; quaedam vero ad locutionem ; quaedam vero ad operationem. »

5. S. THOMAS, *In Isaiam . . .*, c.I, n.1 ; Paris 1876, t.XVIII, p.673 : « Circa primum [qualiter se habeat visio ad prophetiam] sciendum est, quod prophetia potest habere duplicem interpretationem, secundum quod potest venire a *phanos*, quod est apparitio, vel a *for faris*. Secundum primam derivationem dicitur prophetia habens apparitionem de his quae procul sunt ; et secundum hoc prophetia differt a visione in modo ; quia apparitio dicit relationem visibilis ad videntem, sed visio e contrario . . . Sed secundum secundam

proximatives.<sup>1</sup> Dans la *Somme*, saint Thomas semble se prévaloir de l'autorité d'Isidore.<sup>2</sup> En fait, seule la seconde étymologie provient de l'auteur des *Etymologiarum*. Celui-ci admet également l'équivalence entre « prophétie » et « vision », mais il l'appuie sur un autre fondement : sur le fait que le prophète est parfois appelé « voyant » dans l'Ancien Testament ; sur le fait aussi que la vision (*vidi*) apparaît alors comme un phénomène caractéristique du prophète.<sup>3</sup> Saint Thomas fera lui-même appel à ce fondement biblique beaucoup plus valable.<sup>4</sup> Notons d'ailleurs que c'est à l'occasion des termes « *visio* » et « *vidi* » qu'il propose sa doctrine de la prophétie dans son Commentaire sur Isaïe.<sup>5</sup>

Cette notion de vision comporte donc ici, beaucoup plus encore que chez saint Augustin, une véritable résonance biblique, en rapport étroit avec le phénomène de la prophétie. Bien plus, la prophétie s'identifiant elle-même à la vision, on pourra lui appliquer immédiatement la distinction augustinienne des différents genres de visions : il y aura trois genres de prophéties, comme il y a trois genres de visions. Philippe le Chancelier notera cependant que ce n'est là qu'une façon particulière de diviser la prophétie. Car on pourrait aussi le faire par rapport à son contenu objectif. Mais il s'agit plutôt ici d'une division d'après la nature des apparitions, c'est-à-dire d'après les différentes façons selon lesquelles un objet quelconque peut nous être manifesté.<sup>6</sup> Voilà pourquoi, sans doute, on parlera désormais des différents *modes* de prophétie, lorsqu'il s'agira de cette division de la prophétie selon les trois genres de visions. L'expression se trouve déjà chez Alexandre de

---

derivationem dicitur propheta quasi procul fans. Et sic prophetia addit supra visionem actum exterioris denuntiationis, et visio erit materialis respectu prophetiae.»

1. Cf. P. SYNAVE et P. BENOIT, *La Prophétie* (trad. franç. de *Ila IIae*, qq.171-178), Paris, Desclée, 1947, p.226.

2. Cf. *Ila IIae*, q.171, a.1, c.

3. S. ISIDORE, *Etymologiarum*, l.VII, c.VIII, nn.1-2 ; *PL* 82, 283 : « Quos gentilitas *vates* appellat, hos nostri prophetas vocant, quasi praefatores, quia porro fantur, et de futuris vera praedicunt. Qui autem a nobis prophetae, in veteri Testamento *videntes* appellabantur, quia videbant ea quae caeteri non videbant, et praespiciebant ea quae in mysterio abscondita erant. Hinc est quod scriptum est in Samuele : *Eamus ad videntem*. Hinc Isaïas : *Vidi*, inquit, *Domnum sedentem super solium excelsum, et elevatum*. Et Ezechiel : *Aperti sunt coeli, et vidi visiones Dei*. »

4. *De Veritate*, q.12, a.1, c. : « Dicendum quod, sicut dicit Glossa in principio Psalterii, prophetia *visio* dicitur, et propheta *videns*, ut patet I Reg. IX, 9, ut supra (arg. 11) dictum est. » — Cf. *Super Evang. S. Joannis lectura*, c.XI, lect.7 : ed. R. Cai, Rome, Marietti, 1952, n.1579, p.295 ; *Ila IIae*, q.171, a.1, *Sed contra*.

5. *In Isaïam* . . . , c.I, n.1, pp.673-674 ; c.VI, n.1, pp.710-711.

6. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, Cod. Vat. lat. 7669, f.68 ra (B. DECKER, *op. cit.*, p.62, n.2) : « Quaedam visio est in intellectu, quaedam in imaginatione, quaedam in sensibili, secundum quod triplex distinguitur visio ab Augustino, 2 ad Cor. 12, ibi : *Haec tria genera visionum* etc. Cum ergo dividitur prophetia secundum differentias visionum, intelligitur quantum ad apparitiones factas, non quantum ad id quod intelligitur sub apparitionibus. »

Halès : *tres modi prophetiae*.<sup>1</sup> Dans son Commentaire au premier verset d'Isaïe, saint Albert parle lui-même, au singulier, du mode de la prophétie (*modus prophetiae*), qui est déterminé par le genre de visions.<sup>2</sup> Au même endroit, saint Thomas traite lui aussi des différents modes de vision prophétique.<sup>3</sup> Il faut noter encore une référence biblique, qui suffisait sans doute pour consacrer l'expression. C'est le « *multis modis* » du premier verset de l'épître aux Hébreux, se rapportant à la révélation divine par les prophètes. Dans son Commentaire, saint Thomas n'a pas manqué d'interpréter ces différents modes de la révélation prophétique d'après la distinction des trois genres de visions.<sup>4</sup>

Reste à voir, brièvement, comment seront distingués et déterminés ces trois genres de visions. Car on doit s'attendre ici vraisemblablement à de nouvelles précisions apportées par la scolastique médiévale. Saint Augustin caractérisait plutôt chacune de ces visions d'après son objet : selon que ce qui est vu est un corps, l'image d'un corps ou une réalité purement spirituelle. Mais on trouve déjà chez lui l'amorce d'une distinction par les facultés de l'âme : selon que cet objet est perçu par les sens corporels, par l'esprit, entendu au sens d'imagination, ou par l'intelligence.<sup>5</sup> C'est dans ce sens qu'ira la scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle, avec une systématisation beaucoup plus précise des facultés de l'âme, grâce à la psychologie aristotélicienne. Ainsi, Philippe le Chancelier affirme résolument qu'il y a une vision dans l'intelligence, une autre dans l'imagination, une autre dans le sens. Et tel est bien pour lui le sens de la distinction augustinienne.<sup>6</sup> Alexandre de Halès pose lui-même explicitement la question : dans quelle puissance de l'âme s'accomplit la vision prophétique ? Et il conclut, en se référant toujours à la distinction augustinienne, qu'il y a aussi une vision dans

1. ALEXANDRE DE HALÈS, *Quaest. disp. antequam...*, q.XVIII (*De prophetia*), Quaracchi 1960, p.307, 7-8.

2. S. ALBERT LE GRAND, *Postilla super Isaiam*, c.I ; ed. F. Siepmann, p.10, 3-9 : « In titulo quinque continentur, scilicet modus prophetiae, descriptio auctoris, certitudo dictorum, materia et tempus. Modus tangitur, cum dicitur *Visio*. Sunt enim tria genera visionum, ut dicit Augustinus, visio corporalis sive sensibilis, visio spiritualis sive imaginaria et visio intellectualis. »

3. S. THOMAS, *In Isaiam...*, c.I, n.1 ; Paris 1876, t.XVIII, p.673 : « Hic oportet tria videre. Primo qualiter se habeat visio ad prophetiam ; secundo de modis prophetiarum visionum... »

4. S. THOMAS, *Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, c.I, lect.1 ; éd. R. Cai, Rome, Marietti, 1953, n.9, p.338 : « Sequitur multisque modis, quod refertur ad tria diversa genera visionum... »

5. S. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, XII, c.VII, n.16 ; PL 34, 459 (CSEL 28, 1, 387-388) : « Haec sunt tria genera visionum... Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur. Secundum spirituale ; quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, jam recte spiritus dicitur : et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus quo cernitur. Tertium vero intellectuale, ab intellectu... »

6. Cf. *supra*, p.62, note 6.

l'intelligence, non pas seulement dans cette partie inférieure de l'âme qu'est l'imagination.<sup>1</sup> Saint Thomas, jusque dans la *Somme*, se contentera de cette brève explication pour fixer le sens des trois genres de visions ou modes de prophétie : ils se distinguent d'après les puissances cognitives de l'homme que sont le sens, l'imagination et l'intelligence.<sup>2</sup>

On ne tardera pas cependant à incorporer à cette explication la notion d'espèce (*species*) ou de similitude (*similitudo*). C'est là, sans aucun doute, un élément emprunté à la psychologie aristotélicienne, selon laquelle toute vision s'accomplit par l'intermédiaire d'une espèce-similitude, représentative de l'objet connu, formée ou imprimée dans la faculté de connaissance. On dira donc que ces trois genres de visions se distinguent selon la puissance de l'âme dans laquelle est imprimée l'espèce ou la similitude représentative de l'objet. Cette précision se trouve déjà chez Philippe le Chancelier,<sup>3</sup> et plus explicitement encore chez saint Albert.<sup>4</sup> Et c'est sous cette forme qu'apparaît la distinction dans le Commentaire de saint Thomas sur Isaïe. Les trois modes de vision prophétique se distinguent selon leur sujet, selon la puissance de

1. ALEXANDRE DE HALÈS, *Quaest. disp. antequam...*, q.XVIII (*De prophetia*), Quaracchi 1960, pp.293, 10-294, 2 : « Primo ergo quaeritur in qua potentia animae visiva sit haec visio, utrum scilicet sit in inferiori aut in superiori, aut communiter in hac et in illa. » — *Ibid.*, p.297, 6-11 : « Est quaedam visio intellectualis, quaedam spiritualis, quaedam corporalis. Intellectualis visio est per similitudines rerum quae non sunt aliud quam ipsae res. Huiusmodi autem visio pertinet ad superiorem partem cognitivam ; ergo non omnis visio prophetalis erit in spiritu, immo quaedam in mente. »

2. *Ila Ilae*, q.174, a.1, ad 3 : « Dicendum quod Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi. Qui quidem potest distingui vel secundum potentias cognoscitivas in homine, quae sunt sensus, imaginatio et intellectus. Et sic sumitur triplex visio, quam ponit tam ipse quam Augustinus, XII *super Gen. ad litt.* »

3. PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, Cod. Vat. lat. 7669, f.68 ra (B. DECKER, *op. cit.*, p.62, n.2) : « Si enim spiritus contineat in se omnem vim animae comprehendentem formas intellectuales sive spirituales sive corporales, dicitur omnis prophetia inspiratio, idest similitudinum in spiritu impressio, ut in diffinitione. »

4. S. ALBERT, *Quaestio de prophetia*, Cod. Vat. lat. 781, f.14 ra (B. DECKER, *op. cit.*, p.121, n.86) : « Dicendum quod istae visiones sumuntur secundum tres partes animae, quibus imprimuntur species aliquid significantes de futuro vel spirituale. Aut enim hoc fit sub similitudine corporali aut simplici intellectuali. Si secundo modo, tunc est ultimum genus visionis. Si primo modo, aut hoc est in corpore praesente aut non praesente ; et primo modo est visio corporalis, secundo modo imaginaria vel spiritualis. » — Pour une étude des questions albertiniennes de ce manuscrit, voir F.-M. HENQUINET, *Vingt-deux questions inédites d'Albert le Grand dans un manuscrit à l'usage de S. Thomas d'Aquin*, dans *The New Scholasticism*, IX (1935), pp.283-328. Le P. Henquinet étudie ici plus particulièrement notre question *De prophetia* aux pp.297-300. L'authenticité albertinienne de cette question ne fait pas de doute pour lui. Saint Albert lui aurait même prévu une place au IV<sup>e</sup> livre de son Commentaire sur les Sentences, à la fin de la distinction 32. Cette question aurait donc été rédigée après le Commentaire. Par ailleurs, elle fait partie d'un groupe de questions disputées à Paris. On pourrait donc lui fixer 1248 comme date approximative (cf. *ibid.*, p.296). Notons enfin que cette question se trouve transcrite ici dans un manuscrit « ayant avec saint Thomas d'Aquin un rapport certain, que d'aucuns prétendent en partie autographe ou tout au moins propriété de ce scolastique » (*ibid.*, p.322). D'où son importance capitale pour nous dans cette étude sur la prophétie chez saint Thomas.



l'âme où s'accomplissent ces visions, plus précisément, selon que l'espèce est formée dans le sens, dans l'imagination ou dans l'intelligence. On retrouve encore ici cependant la terminologie augustinienne, expliquée exactement dans le sens de saint Augustin. La première vision est dite *corporelle*, parce qu'elle s'accomplit en présence des corps sensibles ; tandis que la seconde est dite *spirituelle*, parce qu'elle s'accomplit en l'absence de ces mêmes corps, manifestant déjà ainsi la caractéristique de toute connaissance spirituelle, qui est l'indépendance, l'abstraction de la matière corporelle.<sup>1</sup>

Une autre précision scolastique de la doctrine augustinienne sera la distinction bien nette entre vision naturelle et vision surnaturelle. Saint Bonaventure est déjà parfaitement clair à ce sujet. Il y a trois visions : corporelle, spirituelle et intellectuelle ; et chacune d'elles peut être naturelle (*per naturam*) ou surnaturelle (*per gratiam*). Or c'est seulement dans ce dernier cas qu'il y a vraiment vision prophétique.<sup>2</sup> Du point de vue méthodologique, il apparaît ainsi bien clairement que la doctrine psychologique des visions est une analogie naturelle appliquée à l'ordre surnaturel, pour expliquer ce phénomène surnaturel qu'est la révélation prophétique. Et si l'on retient, dans cette doctrine psychologique, la théorie des espèces, on pourra dire, encore plus précisément, qu'il y aura vision naturelle quand l'espèce sera formée naturellement, par une cause naturelle, et vision surnaturelle quand cette espèce sera formée surnaturellement, par une intervention spéciale de Dieu. C'est là justement le sens de la réponse de saint Thomas à la troisième question qu'il se pose à propos du terme « *visio* », dans le titre du livre d'Isaïe. Il faut noter ici cependant une différence importante entre la vision intellectuelle et les deux autres. Alors que

1. S. THOMAS, *In Isaiam* . . . , c.I, n.1 ; Paris 1876, t.XVIII, p.673 : « Circa secundum [de modis prophetialium visionum] sciendum est, quod modi prophetialium visionum distinguuntur secundum ea in quibus accipitur scientia futuri contingentis. Illud autem est aut species facta in sensu, et dicitur visio corporalis, quia sensus accipit species praesentibus corporibus quorum sunt : aut est species recepta in imaginatione, et dicitur visio spiritualis, quia primo manifestatur in ipsa actus et proprietates spiritualiter, quae est cognoscere rem abstractam a materia ; aut est species existens tantum in intellectu, et dicitur visio intellectualis. » — Cette dernière explication se retrouve elle-même dans la question de S. ALBERT, *De prophetia*, f. 13 rb (B. DECKER, *op. cit.*, p.166, n.4) : « Ideo [secundum genus visionis] spirituale dicitur, quia in eo prima vis spiritus apparet quae est tenere speciem corporis corpore non praesente. »

2. S. BONAVENTURE, *Quaestio de prophetia*, Bibl. mun. d'Assise, Cod. 186, f. 30 ra : « Dicendum quod cum sit triplex visio : corporalis, spiritualis et intellectualis, quaelibet istarum est duplex : naturalis et prophetalis, sive per naturam et per gratiam. » — Encore ici, nous devons l'identification de cette question sur la prophétie au P. F.-M. HENQUINET, *Un brouillon autographe de S. Bonaventure sur le Commentaire des Sentences*, dans *Études Franciscaines*, XLIV (1932), pp.633-655 ; XLV (1933), pp.59-82. Cette question, comme plusieurs autres inédites du même manuscrit, était destinée sans doute à faire partie du Commentaire sur les Sentences de S. Bonaventure (*ibid.*, p.77). B. DECKER, *op. cit.*, p.44, suggère pour sa part les années 1252-1253 comme date de rédaction de ce brouillon autographe, soit entre le second et la quatrième livre du Commentaire.

celles-ci sont spécifiées par le caractère naturel ou surnaturel de l'espèce informante, la nature prophétique de la vision intellectuelle sera plutôt déterminée par la lumière d'où elle procède. Cette lumière pourra être naturelle ou surnaturelle, mais à l'intérieur même de l'ordre surnaturel, il faudra encore distinguer la lumière de la foi, la lumière de gloire et la lumière prophétique proprement dite.<sup>1</sup> On peut déjà entrevoir ici l'amorce d'une distinction entre « *lumen* » et « *species* », et, par conséquent, entre « *judicium* » et « *acceptio* ». Or il apparaît bien clairement que cette distinction s'insère elle-même ici dans le cadre de la distinction augustinienne des trois genres de visions. Elle en procède comme par l'effet d'une disjonction entre la vision intellectuelle et les deux autres inférieures. Nous verrons immédiatement quel est le sens de ce régime spécial fait à la vision intellectuelle, quel est le sens surtout de son opposition à la vision corporelle et imaginaire.

Car il faut voir aussi quels sont les rapports de ces trois visions entre elles. Alexandre de Halès pose explicitement la question et il y répond exactement dans le sens de saint Augustin. La vision corporelle se réfère à la vision spirituelle et celle-ci à la vision intellectuelle. Plus précisément, la vision corporelle trouve son complément dans la vision spirituelle et celle-ci dans la vision intellectuelle. Ainsi, les deux visions inférieures dépendent de la vision intellectuelle. Or le complément qu'apporte celle-ci, c'est le jugement de la raison, c'est-à-dire, comme le suggère tout le contexte, l'intelligence de la signification de ces visions inférieures. Sans ce complément de l'intelligence, il n'y a donc pas de véritable prophétie.<sup>2</sup>

1. S. THOMAS, *In Isaiam . . .*, c.I, n.1 ; Paris 1876, t.XVIII, pp.673-674 : « Circa tertium [de differentia propheticae visionis ad alias visiones] sciendum, quod non quaelibet visio intellectualis est visio prophetalis : est enim quaedam visio ad quam sufficit lumen naturale intellectus, sicut est contemplatio invisibilium per principia rationis : et in hac contemplatione ponebant philosophi summam felicitatem hominis. Est iterum quaedam contemplatio ad quam elevatur homo per lumen fidei sufficiens, sicut sanctorum in via. Est etiam quaedam beatorum in patria ad quam elevatur intellectus per lumen gloriae, videns Deum per essentiam, in quantum est objectum beatitudinis . . . Nulla autem istarum est visio prophetalis, quia ad ipsam nec lumen naturale nec lumen fidei sufficit ; sed elevatur ad ipsam intellectus prophetae per lumen gratiae gratis datae, quod est donum prophetiae . . . Similiter non omnis visio corporalis, vel imaginaria dicitur prophetica, sed illa tantum quae fit per speciem specialiter divina virtute ad hoc ordinatam, ut sit in signum alicujus futuri sive videns sive alio modo intelligentiam accipiat. »

2. ALEXANDRE DE HALÈS, *Quaest. disp. antequam . . .*, q.XVIII, n.22 ; Quaracchi 1960, p.306, 2-4 : « Quaeritur ergo de comparatione harum visionum inter se, et quaeritur utrum corporalis et spiritualis dependeat ab intellectuali. » — *Ibid.*, n.25, pp.306, 21-307, 10 : « Respondeo : Concedo quod triplex est visio, et secundum unamquamque contingit esse prophetiam. Item visio corporalis completur in spirituali, et spiritualis in intellectuali ; unde dicit Augustinus : < Non discernitur spiritualis visio nisi fuerit ablato corpore, et id quod per corpus videbatur invenitur in spiritu >. Quando enim aufertur materia, tunc dicitur spiritualis visio : quando vero praesens est, tunc dicitur corporalis visio. Item non est perfecta visio sub imagine nisi cum advenerit iudicium rationis ; ideo utraque praedictarum visionum completur in intellectuali visione. Unde dicit Augustinus : < Spiritualis

On devine aisément le problème scolastique sous-jacent à tout ce développement d'Alexandre. Les éditeurs de Quaracchi l'ont parfaitement saisi en proposant comme titre de cette question : *An sicut triplex visio, corporalis, spiritualis, intellectualis, ita et triplex prophetia*.<sup>1</sup> La prophétie se divise sans doute d'après les différents genres de visions. Mais cette division de la prophétie ne correspond pas parfaitement à celle de la vision. Celle-ci se divise en corporelle, spirituelle et intellectuelle, comme un genre en ses espèces. Ainsi, la vision corporelle est une vraie vision, et celui qui en jouit, tel Balthazar, est un vrai visionnaire, même s'il n'est gratifié par ailleurs d'aucune autre vision imaginaire ou intellectuelle. Il n'en va pas ainsi de la prophétie. Il n'y a pas, par exemple, une prophétie corporelle, conçue comme une espèce parfaitement constituée en elle-même, indépendamment de toute autre. Car pour qu'il y ait vraiment prophétie, il faut nécessairement qu'à la vision corporelle ou imaginaire vienne s'ajouter le complément de la vision intellectuelle. De sorte que, s'il est vrai visionnaire, Balthazar n'est pas vrai prophète. Toute cette problématique, sous-jacente à la question d'Alexandre, a été très bien dégagée par saint Bonaventure.<sup>2</sup>

C'est pourtant saint Thomas, il me semble, qui apporte ici la réponse la plus spécifique, à ce même endroit de son Commentaire sur Isaïe, où il vient de distinguer les trois modes de vision prophétique. La prophétie se divise et se réalise en ces trois modes de vision, non pas sans doute comme le genre (le tout universel) en ses espèces, mais comme le tout potentiel en ses parties. Car ce tout potentiel n'est parfaitement réalisé que dans sa partie supérieure ; il se retrouve dans les autres de façon déficiente et diminuée, comme par participation. Ainsi, l'âme n'est réalisée selon toute sa virtualité que dans l'âme raisonnable de l'homme, tandis que l'âme sensitive de la brute et l'âme végétative de la plante n'ont qu'une part de cette puissance totale de l'âme. On connaît bien cette doctrine des parties potentielles

---

indiget intellectuali ut diudicetur per illam. Concedo ergo quod complementum corporalis et imaginariae visionis est in intellectuali . . . Possunt ergo separari isti tres modi prophetiae secundum aliquem modum, scilicet secundum completum et incompletum. Completum autem esse prophetiae est in intellectuali. »

1. *Ibid.*, p.305, 19-20.

2. S. BONAVENTURE, *Quaestio de prophetia*, Bibl. mun. d'Assise, Cod. 186, f. 12 vb (B. DECKER, *op. cit.*, p.153, n.44) : « Quaeritur de differentiis visionis propheticae. Dividitur autem 2<sup>a</sup> Cor., 12, in visionem corporalem, imaginariam et intellectualem. Quaeritur igitur, quare non dicitur prophetia corporalis sicut visio. Item, esto quod aliquis videat visione corporali sicut Baltassar, vel imaginaria sicut Pharaon, non tamen dicitur propheta ; quid est ergo quod visio prophetalis dividitur per has differentias ? Si dicas quod hae duae visiones perficiuntur in intellectuali, tunc ergo non debent distingui ad invicem. Item, si per visionem imaginariam venit ad intellectualem, ergo videtur quod in unoquoque propheta fuerit triplex genus prophetiae. Item, qualiter devenitur ? Si per collationem, ergo videtur quod ille habitus potius sit scientia quam prophetia. Qualiter igitur devenitur ad intellectualem, et quomodo distinguitur ab his, quaestio est. »

surtout par l'usage qu'en a fait saint Thomas dans le domaine moral, à propos des vertus annexes aux vertus cardinales. C'est là, de fait, dans un texte à peu près contemporain du Commentaire sur les Sentences, qu'on trouve le développement le plus étroitement parallèle à celui qui nous est proposé ici.<sup>1</sup> Mais l'originalité de saint Thomas ici consiste précisément dans la nouvelle application qu'il fait de cette doctrine des parties potentielles, pour résoudre le problème du rapport de la prophétie aux visions prophétiques. Ainsi, la vision corporelle et la vision spirituelle comme telles ne sont pas des espèces, mais des parties potentielles de la prophétie, laquelle ne se réalise parfaitement que dans la vision intellectuelle.<sup>2</sup> Notons que cette vision intellectuelle est conçue encore ici comme la perception de la signification, l'interprétation du contenu des visions inférieures. C'est le privilège de Daniel par rapport à Balthazar. On retrouve donc ici exactement la doctrine d'Alexandre de Halès, reprise par saint Albert et saint Bonaventure, sur la vision intellectuelle comme complément nécessaire de la vision corporelle et spirituelle. Mais cette doctrine revêt une nouvelle expression, beaucoup plus précise, grâce aux catégories de « tout » et de « parties potentielles ».

---

1. S. THOMAS, *Scriptum super Sententiis*, III, dist. XXXIII, nn. 268-269 ; ed. M. F. Moos, p. 1073 : « Dicendum ad primam quaestionem quod omne totum ad tria genera reducit, scilicet universale, integrale et potentiale. Et similiter pars triplex invenitur dictis tribus respondens. Integralis enim pars intrat in constitutionem totius, sicut paries domus. Universalis vero totius pars suscipit praedicationem totius, sicut homo animalis. Potentialis vero pars neque praedicationem totius recipit, neque in constitutionem ipsius oportet quod veniat, sed aliquid de potentia totius participat, sicut patet in anima. Rationalis enim anima tota anima dicitur, eo quod in ipsa omnes animae potentiae congregantur. Sensibilis vero in brutis et in plantis vegetabilis dicuntur partes animae, quia aliquid de potentia animae habent, sed non totum. Unde dicitur in lib. I *De plantis*, quod non habent animam, sed partes animae. — Et secundum hunc modum tripliciter assignantur partes prudentiae et aliis virtutibus. Uno enim modo assignantur ei partes quasi integrales, cum scilicet partes virtutis alicujus ponuntur aliqua quae exiguntur ad virtutem, in quibus perfectio virtutis consistit. Et hae partes, proprie loquendo non nominant per se virtutes, sed conditiones unius virtutis integrantes ipsam. Alio modo, per modum partium subjectivarum. Et sic partes illae nominant quidem virtutes et ad invicem distinctas, sed non quidem a toto cujus partes assignantur, quia illud de eis praedicatur. Tertio modo, per modum totius potentialis, in quantum scilicet aliquae virtutes participant aliquid de modo qui principaliter et perfecte invenitur in aliqua virtute. Et hoc patebit per singula. »

2. S. THOMAS, *In Isaiam* . . . , c. I, n. 1 ; Paris 1876, t. XVIII, p. 673 : « Et est sciendum, quod propheta salvatur in istis tribus sicut totum potentiale in suis partibus ; cujus natura est quod secundum perfectam suam virtutem est in uno, et in aliis est quaedam participatio et quidam motus [modus ?] illius ; sicut est in anima, quod ejus tota virtus salvatur in anima rationali ; et sensitiva non habet perfectam animae virtutem, et adhuc minus anima vegetabilis. Propter quod dicit Gregorius, quod plantae non vivunt per animam, sed per vigorem. Similiter etiam et corporalis visio et spiritualis vel imaginaria est aliquid prophetiae ; sed non possunt dici verae prophetiae, nisi addatur visio intellectualis, in qua est completa ratio prophetiae. *Dan.*, x : *Intelligentia enim opus est in visione ; unde antecedit : Intellexitque sermonem, scilicet Daniel.* »

5. *Visions prophétiques et structure de IIa IIae, q.173, a.2*

Ce premier exposé de saint Thomas sur la prophétie, celui de son Commentaire sur Isaïe, si bref soit-il, nous présente déjà l'essentiel de sa doctrine, telle que nous la retrouvons peu après, beaucoup plus développée, au *De Veritate*, et finalement dans le traité correspondant de la *Somme*. Or l'intérêt particulier de cet exposé consiste précisément en ceci que toute la doctrine est centrée sur la notion de vision prophétique, la prophétie étant elle-même conçue comme vision ou apparition. Cette doctrine se situe ainsi directement dans le cadre initial de la doctrine augustinienne des visions. De fait, immédiatement après la question du rapport entre vision et prophétie, se pose celle des différents modes de vision prophétique, où il ne s'agit pas seulement de diviser la prophétie, mais par là même aussi d'en indiquer les différents processus psychologiques.<sup>1</sup>

Dans le traité de la *Somme*, comme dans celui du *De Veritate* d'ailleurs, l'ordre des questions est assez différent. La question sur la nature de la prophétie, comme connaissance, apparition et vision, vient toujours au début,<sup>2</sup> mais celle concernant les différents modes de vision est reportée beaucoup plus loin, précisément en cet article 2 de la question 173. Car c'est bien de cette théorie augustinienne des visions qu'il s'agit ici, même si l'on n'y retrouve pas la terminologie habituelle de la triple vision corporelle, spirituelle ou imaginaire et intellectuelle. Il suffit, pour s'en rendre compte, de se référer au texte parallèle du *De Veritate*.<sup>3</sup> Rien d'étonnant, par ailleurs, de retrouver cette doctrine des visions dans une question consacrée au mode de la connaissance prophétique, et dans un article où doit être élucidé le rôle des espèces (*species*) dans le processus de la révélation prophétique. Car cette distinction de la triple vision concerne immédiatement le mode de la prophétie, comme l'indique clairement saint Thomas dans la *Somme*, quand il en vient finalement à la mentionner explicitement.<sup>4</sup> Et l'on a

1. Cf. *supra*, p.63, note 3.

2. *IIa IIae*, q.171, a.1 ; *De Veritate*, q.12, a.1.

3. *De Veritate*, q.12, a.7, c. : « *Acceptio autem supernaturalis non potest esse nisi secundum tria genera visionis : scilicet secundum visionem corporalem, quando aliqua corporalibus oculis divinitus demonstrantur, ut manus scribentis Balthassari ; et secundum imaginariam visionem, quando divinitus aliquae rerum figurae prophetis ostenduntur, ut olla succensa Ieremiae, et equi et montes Zachariae ; et secundum intellectualem, quando aliqua intellectui ostenduntur supra naturalem facultatem.* » — Il est sans doute étonnant que cette terminologie des visions soit absente du corps de notre article de la *Somme*, bien qu'elle se retrouve encore dans les arguments du début ainsi qu'au *Sed contra*. D'autre part, ce n'est certainement pas là pur hasard. On peut déjà deviner que saint Thomas aura laissé tomber la terminologie augustinienne, en constatant qu'ainsi transformée par toute une tradition scolastique la doctrine augustinienne pouvait difficilement être encore présentée dans son cadre initial.

4. *IIa IIae*, q.174, a.1, ad 3 ; cf. *supra*, p.64, note 2.

vu d'autre part le lien étroit qui unit cette théorie des visions à celle des espèces dans la scolastique médiévale.

On comprend mieux ainsi la place centrale de notre article, non seulement dans cette question sur le mode de la prophétie, mais dans tout l'ensemble du traité. J'ai déjà montré comment il se rapporte directement au premier article de la question 171, où la prophétie est définie comme connaissance révélée et vision. Et sans doute, peut-on voir une référence implicite à ce premier article du traité, comme un nouveau départ, dans cette introduction où saint Thomas nous rappelle que la prophétie est un phénomène appartenant à l'ordre de la connaissance, plus spécialement à l'ordre de la connaissance intellectuelle, de sorte qu'il faudra l'analyser d'après le processus de cette connaissance intellectuelle.<sup>1</sup> Il en va de même pour la question 172, sur le caractère surnaturel de la prophétie. C'est ici, dans notre article toujours, qu'en est proposée l'explication et partant la solution définitive, quand le processus de la prophétie est mis en parallèle avec celui de la connaissance naturelle. On voit dès lors que la prophétie est elle-même connaissance surnaturelle, en raison de la lumière et des espèces infuses. Le rapport est encore plus manifeste avec la dernière question du traité, sur la division de la prophétie, puisque, selon toute la tradition scolastique assumée par saint Thomas, la distinction fondamentale est bien celle des différents modes de vision prophétique.<sup>2</sup>

Une meilleure perception de ce schéma des trois visions prophétiques ne nous aide pas seulement à mieux situer notre article dans l'ensemble du traité ; elle nous permet aussi de découvrir sa structure interne. On se rappelle où en étaient les déterminations scolastiques sur cette doctrine des trois visions au temps de saint Thomas. Chacune des visions est caractérisée par la faculté où elle s'accomplit (sens extérieur, imagination ou intelligence), plus précisément par la faculté où s'imprime l'espèce qui est au principe de cette vision. D'autre part, la vision inférieure se réfère à la vision supérieure dont elle est l'instrument. Le processus de la connaissance s'accomplit donc de bas en haut, de la vision corporelle à la vision intellectuelle. Il faut enfin distinguer un processus naturel et un processus surnaturel. Dans ce dernier cas, les espèces-similitudes sont formées dans la faculté de connaissance par une intervention spéciale de Dieu. Voilà donc la base doctrinale qui semble expliquer la structure du corps de notre article. Dans une première partie, saint Thomas décrit d'abord le processus naturel de la connaissance, pour l'appliquer ensuite, par

1. *Ila Ilae*, q.173, a.2, c. : « Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII *super Gen. ad litt.*, *cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet. Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare...* » — Cf. *Ila Ilae*, q.171, a.1, c. : « Respondeo dicendum quod prophetia primo et principaliter consistit in cognitione... »

2. Cf. *Ila Ilae*, q.174, a.1, ad 3. Et la partie centrale de cette question 174, aa.2-4, traite de problèmes particuliers concernant l'un ou l'autre des trois modes de vision.

analogie, au processus de cette connaissance surnaturelle qu'est la prophétie. Or dans l'ordre naturel, le processus s'accomplit en trois étapes. Car il faut que l'espèce-similitude soit imprimée d'abord dans le sens extérieur, pour l'être ensuite dans l'imagination, et finalement dans l'intelligence elle-même.<sup>1</sup> Ainsi, dans l'ordre surnaturel de la prophétie, l'objet pourra être révélé à l'intelligence de la part de Dieu, soit par l'intermédiaire d'une espèce affectant le sens extérieur (vision corporelle), soit par l'intermédiaire d'un phantasme de l'imagination (vision imaginaire), soit directement par une espèce intelligible imprimée dans l'intelligence elle-même (vision intellectuelle).<sup>2</sup>

On aura remarqué cependant que cette distinction des trois visions prophétiques se trouve engagée ici dans un mouvement beaucoup plus large. Ce n'est qu'une subdivision, qui présuppose une première distinction entre l'*acceptio* et le *judicium*. De fait, c'est bien plutôt sur la base de cette dernière distinction qu'est construit tout l'article. Saint Thomas commence d'abord par distinguer ces deux éléments dans la connaissance naturelle, puis il fait l'application à l'ordre surnaturel.<sup>3</sup> Toute la suite de l'article s'explique par une élucidation de ces deux facteurs dans l'ordre surnaturel. Tout d'abord, pour qu'il y ait vraiment prophétie, il faut que les deux soient d'ordre surnaturel, ou du moins l'un d'entre eux, le principal, le *judicium*. Saint Thomas examine ensuite les différents cas où la prophétie est surnaturelle quant à l'*acceptio* également, et finalement les différents cas où elle est surnaturelle quant au *judicium* seulement.

Tout cela est parfaitement vrai. Cependant, nous avons déjà vu que cette dernière distinction provenait elle-même de la distinction augustinienne des trois genres de visions. Et nous savons aussi comment : par le fait d'une disjonction entre les deux visions inférieures, corporelle et imaginaire, et la vision intellectuelle, celle-ci étant considérée comme juge, interprète du donné apporté par celles-là. Il était donc tout naturel qu'on en vienne à répartir les trois visions augustinienne d'après cette double fonction qu'on leur reconnaissait,

1. *Ila Ilae*, q.173, a.2, c. : « Repraesentantur autem menti humanae res aliquae secundum aliquas species : et secundum naturae ordinem, primo oportet quod species praesententur sensui ; secundo, imaginationi ; tertio intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis . . . »

2. *Ibid.* : « Repraesentantur autem divinitus menti prophetae quandoque quidem mediante sensu exterius, quaedam formae sensibiles . . . Quandoque autem per formas imaginarias . . . Sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti . . . »

3. *Ibid.* : « Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare : scilicet acceptionem, sive repraesentationem rerum ; et iudicium de rebus praesentatis. Repraesentantur autem menti humanae res aliquae secundum aliquas species . . . Iudicium autem humanae mentis fit secundum vim intellectualis luminis. — Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque : scilicet et quantum ad iudicium, per influxum intellectualis luminis ; et quantum ad acceptionem seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species. »

le rôle des deux premières étant d'apporter les matériaux (*acceptio sive repraesentatio rerum*), le rôle de la vision intellectuelle étant d'en juger, de les interpréter (*judicium de rebus praesentatis*).

On est allé plus loin cependant, jusqu'à réintroduire un mode de vision intellectuelle dans le premier membre de la division (*acceptio rerum*) : comme si le rameau détaché du tronc avait reproduit l'arbre complet de la triple vision augustinienne. De sorte que cette distinction augustinienne des trois genres de visions apparaîtra désormais comme une simple subdivision de l'*acceptio*.<sup>1</sup> En fait, le véritable processus historique s'est accompli en sens inverse : c'est plutôt la distinction « *acceptio-judicium* » qui procède de la distinction augustinienne, par l'éclatement de celle-ci en deux tronçons. Et nous pouvons dire plus précisément maintenant : par l'éclatement de la vision intellectuelle en une double fonction. Car le *judicium* est bien lui-même vision intellectuelle dans la théorie augustinienne. Quelle est donc alors cette vision intellectuelle qu'on range maintenant à l'intérieur de l'*acceptio* ? Voilà justement ce qu'il nous faudra expliquer ici pour bien saisir le sens de cette transformation de la théorie augustinienne des trois genres de visions : d'où provient de dédoublement de la vision intellectuelle ?

À ceci, il faut répondre qu'on retrouve déjà chez saint Augustin lui-même une double fonction de la vision intellectuelle. Celle-ci se distingue d'abord des deux autres par son objet propre : c'est par elle qu'on perçoit directement les réalités spirituelles de l'âme, comme la charité, qui ne peuvent être perçues par l'intermédiaire d'une image sensible.<sup>2</sup> Mais on rencontre aussi, immédiatement après, une autre fonction de cette même vision intellectuelle, celle de juger ou d'interpréter le donné des visions inférieures.<sup>3</sup> Bien plus, ces deux fonctions seront parfois réunies dans une même définition. Ainsi, saint Augustin pourra dire que la vision intellectuelle se distingue de la vision imaginaire par un double supériorité : c'est à elle qu'il revient de juger les réalités inférieures et de percevoir celles qui sont purement spirituelles.<sup>4</sup> Chez saint Augustin, il ne fait donc pas de doute que ces deux fonctions appartiennent à un seul et même genre de visions. Et l'on comprend aisément pourquoi. Car cette vision intellectuelle est supérieure aux

1. Cf. *supra*, p.71, notes 3 et 1.

2. S. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, XII, c.XI, n.22 ; PL 34, 462 (CSEL 28, 1, 393) : « . . . dilectio autem nec per substantiam suam potest oculis corporis cerni, nec per imaginem corporis similem spiritu cogitari, sed sola mente, id est intellectu, cognosci et percipi. » Cf. *supra*, p.56, note 4.

3. Cf. *supra*, p.60, note 3.

4. S. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, XII, c.XXIV, n.50 ; PL 34, 474 (CSEL 28, 1, 416) : « Haec igitur natura spiritualis, in qua non corpora, sed corporum similitudines exprimuntur, inferioris generis visiones habet, quam illud mentis atque intelligentiae lumen, quo et ista inferiora dijudicantur, et ea cernuntur quae neque sunt corpora, neque ullas gerunt formas similes corporum ; velut ipsa mens et omnis animae affectio bona . . . »



deux autres, tout d'abord en raison de l'excellence de son objet propre, les réalités spirituelles. Or c'est précisément par le fait de cette supériorité qu'il lui appartient de juger toutes les autres connaissances de l'âme.<sup>1</sup>

C'est au XIII<sup>e</sup> siècle, nous l'avons vu, que s'accomplit la dissociation de ces deux fonctions. On réserve alors le terme de « vision intellectuelle » pour la première. Quant à la fonction judicative ou interprétative, elle est rejetée en dehors du schéma des trois genres de visions. Or il semble bien que cette transformation de la théorie augustinienne soit principalement l'œuvre de saint Bonaventure. En tout cas, elle s'opère chez lui de façon très consciente. Dans sa question sur la vision intellectuelle, il distingue une double acception du terme. Au sens large (*communiter*), « vision intellectuelle » comprend toute fonction, perceptive ou judicative, de l'intelligence. Cependant, au sens propre et précis (*proprie sive praecise*), le terme désigne un mode spécial de vision qui s'accomplit sans l'intervention du sens ou de l'imagination, c'est-à-dire sans la formation d'espèce dans le sens ou l'imagination.<sup>2</sup>

Dans sa question sur la prophétie, saint Bonaventure va plus loin encore. Il affirme alors catégoriquement que la fonction judicative de l'intelligence, qu'on rencontre dans toute vraie prophétie, ne mérite pas comme telle le nom de vision intellectuelle. Et c'est là justement qu'il nous livre le véritable fondement de sa nouvelle interprétation de la théorie augustinienne. Il s'agit toujours de la problématique scolastique, selon laquelle la prophétie se divise par les différents genres de visions. On a déjà signalé ici une première difficulté. La prophétie ne peut être divisée par les trois visions comme un genre en ses espèces,

---

1. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, c. XXVII, n. 49 ; PL 42, 1096 : « Quantum vero attinet ad illam summam, ineffabilem, incorporalem, immutabilemque naturam per intelligentiam utcumque cernendam, nusquam se melius, regente duntaxat fidei regula, acies humanae mentis exercet, quam in eo quod ipse homo in sua natura melius caeteris animalibus, melius etiam caeteris animae suae partibus habet, quod est ipsa mens : cui quidam rerum invisibilium tributus est visus, et cui tanquam in loco superiore atque interiore honorabiliter praesidenti, judicanda omnia nuntiant etiam corporis sensus ; et qua non est superior, cui subdita regenda est, nisi Deus. »

2. S. BONAVENTURE, *Quaestio de visione intellectuali et corporali*, Bibl. mun. d'Assise, Cod. 186, f. 30 ra (B. DECKER, *op. cit.*, pp. 156-157, n. 56) : « Visio igitur intellectualis tam naturalis quam prophetalis dupliciter accipi potest, scilicet communiter et proprie. Communiter dicitur quaecumque illuminatio sive officium mentis ad intelligendum, sive quae in ipsa sola nata sunt fieri sive quae per virtutes inferiores ostenduntur sicut homo iudicat de his quae audit et videt et imaginatur. Proprie dicitur sive praecise illustratio mentis quantum ad ea, in quibus non communicat sensus vel imaginatio . . . Similiter in visione prophetali dicendum quod visio intellectualis, si communiter accipiatur quantum ad omnem mentis intelligentiam et officium, sic non separatur a corporali et imaginativa, ita quod faciat diversum genus prophetiae, quia nullus dicendus est propheta nisi illustratus fuerit ad intelligendum quod sibi ostendebatur. Secundum quod praecise accipitur, [est] illustratio facta in mente ita quod nihil imprimatur in sensu nec in imaginatione. Sic distinguitur contra alias et sic accipit Augustinus. »

car la vision corporelle ou imaginaire ne peut suffire à réaliser une véritable prophétie, si elle n'est accompagnée et complétée par la vision intellectuelle. Dans son Commentaire sur Isaïe, on l'a vu, saint Thomas résolvait finalement cette difficulté en montrant comment cette division était celle d'un tout en ses parties potentielles. Cette solution respectait alors parfaitement toute la conception augustinienne des trois genres de visions. Mais voici que saint Bonaventure pousse plus loin la question. Il cherche une correspondance plus adéquate entre prophéties et visions, de sorte que chaque genre de visions puisse spécifier un genre de prophéties, et cela selon la division la plus simple du tout universel en ses parties subjectives (du genre en ses espèces). Pour cela, il lui faut élaborer une notion de vision beaucoup plus précise, beaucoup plus étroite aussi, que chez saint Augustin. Une vision sera dite corporelle, imaginaire ou intellectuelle, selon que l'espèce-similitude sera formée d'abord et directement (*per se et primo*) dans le sens, dans l'imagination ou dans l'intelligence. Sans doute, toute vision corporelle sera accompagnée chez le prophète d'une activité de l'imagination ; mais on ne dira pas pour autant qu'il jouit d'une vision imaginaire, puisque sa connaissance lui est venue par l'intermédiaire du sens et non pas directement par l'imagination. De même, s'il s'agit d'une véritable prophétie, toute vision corporelle ou imaginaire sera accompagnée d'une interprétation de l'intelligence ; mais on ne pourra pas encore parler d'une vision intellectuelle, puisque la connaissance s'est accomplie par l'intermédiaire du sens ou de l'imagination, et non pas directement dans l'intelligence. On pourra dès lors spécifier chaque cas de prophétie par un genre de visions bien déterminé. Et l'on évitera par là l'inconvénient de devoir admettre plusieurs genres de visions dans une même révélation prophétique.<sup>1</sup> Telle est bien, on l'aura remarqué, la conception de saint Thomas dans notre article de la *Somme*, où il distingue trois cas de prophétie, selon que la révélation

1. S. BONAVENTURE, *Quaestio de prophetia*, Bibl. mun. d'Assise, Cod. 186, f. 12 vb (B. DECKER, *op. cit.*, pp.153-154, n.45) : « Dicendum quod ad esse prophetiae duo concurrunt : similitudinis representatio et revelatio significationis illius similitudinis. Ista revelatio semper est in intellectiva ; sed impressio similitudinis potest esse in vi intellectiva per se, et primo, non mediante sensu vel imaginatione ; vel in ipsa imaginativa primo, non mediante sensu, et sic dicitur visio imaginaria ; vel in ipso sensu et tunc visio corporalis. Impressio similitudinis intellectiva primo et per se semper habet revelationem coniunctam ; sed similitudo imaginaria aliquando habet, ut in prophetis veris, aliquando non, ut in Pharaone. Similiter dicendum de impressione in sensu. Ad hoc ergo quod sit propheta, requiritur revelatio in parte intellectiva ; sed illa non dicitur visio intellectualis, quia non est primo in intellectu. Similiter de imaginaria dicendum, Et sic patet quomodo distinguantur. » — B. Decker, *art. cit.*, p.222, a bien marqué comment cette interprétation de saint Bonaventure s'écartait de la conception de saint Augustin : « Der Doctor seraphicus kennt also eine doppelte Beeinflussung des Intellekts : durch Einprägung von <species intelligibiles> und durch Offenbarung der Sinnbedeutung. Nur der ersten Art von Beeinflussung will er den Terminus <visio intellectualis> vorbehalten, während Augustinus sowohl die schauende wie die beurteilende Funktion der Denkkraft dem Bereich der intellektuellen Vision zuweist. »

s'accomplit par l'intermédiaire du sens, par l'intermédiaire de l'imagination seulement, ou directement dans l'intelligence.<sup>1</sup>

On pourra peut-être regretter cette évolution doctrinale. La théorie augustinienne y a sans doute gagné en précision, mais elle y a peut-être beaucoup perdu en souplesse et en richesse, par le fait d'un certain durcissement et amenuisement doctrinal. De plus, cette transformation doctrinale masquera malheureusement beaucoup trop la théorie initiale de saint Augustin, de sorte que les commentateurs qui suivront ne la reconnaîtront plus que très difficilement, sinon plus du tout, sous cette nouvelle forme. Il faut noter cependant que saint Thomas lui-même semble tenir beaucoup moins rigidement que saint Bonaventure à cette nouvelle expression de la doctrine augustinienne. Il revient souvent à la forme primitive, c'est-à-dire qu'il se contente souvent de raisonner avec les trois termes essentiels de saint Augustin (la lumière de l'intelligence, les phantasmes de l'imagination et les représentations sensibles), en faisant abstraction de la vision intellectuelle proprement dite, telle que conçue par saint Bonaventure.<sup>2</sup> D'où l'apparence d'une certaine fluctuation doctrinale, et la nécessité, par conséquent, d'une lecture attentive des textes, pour pouvoir déterminer dans chaque cas à quel schéma les référer, celui de saint Augustin ou celui de saint Bonaventure.

Jean RICHARD, M. S. C.

(à suivre)

---

1. Cf. *supra*, p.71, note 2.

2. Ainsi, dans tout l'exposé du Commentaire sur Isaïe, de même que dans l'exemple proposé plus haut, p.45, note 2. Mais jusque dans le traité de la prophétie de la *Somme*, q.174, l'article 2 sur la vision intellectuelle entend celle-ci au sens large de saint Augustin. D'où la nécessité, dans les réponses de cet article (ad 1 et 3), de distinguer les différents cas de vision intellectuelle, selon ses différentes fonctions.