

Laval théologique et philosophique



# Un désir qui n'a pas de limite. Libre essai sur un passage de *La vie de Moïse* selon saint Grégoire de Nysse

Michel Corbin

Volume 55, Number 3, octobre 1999

Langage apophatique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401251ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401251ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Corbin, M. (1999). Un désir qui n'a pas de limite. Libre essai sur un passage de *La vie de Moïse* selon saint Grégoire de Nysse. *Laval théologique et philosophique*, 55(3), 365–391. <https://doi.org/10.7202/401251ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1999

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/>

Érudit

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/>

# UN DÉSIR QUI N'A PAS DE LIMITE

## LIBRE ESSAI SUR UN PASSAGE DE LA VIE DE MOÏSE SELON SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE

Michel Corbin, s.j.

Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus  
Centre Sèvres, Paris

**RÉSUMÉ :** Pensé à partir de la conjonction de NON et de PLUS, comme une « insatiabilité d'avoir plus », le désir de Moïse recueille l'épéctase, la tension vers Dieu, comme le paradoxe d'avoir soif de ce qu'on a déjà à satiété. Une telle soif, c'est clair, ne vient pas d'un manque, mais d'une plénitude. De cette merveille où le plein domine toujours sur le vide, de cette profusion dont jamais l'homme ne se lassera, tous les mystiques ont parlé, chacun à sa façon. Nous analysons ici pas à pas l'interprétation d'une extraordinaire densité que nous trouvons chez Grégoire de Nysse commentant, dans La Vie de Moïse, l'incroyable demande que le Législateur adresse à son Dieu : « Fais-moi, de grâce, voir ta gloire » (Ex 33,18), et la réponse non moins inouïe qu'il reçoit alors.

**ABSTRACT :** When thought through the conjunction of NO and of MORE, as an "insatiability to have more," the desire of Moses represents the epéctatic tension towards God, as the paradox of thirsting for what one already possesses to satiety. Clearly such a thirst does not come from a lack, but from a plenty. Of this marvel where fullness invariably overwhelms emptiness, of this profusion from which man shall never tire, all the mystics have spoken, each in his or her own way. We analyse here step by step the extraordinarily profound interpretation one finds in Gregory of Nyssa's comments, in The Life of Moses, on the incredible demand which the Legislator addresses to his God : "Show me your glory" (Ex 33,18), and on the no less unbelievable answer he then receives.

---

À Jean-Yves LACOSTE  
juin 1999

Les répartitions que contiennent les divers manuels et dictionnaires dont nous disposons risquent toujours de nous égarer. Elles relèvent, certes, d'un effort de classification et de clarification, semblable à celui que tentent, dans leurs domaines respectifs, les sciences de la nature, que ce soit la botanique ou la zoologie, l'ornithologie ou l'anthropologie. Mais elles tendent à faire oublier que toute pensée vraie et libre se plaît à sortir des sentiers battus, à jeter des ponts entre les disciplines, à frayer des chemins nouveaux. Aussi, dès qu'il est question d'un sujet aussi décisif que

l'*apophatisme*, que l'exceptionnelle négation qui accompagne toutes nos paroles sur le Secret de Dieu, et doit, selon Denys, s'entendre « divinement [...] selon l'excès (ὑπεροχή) et non la privation (στέρησις)<sup>1</sup> », faut-il soigneusement se garder d'opposer, comme des voies totalement étanches, l'une par rapport à l'autre, l'*apophase* et la *cataphase*, l'*affirmation* et la *négation*. Nos langues n'ont pas d'autres possibilités ; et celles-ci sont d'autant moins étrangères l'une à l'autre que l'Apôtre les unit étroitement lorsqu'il invite son lecteur à « connaître la charité du Christ qui surpasse toute connaissance » (Ep 3,18). Sur cette formule qui est en même temps parfaitement intelligible, car nous pouvons penser le comparatif impliqué dans le préfixe du verbe, et parfaitement incompréhensible, car nous ne sommes pas la source de la Donation qui nous mène au-delà de nous-mêmes, sur cette invitation ont porté les multiples investigations des Pères et des Docteurs de l'Église. Mais peut-être aucune n'a-t-elle atteint l'extraordinaire densité, de raison et de plume, que nous trouvons chez Grégoire de Nysse (G.) commentant, dans *La Vie de Moïse*, l'incroyable demande que le Législateur adresse à son Dieu : « Fais-moi, de grâce, voir ta gloire » (Ex 33,18). Comme la réponse qu'il reçoit alors n'est pas moins inouïe, il n'est pas inutile que nous prenions la peine d'analyser, pas à pas, cette interprétation majeure. Nous y gagnerons de mieux savoir que nous ne savons pas encore.

Les pages retenues dans cette étude sont essentielles pour la droite intelligence d'une œuvre qui ne relève ni de la *seule* théologie spéculative ni de la *seule* théologie mystique, mais des deux à la fois. Elles correspondent au troisième moment du ternaire classique, formalisé par Denys un siècle plus tard, à partir des trois théophanies qui jalonnent la vie de Moïse ; elles traitent de la *suréminence* qui suit l'*affirmation* et la *négation*, elles-mêmes figurées par le Buisson ardent (Ex 3,1-12) et l'entrée dans la Ténèbre (Ex 20,21) ; elles se répartissent aisément en huit petites parties, rigoureusement articulées l'une sur l'autre. Et, comme celles qui les précèdent, elles s'appuient si délibérément sur la sainte Écriture qu'elles sont à lire depuis ce lieu de vérité, ou de cohérence, non comme une tentative de soumettre la Bible à quelque précompréhension philosophique, néoplatonicienne, qui préjugerait de son contenu, mais comme un effort pour entendre quelque peu l'Inimaginable dont témoigne la Parole de Dieu, pour garder à l'intime du cœur « ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme » (1 Co 2,9), pour recueillir dans l'histoire du serviteur de Dieu le type ou l'ébauche du chemin de Jésus vers son Père « plus grand » (Jn 14,28), bref pour annoncer le mystère pascal où réside, depuis toujours, l'éternelle et débordante nouveauté du Dieu vivant<sup>2</sup>.

## I. LA DIFFICULTÉ (§ 219-220)

Toute la contemplation (θεωρία) du Cappadocien repose sur l'aporie qui régit le chapitre 33 du livre de l'Exode :

1. DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les Noms divins*, VII, 6, 2 ; PG 3/869 A.

2. *La Vie de Moïse* a été traduite par Jean DANIELOU dans le premier volume de la collection « Sources chrétiennes » (Paris, Cerf, 1968). C'est sa traduction que nous utilisons, mais en la modifiant notablement.

Comment l'homme qui, au témoignage de la voix divine parlant de « face à face comme un ami parle à son ami », a clairement vu Dieu en de telles théophanies, et qui est parvenu là, demande-t-il à Dieu, comme s'il n'avait pas obtenu ce que nous croyons, sur le témoignage de l'Écriture, qu'il avait trouvé, de se manifester à lui, comme si Celui qui se montre toujours ne s'était pas encore fait voir de lui ? (PG 44/400 A.)

De fait, comment peuvent se succéder, dans un même texte, l'affirmation que Moïse a vu Dieu, puisque « l'Éternel conversait avec lui face à face » (v. 11), et la négation de cette vision, puisque Moïse lui demande aussitôt : « Fais-moi de grâce voir ta gloire » (v. 18) ? Sans doute les exégètes d'aujourd'hui, formés aux sciences positives qui n'admettent pas d'autre définition de la vérité que la pure adéquation de l'intelligence à la chose, que la simple exactitude de la représentation, répondent-ils que ces deux versets appartiennent à deux traditions distinctes, dont les préoccupations diffèrent. Ils aplanissent la difficulté, mais de manière superficielle, et manquent ainsi la chose décisive qu'est le rassemblement de traditions divergentes dans une même narration. Or G. la repère d'emblée. Prenant le récit tel que l'Église le lui transmet, comme un texte inspiré par « l'Esprit de vérité » (Jn 14,26) qui a parlé dans « la Loi, les Psaumes et les Prophètes » (Lc 24,45), il présuppose, comme tous les autres Pères, que l'apparente contradiction desdits versets est à recevoir par le croyant comme la blessure que laisse, dans une intelligence appelée à plus qu'elle ne peut penser, l'excès de la divine Donation, comme la trace par laquelle s'indique, dans une parole qui prend du temps, la logique plus que logique de l'Amour. Il ne prétend nullement dépasser l'aporie, au sens où pareil « dépassement » exigerait la possession d'un concept ou d'une image capables de synthétiser les deux volets en contrariété ; il tente seulement de la renverser en écoutant la parole paulinienne de la croix, pour laquelle : « Ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 Co 1,25). En s'engageant dans ce pari, il récuse forcément toute facilité, exclut d'avance que la solution de l'aporie la puisse faire disparaître, abrite sciemment un paradoxe que nulle notion ne peut jamais lever, admet joyeusement que le Secret de Dieu, de sa rencontre plus que bienheureuse, « surpasse toute intelligence » (Ph 4,7). Qu'il en soit ainsi, que le texte sacré lui-même pose la difficulté, induise un renversement vers un *plus* qui demeure *plus*, preuve en est donnée dans les lignes qui suivent. Elles tracent, en accord avec le récit inspiré, une distinction entre la « face » que Dieu refuse de montrer et le « dos » qu'Il offre gracieusement. D'un côté, en effet, Dieu accède au désir de Moïse et sa voix n'est pas mensongère comme celle des idoles ; d'un autre, toutefois, Il met son ami dans le désespoir en lui apprenant que ce qu'il cherche ne peut jamais entrer dans les limites de la vie humaine :

La voix d'en-haut accède d'un côté au désir formulé par sa demande et ne lui refuse pas de lui accorder cette grâce ; mais elle le conduit à nouveau au désespoir en lui expliquant que la vie des hommes ne peut contenir ce qu'il recherche. Dieu, cependant, dit qu'il y a « un lieu près de Lui », et dans ce lieu « un rocher », et dans le rocher un « creux », dans lequel Il ordonne à Moïse de se tenir. Il ajoute qu'Il lui couvrira la figure de la main tandis qu'Il sortira et que Moïse verra le « dos » de Celui qu'il a appelé, et qu'ainsi il pensera voir Celui qu'il cherche, de sorte que la voix divine ne sera pas mensongère (400 AB).

Reste, pour penser droitement la distinction et ne pas en faire une séparation vide, sans enjeu existentiel, qu'il faut découvrir ce que peuvent signifier la « face », le « dos », et comment ces significations sont régies par la parole de la croix.

## II. L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE LECTURE « LITTÉRALE » (§ 221-223)

Faut-il entendre les expressions de « face » et de « dos », quand elles sont suivies du mot « Dieu » au génitif, selon le sens qu'elles ont immédiatement pour nous, qui vivons et parlons dans un éon voué à disparaître ? Faut-il biffer toute distance entre les images de l'Écriture et les réalités divines vers lesquelles toutes font signe ? Faut-il écarter, comme chose incongrue, toute transposition qui laisse « la Chose incomprise, excédant la signification du mot<sup>3</sup> » ? Pour G., disciple d'Origène, ce serait entendre la Parole divine selon la lettre (κατὰ τὸ γράμμα) et admettre trois thèses inacceptables : l'immédiate superposition des mots et des choses ; l'absence de profondeur dans le texte inspiré ; le déni de la distance plus qu'essentielle où Dieu habite. Ce serait, par conséquent, refuser de lire « d'une manière digne de Dieu », et tomber dans une contradiction qui, loin de constituer un paradoxe vivifiant, serait une pure absurdité. Car Dieu serait tenu pour un être corporel, pour un composé qu'un acte de notre intelligence pourrait dissoudre. Son incorruptibilité, sa simplicité seraient méconnues :

Si quelqu'un considère ces choses selon la lettre, non seulement le sens en reste obscur à l'examen, mais il n'est même pas exempt d'une signification incompatible avec Dieu, car on ne peut parler de face et de dos qu'à propos de choses qui ont une figure visible. Or toute figure est la limitation d'un corps. Aussi celui qui attribue à Dieu une figure ne pourra-t-il pas le dispenser non plus d'une nature corporelle. Or tout corps est composé. Et le composé est constitué par l'assemblage d'éléments hétérogènes. Ainsi de ce qui est composé, nul ne niera que cela ne puisse aussi se dissocier. Or ce qui est composé ne peut être incorruptible, car la corruption est la désagrégation du composé. Si donc quelqu'un attribue à Dieu un « dos » au sens littéral, il sera entraîné nécessairement à une conséquence absurde. Car, si le devant et le derrière sont dans la figure, si la figure est dans le corps, celui-ci est décomposé et donc par nature décomposable. Et, comme ce qui se décompose ne peut être incorruptible, celui qui est esclave de la lettre doit estimer par une conséquence nécessaire qu'il y a de la corruption en Dieu. Or Dieu, en réalité, est incorruptible (400 BC).

L'Écriture sainte attestant donc l'incorruptibilité de Dieu, c'est-à-dire son impossibilité de ne pas être le Dieu dont la profusion de vie est incomparablement plus forte que la mort, entrée dans le monde avec le péché (cf. Rm 5,12), la « lettre » en tant que telle est à rejeter, puisqu'elle conduit à une idole qui justifie la mort par sa négation même de l'incorruptible. *A contrario*, les images employées par l'Esprit Saint sont à recevoir « selon la loi de l'anagogie (τῶ τῆς ἀναγωγῆς νόμῳ) », selon la « divine négation », par excès et non par défaut, qui joue de l'Ancien Testament vers le Nouveau. L'anagogie va du sensible vers l'intelligible mais, comme G. l'a expliqué à propos de la Demeure (σκηνή), dont Moïse reçut l'ordre de faire une imitation

3. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 13, a. 3.

visible (Ex 25,9), l'intelligible, qui est plus haut que le sensible, n'est nullement un monde imaginaire se situant au-dessus du précédent. Il doit être identifié à la manifestation de Dieu dans la chair, inaugurée « une fois pour toutes » (Rm 6,10) dans la Pâque de Jésus, et destinée à surabonder chez tous ses « frères » (Jn 20,17). Par suite, le raisonnement par l'absurde qui conclut à la nécessité de l'analogie n'est pas sans importance. En effet, si l'immédiate superposition de la parole et de la Chose est à rompre, si la signification de la divine Parole est d'une profondeur insondable, si la distance où Dieu se tient est au-delà de l'essence et du savoir de l'essence, c'est parce qu'intervient, dans le rejet de toute composition sur laquelle notre pensée aurait un pouvoir, l'interdiction de mettre celle-ci au-dessus de Dieu, de placer son Secret à l'intérieur de l'horizon que nous projetons pour connaître, situer et définir les choses visibles. C'est la même interdiction qui sera recueillie, sept siècles plus tard, dans le Nom que saint Anselme du Bec reconnaît à Dieu au commencement du *Proslogion* : *credimus Te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*<sup>4</sup>. Elle dit la double impossibilité<sup>5</sup> de la superbe et de l'idole inconstante où toute superbe se cherche un alibi ; elle réapparaîtra plus loin dans le raisonnement, quand il faudra montrer la nécessité de la tension en avant dans la recherche de Dieu ou, pour franciser le terme grec employé par saint Paul, de l'épectase. C'est elle qui assurera le lien étroit entre la loi d'exode au-delà de tout et le passage de la lettre à l'Esprit. Mais voici comment G. présente ici ledit passage, en étendant à l'ensemble du texte ce qu'il a prouvé à propos du « dos » et de la « face » :

L'interprétation qui convient vraiment au texte n'est pas l'interprétation littérale. Or, si ce passage qui fait partie de la trame du texte nous force à chercher un autre sens, il convient aussi tout à fait de penser la même chose de l'ensemble. En effet, ce que nous aurons jugé vrai de la partie, il est nécessaire que nous le fassions aussi pour le tout. Donc le lieu qui est auprès de Dieu, et le rocher qui est dans le lieu, et l'espace qui est dans le rocher, qui est nommé « creux », et l'entrée de Moïse dans cet espace, et l'extension de la main divine sur le visage, et le passage et l'appel, et ensuite la contemplation des épaules, tout cela sera plus heureusement interprété au sens spirituel (400 CD).

### III. LE MOUVEMENT VERS « TOUJOURS PLUS GRAND »

Si toutes les images du texte biblique sont à entendre analogiquement, si toute analogie est un mouvement qui suppose une exceptionnelle conjonction d'un NON et d'un PLUS, si ce mouvement est à la fois le parcours de la distance qu'il abrite et l'identification d'une distance qu'il laisse régner, est-il étonnant que G. use d'une image de mouvement pour balbutier la signification du récit de l'Exode ? L'analogie est une ascension, et c'est une ascension qu'il oppose à ce que le XVII<sup>e</sup> siècle nommera « chute des graves » :

De même que les corps pesants, s'ils prennent leur élan de quelque sommet, même s'il ne se trouve personne pour les pousser une fois donnée la première impulsion, sont emportés d'eux-mêmes par un mouvement rapide sur la pente, tant que le plan sur lequel ils se

4. ANSELME DU BEC, *Proslogion*, II ; Schmitt, 101.

5. Cf. Michel CORBIN, s.j., *Prière et raison de la foi*, Paris, Cerf, 1992.

meuvent reste incliné et continue de descendre, si du moins rien ne se trouve pour briser leur élan par un obstacle, ainsi, inversement, l'âme délivrée de ses attaches terrestres s'avance légère et rapide vers les hauteurs, s'envolant des choses inférieures vers le ciel. Comme rien ne vient d'en haut interrompre son élan, parce que la nature du Beau a la propriété d'attirer à soi ceux qui lèvent les yeux vers elle, l'âme devient toujours et en tout plus haute qu'elle-même (ἀεὶ πάντως ὑψηλοτέρα ἑαυτῆς γίνεται), « tendue » par le désir des choses célestes « vers ce qui est en avant » (Ph 3,13) comme dit l'Apôtre, et son vol la mènera toujours plus haut (400 D-401 A).

Ainsi, pour entendre anagogiquement le dialogue de Moïse et de Dieu, G. s'appuie-t-il une nouvelle fois, à titre de conjecture, sur la confession autobiographique de Paul dans sa lettre aux Philippiens : « Tout considérer comme désavantageux à cause du bien suréminent qu'est la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur [...] tout considérer comme déchets afin de gagner le Christ » (Ph 3,8-9). C'est à partir du Nouveau Testament qui atteste, en Jésus mort et ressuscité, la réconciliation du haut et du bas, la surenchère de la bonté divine, l'union de la lettre et de l'Esprit ; c'est à partir de la Résurrection qu'il lit l'Ancien Testament, comme si les *ascensiones in corde* du Psaume (83,6) ne prenaient sens que dans et par l'Ascension de Jésus, quand s'établit pour ainsi dire un vide qui aspire le disciple à la suite de son Seigneur, un retrait « au-dessus de tout » (Rm 9,5) qui ne diffère pas d'une donation dans la distance maintenue : « Et moi, avait dit Jésus, une fois élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes » (Jn 12,32). Dès lors, ce n'est pas d'abord à Platon que G. se réfère, même si l'image de l'ascension de l'âme dans les hauteurs est présente dans ses écrits, comme une symbolique fondamentale, mais à l'Écriture nouvelle, qui annonce en Jésus, livré par le Père en « rançon pour la multitude » (Mc 10,45), l'accomplissement de toutes les attentes humaines, qu'elles soient juives ou païennes, au-delà d'elles-mêmes. En outre, ce n'est pas un concept qu'il met en avant pour dépasser des images qui, prises à la lettre, deviennent des idoles, mais une image qui, cette fois, se place délibérément sous la conjonction de NON et de PLUS qu'elle doit schématiser. Que donc peut signifier cette étrange conjecture ?

Si l'image de l'ascension laisse s'exercer sur elle-même la négation par outrepassement dont elle est la schématisation, c'est signe que le NON et le PLUS qui sont en cause dans tout chemin ne sont jamais représentables, et qu'il appartient à leur conjonction de s'exercer sur toute représentation que nous voudrions en avoir pour se poser en nous dans sa vérité : comme une pure vocation, comme une pure ouverture vers PLUS, vers un PLUS qui demeure, puisque le NON qui lui est adjoint interdit de le ranger dans le jeu quantitatif et mondain du « plus » et du « moins ». C'est cela même qui ressort de la phrase que nous avons transcrite en grec : « l'âme devient toujours et en tout plus haute qu'elle-même ». Si l'âme devient sans cesse plus haute que le « plus haut » qu'elle est devenue par grâce, c'est signe qu'un tel PLUS est successivement un PLUS QUE PLUS, un PLUS QUE PLUS QUE PLUS, etc., c'est-à-dire : le *plus in infinitum* dont parle Anselme du Bec<sup>6</sup>, en écho manifeste à la fameuse doxologie de la lettre aux Éphésiens : « À Celui qui peut au-delà et plus qu'au-delà de ce que nous pouvons concevoir ou désirer, à Lui gloire et puissance, dans le Christ Jésus

6. ANSELME DU BEC, *Cur Deus homo*, II, XIV ; 114.

et l'Église, pour les siècles des siècles » (Ep 3,20-21). En nommant la hauteur où Dieu se tient, en ne cessant jamais de se redoubler, en devant être qualifié de TOUJOURS PLUS, ce PLUS pose donc la Hauteur du Dieu vivant au-delà de toute hauteur, y compris la plus haute, si bien que la Hauteur ne fait plus nombre avec le chemin qui s'y dirige et que celui-ci, en conséquence, n'a pas davantage de cesse. Or dire que le chemin n'a pas de limite, parce que rien ne vient d'en haut lui faire obstacle, c'est une nouvelle fois invoquer la limite imposée à notre pensée : ne pas confondre Dieu, dont la distance est celle de sa donation, plus qu'indicibles l'une et l'autre, avec quelque expérience ou quelque connaissance, si hautes soient-elles, de sa Hauteur ou de son Amour. Bref, comme G. le laisse entendre dans les lignes qui suivent, le NON adressé à toute idolâtrie est cela qui garde et maintient le PLUS comme un pur comparatif d'ouverture. L'indicible excès du Dieu et Père de Jésus attire le croyant vers lui :

Le désir qu'a l'âme, en effet, de ne pas renoncer, en raison de ce qu'elle a déjà acquis, aux sommets qui sont plus hauts qu'elle, lui communique un mouvement ascensionnel qui n'a pas de cesse, où elle trouve toujours, dans ce qu'elle a réalisé, un nouvel élan pour voler plus haut. Car seule l'activité spirituelle a cette propriété de nourrir sa force en la dépensant et de ne pas perdre mais d'augmenter sa vigueur par l'exercice (401 AB).

Admirable conclusion ! Elle fait d'abord entendre que, pour monter plus haut que soi, il faut nécessairement renoncer à ce qui fut déjà donné de la part de Dieu, le laisser comme une grâce n'ayant sens qu'en ouvrant la possibilité d'une grâce plus haute. Mais, puisque « laisser » est identifié à « dépenser », il est manifeste que ce renoncement est à la fois le refus de s'attribuer les dons du Père, le sacrifice de louange et le total partage aux frères de ce qui fut reçu de Lui. Il s'agit ici de don, de don de soi, et monter plus haut implique qu'on se donne davantage ou, si l'on préfère, qu'on ne puisse jamais recevoir davantage qu'en livrant à d'autres, et au Père par gratitude, ce que l'on a déjà reçu. Dans l'une de ses homélie, saint Jean Chrysostome ne dit rien d'autre :

Lorsque nous partageons avec d'autres, c'est alors que nous nous enrichissons davantage nous-mêmes ; lorsque nous ferons participer beaucoup de gens à notre opulence, c'est alors que nous augmenterons notre avoir. Mais tu penses que ta gloire diminue si tu te trouves savoir, avec beaucoup de gens ce que tu sais dans ton particulier. En vérité, le moment où tu augmenteras ta gloire, c'est lorsque tu fouleras aux pieds l'envie, lorsque tu éteindras la jalousie, lorsque tu montreras un grand amour pour tes frères ; mais si tu restes seul à savoir, les hommes se détourneront de toi comme d'un jaloux et d'un homme qui n'aime pas ses frères, et ils te haïront, tandis que Dieu te punira d'un cruel châtement comme un homme méchant, sans compter que la grâce s'en ira bientôt, te laissant solitaire. De même que le blé qui reste constamment dans les réserves s'épuise, parce qu'un ver le ronge, mais se multiplie et se renouvelle, si on le sort et le répand dans les champs, ainsi le discours spirituel se gâte bientôt, si on le conserve toujours au-dedans, tandis que l'âme est corrompue et rongée par l'envie, la nonchalance, la mollesse, mais se multiplie comme un trésor pour ceux qui le reçoivent et pour celui qui le possédait, s'il est répandu dans les âmes de nos frères comme dans une terre féconde. Et, de même qu'une source qui coule constamment se répand toujours davantage et jaillit plus abondante, mais s'étouffe si on la couvre de terre, ainsi la grâce spirituelle et le discours destiné à enseigner jaillit plus abondant lorsqu'on le creuse à fond constamment et qu'on donne à puiser



à ceux qui le désirent, mais diminue et finit par perdre son éclat s'il est enseveli sous la jalousie et l'envie<sup>7</sup>.

Cette loi vaut-elle seulement de l'homme ou pouvons-nous penser qu'elle vaut aussi, et d'abord, de Dieu ? En voyant Paul fléchir « les genoux en présence du Père de qui toute paternité, au ciel et sur terre, tire son nom » (Ep 3,14-15), il nous est difficile de ne pas conjecturer qu'en allant pour ainsi dire au-delà de lui-même dans le don qu'Il fait de lui-même, le Père, Lui aussi, se nourrit de la libre effusion qu'Il fait de tous ses biens à son Fils, pour qu'ils soient distribués aux frères puînés de ce Fils, et qu'ainsi Lui-même, qui est la Source intarissable, peut recevoir de notre conversion le « surplus de joie » (Lc 15,7) que le Seigneur évoque dans sa première parabole de la miséricorde. Mais, pour éviter que ceci n'aboutisse à la thèse désastreuse de la *causa sui*, si souvent dénoncée par les auteurs chrétiens, il faut ajouter que n'est jamais levé le paradoxe qui veut que « toute donation parfaite descende du Père des lumières » (Jc 1,17) et qu'une telle donation trouve en Dieu et en nous sa propre et commune surabondance. Nous laissons la grâce surabonder en l'accueillant, les mains ouvertes, du Père qui demeure « plus grand que notre cœur » (1 Jn 3,20).

#### IV. L'HISTOIRE DE MOÏSE

Après le temps de la conjecture, prise à l'expérience du grand Paul, vient, semble-t-il, celui de la vérification. L'histoire de Moïse, racontée dans le Pentateuque, relève-t-elle de la dynamique ascensionnelle d'épéctase, d'anagogie, où jouent constamment un NON et un PLUS inséparables l'un de l'autre ? G. commence par attribuer à Moïse ce qu'il a lu chez l'Apôtre :

C'est pourquoi nous disons du grand Moïse qu'allant toujours de l'avant, il n'arrête nulle part son ascension ni ne propose de limite à son mouvement vers les hauteurs, mais qu'ayant une fois mis le pied à l'échelle « sur laquelle Dieu s'était appuyé » comme dit Jacob (Gn 28,12), il ne cesse de monter à la marche supérieure, continuant toujours de s'élever, parce que chaque marche qu'il occupe dans la hauteur débouche toujours au-delà (401 B).

Il résume ensuite, à grands traits, les épisodes qu'il a déjà commentés :

[Moïse] refuse de passer faussement pour le fils de la reine d'Égypte. Il venge l'Hébreu. Il se transporte dans un lieu désert que la vie des hommes ne trouble pas. Il fait paître dans son âme le troupeau des animaux paisibles. Il voit le rayonnement de la Lumière. Il rend légère sa montée vers la flamme en dépouillant ses chaussures. Il réclame la liberté pour les membres de sa famille et de sa race. Il voit son ennemi se noyer en s'enfonçant dans les flots. Il demeure sous la nuée. Il apaise la soif avec le Rocher. Il récolte le pain dans le ciel. En étendant les mains, il triomphe de l'étranger. Il entend la trompette. Il entre dans la Ténèbre. Il pénètre dans les demeures cachées de la Tente. Il apprend les secrets du divin sacerdoce. Il fait disparaître l'idole. Il apaise Dieu. Il rétablit la Loi brisée par la malice des Juifs (401 BC).

7. JEAN CHRYSOSTOME, *10<sup>e</sup> Homélie sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Paris, Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 396), p. 243.

Le style haché de ce paragraphe, dont aucune phrase n'a de subordonnée ni de particule pour la lier aux autres, honore assurément l'exode continué qu'est la vie du Législateur. Mais s'agit-il d'une vérification au sens strict ? Au début de chaque épisode, G. n'a guère cessé d'écrire que Moïse devenait plus grand que lui-même, et chaque fois, ou presque, il est impossible de déterminer quel est le « plus » en question. En outre, l'itinéraire du Législateur était d'emblée placé sous la loi que G. tente ici de formuler. Ainsi le résumé ne vérifie-t-il rien, puisque déjà fonctionnait la loi qu'il entend manifester. G. expliquerait-il donc l'inconnu par l'inconnu, verserait-il dans la tautologie ? Il semble plutôt que la mise en correspondance des chemins de Moïse et de Paul honore quelque chose d'essentiel au chapitre 33 de l'Exode, et dise l'émergence, dans la conscience de Moïse, d'une nouveauté dont il vivait auparavant sans la connaître. Événement de vérité en quelque sorte ! De fait, lorsque Moïse supplie son Dieu de lui montrer sa face, il laisse entendre, par le contenu même de sa demande, qu'il a, jusqu'ici, cherché une sorte de terme où se reposer. Mais, lorsque la voix divine lui répond, il apprend, cette fois, que sa course n'a pas plus de terme que la surabondance de la grâce. Ainsi, puisqu'il apprend ce qu'il ne savait pas jadis, l'épisode raconté dans le livre de l'Exode est-il le franchissement d'un seuil décisif, où prend sens, pour le bénéficiaire, tout ce qu'il vivait jusqu'alors, où son regard peut revenir sur son passé, en enchaîner les étapes selon la loi qu'il vient de découvrir. Et, puisqu'il y eut trois théophanies dans sa vie : le Buisson ardent, la Ténèbre, la demande de la Face, le troisième moment est le seul qui ordonne les deux premiers comme une affirmation et une négation qui trouvent, dans la suréminence, l'unité qui les déborde. Mais ne nous trompons pas : parler de la suréminence de Dieu n'est pas qualifier une substance close sur elle-même, indifférente aux hommes qu'elle n'aurait créés que pour les écarter de ses biens. C'est confesser, au contraire, une communion de plus en plus ouverte où la place de l'homme n'est pas celle de la Source, mais celle de l'amphore, ou du puits, dans lesquels jaillit la même eau vivifiante. C'est pourquoi G. conclut son résumé sur ces lignes magnifiques qui renvoient au chapitre 3 de la seconde lettre de Paul aux Corinthiens :

[Moïse] rayonne de gloire. S'étant élevé par de telles élévations, il brûle encore de désir, et il est insatiable d'avoir davantage, et il a encore soif de ce dont il s'est gorgé à satiété ; et comme s'il n'avait pas encore joui, il demande à l'obtenir, suppliant Dieu de se manifester à lui non pas dans la mesure où lui-même peut prendre part, mais comme Il est (401 CD).

Pour la première fois apparaît le mot de désir (ἐπιθυμία). Pensé à partir de la conjonction de NON et de PLUS, comme une « insatiabilité d'avoir plus », il recueille l'épéctase, la tension vers Dieu, comme le paradoxe d'avoir soif de ce qu'on a déjà à satiété. Dans sa prière à saint Étienne, Anselme du Bec ne chantera pas autre chose :

Il s'endormit (cf. Ac 7,60) ! Ô sommeil avec le repos, repos avec la sécurité, sécurité avec l'éternité ! Tu reposes, heureux, dans la joie, tu te réjouis dans le repos. Tu es glorifié, assuré, dans la satiété, tu es rassasié dans la gloire. Ta liesse ne sera pas changée, ta lumière ne fera pas défaut. Tout ce que tu ne veux pas s'éloigne, tout ce que tu veux se présente à ton gré. « Ton âme a eu soif de Dieu, la source vive » (Ps 41,3), tu es venu à lui et tu bois au torrent de sa « volupté » (Ps 35,9), autant que tu veux, comme tu veux, aussi longtemps que tu veux. Toujours assoiffé, toujours tu bois, parce qu'il te plaît toujours de

boire et que jamais tu n'en es lassé. Tu ne bois pas pour te rassasier comme celui qui ne l'est pas encore, mais tu bois toujours pour que dure toujours la satiété que déjà tu possèdes. Toujours tu désires ce que toujours tu as, ce que tu es toujours certain de toujours avoir. Oui, sans cesse, avec délice, tu désires ce délicieux désir, toujours tu bois d'une délicate ardeur ce désir avec sa copieuse satiété<sup>8</sup>.

Une telle soif, c'est clair, ne vient pas d'un manque, comme la soif qui nous assaille après une longue marche sous le soleil de l'été, mais d'une plénitude. Elle n'est pas la soif des biens visibles, qui relèvent d'une logique de pénurie, où ce que l'un possède n'est jamais possédé par un autre, où la satiété apaise la soif pour un moment, où celle-ci finit toujours par l'emporter. De ce circuit indéfini, G. avait vu la figure dans le moulage des briques auquel Pharaon avait condamné le peuple hébreu :

Ceux qui recherchent avidement les jouissances matérielles, qui sont figurées par la boue, ont beau s'en rassasier, ils ne peuvent jamais garder remplie la place qui reçoit leurs plaisirs, mais à mesure qu'elle se remplit, elle se vide à nouveau pour se remplir encore : ainsi le mouleur de briques met sans cesse de la terre nouvelle dans le moule à mesure qu'il le vide (II, § 60 ; 344 A).

La soif de Moïse, au contraire, est celle des biens invisibles, qui relèvent d'une autre logique, d'une surabondance de plus en plus étonnante où la soif et la satiété vont de pair, où « avoir » et « ne pas avoir », l'affirmation et la négation, peuvent s'unir parce qu'il s'agit, pour celui qui désire, d'« avoir plus », et que ce « plus » est la relation même au Père qui se donne librement, la relation divinisante dont nous ne sommes pas la Source, la relation filiale que nous exerçons déjà quand nous levons nos mains pour demander. Il en est ainsi pour quiconque prononce la prière dominicale : c'est en même temps qu'il dit « Notre Père qui est aux cieux » et « Que ton Nom soit sanctifié ! » (Mt 6,9) ; c'est en même temps qu'il reconnaît le Père pour « le seul vrai Dieu » (Jn 17,3) et confesse ne pas l'avoir assez reconnu ; c'est en même temps qu'il a et qu'il n'a pas le « rendre grâce et gloire à Dieu comme Dieu [plus grand] » (Rm 1,21) ; et ce parce qu'il espère sanctifier davantage le Nom du Père, et que ce « davantage » ne vient pas de lui mais du Père, dont l'effusion est en même temps un débordement gratuit, sans aucune arrière-pensée, et un désir de notre réponse. De cette merveille où le plein domine toujours sur le vide, de cette profusion dont jamais l'homme ne se lassera, tous les mystiques ont parlé, chacun à sa façon :

Comme la brise rafraîchit et soulage celui que la chaleur accable, ainsi la brise d'amour apporte fraîcheur et soulagement au cœur brûlant d'amour. C'est le propre du feu d'amour de croître en ardeur sous la brise qui le rafraîchit et le soulage, car *l'amour est une flamme qui, en brûlant, tend à devenir toujours plus consumante*, semblable en cela à la flamme de nos foyers. Pour l'Époux amoureux, rafraîchir son ardeur, c'est réaliser le désir qui le presse d'*accroître sa propre flamme par cette flamme de l'Épouse*, qu'il appelle « la brise de son vol ». Comme s'il disait : l'ardeur de ton vol me fait brûler davantage, parce qu'*un amour enflamme un autre amour*. Remarquons-le, Dieu ne verse sa grâce et son amour dans une âme qu'à proportion des dispositions et de l'amour qu'Il trouve en elle. Le véritable amant doit donc faire en sorte que chez lui cette flamme ne manque jamais. Par là, il

8. ANSELME DU BEC, *Oratio XIII* ; 53-54.

inclinera en quelque sorte Dieu à lui porter toujours plus d'amour et à prendre en lui ses délices<sup>9</sup>.

Il y a néanmoins quelque chose d'étonnant : si l'épéctase n'est nullement une sorte d'état que l'homme aurait une bonne fois apprivoisé, mais une surprise continue, qui se traduit par exemple, dans l'écriture de sainte Thérèse d'Avila, par un perpétuel passage de l'angoisse à la jouissance, comme si l'une et l'autre n'étaient séparées que par l'épaisseur d'un cheveu, c'est parce que l'homme, à la suite de Moïse et de Paul, ne cesse jamais, quand il s'est abreuvé à l'eau vive qui flue de la Source, de désirer la Source elle-même, Dieu « comme Il est » (1 Jn 3,2) et non « comme lui-même a pu y prendre part » ; et que la voix divine, dans une sorte de second temps, le ramène toujours à ce qu'il peut recevoir, non en raison d'une jalousie, mais de l'Amour même qui est flamme vivante, impossible à contenir tant elle désire se partager et croître en ce partage. En le notant, nous annonçons le cœur de la partie suivante.

## V. LA VRAIE VISION DE L'INVISIBLE

Décisive est cette cinquième division, dont nous venons d'ébaucher le dessein. Elle peut être analysée selon cinq moments qui se renforcent mutuellement.

1. Le premier reprend ce qui précède et développe la liaison essentielle que le désir de Dieu entretient avec le passage d'un premier « voir » à un second « voir » :

Le ressentir me semble propre à l'âme qu'anime une disposition amoureuse à l'égard du Beau par nature, que l'espérance ne cesse d'entraîner du beau qu'elle a vu vers celui qui est au-delà, et qui enflamme continuellement son désir de ce qui reste encore caché par ce qu'elle découvre sans cesse. Il suit que l'ardent amant du Beau, recevant ce qui lui apparaît comme une *image* de ce qu'il désire, aspire à se rassasier de la *figure même* de l'Archétype (401 D).

Dans la mesure où l'épéctase n'est pas un mouvement où l'homme s'engage de lui-même, mais un exode qu'il entreprend, et qu'il éprouve dans sa chair parce qu'il est appelé par Plus grand que lui ; dans cette mesure, la conjonction exceptionnelle de NON et de PLUS, qui régit cet exode, n'est pas non plus une pensée que l'homme pourrait concevoir en lui-même, mais une parole qui vient de Dieu, qui le déloge de tout arrêt sur tout ce qu'il a pu connaître et goûter de Lui, qui le mène au-delà de lui-même vers un PLUS qu'il ne peut pas déterminer. L'homme sait seulement que ce PLUS doit constituer une rupture de niveau. Dès lors, si le NON qu'il entend concerne la connaissance qu'il a déjà eue de son Dieu, dans le « miroir » qu'est son âme tournée vers Lui, le PLUS inséparable de ce NON ne peut être que le « face à face » qui, dans l'hymne de Paul à la charité, fait couple avec le « miroir » (1 Co 13,12). Ici, il revient au même de dire que cet homme doit quitter ce qu'il a déjà vu de Dieu dans les énergies, les biens, les appellations ou les vertus qu'il a reçues de Lui, pour aller vers ce qui, de Dieu et en Dieu, lui reste caché et plus considérable : l'essence (οὐσία) ou la figure même (χαρακτήρ) de la Source des vertus, des appellations, des

9. JEAN DE LA CROIX, *Canticó* (B), strophe 13, § 12 ; Paris, Cerf, 1980, p. 96.

biens et des énergies. Il lui faut aller du don vers le Donateur incomparablement plus aimable. Son désir se porte donc sur *Dieu seul*, aimé pour Lui-même et non pour autre chose, plus que toute créature, lui-même compris. Car, s'il n'en allait pas ainsi, si cet homme ne cherchait pas à se perdre en Celui qu'il aime passionnément, à s'abîmer dans le feu d'amour qui l'attire, son désir ne serait ni un vrai désir de l'Autre avec majuscule, ni une vraie sortie de lui-même vers Celui en qui sa vie repose plus qu'en lui-même. Autrement dit, si la connaissance de Dieu selon les énergies vise à devenir une connaissance de l'essence, une vision de Dieu « face à face » plus haute que la vision « dans le miroir », ce n'est pas à l'initiative de cet homme, comme s'il pouvait le décider lui-même, mais parce que la connaissance reçue précédemment de son Dieu n'était rien d'autre qu'un bienfait lui signifiant le Bienfaiteur plus désirable, ni rien d'autre que la manifestation d'un inimaginable excès de tendresse. Le don était déjà pour lui un signe de son Dieu bien-aimé ; la manifestation était déjà pour lui celle d'un secret encore caché ; et plus Dieu s'était montré dans le « miroir » de son âme, ou dans ces « énergies » qui ne sont rien d'autre que son œuvre dans les êtres, plus grand et plus digne d'amour lui était apparu l'abîme de la Beauté « essentielle ». Dans ses homélies sur le Cantique, où il ne s'agit plus de Moïse et de Dieu, mais de l'âme-Épouse et du Verbe-Époux, G. y revient à plusieurs reprises :

Nous voyons, comme dans la montée des degrés d'une échelle, l'Épouse conduite par le Verbe vers les sommets au moyen des ascensions de la vertu [...]. Quand elle a eu part aux biens, autant qu'elle pouvait les contenir, Il l'attire *de nouveau* comme si elle n'avait pas encore eu part à ces biens, vers la participation de la Beauté suréminente. Ainsi, à mesure qu'elle progresse vers ce qui surgit toujours en avant d'elle, son désir augmente, lui aussi, et à cause de l'excès des biens qui se découvrent toujours dans leur suréminence, elle croit n'en être encore qu'au commencement de son ascension<sup>10</sup>.

Placer la source du désir dans « l'excès des biens qui se découvrent toujours dans leur suréminence », c'est reconnaître qu'il n'y a jamais de don qui ne soit le don d'un Donateur et qui ne signifie au donataire que le Donateur est plus noble encore. Mais, dans cet acte de signifier, s'agit-il du Donateur seulement ? Ne faut-il pas, si la nature (φύσις) du Donateur est d'offrir librement des dons au donataire, pour instaurer avec lui une alliance sans autre raison que cet excès d'amour, ne faut-il pas réunir le Donateur et sa rencontre par le donataire sous la même enseigne ? Dès lors, comment peut-on le désirer « en lui-même » comme si n'importait pas celui qui désire ? Autant avouer que le désir de Dieu pour Dieu *seul* est, dans sa première émergence à la suite de l'appel, traversé par une ambiguïté : l'homme passionné d'amour veut-il se perdre dans le Bien-Aimé ou se rassasier de Lui ? Veut-il l'absorber ou se laisser absorber par Lui ? Ou plutôt les deux choses ne vont-elles pas ensemble ? Ne signifient-elles pas la perte du DEUX sans lequel l'Amour qui rend UN ne pourrait jamais se partager entre Dieu et l'homme ?

2. À ces questions cruciales semble répondre le deuxième moment du raisonnement tenu par G. Il tient en trois phrases extraordinaires, dont l'ordre n'est pas hasardeux :

10. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Cinquième Homélie sur le Cantique*, PG 44/873 D-876 A ; trad. A. Rousseau.

La voix divine *accorde* ce qui lui est demandé par les choses qu'elle *refuse*, offrant en peu de mots un abîme immense de pensée : la munificence de Dieu lui *accorde* l'accomplissement de son désir ; mais en même temps elle ne lui promet pas le repos ou la satiété. En effet, il ne se serait pas montré lui-même à son serviteur si cette vue avait été telle qu'elle eût arrêté le désir du voyant. Car en cela consiste la véritable vision de Dieu : que celui qui lève les yeux vers Lui ne cesse jamais de le désirer. C'est pourquoi Il lui dit : « Tu ne pourras voir mon visage. En effet nul homme ne verra mon visage sans mourir » (Ex 33,20) (404 A).

La première phrase énonce un paradoxe qui débouche sur un « immense abîme de pensée » : en refusant à son serviteur de lui laisser voir sa « face », Dieu lui offre en fait ce qu'il lui demande, et même beaucoup plus. Que ce renversement du refus en grâce plus haute n'ait pas d'autre point d'appui que la parole paulinienne de la croix selon laquelle « ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes » (1 Co 1,25), il est impossible de le nier. Et, puisque cette parole recèle un mouvement dont nous ne sommes pas les maîtres, puisque ce mouvement est ouvert à la Croix dont cette parole est « la parole » (1 Co 1,18), il est facile de deviner que seule la foi nous fait pour ainsi dire traverser ledit abîme, et tenir ce qui excède toute capacité de notre raison. Mais peut-être ce qui fut dit sur l'élan du désir, qui ne se porte jamais sur le don mais sur le Donateur plus aimable, permet-il d'entrevoir l'inouï que recueille le paradoxe. En effet, lorsqu'il réclame la « face » de Dieu, au-delà des « énergies » dont il est déjà gorgé, Moïse vise une sorte de fusion indistincte où la différence des partenaires est effacée, où la distance plus qu'essentielle où Dieu habite est, par le fait, biffée. Refuser cette fusion comme une chose mortifère est alors, de la part de Dieu, apprendre à son serviteur que la connaissance de sa « face » se dispense dans la connaissance de ses « énergies », ou que la douleur de ne pas saisir, de se trouver devant l'abîme, est destinée à se retourner en joie parfaite d'une communion où chacun trouve sa place, où chacun peut s'enrichir de ce que l'autre soit autre. Cela n'est, bien sûr, possible que si le Secret de Dieu n'est pas celui de quelque substance reposant *en elle-même*, dans la satiété, mais d'une nature (φύσις) qui se répand au-delà d'elle-même en se donnant librement. Cela n'est possible que si la véritable infinité n'est pas ce qui fait nombre avec le fini, mais ce qui l'assume et le transfigure en elle-même, toutes choses qui adviennent dans le mystère pascal, où Jésus se manifeste vrai Dieu ET vrai homme, Dieu dépassant la dignité de Dieu en ne dédaignant pas de se faire homme, homme passant toute idée de l'homme en allant à Dieu. Autrement dit, le secret de la Source n'est pas de simple plénitude mais de plénitude plus que pleine dans l'effusion et l'évidement de soi-même. Et, si la Source se donne, répand son eau, il ne peut jamais être question pour l'amphore ou pour le puits qui la recueillent avec gratitude, de rechercher un « repos », ou une « satiété » qui feraient disparaître le désir d'une communion plus intime. D'où les deux dernières phrases, qui précisent qu'une cessation du désir ne serait nullement la vision du Dieu vivant, lequel ne cesse jamais de se découvrir plus profondément à l'homme ; et que la vraie vision de Dieu consiste justement dans ce désir du Donateur plus grand, dans ce désir que les dons de plus en plus princiers de ce Donateur ne font qu'attiser. L'union à Dieu n'est pas de possession où l'autre disparaîtrait, qu'il s'agisse de Dieu ou de l'homme, mais de désappropriation qui le laisse être et qui, pour l'homme, consiste à

se réjouir que les trésors plus qu'infinis de Dieu lui soient à la fois cachés et réservés. Mais, redisons-le tant ce point est décisif, s'il appartient à l'homme de désirer le Donateur comme tel, au-delà de ses dons, il appartient à Dieu, et à Lui seul, d'apprendre à son élu qu'Il ne se donne jamais comme l'infinité imaginaire des païens, mais dans l'épaisseur d'une humanité que son propre Fils n'a pas refusé d'assumer. Pour cette raison, le retournement du refus divin en don bien plus divin reste à jamais, pour l'homme, une chose étonnante, comme en témoignent les nombreuses tentatives de G. pour le dire ou le chanter. La plus belle est sans doute la finale de sa douzième homélie sur le Cantique :

Celle qui est sortie à la parole de l'époux, qui cherche celui qu'elle ne trouve pas et qui appelle celui qu'aucun nom ne peut désigner, apprend des gardes que c'est de l'inaccessible qu'elle est éprise et que c'est l'insaisissable qu'elle convoite. Par là, de quelque manière, elle est frappée et blessée, désespérant de pouvoir jamais atteindre celui qu'elle désire et s'imaginant que son désir du bien ne connaîtra jamais ni aboutissement ni jouissance. Mais le voile de sa tristesse lui est enlevé du fait qu'elle apprend que progresser toujours dans la recherche et ne jamais cesser de monter, c'est cela qui est la véritable jouissance de celui qu'elle désire, le désir toujours comblé ne cessant d'engendrer le désir de ce qui est plus haut. Quand donc elle a quitté le voile du désespoir et qu'elle a vu la beauté sans limite ni fin de celui qu'elle aime se découvrant toujours plus haute dans toute l'éternité des siècles, elle se tend dans un désir plus ardent et elle fait savoir à celui qu'elle aime, par l'intermédiaire des filles de Jérusalem, la disposition de son cœur, à savoir qu'ayant reçu en elle la flèche de choix de Dieu, elle a été frappée au cœur par la pointe de la foi et mortellement atteinte par le tir de l'amour. Or Dieu est cet amour, selon la parole de Jean. À lui convient la gloire et la puissance pour les siècles. Amen<sup>11</sup>.

3. Le troisième moment est la démonstration (seconde) du retournement opéré dans le deuxième, et redit en conclusion. Il prend en compte la citation du verset de l'Exode (33,20) qui associe à la mort de l'homme une éventuelle vision de la face divine :

L'Écriture nous dit cela non en ce sens que cette vue puisse devenir cause de mort pour ceux qui en jouiraient. Comment en effet le Visage de la Vie serait-il jamais cause de mort pour ceux qui s'en approchent ? Mais le Divin étant vivifiant par nature et le caractère distinctif (γνώρισμα) de la nature divine étant d'être *au-dessus de* toute caractère distinctif, celui qui pense que Dieu est quelque chose de connu passe à côté de Celui qui est vraiment (ἀπὸ τοῦ ὄντος ὄντος), pour saisir ce que l'activité imaginative de l'esprit prend pour de l'être et qui n'a pas la vie. Car la Vie véritable, c'est Celui qui est vraiment. Or Ceci est inaccessible à la connaissance. Si donc la nature vivifiante surpasse la connaissance, ce qui est saisi n'est aucunement la Vie. Or ce qui n'est pas la Vie n'est pas apte à faire surgir la vie. Donc ce qu'il désire s'accomplit pour Moïse par là même que son désir demeure inassouvi (404 AB).

Transposons pour autant que nous le puissions : si Dieu est la Vie qui vivifie, d'autant plus vivante qu'elle n'est pas limitée par la mort, dont elle vide la puissance ; si voir le visage ou le « devant » de Dieu est cause d'une mort, qui ne peut jamais provenir de la Vie, puisque celle-ci se répand en triomphant de la mort, il s'ensuit que voir la « face » de Dieu telle qu'elle est serait confondre Dieu et la connaissance que nous en avons, oublier de distinguer la Chose même et le signe qui la

11. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Douzième Homélie sur le Cantique*, PG 44/1037 C ; trad. A. Rousseau.

viser, faire entrer la Vie sous l'horizon que nous projetons pour identifier les choses, et succomber à l'idolâtrie qui ne « rend ni grâce ni gloire à Dieu comme Dieu [plus grand que tout signe le faisant connaître] » (Rm 1,21). Une fois de plus, c'est l'interdiction biblique de l'idole — l'impossibilité de penser plus grand que Dieu — qui se trouve mise en œuvre, et ce n'est pas sans raison, puisque la demande de Moïse succède immédiatement, dans le récit de l'Exode, à l'épisode du veau d'or. Est-ce suggérer que Moïse, dans sa demande, s'est finalement comporté comme les membres de son peuple ? Il est permis de le penser, car lui aussi est sauvé par la Croix de Jésus, mais il convient alors d'ajouter que Dieu lui a fait découvrir, non pour lui seul mais pour tous ceux dont il avait reçu la charge, que sa donation va de pair avec sa distance, sa proximité avec son inaccessibilité, que ces deux facettes, dans leur union même, transcendent toute connaissance, et que son inaccessibilité se dispense dans le désir toujours comblé et toujours avivé de sa proximité. Par suite, l'union de Moïse à Dieu excède, elle aussi, tout savoir. Elle se vit dans la foi, « nue et pure de tout concept<sup>12</sup> », et de tout signe cognitif, dépassé par cette foi, il en est comme de toute chose visible : il ne vaut qu'à titre de vecteur vers PLUS, d'élan vers cette union plus que bienheureuse, de provision pour une route qui va « plus loin » (Lc 24,28). En bref, si la distinction de l'essence et des énergies échappe à toute représentation, à commencer par la plus courante, celle qui fait de l'essence un « infini en acte » et des énergies un « infini en devenir », c'est parce que cette distinction est liée à la parole de la croix qui retourne la « folie », ou la « non-sagesse », en « plus que sagesse », et parce qu'elle permet ainsi, non pas de notre fait, mais de celui de Dieu qui ne cesse pas de nous délivrer de notre idolâtrie, une identification du chemin que suit et que doit suivre notre désir de Plus grand.

4. Le quatrième point est une nouvelle démonstration par l'absurde du retournement qui permet de recevoir, dans le refus de Dieu, la trace d'une munificence débordante. Cette seconde preuve ne répète pas la première, mais la prolonge en faisant reposer, comme dans la préface de l'œuvre, l'absence de toute limite au désir de l'homme sur la négation de toute limite dans l'Amour que Dieu est, et qu'Il nous porte en son Fils :

Moïse apprend, par les paroles qui lui sont dites, que le Divin, selon sa propre nature, est sans limite et qu'il n'est circonscrit par aucune borne. En effet, si on lui attribuait quelque borne, il serait nécessaire de considérer, avec la limite, ce qui est au-delà. Car ce qui est limité aboutit forcément à quelque chose. Ainsi l'air est la limite des oiseaux, et l'eau, celle des poissons ; et le poisson est de toute part environné par l'eau, l'oiseau par l'air ; et le milieu entre l'eau pour le poisson et l'air pour l'oiseau est la limite extrême qui les contient l'un et l'autre en les séparant. Aussi est-il nécessaire, si le Divin est pensé sous une borne, qu'il soit enveloppé par quelque chose d'une autre nature. Que le contenant soit plus grand que le contenu, la logique en témoigne. Mais tous s'accordent pour dire que le Divin est le Beau par nature. Ce qui est d'autre nature que le Beau est forcément quelque chose d'autre que le Beau. Ce qui est hors du Beau est rangé dans la catégorie du mal. Et, comme il est établi que le contenant est plus grand que le contenu, il est nécessaire que ceux qui pensent que le Divin est borné par une limite accordent aussi qu'il est environné par le mal. Mais, ce qui est contenu étant moindre que ce qui contient, il suit

12. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Deuxième Livre contre Eunome*, PG 45/941 A.



que ce qui est plus vaste est supérieur, et que quiconque enferme le Divin dans quelque limite soumet le Beau à la domination de son contraire. Comme c'est absurde, on estimera que rien n'embrasse la Nature sans limite. Or ce qui n'est pas limité échappe par nature aux prises de l'intelligence. Ainsi tout le désir du Beau, qui entraîne à cette ascension, ne cesse jamais de s'étendre à mesure que l'homme avance dans la course vers le Beau (404 BD).

Qu'il y ait mise en œuvre du *Quo nihil maius cogitari possit* anselmien, aucun doute n'est possible. Nier que le Divin soit clos par une limite, comme un poisson l'est par la surface de l'eau qui lui interdit de quitter son élément, ou l'oiseau par la même surface qui l'empêche de sortir d'un élément opposé, ce n'est pas autre chose que poser l'impossibilité de circonscrire le Secret de Dieu, de le confondre avec quoi que ce soit que nous pourrions situer sous l'horizon plus vaste de nos possibles, et finalement de penser plus grand que lui. La démonstration par l'absurde, seconde par rapport à la foi, ne fait que déployer la signification d'une telle impossibilité, sans jamais la maîtriser. Supposons, en effet, que le Divin soit semblable au poisson et à l'oiseau dont les mouvements sont limités par la surface de l'eau ; comme le Divin n'est rien d'autre que la Vie, ce qui l'envelopperait ainsi, et qui serait forcément plus grand que lui, ne pourrait être que la mort, qui s'oppose à la Vie, et toute tentative de le saisir, en ignorant la distance entre la Chose et la connaissance qui la signifie, ne serait par conséquence logique qu'un pacte avec la mort, qu'une manière de dénier à Dieu la Vie sur laquelle « la mort n'a nul pouvoir » (Rm 6,9). Pure contradiction, bien entendu ! Elle recueille les réquisitoires de la Bible contre les idoles et tous ceux qui, les fabriquant, placent inconsciemment la mort au-dessus de Dieu. Comme en témoigne la scène des outrages dans la Passion selon saint Luc, ils mettent toujours Dieu au défi de sauver ses envoyés avant la mort, parce qu'ils ne croient pas qu'Il le puisse une fois venue la mort.

De nouveau et sans doute plus clairement, nous voyons par là que, pour G., la Vie avec majuscule ne diffère pas de *la Vie plus forte que la mort*, celle qui s'est manifestée « une fois pour toutes » (Rm 6,10) à la Résurrection de Jésus et qui, depuis « ce jour que Dieu a fait » (Ps 117,24), ne cesse pas de déborder sur les croyants. Car, si notre connaissance de Dieu ou de la Vie est limitée, elle l'est par cet éon soumis au règne de la mort. Et, si la mort et la vie ne sont jamais conceptualisables, c'est parce que la vie nous est donnée par Plus grand que nous, et que la mort, entrée dans cet éon avec le péché, limite radicalement notre vouloir-vivre. De Dieu seul, l'Écriture atteste : « C'est l'Éternel qui fait mourir et vivre, qui fait descendre au shéol et en remonter » (1 S 2,6). Dès lors, quand Il nous appelle, comme Moïse et Paul, à ne pas limiter notre désir à ce que nous pouvons voir et toucher, notre Dieu ne fait que nous donner part à la Vie qui se tient par-delà vie et mort. Comme dit l'Apôtre : « Je vous ai écrit ces choses, à vous qui croyez au nom du Fils de Dieu, pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle » (1 Jn 5,13). Ce n'est pas tout : si la Vie n'a pas de limite parce qu'elle est la Vie plus forte que la mort, il suit que l'être de Dieu n'est nullement celui d'un infini qui ferait nombre avec le fini en étant son corrélat inversé, une puissance opposée à notre faiblesse, une sagesse opposée à notre ignorance. Un tel infini, fût-il « en acte », est nécessairement limité par ce « faire nombre », c'est-à-dire fini, alors que le vrai Dieu n'est pas même limité par son absence de limite, puis-

qu'Il accepte de plein gré que son Fils subisse la mort « pour réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable » (He 2,14). Son amour n'est limité ni par notre péché ni par la mort qui s'ensuit. C'est cette merveille, qui passe toute connaissance, que G. célèbre dans sa *Catéchèse* :

Le fait que la nature toute-puissante ait été capable de descendre jusqu'à l'humilité de la condition humaine est *une plus grande preuve de puissance* que d'importants et prodigieux miracles. Car, pour la puissance divine, accomplir une action grande et sublime n'est qu'une conséquence logique de sa nature. Et il ne serait nullement paradoxal de dire que toute la création contenue dans l'univers et tout ce qui existe en dehors du monde visible s'est constitué en vertu de la puissance divine, la volonté même de Dieu s'étant transformée en substance selon son désir. Mais *que Dieu soit descendu jusqu'à notre bassesse, voilà qui montre le débordement (περιουσία) de son pouvoir*, lequel ne connaît pas d'entraves, même dans ces conditions contraires à sa nature [...]. Car la puissance adverse ne pouvait entrer en contact avec Dieu s'Il se présentait sans mélange, ni supporter son apparition s'Il se présentait sans voile. C'est pourquoi, afin d'offrir une prise plus facile à celui qui cherchait à obtenir un avantage en nous échangeant, Dieu se cacha sous l'enveloppe de notre nature, si bien que le démon, comme un poisson vorace, en se précipitant sur l'appât de l'humanité, se fit prendre à l'hameçon de la divinité. Ainsi, *la Vie ayant fait son gîte dans la mort et la Lumière étant venue briller dans les ténèbres*, on verrait disparaître ce qui s'oppose à la Lumière et à la Vie. Car les ténèbres ne peuvent subsister en présence de la Lumière, ni la mort face au bouillonnement de la Vie<sup>13</sup>.

Que ce soit, une fois de plus, une écoute de la parole de la croix selon laquelle « ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 Co 1,25), plus fort que le plus fort, point n'est besoin d'y insister. Mieux vaut souligner l'inimaginable paradoxe qui accompagne cette parole : si Dieu est d'autant plus libre que tout infini conçu par nous, d'autant plus fort qu'Il peut lier sa gloire à notre guérison et nous envoyer « son propre Fils » (Rm 8,32), l'impossibilité de toute limite dans sa Vie et dans son Amour coïncide pourtant avec la limitation de son salut à *cette* vie d'homme qu'est celle de Jésus, à *cette* heure déterminée de l'histoire qu'est la Pâque de son « Fils unique » (Jn 1,14). Dieu a tout rassemblé dans ce *quelque chose* de notre histoire, d'où flue à jamais, « au-delà et plus qu'au-delà de ce que nous pouvons concevoir ou désirer » (Ep 3,20), sa propre surabondance. Il est éternellement le Père de Jésus, incapable de nous dire autre et plus belle chose que ce Fils, qui est toute sa Parole. Ainsi la négation de toute limite n'en est nullement l'abolition, mais le dépassement qui l'abrite originellement, puisqu'elle se dit à la Croix glorieuse, au lieu même où nous entendons l'impossibilité de penser un événement plus salutaire ou plus digne de Dieu, où notre désir de perfection, comme G. l'a dit dans la préface, est placé sous « une seule limite : n'en pas avoir » (300 C). Mais écoutons Jean de la Croix répéter la même pensée abyssale en imaginant ce que Dieu pourrait répondre à quiconque lui demanderait une nouvelle révélation :

Puisque je t'ai dit toutes choses dans ma Parole, qui est mon Fils, il ne me reste plus rien à te répondre ni à te révéler. Fixe les yeux sur lui seul, car j'ai tout enfermé en lui : en lui j'ai tout dit et tout révélé. Tu trouveras en lui au-delà de ce que tu peux désirer et demander. Tu demandes une parole, une révélation, une vision partielle : si tu attaches les yeux

13. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Catéchèse*, § 24.

sur Lui, tu trouveras tout en lui. Il est toute ma parole, toute ma réponse, Il est toute vision et toute révélation. Je vous ai tout répondu, tout dit et tout manifesté, tout révélé ; en vous le donnant pour frère, pour compagnon, pour maître, pour héritage et pour récompense. Depuis le jour où je suis descendu sur lui avec mon Esprit au sommet du Thabor, en prononçant ces paroles : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai placé mes complaisances, écoutez-le* (Mt 17,5), j'ai mis fin à tout autre enseignement, à toute autre réponse. Je les lui ai confiés. Écoutez-le, car je n'ai plus rien à révéler, plus rien à manifester<sup>14</sup>.

5. Le cinquième point est la conclusion des deux démonstrations par l'absurde, un nouvel énoncé de l'épéctase paulinienne. Il y est précisé que la connaissance dispensée sur le chemin qui s'en va plus loin que tout n'est pas une connaissance à rabais, comme d'aucuns le pensent, mais la seule vraie connaissance de Dieu comme Dieu vivant :

C'est là vraiment voir Dieu que de ne jamais trouver de satiété à [son] désir. Mais, regardant toujours à travers ce qu'il est possible de voir, il faut être enflammé du désir de voir davantage par ce qu'il est déjà possible de voir. Et ainsi nulle limite ne saurait interrompre le progrès de la montée vers Dieu puisque, d'un côté, le Beau n'a pas de borne et que, de l'autre, la progression du désir tendu vers Lui ne saurait être arrêtée par aucune satiété (404 D-405 A).

Il ne serait pas nécessaire d'ajouter quoi que ce soit à ces phrases magnifiques si nous n'étions pas tentés de nous accrocher à quelque représentation pour en saisir la possibilité. À cette tentation, beaucoup ont succombé, à commencer par Jean Daniélou dans la préface de son édition de l'œuvre. Ils ont identifié Dieu à cet « infini en acte » qui n'est finalement rien d'autre que l'omniperfection de l'Être suprême des philosophes. Et l'infini *en devenir* que nous sommes serait, pour eux, comparable à la courbe d'une hyperbole qui ne rejoint jamais son asymptote. Quelle méconnaissance du *Quo nihil maius cogitari possit* ! Du fait même que ce Nom nous interdit de penser plus grand que Dieu, il nous interdit de prétendre surplomber le temps, maîtriser notre chemin par quelque concept, anticiper spéculativement le temps de la divinisation ultime. Le temps qui nous est donné, nous ne le parcourons en vérité qu'à la manière des rameurs qui regardent le sillon que laisse leur barque. Car, si nous sommes appelés au-delà du point où nous sommes, c'est parce que parle en nous une parole, le Nom de Dieu selon saint Anselme, qui nous déloge de toute suffisance et nous tourne vers Plus grand ; qui tout à la fois nous est intelligible et nous échappe, nous habite et nous dépasse. De même que nous ne pouvons nous dire cette parole, de même nous ne savons pas le PLUS où elle nous mène. Nous en éprouvons l'attrait, et c'est seulement après la traversée que nous avons faite, d'un bien vers un bien meilleur, d'un désir vers un désir plus grand, que nous pouvons exprimer ce que nous avons ainsi vécu. La vie précède la connaissance que nous en avons. L'admettre joyeusement, c'est aussi admettre que nous ne disposons d'aucun *moyen terme* pour réunir la distance et la donation de Dieu. Toutes deux sont plus qu'indicibles : tantôt nous éprouvons davantage la donation quand Dieu se fait proche et que le chemin nous semble uni ; tantôt nous éprouvons davantage la distance quand la Source se fait lointaine et que la route nous semble raboteuse ; mais jamais nous ne vivons les deux

14. JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Carmel*, II, 22.

facettes ensemble, sinon dans la sérénité qui lit, dans les choses plaisantes, les signes qui conviennent à la Bonté de Dieu et, dans les choses déplaisantes, ce qui signifie à contre-image l'inimaginable excès de cette Bonté. La sérénité, qui laisse Dieu être Dieu en tout, est un autre nom de la foi qui s'en remet à « Plus grand que notre cœur » (1 Jn 3,20).

## VI. LE LIEU PRÈS DE DIEU

Quand nous avons commenté la phrase majeure où G. interprète la réponse de Dieu à Moïse : « la voix divine accorde ce qui est demandé par les choses qu'elle refuse » (§ 232), nous avons dit et répété que Dieu ferait à son serviteur une grâce bien plus considérable que celle qu'Il lui refusait, et que sa connaissance « selon les énergies », au cœur d'un désir devenant chaque fois plus intense, serait beaucoup plus haute que sa connaissance « selon l'essence », apparemment supérieure. C'était amplifier la portée de la phrase, qui parle seulement d'égalité entre la demande de l'homme et la réponse de Dieu. Mais cette amplification, appuyée sur la parole paulinienne de la croix, renversant la « folie » en « plus que sagesse », n'était en fait qu'une anticipation puisque, revenant sur les expressions qui désignent le don de Dieu et cherchant à les recevoir « selon la loi de l'anagogie » (§ 223), G. déclare explicitement que le « lieu près de Dieu », le « rocher », le « creux » et le « dos » sont des choses « vraiment dignes de la munificence du Donateur », et dont la seule promesse paraît au Législateur « plus grande encore et plus haute » que l'impossible vision de la Face :

Mais quel est ce lieu qui est dit près de Dieu ? Quel est ce rocher ? Et quel est encore l'espace dans le rocher ? Qu'est-ce que la main de Dieu qui bouche l'orifice du creux du rocher ? Qu'est-ce que le passage de Dieu ? Qu'est-ce que ces épaules dont Dieu a promis de donner la vue à Moïse qui lui demandait de voir son visage ? Il faut que chacune de ces réalités soit quelque chose de bien grand, digne de la munificence du Donateur, pour qu'après tant de manifestations divines déjà accordées au grand serviteur, leur promesse paraisse plus grande encore et plus haute. Comment donc arriver à saisir quel est ce sommet dont parle le texte, vers lequel Moïse désire s'élever après tant d'ascensions, et vers lequel Celui qui fait « coopérer toutes choses au bien de celui qui aime Dieu » (Rm 8,28) facilite l'ascension en se faisant guide : « Voici, dit-il, un lieu près de moi » (Ex 33,22) (405 AB).

Ainsi, en donnant apparemment moins que son essence (οὐσία), imaginée par Moïse au-dessus de ses énergies, plus désirable, Dieu lui accorde en fait incomparablement plus : que l'épéctase, ou l'exode sous la loi duquel Il place son serviteur, puisse être qualifiée de la même manière que son propre Secret, par l'impossibilité d'imaginer chose plus digne de Lui et de désirer un cadeau où Il puisse se livrer davantage. Qu'il ne puisse y avoir, pour l'homme, rien de plus désirable que son désir de Plus grand, lequel est don reçu de Dieu, vécu dans la transparence d'un cœur de plus en plus vidé de toutes ses prétentions à être quelque chose sans Lui, cela suppose nécessairement que le Secret de Dieu soit de coïncidence plus qu'indicible entre « substance » et « relation » ; que le propre de son οὐσία soit de déborder en ἐνέργεια, d'aller au-delà d'elle-même sans cesser de réserver en elle des énergies encore plus hautes ; et que cette surabondance ne soit pas dissociable d'une

« kénose », où Dieu se vide de Lui-même et ne contient pas la véhémence de son amour, où Dieu livre son propre Fils et fait rayonner, plus vivement, sa propre forme dans la « forme d'esclave » (Ph 2,7) qui la cache à nos regards. Comme nous le lisons dans la lettre aux Hébreux : « Celui qui a été abaissé un moment au-dessous des anges, Jésus, nous le voyons couronné de gloire et d'honneur parce qu'il a souffert la mort » (He 2,9). Dans le cœur des hommes qu'Il ne rougit pas d'appeler ses « frères » (Jn 20,17), l'écho de cette kénose du Fils de Dieu est leur renoncement à toute infinité païenne, à toute divinité imaginaire close sur elle-même. Reste à découvrir toutefois quelles sont les promesses inouïes du vrai Dieu ; reste à entendre ce que recouvrent le lieu, le rocher, le creux, la main. Mais devons-nous espérer qu'un concept épuré de toute référence sensible puisse recueillir le sens spirituel déposé dans les images sensibles du livre biblique ? S'il en était ainsi, G. oublierait que le sens spirituel d'un texte de l'Ancien Testament est à chercher dans le Nouveau, et que celui-ci use constamment d'une image qui schématise la négation et le dépassement de toute image : celle du chemin s'en allant « plus loin » (Lc 24,28). Rien d'étonnant dès lors si les lignes qui suivent usent de la même image pour identifier le « lieu près de Dieu » :

La pensée s'harmonise aisément avec le sens spirituel de ce qui précède. En parlant de lieu, [Dieu] ne désigne pas un espace déterminé quantitativement, car nul ne peut mesurer ce qui n'est pas d'ordre quantitatif, mais suggère à celui qui écoute, par la parabole d'un contour selon la mesure, ce qui n'a ni limite ni borne. La parole semble nous signifier à peu près ceci : puisque tu es tendu d'un grand désir vers « ce qui est en avant » (Ph 3,13), et que ta course ne connaît pas de lassitude, puisque tu sais en outre que le Bien n'a pas de limite, mais que le désir est toujours tourné vers plus, sache qu'il y a le lieu près de moi, si grand qu'en le parcourant tu ne pourras jamais trouver de terme à ta course (405 B).

G. n'écrit pas qu'il y a *un* lieu près de Dieu, mais qu'il y a *le* lieu près de Lui (ὁ παρ' ἐμοὶ τόπος). Devant cet article défini, comment ne pas évoquer le discours après la Cène dans l'Évangile selon saint Jean, et ne pas identifier le « lieu » aux « demeures » (Jn 14,2) que Jésus ouvre dans le cœur du Père en « faisant route vers [...] le Père plus grand » (Jn 14,28) ? C'est assurément paradoxe que de faire coïncider deux images aussi opposées, du moins pour cet éon mortel, mais c'est le même paradoxe que G. déploie aussitôt, montrant par là que le vrai dépassement de l'image s'opère par la juxtaposition de deux images contraires, et le renversement de cette apparente « folie » en trace d'une sagesse plus que sage, en annonce de l'Amour qui donne place dans sa propre communion :

Mais, d'un autre point de vue, cette course est stabilité. En effet, « je t'établirai sur le roc » (Ex 33,22). C'est le plus paradoxal de tout que soient le même stabilité et mobilité. Car, d'ordinaire, celui qui s'élève ne se tient pas [immobile] et celui qui se tient [immobile] ne s'élève pas. Ici c'est en raison de cette tenue qu'advient la montée. Qu'est-ce à dire ? Plus quelqu'un demeure fixé et inébranlable dans le Bien, plus il avance dans la voie de la vertu. En effet, celui qui est chancelant et instable quant à la base de ses opinions, parce qu'il n'a pas une assiette ferme dans le Beau, « flottant et ballotté » (Ep 4,14) comme dit l'Apôtre, incertain et ondoyant dans ses conceptions sur les étants, comment s'avancerait-il vers la hauteur de la vertu ? (405 C.)

Que stabilité et mobilité soient le même, que cette « mêmété » passe toute tentative de la représenter, qu'en ce sens l'impossible maîtrise de leur *summa concordia* nous signifie qu'un tel accord est un don de Dieu, toujours éprouvé dans la marche qui prend au sérieux son appel, nous en avons l'attestation dans le récit johannique de la venue de Jésus ressuscité à ses amis : « Il se tint au milieu d'eux et vers eux (ἔστη εἰς μέσον αὐτῶν) » (Jn 20,19). L'irruption de la Vie plus forte que la mort, le matin de Pâques, est dite par cette coïncidence du stable et du mobile ; et cette superposition nous enseigne que Jésus, ayant recouvré le « Nom au-dessus de tout nom » (Ph 2,9), se rend désormais présent à ses disciples dans son retrait vers le Père plus grand. Le « lieu près de Dieu » est alors sa tournure même vers le Père, perçant à plus intime que nos cœurs. Faisons-nous fausse route en renvoyant au témoignage pascal ? Nullement, puisque le paragraphe suivant rappelle que, pour saint Paul, « le Rocher, c'est le Christ » (1 Co 10,5). Et, pour opposer la marche ascendante de la Vertu à la descente mortifère de celui qui refuse de croire en la Résurrection, il n'offre pas d'autres images que celles de l'Évangile, quand il atteste la victoire de la Vie :

Ceux qui font l'ascension d'une dune ont beau faire de grandes enjambées, c'est en vain qu'ils se donnent du mal, car le sable, en s'ébouyant, les ramène toujours en bas : du mouvement est dépensé, mais sans progrès aucun. Au contraire, si quelqu'un, selon le mot du Psalmiste, a retiré ses pieds de la vase de la fosse et les a affermis sur le roc — ici « le Rocher, c'est le Christ », la Vertu dans sa plénitude —, sa course est d'autant plus rapide qu'il est, selon le conseil de l'Apôtre, « plus ferme et plus inébranlable » (1 Co 15,58) dans le Bien. Sa stabilité est pour lui comme une aile et, dans son voyage vers les hauteurs, son cœur est comme ailé par sa fixité dans le Bien. Ainsi, en montrant le lieu à Moïse, Dieu l'encourage à courir ; en lui promettant de l'établir sur le roc, Il lui indique la façon de courir cette course divine (405 CD).

Est-il plus claire confirmation que la contemplation de G. s'enracine dans l'Évangile ? Dans son interprétation d'Exode 33, il ne fait qu'entendre le chapitre 14 de Jean où paraissent, sur la bouche de Jésus, deux paroles apparemment contraires : « Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » (Jn 14,10) ; « Je m'en vais et je viens à vous. Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je fais route vers le Père, car le Père est plus grand que moi » (Jn 14,28). Si donc Jésus est « dans » le Père, uni au Père d'une union telle que plus intime ne se puisse penser, quand Il fait route « vers » ce Père qu'Il dit plus grand, parce qu'Il est la Source d'où Il naît ; si l'Esprit Saint fait déborder à plus intime que notre cœur cette relation filiale, comment refuser que l'épectase soit le parcours et la quête de cette relation ? Et comment nier qu'il n'y ait, pour nous, rien de plus divin que l'épectase, où nous communions avec le Fils et le Père, quand il n'y a rien de plus divin que la relation du Fils au Père, en laquelle surabonde la fontaine paternelle ? Aussi G. parle-t-il d'une course « divine ». Elle n'est pas seulement humaine, parce qu'elle est assumée par Jésus au cœur de Dieu, comme un chemin de Dieu vers Dieu plus grand, comme une « route nouvelle et vivante » (He 10,20) destinée à nous porter et à nous surpasser. Car un seul nous porte, Jésus, et Lui-même est auprès du Père comme Celui qui nous appelle à nous tendre avec Lui en avant de nous-mêmes. Mais une confirmation plus éclatante nous attend dans les deux parties qui restent à lire.

## VII. LE CREUX DU ROCHER

S'il n'y a rien au-dessus de l'épéctase, « en vue du prix que Dieu nous invite à recevoir là-haut dans le Christ » (Ph 3,14), c'est qu'il n'y a rien au-dessus de la divine et filiale tournure de Jésus vers son Père, où se confirme et surabonde la divinité de Dieu. S'il n'y a rien au-dessus de cette relation, qui flue en nous comme désir de biens, de vertus ou d'énergies toujours plus dignes de Dieu, c'est qu'elle coïncide plus qu'indiciblement avec un « être auprès » du Père, tel que plus grand ne se puisse penser, et qu'elle est un « lieu au-delà de tout lieu » où nous recevons commandement et permission de demeurer. « Si vous gardez mes commandements, a dit Jésus le soir de la Cène, vous demeurerez en mon amour, comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et que je demeure en son amour » (Jn 15,10). Or, que telle soit la droite interprétation des apories du chapitre 33 de l'Exode, que le « lieu près de Dieu » et le « creux du Rocher » soient la même demeure que Dieu nous réserve en Lui, que celle-ci s'entende en référence à Jésus qui nous partage, par sa mort et sa résurrection, son unité avec Dieu, qu'il s'agisse ainsi de l'Ultime qui germe déjà dans nos existences comme l'Inouï au-delà duquel il n'y a rien, G. le dit expressément :

Quant à l'espace qui est dans le rocher, que l'Écriture appelle « un creux », le divin Apôtre l'a interprété dans ses propres écrits, disant qu'une « demeure non faite de main d'homme » (2 Co 5,1) nous est préparée dans le ciel en espérance, pour le jour où notre tente terrestre sera détruite. Car, en vérité, « celui qui a terminé sa course » (2 Tm 4,7), comme dit l'Apôtre, dans ce stade vaste et étendu que la Parole divine nomme « lieu », qui a gardé réellement la foi, comme dit le symbole, « ayant affermi ses pieds sur le roc », celui-là sera, de la main du président des jeux, couronné de la couronne de justice (408 A).

Ainsi, du fait que la Pâque et la Parousie du Seigneur ne forment qu'un seul Jour, celui de Dieu, cet « aujourd'hui » (Ps 2,7) qui, pour Origène, « demeure toujours, parce qu'il n'y a en Dieu, je pense, ni soir ni matin, mais *le temps*, si j'ose dire, *co-extensif à sa vie sans principe et éternelle* [qui] est pour lui cet "aujourd'hui" où le Fils a été engendré<sup>15</sup> », de ce fait, l'épéctase dans cet éon voué à sa proche disparition et l'entrée dans le monde à venir ne peuvent se séparer. La loi de l'intervalle (διαστήμα) est déjà vaincue par la foi. La vie éternelle est déjà commencée pour celui qui croit que Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts. Et, comme cette vie est telle que plus bienheureuse ne soit, il en est de même pour la « tension » (Ph 3,13) vers Jésus, dont nous ne sommes jamais l'origine. Cet exode est notre façon de demeurer avec Lui en Dieu, d'avoir place en sa communion profuse avec le Père. Il est destiné à s'épanouir au dernier jour d'une manière qui excède toute image disponible, et dont G. se plaît maintenant à souligner les multiples noms que lui attribue l'Écriture :

Cette récompense est désignée par l'Écriture de différents noms. C'est la même chose qui est désignée ici « creux du rocher », en d'autres passages « paradis de délices », « tente éternelle », « demeure auprès du Père », « sein du patriarche », « terre des vivants », « eau du repos », « Jérusalem d'en haut », « royaume des cieux », « récompense des élus », « couronne de grâces », « couronne de délices », « couronne de beauté », « tour puis-

15. ORIGÈNE, *Premier Traité sur l'Évangile de Jean*, n° 204.

sante », « festin de fête », « session près de Dieu », « siège de justice », « lieu renommé », « secret de la tente » (408 AB).

Toutes ces expressions, prises à la diversité des dons de Dieu, à la multiformité de sa grâce, font signe vers ce qui les déborde et les rassemble en un : l'achèvement du mystère de Dieu quand Il « sera tout en tous » (1 Co 15,28), l'épéctase vers et dans le Christ vécue joyeusement par tous, dans leur cœur et dans leur corps. Car l'intelligible qui nie et passe le sensible, redisons-le, n'est rien d'autre que ce qui éclôt avec Jésus : l'union de l'intelligible et du sensible, scellée dans sa Pâque, inscrite « dans les cieux » (Ep 1,3), appelée à déborder en tout homme pour le transfigurer :

Nous dirons donc que l'entrée de Moïse dans le Rocher signifie la même chose que toutes ces expressions. En effet, puisque Christ est appelé par Paul « rocher » (1 Co 10,4) et que c'est en Christ que nous croyons contenus tous les biens espérés, Lui en qui nous savons que sont « tous les trésors » (Col 2,3), celui qui est en quelque bien est forcément dans le Christ qui contient tout bien (408 B).

En somme, renoncer à l'au-delà imaginaire d'emblée projeté quand il s'agit pour nous de quitter le point où nous sommes parvenus pour désirer, toujours davantage, comme une chose telle que plus divine ne se puisse, la relation filiale de Jésus à son Père, c'est anticiper la vie d'en haut, promise par l'Évangile. Mais peut-être, avant de lire la dernière partie du commentaire, devons-nous revenir sur l'identification entre l'intelligible que cachent les images sensibles et l'union plus qu'indicible de l'intelligible et du sensible advenue le matin de Pâques, quand la lumière de l'éternité a fait irruption dans notre temps pour le transfigurer au-dessus de lui-même. Poser cette équation, c'est voir dans la Venue plus que désirable de Jésus « vivant » (Lc 24,21) la possibilité de toutes les images corporelles — face, main, cœur, dos — qu'emploie la Bible quand elle parle de Dieu. À cette équation, la démarche de G. mène nécessairement, mais rares sont les autres Pères qui sont allés aussi loin. Prenons un exemple. Dans l'un de ses premiers sermons sur le Cantique, saint Bernard de Clairvaux répond à un moine qui demande « en quoi consistent les pieds ou les mains de Dieu », et objecte à l'anthropomorphisme de la Bible que « Dieu est Esprit et n'est pas fait, dans la simplicité de son être, de membres distincts comme ceux d'un corps » :

De fait, Dieu a bien une bouche, puisqu'Il enseigne à l'homme sa connaissance, Il a bien une main puisqu'Il donne à toute chair sa nourriture, et Il a bien des pieds puisque la terre est leur escabeau : les pécheurs de la terre s'y prosternent quand ils se convertissent et s'humilient. Mais je le précise : *tout cela, Dieu ne le possède pas dans son être même, mais eu égard à son action*. L'humble confession des péchés trouve en Dieu où jeter son humiliation ; l'élan de la ferveur trouve en Dieu où renouveler ses forces ; et la contemplation, dans son bonheur, trouve en Dieu où se reposer quand elle est ravie hors d'elle-même. *Tout cela, Dieu l'est pour tous*, Lui qui régit toute chose. Mais, en rigueur de termes, *Il n'est rien de tout cela*. Car, en Lui-même, « Il habite une lumière inaccessible » (1 Tm 6,16), « sa paix surpasse toute intelligence » (Ph 4,7), « sa sagesse est sans limite et sa grandeur sans mesure » (Ps 146,5) ; ce qu'est Dieu en lui-même, l'homme ne peut le voir et continuer à vivre. Oh ! ce n'est pas que Dieu se tienne éloigné d'aucune créature, puisqu'Il est l'être de toutes, et sans Lui rien n'est. Et, pour augmenter encore ton admiration, *rien n'est plus présent que Lui et rien n'est plus incompréhensible*. De fait, quoi de plus présent à chaque chose que son être ? Mais quoi de plus incompréhensible à chacun



que Celui qui est l'être de tout ? Et certes, il est vrai de dire que Dieu est l'être de toutes choses, non pas toutefois dans le sens qu'elles seraient, elles, ce qu'Il est, mais parce que « tout est de Lui, par Lui et en Lui » (Rm 11,36). Il est l'être de toute créature, Lui leur Créateur, en tant qu'Il est leur cause, non leur essence. Et c'est ainsi que, dans sa majesté, Il accepte *humblement* d'être pour chaque créature cela même qu'elle est : pour les êtres animés Il est le principe de leur vie, pour les êtres doués de raison Il est leur lumière, pour ceux qui usent droitement de leur raison, Il est leur vertu, et de ceux qui remportent la victoire, Il est la gloire<sup>16</sup>.

Ce texte, assurément, est admirable. Il commence par la distinction classique entre l'essence et l'action de Dieu, entre son être « en lui-même » et son « être pour nous ». Car, bien qu'Il « habite une lumière inaccessible » et n'ait aucun membre corporel, Dieu a néanmoins daigné se faire notre Dieu et accepter que nous Le nomions en usant des images qui valent dans nos relations mutuelles. S'Il a des pieds, c'est lorsque nous nous prosternons devant Lui ; s'Il a des mains, c'est lorsque nous espérons sa grâce ; s'Il a une bouche, c'est lorsque nous Le désirons comme une Épouse follement amoureuse de son Époux. Est-ce, de sa part, une condescendance hautaine, et qui entraîne que toutes ces images ne le signifient pas vraiment, que la distinction de l'être et de l'action fonctionne comme celle de la substance et de la relation dans les catégories d'Aristote ? L'agir suit l'être, dit une maxime courante au XIII<sup>e</sup> siècle. Mais le penser de Dieu serait contraire au témoignage biblique, pour qui « Dieu est Amour » (1 Jn 4,8) dans la *simplicité* de son être. Aussi Bernard ajoute-t-il que « Dieu accepte humblement d'être pour chaque créature cela même qu'elle est », non par immédiate confusion des essences, mais parce qu'Il en est la Source jaillissante, plus présente à toute chose qu'elle ne l'est elle-même, d'autant plus incompréhensible qu'elle se livre aussi à toutes les autres choses comme la fin qui les remplit à l'excès. Mais, si magnifique que soit cette intuition, le nom de Jésus n'est pas prononcé, alors qu'il est seul à fonder ces expressions paradoxales, et que plusieurs sermons ultérieurs du même Bernard en parleront comme de l'Accomplissement des Écritures. Un lien, manifestement, n'a pas été fait.

### VIII. SUIVRE DIEU

Malgré toutes les identifications précédentes, quelqu'un pourrait encore penser que l'interprétation spirituelle, christologique, de la prière de Moïse à Dieu est une projection sur cette figure de la confession de Paul dans la lettre aux Philippiens. Mais deux détails du récit de l'Exode interdisent cette hypothèse. Ils marquent dans le texte, en plus des contradictions de toute lecture littérale fermée sur elle-même, son renvoi à un surplus qui en dit la vérité. Le premier est le thème de la main que Dieu étend sur le Législateur :

Celui qui s'est avancé jusque-là et qui a été couvert par la main de Dieu, selon la parole adressée à Moïse — la main de Dieu, c'est évidemment la puissance créatrice des étants, le Dieu Monogène « par qui tout a été fait » (Jn 1,3), qui est à la fois « lieu » pour ceux qui courent, qui est le « chemin » (Jn 14,6) de la course selon ses propres termes, Rocher

16. SAINT BERNARD DE CLAIRVAUX, *In Canticum*, 4, 4.

pour ceux qui sont affermis et Demeure pour ceux qui se reposent — entendra alors Dieu l'appeler et se trouvera derrière Lui, c'est-à-dire « marchera à la suite du Seigneur Dieu » (Dt 13,5) selon le précepte de la Loi (408 C).

Être couvert par la main de Dieu, ce n'est rien d'autre qu'écouter son appel. Quel en est le contenu ? G., hélas, n'a pas retenu la parole que Dieu profère en « passant devant Moïse », et qui déploie la signification du Nom qu'Il a révélé au Buisson ardent : « YHWH, YHWH, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité » (Ex 34,5-6). Il n'a gardé que les versets suivants, qui offrent une seconde version du Décalogue. L'appel est alors le don de la Loi en tant que possibilité de « marcher à la suite du Seigneur », mais ce contenu suffit à assurer la liaison entre les images de la main et du dos, puisque marcher « derrière » ne diffère pas de « voir de dos ». Toutefois, avant de montrer, dans ce deuxième détail, la continuité des deux Testaments, G. fait un détour par les Psaumes, comme s'il voulait vérifier de nouveau le lien entre la « main » et la Loi :

C'est l'appel que David a bien compris, lorsqu'il dit à celui qui « s'abrite sous la protection du Très-Haut » : « Il te couvrira de ses ailes » (Ps 90,4), ce qui est la même chose qu'être derrière Dieu — car les ailes sont par derrière — et lorsqu'il crie au sujet de lui-même : « Mon âme est attachée à Toi, ta droite me soutient » (Ps 72,23). Tu vois comme le Psaume s'accorde avec l'histoire : de même que celui-ci dit que Dieu soutient de sa droite celui qui s'attache à Lui, de même là aussi la main touche celui qui attend dans le rocher l'appel divin et demande à le suivre (408 CD).

Alors peut apparaître ce qui rendait possible le passage au-delà de la lettre, selon « la loi de l'anagogie » :

D'ailleurs le Seigneur lui-même qui a rendu cet oracle à Moïse, lorsqu'Il vient accomplir sa propre Loi, s'exprime de même à ses disciples et met en lumière le sens de ce qui avait été dit en figures : « Si quelqu'un veut me suivre » (Lc 9,23), dit-Il, et non : « si quelqu'un veut me précéder ». À celui qui lui adresse une prière au sujet de la vie éternelle, Il propose la même chose : « Viens, dit-Il, suis-moi » (Lc 18,22). Or celui qui suit est tourné vers le dos (408 D).

Traduisons comme nous le pouvons : si la promesse du lieu et du rocher, du creux et du dos, passait incomparablement et les théophanies dont Moïse avait bénéficié et la vision « de face » dont il rêvait ; si Dieu lui accordait par son refus bien plus qu'il ne pouvait espérer, c'est que déjà, en figure, s'annonçait la venue du Fils de Dieu dans notre humanité. Ne pouvant rien nous donner de plus divin et de plus salutaire que son Fils unique devenu le « premier-né d'une multitude de frères » (Rm 8,29), Dieu qui parlait déjà à Moïse par l'entremise de ce Fils ne pouvait lui offrir rien de plus haut que son dos : non pas une vision « de face » qui eût arrêté son désir, mais une vision « de dos » qui lui signifiait d'avance l'être avec Jésus, « UN » (Jn 10,30) avec le Père dans sa route même vers ce Père plus grand. Car ce Don qui passe tous les dons possibles contient l'indicible débordement de la divinité, et celui-ci n'est rien d'autre que l'ouverture d'une communion plus qu'indicible, où notre place est avec le Fils qui « rassemble en UN les enfants de Dieu dispersés » (Jn 11,52). Lui seul nous mène au Père et, quand nous demandons OÙ est ce Père, Lui-même nous renvoie au chemin qu'Il a tracé pour nous, à dessein que nous le laissions régner et fructifier à plus intime que nous-mêmes :

Par conséquent, l'enseignement que reçoit Moïse, cherchant à voir Dieu, sur la manière dont il est possible de le voir est celui-ci : *suivre Dieu où qu'Il conduise, c'est là voir Dieu*. Car son « passage » signifie qu'Il conduit celui qui le suit. Impossible, en effet, à celui qui ignore le chemin de voyager en sécurité s'il ne suit pas le guide. Le guide lui montre le chemin en le précédant. Celui qui suit ne s'écartera pas alors du bon chemin s'il est toujours tourné vers le dos de celui qui le conduit (408 D-409 A).

Comment dire plus clairement que le dialogue de Dieu et de Moïse trouve sa vérité au-delà de lui-même, dans le dialogue de Jésus et de ses amis à la sainte Cène ? Depuis le beau matin de Pâques, toute théophanie a désormais pour chiffre ce que les récits de ce Jour rapportent de la Venue de Jésus, établi « Seigneur à la gloire de Dieu le Père » (Ph 2,11). Il ne vient plus comme jadis, visible par nos yeux de chair, à côté de nous, mais d'une façon plus haute, au tréfonds de nos cœurs, dans une nouveauté qui est toujours surprenante, mais ne peut jamais être identifiée hors du souvenir de son ancienne présence, dans la méditation de ce qu'Il a dit et fait avant d'aller à son Heure. Il avait alors des pieds comme les nôtres, que les femmes oignaient de parfum, des mains comme les nôtres, qui guérissaient les malades, une bouche comme la nôtre, qui annonçait la proximité du Père. Désormais Il est notre « avocat auprès du Père » (1 Jn 2,1). Sa mort a scellé son invisibilité. Mais, en inspirant les Apôtres qui ont recueilli, dans les Évangiles, son chemin parmi nous, l'Esprit qui jaillit de son côté blessé l'a fait surabonder de telle sorte que nous pouvons nous identifier aux pécheurs qu'Il a réconciliés, aux aveugles qu'Il a délivrés, aux enfants qu'Il a bénis. C'est à la Résurrection et par l'Évangile que sa route d'homme, dont les particularités historiques ne sont pas réitérables, est devenue celle que nous pouvons prendre, à laquelle nous pouvons offrir dans nos vies une humanité de surcroît, par laquelle nous accédons au Père. Étant le « Chemin » (Jn 14,6), Jésus mort et ressuscité est la possibilité même du passage au-delà de la lettre, la loi même de l'analogie qui donne vérité à toute image de ce monde en la niant et dépassant vers plus que nous ne pouvons penser. Bref, la rencontre de Dieu se joue maintenant dans nos existences à la suite de Jésus, dans la réponse d'amour que nous rendons concrètement à son Amour plus grand. Nous allons derrière Lui et, si nous prétendions aller devant, nous penserions plus grand que Lui, nous contredirions au Nom qu'Il a reçu, nous nierions que sa Vie est plus forte que la mort. Tout cela, G. l'explique en rappelant que l'opposition première, strictement inconceptualisable, est celle de la Vie et de la mort, de la Lumière et des ténèbres :

En effet si, dans son mouvement, [l'homme] se laisse porter vers les côtés ou s'il fait face à son guide, il s'engage dans une autre voie que celle que le guide lui montre. Aussi est-il dit à celui qui est conduit : « Tu ne verras pas mon visage », c'est-à-dire : « Tu ne feras pas face à ton guide. » Car alors tu courrais en sens contraire à Lui ? Un bien ne s'oppose pas à un bien mais le suit. C'est ce qui est contraire au bien qui lui fait face. Car le vice est tourné en sens contraire à la vertu. Mais la vertu ne peut faire face à la vertu. Donc Moïse ne fait pas face à Dieu, mais le regarde de dos. Car celui qui regarde en face ne vivra pas, ainsi qu'en témoigne la parole de Dieu : « Nul ne verra la face du Seigneur et vivra » (Ex 33,20) (409 AB).

Si voir « de face » revient à penser plus grand que Dieu, à le situer dans un horizon qui se prétend plus vaste, à le confondre avec les idoles de mensonge, à s'établir dans le mal et à marcher vers la mort, *a contrario* Le voir « de dos » est accueillir sa

victoire sur la mort, participer à la Résurrection de son Fils, être conduit « au-delà et plus qu'au-delà de ce que nous pouvons espérer ou concevoir » (Ep 3,20), dans un espace plus vaste que tout horizon propre à cet éon, mais dont le seuil est toujours le renoncement à saisir, le renversement de cette « folie » en sagesse « plus sage que les hommes » (1 Co 1,25). La Croix de Jésus, comme NON à l'idole, est la porte d'entrée d'un PLUS qui demeure ; la permission de Le suivre est à jamais « la Voie qui les surpasse toutes » (1 Co 13,1) :

Tu vois combien il importe d'apprendre à suivre Dieu, puisque après ces sublimes ascensions, ces théophanies pleines de terreur et de gloire, presque au terme de sa vie, à peine est jugé digne de cette grâce celui qui a appris à marcher derrière Lui. Mais, pour qui suit ainsi Dieu, aucune des contradictions suscitées par le mal ne s'oppose plus à sa marche (409 B).