



Archives de sciences sociales des religions

130 | avril - juin 2005
Les Saints et les Anges...

Françoise Dunand, *Voir les Dieux. Voir Dieu*

Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2002, 208 p. (coll.
« Sciences de l'histoire »)

Isabelle Saint-Martin



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/2280>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2005

Pagination : 113-202

ISBN : 2-7132-2044-0

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Isabelle Saint-Martin, « Françoise Dunand, *Voir les Dieux. Voir Dieu* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 130 | avril - juin 2005, document 130.8, mis en ligne le 02 décembre 2005, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2280>

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Françoise Dunand, Voir les Dieux. Voir Dieu

Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2002, 208 p. (coll.
« Sciences de l'histoire »)

Isabelle Saint-Martin

- 1 Contempler ce qui échappe au commun des regards ! L'ambition du propos pourrait ici donner lieu à un ensemble fort disparate puisque dès le titre est affirmée une perspective comparatiste qui ne se limitera pas au Dieu des monothéismes. L'unité apparaît pourtant dans la démarche qui a réuni autour d'un même objet d'étude – non pas toutes formes de visions mais bien la vision des Dieux ou de Dieu – des chercheurs de différentes disciplines dans le cadre d'un séminaire, puis d'un colloque, organisé par le Centre de recherche d'Histoire des religions de l'université Marc Bloch (Strasbourg). Historiens, historiens de l'art, archéologues et théologiens ont confronté leurs approches d'une expérience religieuse certes particulière, mais bien attestée dans différentes cultures, depuis les dieux des polythéismes dont on pourrait penser que la manifestation est plus aisément reçue, jusqu'au Dieu unique de la bible réputé inconnaissable. Toutefois, si l'ouvrage est divisé en trois parties (Antiquité « païenne », Antiquité judéo-chrétienne, Moyen Âge chrétien), on notera que le christianisme domine ici avec sept communications sur les onze que forme l'ensemble. Mais en dépit de leur caractère nécessairement parcellaire, les trois études de cas sur l'Inde, l'Égypte et la Grèce contribuent de façon féconde à la mise en évidence du questionnement. La confrontation des témoignages et récits de vision interroge cette forme de rencontre avec le divin : qui voit et comment, selon quelles modalités ? Quelles sont les attentes visionnaires, en quoi la réception de la vision forme-t-elle un modèle ensuite reproductible dans d'autres expériences ? Sylvain Mazars s'attache à donner succinctement pour l'Inde ancienne une évocation des caractéristiques, contenus et fonctions sociales ou politiques des formes de visions, spontanées, ou provoquées par les techniques du yoga notamment, et note que si les premières visions des dieux sont sonores, celles-ci sont ensuite fortement marquées par l'iconographie et un symbolisme très tôt défini. Le cas égyptien que retient Françoise

Dunand s'inscrit dans une période (I^{er}-III^e siècles) où l'expérience de vision n'est plus seulement réservée au pouvoir royal. Le récit, qui se donne comme aventure individuelle, d'une vision au temple de Kalabscha, ressort aussi à l'évidence par son vocabulaire et son schéma narratif d'un genre littéraire. Il est exemplaire en ce qu'il témoigne d'un désir, apparemment répandu, de connaître Dieu, d'en recevoir « des signes éclatants », ce qui suppose une mise en condition et une purification morale afin d'être apte à partager par cette révélation un peu de la condition divine, ou tout au moins à dépasser la condition humaine par la connaissance de la nature du dieu. Dans le cadre des romans grecs, telles les aventures de Leucippe et Clitophon étudiées par Pascaline Mangin, les visions rythment le récit et sont également révélatrices du rapport des hommes aux dieux. Elles interviennent principalement dans les songes, lieu de présence de la divinité, avec un rôle prémonitoire qui annonce aux hommes ce qu'ils vont subir afin de s'y préparer et non de l'éviter puisqu'on ne peut guère échapper au Destin. La vision est ce qui donne cohérence au monde, signe de la toute-puissance des dieux et de la Fortune sur le cours des choses, elle est aussi dans le ressort romanesque le masque de l'auteur, ici véritable démiurge.

- 2 À la différence des théophanies des polythéismes, les visions du monde judéo-chrétien sont marquées par deux récits fondateurs, la théophanie du Sinaï et les apparitions du Ressuscité, récits qui ouvrent la seconde partie de l'ouvrage. À partir d'une analyse de la structure narrative de Exode 19, André Wénin dégage le processus de révélation de Dieu rendu possible par l'alliance. La rencontre avec le Tout Autre, rencontre qui ne sera ni fusion ni annexion, suppose une rupture avec le profane et une juste distance qu'illustre la manifestation par le feu (à approcher d'assez près pour sentir sa chaleur et sa lumière mais d'assez loin pour ne pas s'y consumer). Si les signes que sont les orages et éruptions volcaniques sont courants en histoire des religions, l'originalité du traitement du motif réside dans la nuée d'orage et l'écran de fumée, marques d'un Dieu qui se cache et se révèle en même temps. Nuée et feu dont A. Wénin montre qu'ils peuvent être lus comme métaphores de la Loi qui pose des limites pour permettre l'alliance. Il reste que cette apparition au Sinaï est plus un « mode de présence » qu'une théophanie au sens strict, le Dieu biblique ne réside ni dans la nuée ni dans l'orage qui ne sont que signes de sa manifestation. Les apparitions du Christ relatées dans les Évangiles relèvent d'un autre type d'expérience. Michel Deneken souligne qu'elles sont « données à voir », le marqueur verbal « ôphthê » de forme passive en note l'origine divine. En outre, la vue s'accompagne, pour ceux qui doutent, de l'ouïe et c'est la parole qui convainc de la nature du Ressuscité. Mais c'est bien, dans la tradition chrétienne, l'expérience de « voir le Seigneur » qui s'affirme comme événement de « connaissance » de la victoire sur la mort. La foi pascale s'ancre dans la Christophanie. Dans cette perspective, « le contenu de la vision imaginative est Dieu lui-même en tant que manifesté en Christ », ce qui la distingue des autres visions.
- 3 La littérature ancienne abonde en effet en récits de vision, Madeleine Scopello relève, chez les penseurs gnostiques, le changement d'état qui marque le visionnaire. Transporté qu'il est dans l'espace du sacré, l'initié devient médiateur de la vision entre Dieu et les hommes, lourde responsabilité car celui qui ne respecterait pas les règles de transmission, et se méprendrait en croyant par là connaître l'inconnaissable, se condamnerait à l'aveuglement. Dans les récits des pères du désert, Françoise Dunand note également que la vision, décrite comme moment d'extase, reste un phénomène ambigu, elle peut être la marque d'une sollicitude divine mais aussi conduire à une forme d'orgueil spirituel qui mène à la perte. Enfin, cette partie sur l'Antiquité judéo-chrétienne

se clôt par la théorie d'Augustin qui distingue trois espèces de vue : selon les yeux du corps (ex. l'apparition à Mambré), selon les yeux de l'imagination (vision d'Isaïe), selon les yeux de l'esprit qui permettent de voir en intelligence la vérité et la sagesse, conditions d'un dévoilement parfait. Goulven Madec éclaire ici de façon précise le vocabulaire augustinien qui fera référence dans l'expérience chrétienne du voir.

- 4 La dernière partie traite du vaste corpus des récits de visionnaires médiévaux. Le Livre des révélations célestes de Brigitte de Suède en est un exemple célèbre que Véronique Germanier accompagne de l'étude des illustrations réalisées en Italie peu après la rédaction du texte. Le symbolisme complexe des visions trinitaires est souvent commenté et expliqué à Brigitte par la Vierge qui demeure son interlocutrice principale. Ce rôle intercesseur se retrouve de façon très nette dans le *Dialogus Miraculorum* de Césaire d'Heisterbach analysé par Sylvie Barnay, où la vision de la Vierge conduit à la vision divine. Elle guide l'âme vers la ressemblance avec Dieu et tient même dans certains récits un rôle de « Vierge-Père » qui fait régner l'ordre en figure inverse de celle du « Christ-Mère » qui se développe alors dans la pensée cistercienne. En étudiant les visions de la Trinité de trois moniales d'Unterlinden, François Boespflug souligne l'ampleur d'un phénomène dont il saisit ici une forme exemplaire, à mi-distance entre l'exceptionnel et les multiples manifestations ordinaires. Décrites sur le mode extatique du rapt mystique, ces visions « au plus haut niveau » de Dieu et de la Trinité apparaissent comme un terrain d'affirmation féminine. Ce ne sont pas seulement les plus célèbres, telles Élisabeth de Shönau ou Hildegarde de Bingen, mais aussi, avec une certaine banalisation de la chose, de simples moniales qui rivalisent alors largement avec les hommes.
- 5 À travers ces études sont analysés des récits de vision de forme « documentaire », comptes-rendus d'expérience individuelle, ou plus littéraire – sans que les deux approches soient d'ailleurs totalement distinctes – et non le statut psychique des visionnaires ou la « réalité effective » de la vision en elle-même. Si l'on peut regretter que le comparatisme n'ait pu être poussé davantage, que le cas des rêves et visions en monde musulman n'ait pu y être abordé, ou que l'ouvrage ne fasse pas mention de l'existence, ou de la rareté, de visions en monde juif, autres que les seuls cas des théophanies bibliques, il faut déjà saluer le mérite d'en avoir tenté l'approche. De tous ces récits de vision issus de cultures diverses, ce ne sont pas d'abord les éventuelles analogies, lesquelles peuvent n'être qu'apparentes, qui retiennent l'attention, mais bien la manifestation d'un profond désir de « voir » le dieu et l'affirmation parallèle de son impossibilité pour les yeux mortels. L'expérience, tant en milieu païen où pourtant les dieux interviennent plus facilement – mais reste à savoir sous quelle forme ils se manifestent – que dans les contextes culturels où elle est particulièrement valorisée comme au Moyen Âge chrétien, demeure toujours de l'ordre de l'exceptionnel et d'une certaine manière elle est redoutée. Celui qui en bénéficie éprouve une autre forme de connaissance du divin qui l'amène à dépasser sa propre nature. Comme y invitent les auteurs, ces études ouvrent à une « histoire du surnaturel » conçue comme « révélateur de la transformation des attitudes mentales » et de la relation des hommes à leur dieu.