



HAL
open science

**“ ”Ihesu, sine quo impossibile est quemquam felicitatem
assequi”. Jésus et la Trinité dans les derniers chapitres
de La vision de Dieu ”**

Christian Trottmann

► **To cite this version:**

Christian Trottmann. “ ”Ihesu, sine quo impossibile est quemquam felicitatem assequi”. Jésus et la Trinité dans les derniers chapitres de La vision de Dieu ”. Le De Icona de Nicolas de Cues, voir et être vu, A paraître. hal-03916945

HAL Id: hal-03916945

<https://hal.science/hal-03916945v1>

Submitted on 31 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« *Ihesu, sine quo impossibile est quemquam felicitatem assequi* ».

Jésus et la Trinité dans les derniers chapitres de *La vision de Dieu* »

La vision absolue qui est au cœur du *De Icona* relève-t-elle simplement de l'entrecroisement des trajectoires géométriques, voire d'une transsumption métaphysique, ou l'icône renvoie-t-elle aux mystères de la Révélation Chrétienne¹ ? Jusqu'au chapitre XVI, la vision de Dieu semble animée par le passage permanent à l'infini mais à partir du chapitre XVII sont introduits certains mystères chrétiens qui portent sur elle un nouvel éclairage. Ce sont ces chapitres ultimes que nous nous proposons d'analyser.

Ainsi les chapitres XVII et XVIII font jouer à la Trinité un rôle clé dans toute vision de Dieu et en particulier dans celle des bienheureux. Vient ensuite une série de chapitres sur Jésus, principalement centrés sur le mystère de l'Incarnation, mais peut-être pas seulement. Remarquons tout d'abord la formulation des titres de trois chapitres clés dans cette fin du texte. Tout en commençant par « *quod* », ils font une place privilégiée à la négativité. XVII : « *Quod Deus non nisi unitrinus videri perfecte potest* », ce qu'Hervé Pasqua traduit : « Dieu ne peut être vu que s'il est unitrine ». Remarquons les deux négations enchevêtrées : s'il n'était unitrine, Dieu ne pourrait être vu parfaitement. XVIII : « *Quod nisi deus trinus esset, non esset felicitas* », traduit : « Si Dieu n'était pas trine, il ne serait pas félicité ». Ici encore, deux négations enlacées. Si Dieu n'était pas trine, pourrait-on encore traduire, compte tenu du contenu du chapitre, il n'y aurait pas de félicité. Ce qui est explicité par le chapitre XXI : « *Quod sine Ihesu non sit possibilis felicitas* », traduit : « Sans Jésus la félicité n'est pas possible », par Hervé Pasqua qui préfère ici encore le présent au conditionnel. Tous les autres

¹ Sur ce traité du Cusain, la littérature est surabondante. Mentionnons en particulier le travail bibliographique déjà ancien de F. Edward Cranz, « Bibliographical Background to De Visione Dei of Cusanus », dans *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, F. Edward Cranz, Thomas M. Izbicki et Gerald Christianson eds., Aldershot, Ashgate, 2000, plusieurs volumes d'actes : *Spiegel und Porträt, Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Inigo Bocken et Harald Schwaetzer eds., Maastricht 2005 ; *De Visione Dei. Vom Sehen zum Betrachten. Nikolaus von Kues/Ekkehard Welkens, 15 Meisterzeichnungen im Dialog mit Cusanus*, Harald Schwaetzer et Kristin Zeier eds., Regensburg 2007, également H. Lauwrence Bond, « The "icon" and the "iconic text" in Nicholas of Cusa's De visione Dei I-XVII », dans *Nicholas of Cusa and his age: Intellect and Spirituality, Essays dedicated to the memory of F. Edward Cranz, Thomas P McTighe and Charles Trinkaus*, Christopher M. Bellitto et Thomas M. Izbicki eds., Leiden, Boston, Cologne, 2002, *Studies in the history of christian thought*, 105, p. 177-197 ; Christian Trottmann, « La docte ignorance dans le *De Icona*. L'humanisme de l'au-delà du concept. », dans *Nicolas de Cues, les méthodes d'une pensée*, J.M. Counet ed., Louvain la Neuve, 2005, p. 105-116 ; Walter Andreas Heuler, « Le De visione Dei de Nicolas de Cues, comme pierre d'angle de sa compréhension de la Trinité », dans *La trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Marie –Anne Vanier ed., Paris, Cerf, 2009, p. 129-143 ; Andrea Fiamma, « Commento al De visione Dei di Nicola Cusano », *Rivista di Ascetica e Mistica* 1 (2010), p. 35-82 ; Gianluca Cuozzo, « Regard, proportion et perspective à partir du *De visione Dei* (1453), dans *Identité et différence dans l'oeuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, H. Pasqua ed., Louvain, 2011, p. 87-107 ; Louis Dupré, « The Mystical Theology of Cusanus' "De visione Dei" », dans « *videre et videri coincidunt* ». *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Harald Schwaetzer et alii eds, Münster, Aschendorff, 2011, p. 45-66.

chapitres commencent par « *Quomodo* », explicitant d'abord comment Jésus est (si nous continuons à rendre par l'indicatif le subjonctif latin, d'ailleurs sous-entendu dans le premier titre), l'union en lui de Dieu et de l'homme. Il s'agit encore d'entendre comment cela peut et doit être compris, dans les chapitres XIX et XX centrés sur le mystère de l'Incarnation, ou encore comment il vit, agit et meurt (XXII et XXIII), où l'on voit peut-être poindre l'ombre de la rédemption dans la lumière de la résurrection. Enfin le Cusain expose comment Jésus est le Verbe de Vie et la perfection (XXIV et XXV). Avant de passer à la Christologie des derniers chapitres, nous commencerons donc par une analyse des trois dont les titres recourent à la double négation.

I De la Trinité à l'Incarnation : conditions de possibilité de la vision et de la béatitude

Relevons d'abord que si la félicité ne requiert que la Trinité, c'est l'Unitrinité qui rend possible la parfaite vision. Mesurons les enjeux de ce titre : ce qui fonde la possibilité de la vision absolue, c'est le mystère de la Trinité, dans son rapport à l'unité divine. Relevons encore que c'est dans l'amour que celle-ci est atteinte. Plus exactement, c'est comme souverainement aimable que Dieu se révèle à l'ouverture de ce chapitre. On remarquera au passage la reprise de la formule anselmienne. Mais alors que l'abbé de Canterbury l'applique à un bien ou un être tel qu'on ne peut en concevoir de meilleur ou de plus grand (respectivement au début du *Monologion* et du *Proslogion*), Dieu se révèle au cardinal comme un amour, tel qu'il n'en saurait être de plus aimable². Or, selon cette perspective, le Cusain distingue l'amour aimant, l'amour aimable et leur nœud. Si Dieu se révèle ultimement comme infiniment aimable, il y a un ordre de découverte qui commence par la première Personne de cette Trinité : l'amour aimant³. Comprenons qu'il y a un ordre intra-trinitaire d'engendrement des Personnes divines partant de l'amour infiniment actif du Père (*infinite amans*) générant l'infiniment aimable et aimé (*infinite amabilis*) et spirant de leur réciprocité, leur lien d'amour infini, troisième Personne de cette unique Trinité (*amoris nexus infinitus*).

Comment une telle révélation divine peut-elle être opérée sinon dans l'Esprit Saint ? Ne serait-il pas plus « orthodoxe » de dire que c'est en lui que le cardinal peut apercevoir l'amour

² « Ostendisti, domine, te mihi adeo amabilem, quod magis amabilis esse nequis; es enim infinite amabilis, deus meus. », Nicolas de Cues, *De visione dei, Nicolai de Cusa Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Volumen VI, edidit Adelaida Dorothea Riemann*, Hamburg, Felix Meiner, 2000, XVII, 71, p. 58 ; traduction Hervé Pasqua (que nous modifions parfois légèrement), *L'icône ou la vision de Dieu*, PUF, Epiméthée, 2016, p. 116.

³ « Tu igitur, deus meus, qui es amor, es amor amans et amor amabilis et amoris amantis et amabilis nexus. Video in te deo meo amorem amantem, et ex eo, quia video in te amorem amantem, video in te amorem amabilem, et quia in te video amorem amantem et amorem amabilem, video utriusque amoris nexum. », Id., *ibid.* ; éd. Hevré Pasqua, p. 116-118.

aimant ? Mais il s'agit d'une union (*enosis*), et de ce point de vue entre l'union qui unit et celle qui peut lui être ainsi unie, le résultat de leur union est aperçu en dernier⁴. Où, une telle réduction à la simplicité pourrait-elle être opérée mieux qu'en un Dieu trine qui est amour (par essence)⁵ ? Ici déjà la révélation Johannique prend le relais de la christianisation de l'*enosis*. Toutefois, la résorption des considérations sur l'un et le multiple déployées dans les deux paragraphes qui suivent, n'est obtenue que par le recours à l'image du mur du paradis. C'est dans son enceinte que l'aimant et l'aimable sont distincts d'une altérité sans altérité correspondant à leur unité⁶.

Voilà qui donne l'occasion d'une réflexion sur l'intellect. La distinction des Personnes divines se situe en-deçà de toute altérité ou diversité posée par l'intellection⁷. Sur elle se referme le mur du paradis et pourtant l'œil de la vision absolue en perce l'enceinte, mais sans pouvoir rendre compte, ni par le langage, ni par l'intelligence, de ce qui y est aperçu, tel un secret d'amour⁸. Le Cusain reviendrait-il finalement dans cet écrit destiné aux moines de Tegernsee, à une mystique affective qu'il avait réfutée chez son adversaire Chartreux Vincent d'Aggsbach ? Cet œil de la vision serait-il l'étincelle de la syndérèse embrasée d'amour, transcendant les limites de l'intellect ?

La métaphore des "feux de l'amour" n'est pourtant guère présente, au contraire de celle de la lumière qui vient exprimer l'incapacité de l'intellect et du langage à rendre compte de la vision : « Mais si grande est ta bonté, mon Dieu, que tu permets aux aveugles de parler de la lumière et de chanter les louanges de ce dont ils ne savent rien, ni ne peuvent rien savoir si cela ne leur est révélé⁹ ». Notons au passage, le rôle de la louange, qui sera un des champs de la sagesse dans le *De venatione sapientiae*. Le cardinal semble se donner licence de parler de ce qui dépasse son expérience personnelle. Mais c'est en fait l'inverse et le sens qui alimente la métaphore de cette indicible expérience de Dieu est par excellence le goût.

⁴ « Et hoc non est aliud quam illud, quod video in absoluta unitate tua, in qua video unitatem unientem, unitatem unibilem et utriusque unionem. », Id., *ibid.*, p. 58-59 ; éd. Hevré Pasqua, p.118.

⁵ « Tu igitur es ipsa essentia perfectissima et simplicissima et naturalissima amoris. Hinc in te amore non est aliud amans et aliud amabile et aliud utriusque nexus, sed idem tu ipse, deus meus. Quia igitur in te coincidit amabile cum amante et amari cum amare, tunc nexus coincidentiae est nexus essentialis; nihil enim in te est, quod non sit ipsa essentia tua. » Id., *ibid.*, XVII, 72, p. 59 ; éd. Hevré Pasqua, p.118.

⁶ « Quando enim video amantem non esse amabilem et nexum non esse nec amantem nec amabilem, non sic video amantem non esse amabilem, quasi amans sit unum et amabilis aliud, sed video distinctionem amantis et amabilis intra murum coincidentiae unitatis et alteritatis esse. », Id., *ibid.*, XVIII, 75, p. 61-62 ; éd. Hevré Pasqua, p.120.

⁷ « Unde distinctio illa, quae est intra murum coincidentiae, ubi distinctum et indistinctum coincidunt, praevent omnem alteritatem et diversitatem, quae intelligi potest. », Id., *ibid.*, p. 62 ; éd. Hevré Pasqua, p.120.

⁸ « Claudis enim murus potentiam omnis intellectus, licet oculus ultra in paradisum respiciat, id autem, quod videt, nec dicere nec intelligere potest. Est enim amor secretus suus et thesaurus absconditus, qui inventus manet absconditus. Reperitur enim intra murum coincidentiae absconditi et manifesti. », Id., *ibid.*

⁹ « Sed tanta est bonitas tua, deus meus, quod etiam sinis caecos de lumine loqui et eius laudes praeconisare, de quo nihil sciunt nec scire possunt nisi eis reveletur. », Id., *ibid.*, XVII, 79, p. 62 ; éd. Hevré Pasqua, p.122.

La vision de la simplicité de l'essence divine n'en est pas moins parfaitement claire, mais ce qui est exprimé d'elle et de sa saveur lui est inadéquat. Le fruit reste bien défendu par le mur du paradis, comme l'atteste la métaphore filée : « Si, en effet, la douceur d'un fruit inconnu demeure irréprésentable en toute peinture et en toute figure et inexprimable dans toute parole, qui suis-je, moi misérable pécheur, pour tenter de te montrer, toi qui ne peux être montré, de te représenter visible, toi qui es invisible, et prétendre faire savourer ton infinie et inexprimable douceur, que je n'ai encore jamais mérité de goûter et que, par ce que j'en exprime, je rapetisse plutôt que je ne l'agrandis¹⁰ ! » Le statut de la vision de Dieu décrite dans le *De icona* est plus paradoxal qu'il n'y paraît. S'agirait-il d'une expérience mystique de l'essence ou des Personnes divines ? Le Cusain affirme n'avoir encore jamais goûté le fruit inconnu dont il tente de décrire la saveur. La jouissance du *frui* semble bien réservée pour la vision béatifique. L'expérience savoureuse dont il est question serait-elle le fruit d'une « *sapida scientia* », sagesse pouvant relever du don du saint Esprit offert à tout confirmé ou d'un charisme comme celui attribué par Denys le Chartreux ou Thomas d'Aquin avant lui aux théologiens ? La vision absolue dont il est question ici relèverait-elle de la foi contemplative des théologiens, voire des mystiques, théorisée par Denys ? Mais la difficulté se corse puisque le cardinal indique explicitement que ce qui a pu être ainsi goûté dans la vision ne relève nullement de l'audition ni donc de la foi (*fides ex auditu*)¹¹.

Resterait qu'il s'agisse d'une révélation privée comparée au rapt de Paul, ce qui nous ferait retomber du côté de la mystique, mais dans l'indétermination. Si Paul a été enlevé au troisième ciel, le Cusain lui, reste dans une docte ignorance du niveau où il est rendu, bien qu'il se soit efforcé de se soumettre au « *raptus* ». Il l'a fait dans l'espérance de voir Dieu qui est invisible, dans la révélation d'une vision ineffable (*ut viderem te invisibilem et visionem revelatam irrevelabilem*). Une telle vision reste dans la ténèbre. Elle relève en fait d'un dépassement de la théologie négative (attestée par la coïncidence des opposés que nous venons de citer), au-delà du mur du paradis, mais en-deçà de la vision des bienheureux. Le

¹⁰ « Si enim dulcedo pomi incogniti manet omni pictura et figura infigurabilis et omni verbo inexpressibilis, quis sum ego miser peccator, qui nitor te inostensibilem ostendere et te invisibilem visibilem figurare et illam infinitam et penitus inexpressibilem dulcedinem tuam sapidam facere praesumo, quam numquam adhuc gustare merui, et per ea, quae exprimo, eam potius parvam quam magnam facio. », Id., *ibid.*, XVII, 78, p. 62 ; éd. Hevré Pasqua, p.122-123.

¹¹ « Revelatio autem gustum non attingit. Auris fidei non attingit dulcedinem degustabilem. Hoc autem tu, deus, revelasti mihi, quia nec auris audivit nec in cor hominis descendit infinitas dulcedinis tuae, quam praeparasti diligentibus te. Revelavit nobis hoc Paulus magnus apostolus tuus, qui ultra murum coincidentiae raptus est in paradisum, ubi solum revelate potes videri, qui es fons deliciarum. Conatus sum me subicere raptui confisus de infinita bonitate tua, ut viderem te invisibilem et visionem revelatam irrevelabilem. Quo autem perveni, tu scis, ego autem nescio, et sufficit mihi gratia tua, qua me certum reddis te incomprehensibilem esse, et erigis in spem firmam, quod ad fruitionem tui te duce perveniam. », Id., *ibid.*, XVII, 79, p. 62-63 ; éd. Hevré Pasqua, p.122-125.

philosophe chrétien s'en trouve confirmé dans la ferme espérance de parvenir à la jouissance (*fruitio*) entendons dans la béatitude finale. La vision absolue du cardinal relèverait-elle de la *spes philosophantes* ou de l'espérance chrétienne ? Elle semble en tout cas intermédiaire entre la foi contemplative des théologiens ou celle de la *lectio divina* monastique et le rapt de Paul anticipant la perfection de la charité au troisième ciel des bienheureux.

Or c'est bien elle qui fait l'objet du chapitre suivant, mais nous l'avons relevé, c'est le mystère de la Trinité sans référence à celui de l'unité qui y est reconnu comme condition de toute félicité. Toutefois, la réciprocité de l'amour aimant et aimable qui est absolue en Dieu et fonde sa félicité dans le lien de l'Esprit ne saurait s'imposer avec nécessité aux créatures¹². Le Cusain qui envisage un moment une telle hypothèse, montre que la noblesse divine même respecte la liberté des créatures rationnelles et ne leur impose donc pas sa propre félicité¹³. Comprenons qu'en tant que Dieu aimant, son amour qui est le *nexus* même, s'étend à toutes les créatures. Toutefois, formé à la logique Occamienne, le philosophe remarque que la relation de Création n'est pas réciproque¹⁴. La sponsalité du Christ qui est cet amour universel du Dieu aimant ne saurait donc recevoir des créatures rationnelles qu'une réponse libre.

Le cardinal constate que la plupart préfèrent à Dieu un autre bien auquel ils se lient¹⁵. Faut-il entendre que tout lien conjugal fait obstacle à la félicité parfaite qui ne saurait être atteinte qu'en Dieu ? Ce qu'il nous faut comprendre en tout cas, c'est que la créature rationnelle ne saurait atteindre sa propre félicité que dans le *nexus*, l'Esprit Saint qui noue celle de Dieu. Il n'est pour elle de béatitude ultime que parfaite et donc participée en Dieu. La condition pour l'atteindre est-elle pour l'âme rationnelle de se garder vierge et consacrée hors de tout autre lien ? À moins que la sponsalité du Dieu jaloux ne réclame que la préférence et non l'exclusivité qui empêcherait la diffusion de son amour par celui des créatures. Préférer un autre bien, créé au Créateur, n'est-ce pas le péché ? La relation conjugale entre humains apparaît ainsi spécialement périlleuse lorsqu'il faut garder toujours « Dieu premier servi ». Ce

¹² « Si autem amor amabilis non esset distinctus ab amore amante, esses omni bus adeo amabilis, quod nihil praeter te amare possent et omnes rationales spiritus necessitarentur ad tui amorem. », Id., *ibid.*, XVIII, 80, p. 63 ; éd. Hevré Pasqua, p.124-125.

¹³ « Sed tam nobilis es, deus meus, ut velis in libertate esse rationalium animarum te diligere vel non. Quapropter ad amare tuum non sequitur, quod ameris. », Id., *ibid.*, XVIII, 80, p. 63-64 ; éd. Hevré Pasqua, p.124-125.

¹⁴ « Tu igitur, deus meus, amoris nexu omnibus unitus es, quia expandis amorem tuum super omnem creaturam tuam; sed non omnis rationalis spiritus est unitus tibi, quia amorem suum non in tuam amabilitatem proicit, sed in aliud, cui unitur et nectitur. », Id., *ibid.*, XVIII, 80, p. 64 ; éd. Hevré Pasqua, p.124-125.

¹⁵ « Desponsasti omnem animam rationalem amore tuo amante, sed non omnis sponsa te sponsum amat, sed saepissime alium, cui adhaeret. Sed quomodo posset attingere finem suum sponsa tua, deus meus, anima humana, nisi tu fores diligibilis, ut sic te diligibilem diligendo ad nexum ac unionem felicissimam pertingere posset? », Id., *ibid.*

n'est pourtant pas d'elle, mais bien du péché qu'il est question ici comme obstacle à la sponsalité du Christ et à la félicité qu'il peut conférer à la créature rationnelle dans l'Esprit.

Or ce déploiement trinitaire de la béatitude des âmes rationnelles par participation est déclinée par le philosophe héritier de la scolastique selon les deux modalités de l'intellect et de la volonté¹⁶. Cette atteinte de la félicité intellectuelle et volontaire comme participation au *nexus* divin est conçue comme filiation divine et nous retrouvons ici la thématique du traité qui porte ce titre¹⁷. Mais du coup, cette participation à la félicité divine où nous reconnaissons celle des bienheureux suppose que Dieu soit l'objet même des facultés humaines, intellect et volonté¹⁸. Curieusement, c'est par le détour de la volonté dont l'objet ne saurait être Dieu qu'en tant qu'aimable et non aimant que le Cusain rejoint un aspect de la conception thomiste de la béatitude. Son intellectualisme conséquent considère de même que c'est Dieu en tant qu'intelligible et non comme intelligent qui est objet de la vision béatifique. N'est-il pas plus proche en cela de Thomas que de Dietrich de Freiberg ? Toutefois, alors que c'est l'essence divine qui est reçue comme forme intelligible dans la noétique aristotélicienne de la vision de Dieu promue par Thomas, le Dieu intelligible se présente chez le Cusain dans une union qui est filiation, ce qui n'est peut-être pas incompatible.

Surtout, comme l'aimable est l'objet de l'aimant, le suprême intelligible sera le *telos* de la quête de vérité de tout intellect créé selon le philosophe chrétien. Or c'est précisément du fait de cette "réceptibilité" divine que le lien ainsi atteint par la créature est appelé filiation par le Cusain¹⁹. Il y voit le lien le plus étroit qui soit et l'amour le plus grand dont soit capable la nature humaine rationnelle²⁰. Relevons que la relation filiale l'emporte ici sur toute sponsalité, du fait de son ancrage dans la Trinité : le Christ époux est d'abord Fils et on ne saurait trouver

¹⁶ « Nam quia es intellectus intelligens et intellectus intelligibilis et utriusque nexus, tunc intellectus creatus in te deo suo intelligibili unionem tui et felicitatem assequi potest. Sic cum sis amor amabilis, potest creata voluntas amans in te deo suo amabili unionem et felicitatem assequi. », Id., *ibid.*, XVIII, 81, p. 64 ; éd. Hevré Pasqua, p.126-127.

¹⁷ « Qui enim recipit te deum lucem receptibilem rationalem, ad talem usque tui unionem pervenire poterit, ut sit tibi unitus ut filius patri. », Id., *ibid.*

¹⁸ « Video, domine, te illustrante naturam rationalem non posse unionem tui assequi, nisi quia amabilis et intelligibilis. Unde natura humana non est unibilis tibi deo amanti, sic enim non es obiectum eius, sed est tibi unibilis ut deo suo amabili, cum amabile sit amantis obiectum. Sic pariformiter intelligibile est obiectum intellectus; dicimus autem hoc veritatem quod obiectum. Quare tu, deus meus, quoniam es veritas intelligibilis, tibi uniri potest intellectus creatus. », Id., *ibid.*, XVIII, 81, p. 64-65 ; éd. Hevré Pasqua, p.126-127.

¹⁹ « Et sic video humanam rationalem naturam tuae divinae naturae intelligibili et amabili tantum unibilem et quod homo te deum receptibilem capiens transit in nexum, qui ob sui strictitudinem filiationis nomen sortiri potest; nexu enim filiationis non cognosco strictiorem. », Id., *ibid.*, XVIII, 82, p. 65 ; éd. Hevré Pasqua, p.126-127.

²⁰ « Quod si hic nexus unionis est maximus, quo scimus strictiorem. Quod si hic nexus unionis est maximus, quo maior esse nequit – hoc evenire necesse erit, quia tu, deus amabilis, plus diligi non potes ab homine – tunc nexus ille usque ad perfectissimam filiationem pervenit, ut filiatio illa sit perfectio complicans omnem possibilem filiationem, per quam omnes filii ultimam felicitatem et perfectionem assequuntur. », Id., *ibid.*

d'unité plus étroite que celle des Personnes de la Trinité. Rien n'est plus un que les Trois et, même si cela reste cette fois implicite, c'est donc encore dans son rapport à l'unité divine que la Trinité est requise pour la béatitude ultime de l'homme. Notons au passage que la formule anselmienne refait surface (*plus diligi non potes*). La perfection de l'homme est ainsi atteinte lorsqu'il devient fils dans le Fils. Après cette spéculation trinitaire, les analogies proposées de l'art et de la lumière font presque pâle figure. Dans le Fils, l'art est comme dans le maître et la lumière comme dans le soleil ; dans les fils comme dans les disciples ou les étoiles²¹.

Au cœur de la Trinité, c'est ainsi la personne du Fils qui rend possible toute félicité comme l'atteste encore le chapitre XXI : « *Quod sine Ihesu non sit possibilis felicitas* ». Il commence par présenter Jésus comme la fin ultime dans laquelle repose toute créature²², menée en lui à sa perfection, nous venons de le voir, mais il va expliciter son rôle de médiation. Sans Trinité, nulle vision de Dieu ni nulle félicité possible, mais au cœur de la Trinité, leur condition de possibilité est la Personne de Jésus, au moins "*quoad nos*", ainsi que nous le verrons. Il est d'abord présenté comme focalisant la plus ultime coïncidence des contradictoires²³. C'est d'ailleurs ce qui fait qu'il est inaccessible aux sages et aux savants. Ils se rendent ainsi fous en refusant son nom : misologie Christique (Lc 10, 21) et paulinienne (Rm 1, 22) se rejoignent ici dans le discours du cardinal qui pose ainsi la foi comme condition d'accès à toute vision et toute béatitude. Recourant aux images bibliques, il présente le Christ comme l'arbre de vie devenu hors de portée du premier Adam animal, chassé du paradis²⁴. Comme nouvel Adam, spirituel, il peut y réintroduire toute humanité pourvu qu'elle soit unie à lui.

C'est ici qu'intervient son rôle de médiateur. Ayant pris notre humanité, il permet à toute autre de s'unir à la sienne, spirituellement, obtenant ainsi accès au Père²⁵. Nous comprenons que c'est l'union de son humanité à la Personne du Verbe qui assure la possibilité à toute autre, pourvu qu'elle s'unisse à la sienne d'accéder dans le paradis à la Personne du Père. Car une telle vision plénière du Père et du Fils n'est réalisable précise-t-il que dans le paradis²⁶ et

²¹ « In quo altissimo filio filiatio est ut ars in magistro aut lux in sole, in aliis vero ut ars in discipulis aut lux in stellis. », Id., *ibid.*

²² « Ihesu, finis universi, in quo quiescit tamquam in ultimitate perfectionis omnis creatura... », Id., *ibid.*, XXI, 91, p. 72 ; éd. Hevré Pasqua, p.136-137.

²³ « ... tu es omnibus huius mundi sapientibus penitus ignotus, quia de te contradictoria verissima affirmamus, cum sis creator pariter et creatura, attrahens pariter et attractum, finitum pariter et infinitum; stultitiam asserunt id credere possibile. », Id., *ibid.*

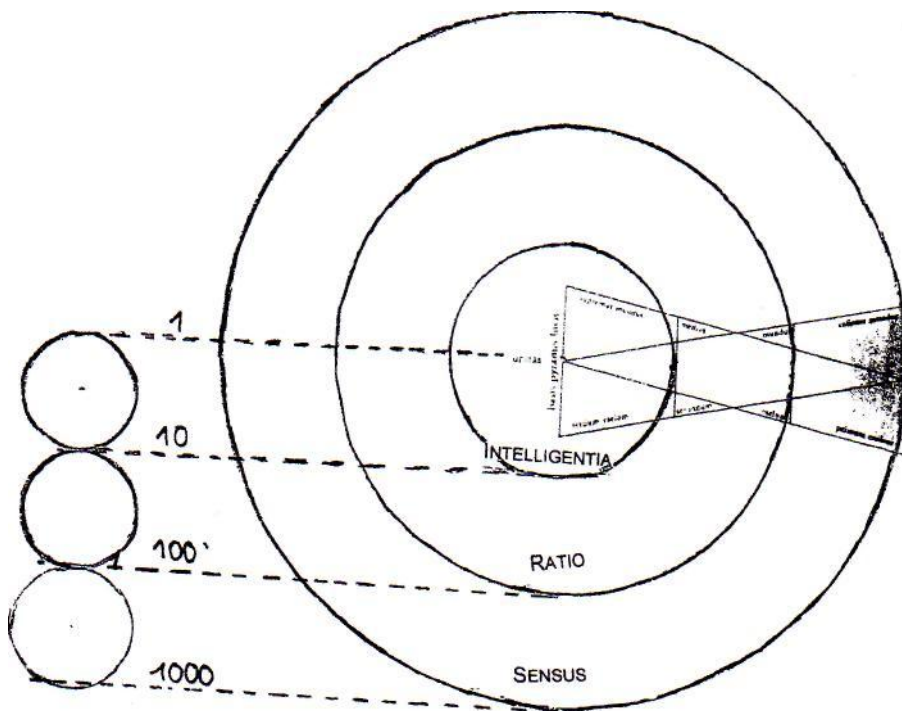
²⁴ « Una est natura novi et veteris hominis, sed est in veteri Adam animalis, in te novo Adam spiritualis, quia in te, Ihesu, est unita deo, qui spiritus est. », Id., *ibid.*, XXI, 92, p. 73 ; éd. Hevré Pasqua, p.138-139.

²⁵ « Oportet igitur omnem hominem sicut per communem naturam humanam ipsius et tui ita et in uno spiritu tibi, Ihesu, uniri, ut sic in sua natura tibi, Ihesu, communi accedere possit ad deum patrem, qui est in paradiso. », Id., *ibid.*

²⁶ « Videre igitur deum patrem et te Ihesum filium eius est esse in paradiso et gloria sempiterna, quia extra paradisum constitutus non potest talem habere visionem, cum nec deus pater nec tu, Ihesu, sis extra paradisum

nous comprenons qu'il s'agit alors de la vision béatifique dans la gloire de l'éternité (*in gloria sempiterna*). La condition pour y accéder est de faire partie du corps mystique du Christ. La vision absolue revêt ici sa dimension eschatologique.

Toutefois cet *eschaton* ne saurait apparaître figé dans une éternité immobile et la Personne du Christ s'avère être le centre d'une dynamique de l'*épistrophè* que nous avons naguère identifiée. Rappelons que Satoshi Oïde²⁷ a eu l'idée géniale de faire tourner le schéma P de la Coïncidence des Opposés dans les trois sphères concentriques de l'ontologie cusaine, récupérant au passage le schéma U dans une pose à la verticale, ce qui peut être figuré par la figure suivante :



Ce mouvement semblait rejeter les scories de toute altérité vers les ténèbres extérieures. Mais nous avons suggéré qu'à ce mouvement centrifuge, il fallait ajouter un mouvement centripète siphonnant vers le centre divin du dispositif, les esprits les mieux disposés. Or précisément,

reperibilis. Omnis homo igitur felicitatem assecutus est, qui tibi, Ihesu, ut membrum capiti suo unitus est. », Id., *ibid.*

²⁷ Satoshi Oïde, « Zur Interpretation von 'De Conjecturis', über die Grundlagen der kusanischen Konjekturenlehre », dans MFCG 8 (1970), p. 147-178 ; Cf. nos « Le clin d'œil de Léonard à Nicolas : Vision, participation et eschatologie chez Nicolas de Cues », dans *Participation et vision de Dieu chez Nicolas de Cues*, Isabelle Moulin ed., Paris, Vrin, 2017, p. 95-110 ; « Entre Zoom et zimzoom, une étoile de la rédemption ? Pour une issue humaniste et eschatologique au problème de l'altérité chez Nicolas de Cues. », dans *Infini et altérité dans l'œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, Hervé Pasqua ed., Louvain, Peeters, 2017, p. 13-32 ; « Du *tí* au *tíc*, tournant anthropologique ou catastrophe humaniste chez Nicolas de Cues, lecteur du Pseudo Denys ? », *Nicolas de Cues, sources et postérité, le tournant anthropologique de la philosophie*, H. Pasqua ed., Noesis, 26-27, Paris, Vrin, 2017, p. 69-97.

n'est-ce pas la dimension Christique de cette centripèteuse qui est explicitée au paragraphe 93 du *De Icona* ?

Nul ne vient au Père qu'attiré par lui, précise-t-il, car celui-ci a placé au cœur de ce dispositif d'attraction eschatologique, l'humanité du Christ unie à la Personne du Fils. Le *proodos* de l'Incarnation (ou peut-être l'*épistrophè* de l'Ascension, voire déjà de la résurrection, stabilisées en tout cas dans l'Union hypostatique) se présente comme le premier moment de l'attraction eschatologique de l'humanité par le Père, à travers celle singulière du Christ²⁸. C'est en quoi aucune félicité ne saurait être atteinte sinon en lui qui est révélation du Père, autrement invisible²⁹. Or cette révélation se réalise comme une union au Père atteinte dans le paradis et opérée par le Fils qui unit. Ce qui est ainsi accompli par lui est d'ailleurs autant une unification (*enosis*) du bienheureux que son union au Père dans le paradis, puisqu'en chaque bienheureux, comme en lui, se réalise l'union des contradictoires³⁰. La félicité ainsi conférée n'est autre que la vision béatifique accompagnée de la jouissance éternelle et le cardinal clôt ce chapitre sur une prière demandant cette vision bienheureuse³¹. L'essentiel a déjà été ici prouvé : le *De Icona* renvoie aux mystères de l'Incarnation et de la Trinité. Resterait à montrer encore la présence d'autres mystères et en particulier celui de la Rédemption.

II De l'Incarnation à la Rédemption

Nous passerons plus vite sur les deux chapitres montrant le comment de l'Incarnation. Relevons que le premier déploie proprement le mystère et que le second explique comment il doit être pensé théologiquement. La Christologie du Cusain permet d'intégrer la Création au mystère de l'Incarnation. Tout ce que veut le Dieu aimant est "compliqué", replié dans son concept aimable. Ainsi, rien ne peut exister sinon inscrit dans l'engendrement du Verbe

²⁸ « Nemo potest venire ad patrem nisi per patrem attractus. Tuam, Ihesu, humanitatem per filium suum pater attraxit et per te, Ihesu, omnes attrahit pater homines. Sicut igitur humanitas tua, Ihesu, est filio dei patris unita tamquam medio, per quod pater ipsam attraxit, ita cuiuslibet hominis humanitas tibi, Ihesu, tamquam unico medio, per quod pater omnes attrahit homines, est unita. », Nicolas de Cues, *De visione dei*, XXI, 93, ed. cit., p.73, éd. Hervé Pasqua, p. 138-139.

²⁹ « Es igitur, Ihesu, sine quo impossibile est quemquam felicitatem assequi. Es, Ihesu, revelatio patris. Nam pater est omnibus hominibus invisibilis et tibi filio eius solum visibilis et illi post te, qui per te et tua revelatione ipsum videre merebitur. », Id., *ibid.*, p. 73-74, éd. Hervé Pasqua, p. 138-141.

³⁰ « Tu es igitur uniens omnem felicem, et omnis felix in te subsistit sicut unitum in uniente. Nullus sapientum huius mundi felicitatem veram capere potest, quando te ignorat. Nemo felicem videre potest nisi tecum, Ihesu, intra paradisum. De felice verificantur contradictoria sicut de te, Ihesu, cum tibi in rationali natura et uno spiritu sit unitus. Subsistit enim omnis spiritus felicitatis in tuo sicut unificatus in unificante. », Id., *ibid.*, p. 74, éd. Hervé Pasqua, p. 140-141.

³¹ « Videt omnis spiritus felix invisibilem deum et unitur in te, Ihesu, inaccessibili et immortalis deo. Et sic finitum in te unitur infinito et inunibili et capitur incomprehensibilis fruitione aeterna, quae est felicitas gaudiosissima numquam consumptibilis. Miserere, Ihesu, miserere, et da mihi revelate videre te, et salva facta est anima mea. », Id., *ibid.*

éternel³². En lui, le Père a mis toute sa complaisance et toute réalité créable s'y trouve ainsi enveloppé (*complicatus*)³³. L'acte et l'opération de son déploiement (*explicatio*) est l'Union même du Père et de son concept³⁴, sans oublier la spiration de l'Esprit. C'est ainsi que tout est créé dans la sagesse divine et de cette mise en mouvement de la volonté du Père dans son Verbe par l'Esprit de sagesse, le Cusain propose l'analogie platonicienne de la réalisation du coffre par l'artisan³⁵. Or si dans la mise en œuvre de la Création le rôle de l'Esprit doit être mentionné, l'Incarnation fait du Fils le Centre d'Union de toute créature à Dieu. Vrai Dieu comme Fils et vrai homme, Jésus est ainsi l'unique Médiateur par qui tout homme peut être uni à Dieu³⁶. Nous retrouvons ici encore la fonction centripète du Verbe incarné. Réalisant lui-même l'union maximale, comme centre d'union, aucun autre médiateur ne saurait se glisser entre lui et l'homme qu'il unit à Dieu³⁷. Or cette fonction d'attraction centripète est inscrite au cœur même de l'Union hypostatique du Fils de l'Homme et du Fils de Dieu. La première filiation n'est pas seulement "compliquée" dans la seconde³⁸. Elle y subsiste dans ce qui lui confère sa substance en vertu du rôle créateur du Verbe, en ce qui l'unit du fait du privilège de l'union hypostatique, mais encore au cœur de cette attraction centripète de la seconde Personne de la Trinité à l'égard de l'humanité. Et c'est ce qui les rend inséparables. Remarquons au passage un jalon posé en vue de la compréhension de la résurrection. Là où l'union est maximale rien ne saurait se glisser entre les parties unies pour les séparer³⁹. Or ici, l'humanité qui lui est unie subsiste dans la Personne divine qui l'unit (à elle) et cette union

³² « Tu enim deus volens seu amans in te deo amabili complicas omnia. Omne enim, volens seu amans in te deo amabili complicas omnia. Omne enim, quod tu deus volens vis aut concipis, est in te deo amabili complicatum. Non enim esse potest quidquam, nisi illud velis esse. » Id., *ibid.*, XIX, 83, p. 66, éd. Hervé Pasqua, p. 128-129.

³³ « In te enim est omnis complacentia patris. Ita omne esse creabile complicatur in te deo amabili. », Id., *ibid.*

³⁴ « Nam conceptus tuus est filius, et omnia in ipso. Et unio tui et tui conceptus est actus et operatio exurgens, in qua est omnium actus et explicatio. », Id., *ibid.*

³⁵ « Mediante enim ratione et sapientia tu deus pater omnia operaris. Et spiritus seu motus ponit conceptum rationis in effectu, sicut experimur arcam in mente artificis poni mediante virtute motiva, quae inest manibus, in effectu. », Id., *ibid.*, XIX, 84, p. 67, éd. Hervé Pasqua, p. 130-131.

³⁶ « Et video Ihesum benedictum hominis filium filio tuo unitum altissime, et quod filius hominis non potuit tibi deo patri uniri nisi mediante filio tuo mediatore absoluto. », Id., *ibid.*, XIX, 85, p. 67, éd. Hervé Pasqua, p. 130-131.

³⁷ « Potest igitur homo tibi uniri per filium tuum, qui est medium unionis. Et natura humana altissime tibi unita, in quocumque homine hoc fuerit, non potest plus medio uniri quam unita est; sine enim medio tibi uniri nequit. Unitur igitur medio maxime, non tamen fit medium. [...] Si enim aliquid mediare posset inter naturam humanam et medium absolutum, tunc tibi altissime non uniretur. », Id., *ibid.*, XIX, 85, p. 67-68, éd. Hervé Pasqua, p. 130-131.

³⁸ « In filiatione absoluta, quae est filius dei, omnis complicatur filiatio, cui filiatio humana tua, Ihesu, est supreme unita. Subsistit igitur humana filiatio tua in divina non solum complicate, sed ut attractum in attrahente et unitum in uniente et substantiatum in substantiate. Non est igitur possibilis separatio filii hominis a filio dei in te, Ihesu. », Id., *ibid.*, XIX, 86, p. 68, éd. Hervé Pasqua, p. 130-133.

³⁹ « Nam separabilitas evenit ex hoc, quod unio potuit esse maior. Ubi autem unio non potest esse maior, nihil mediare potest. Separatio igitur non habebit ibi locum, ubi nihil mediare potest inter unita. Ubi autem unitum non subsistit in uniente, unio non est altissima. Maior est unio, ubi unitum subsistit in uniente, quam ubi unitum separatim subsistit. », Id., *ibid.*, XIX, 86, p. 68, éd. Hervé Pasqua, p. 132-133.

substantielle les rend inséparables, non par mélange des substances, mais par l'attraction centripète la plus forte qui soit entre Dieu et l'homme.

Le chapitre XX concerne encore l'union hypostatique, mais pour apporter quelques précisions sur la manière de la penser théologiquement. Tout d'abord l'union entre la Personne divine du Fils et son humanité doit être distinguée comme inférieure à l'union maximale entre elle et son Père, substantielle, qui n'est autre que la troisième Personne, l'Esprit Saint⁴⁰. C'est la finitude même de l'humanité de Jésus qui cantonne son union à sa Personne divine à n'être que l'attraction maximale où nous retrouvons notre centripéteuse.

Le cardinal prodigue ici une leçon d'hénologie en parfaite communion avec celle du *De Consideratione* V, 18-19, où saint Bernard place également au sommet de toute unité celle des Personnes divines et immédiatement en dessous l'union hypostatique, mais à une distance infinie⁴¹. Celle-ci réalise pour le Cusain l'union maximale entre la nature humaine en tant que telle et la nature divine, et pourtant elle demeure très en-deçà de l'union qui est la plus haute qui soit et infinie au sein de la Trinité divine⁴².

Le philosophe platonicien en tire les conséquences quant à la science du Christ : étant l'image du Père, sa science humaine de toute chose subsiste au plus près de sa connaissance divine de son exemplaire⁴³. Relevons au passage la formule anselmienne, l'image ne saurait être ni être pensée plus proche de l'exemplaire. L'intellection réalisée par le Christ se retrouve ainsi au plus près de la vérité et le Cusain de reprendre à Platon l'image du coffre et de son archétype

⁴⁰ « Unio enim, qua unione tu, deus pater, es unius deo filio tuo, est deus spiritus sanctus; et ideo est infinita unio. Pertingit enim in identitatem absolutam et essentialiter. Non sic, ubi natura humana unitur divinae. Nam humana natura non potest transire in unionem cum divina essentialiter, sicut finitum non potest infinito infinite uniri; transiret enim in identitatem infiniti et sic desineret esse finitum, quando de eo verificaretur infinitum. Quapropter haec unio, qua natura humana est naturae divinae unita, non est nisi attractio naturae humanae ad divinam in altissimo gradu, ita quod natura ipsa humana ut talis elevatius attrahi nequit. », Id., *ibid.*, XX, 87, p. 69, éd. Hervé Pasqua, p. 132-133.

⁴¹ « Verum haec omnia quid ad illud summum, atque, ut ita dicam, unice Unum, ubi unitatem consubstantialitas facit? Huic Uni quodvis illorum si assimilares, erit quoquo modo unum: si compares, nullo. Igitur inter omnia quae recte unum dicuntur, arcem tenet Unitas Trinitatis, qua tres personae una substantia sunt. Secundo loco illa praecellit, qua e converso tres substantiae una in Christo persona sunt. Porro haec et quaecumque alia dici una possunt, summae illius unitatis imitatione, non comparatione, Una appellari vera sobriaque probat consideratio. », Bernard de Clairvaux, *De Consideratione*, V, VIII, 19, *Sancti Bernardi Opera*, ed. Jean Leclercq, Henri Rochais et alii, Rome, ed. Cistercienses, 1957-1977, désormais SBO, III, p. 483.

⁴² « Maxima igitur est unio eius naturae humanae ut humanae ad divinam, quia maior esse nequit, sed non est simpliciter maxima et infinita, ut est unio divina. », Nicolas de Cues, *De visione dei, Nicolai de Cusa Opera omnia*, ed. cit., XX, 87, p. 69, éd. Hervé Pasqua, p. 132-133.

⁴³ « Sicut igitur imago, inter quam et exemplar non potest mediare perfectior imago, propinquissime subsistit in veritate, cuius est imago, sic video naturam tuam humanam in divina natura subsistentem. [...] Quae humaniter video esse in te, Ihesu, similitudo sunt divinae naturae. Sed similitudo est sine medio iuncta exemplari, ita quod magis similis nec esse nec cogitari potest in natura humana seu rationali. », Id., *ibid.*, XX, 88, p. 70, éd. Hervé Pasqua, p. 134-135.

dans l'esprit de l'artisan⁴⁴. Or cette intellection qui s'étend à tous les intelligibles place le Christ infiniment au-dessus de tout intellect humain⁴⁵. Etant au plus près de la vérité, il est le maître de vérité pour tout intellect humain. Reprenant implicitement le verset évangélique, le cardinal décline cette préséance au plan de l'accès à la vérité comme à celui de la vie intellectuelle⁴⁶.

Après son intellection, ce sont la vision sensible et l'action de Jésus qui font l'objet du chapitre XXII. Là aussi, nous passerons plus vite. Relevons que l'esprit qui dans son œil distinguait les couleurs était assez subtil pour discerner aussi dans l'œil d'autrui la vérité de ses passions⁴⁷. C'est en partant de sa vision sensible que selon le Cusain, le Christ pouvait lire dans les âmes. Il était ainsi capable à partir d'un signe ténu de lire toutes les profondeurs d'une âme comme les gens cultivés sont capables d'exposer tout l'argument d'un livre qu'ils ont à peine parcouru⁴⁸. La comparaison avec la lecture rapide et l'érudition ne manque pas d'originalité pour évoquer un don surnaturel que le Cusain insiste pour ancrer dans la vision sensible humaine. Le cardinal s'extasie sur ce don par lequel le Christ, du fait de sa science divine est capable à partir d'un élément infime de sa connaissance sensible, de remonter à la quiddité même des choses, voire à celles passées ou futures⁴⁹. En bon aristotélicien il rappelle que l'intuition directe de la quiddité à partir de la sensation est impossible au commun des

⁴⁴ « Est igitur in te, Ihesu, unitum intelligere humanum ipsi intelligere divino sicut perfectissima imago veritati exemplari, ac si in mente artificis considerarem formam arcae idealem et speciem arcae perfectissimae per magistrum ipsum secundum ideam factae; quomodo tunc forma idealis est veritas speciei et unita ei ut veritas imagini in uno magistro, ita in te, Ihesu, magistro magistrorum video absolutam ideam rerum omnium pariter et speciem similitudinariam earundem altissime uniri. », Id., *ibid.*, XX, 89, p. 70, éd. Hervé Pasqua, p. 134-135.

⁴⁵ « Tuus autem intellectus actu omnia per hominem intelligibilia intelligit, quia in te natura humana est perfectissima et exemplari suo coniunctissima. Ob quam quidem unionem intellectus tuus humanus omnem creatum excedit intellectum in perfectione intelligendi. Omnes igitur rationales spiritus longe sunt infra te, quorum omnium tu, Ihesu, magister et lux existis. », Id., *ibid.*, XX, 90, p. 71, éd. Hervé Pasqua, p. 136-137.

⁴⁶ « Tu enim es via ad veritatem pariter et ipsa veritas. Tu es via ad vitam intellectus pariter et vita ipsa. », Id., *ibid.*

⁴⁷ « Erat enim in oculis tuis spiritus quidam, qui erat organi forma quasi sensibilis anima in corpore animalis; in eo spiritu erat vis nobilis discretiva, per quam videbas, domine, distincte et discrete hoc coloratum sic et aliud aliter; atque altius ex figuris faciei et oculorum hominum, quos videbas, verus eras iudex passionum animae, irae, laetitiae et tristitiae; atque adhuc subtilius ex paucis signis comprehendebas id, quod in hominis mente latebat. », Id., *ibid.*, XXII, 94, p. 74-75, éd. Hervé Pasqua, p. 140-141.

⁴⁸ « Ex uno enim aliquo licet parvo valde signo totum videbas hominis conceptum, uti [...] bene docti, dum parvo tempore iniciunt oculos in librum, totum, ac si legissent, recitant scriptoris intentum. Excellebas, Ihesu, in hoc visionis genere omnes omnium hominum praeteritorum, praesentium et futurorum perfectiones, velocitates et acuties. Et haec visio humana erat, quae sine carnali oculo non perficiebatur; fuit tamen stupenda et admirabilis. », Id., *ibid.*, XXII, 95, p. 75, éd. Hervé Pasqua, p. 142-143.

⁴⁹ « Sed erat huic tuae humanae perfectissimae licet finitae visioni ad organum contractae absoluta et infinita visio unita; per quam quidem visionem omnia pariter et singula ut deus videbas tam absentia quam praesentia, tam praeterita quam futura. Videbas igitur, Ihesu, oculo humano accidentia visibilia, sed visu divino absolutum rerum substantiam. Nemo umquam in carne constitutus prae te, Ihesu, substantiam vidit aut rerum quidditatem. Tu solus animam et spiritum et quidquid in homine erat vidisti verissime. », Id., *ibid.*, XXII, 97, p. 76, éd. Hervé Pasqua, p. 142-143.

mortels. La formation scolastique du Cusain affleure ici. C'est bien l'union de sa science humaine à sa science divine qui permet au Christ à partir de la connaissance des accidents sensibles des choses qu'il voit d'une vision humaine, de remonter directement à celle divine de leur essence et de lire ainsi dans les âmes, le passé et même le futur.

Le philosophe saisit l'occasion d'une réflexion sur les puissances cognitives, montrant leur hiérarchie et leur dissociation possible en l'homme. L'humaniste évoque ainsi l'exemple concret où nous voyons passer quelqu'un que nous connaissons sans lui porter attention : nous l'avons vu de manière animale sans exercer notre faculté de discernement rationnel qui nous aurait permis de l'identifier⁵⁰. Allons toutefois directement à la synthèse finale. Le Cusain commence par décrire les points d'articulation hiérarchisée des facultés dans le Christ. La puissance rationnelle discursive vient ainsi coiffer la sensibilité en son sommet. L'intellect, à son tour est à l'égard de la raison non comme un sommet mais comme une chandelle centrale venant en éclairer les contenus pour finalement s'unir lui-même en son sommet au Verbe divin⁵¹. La métaphore proposée est encore celle de la lumière, mais celle intellectuelle reçue d'un maître quand on comprend sa parole : comme le soleil, elle vient éclairer notre lanterne. Or le Verbe divin éclaire le monde entier, comme la lumière du soleil, mais il est spécialement uni à l'intellect du Christ en son sommet. Venu éclairer tout intellect, selon l'écho donné par le Philosophe au prologue de Jean, le Verbe divin illumine tout spécialement les facultés hiérarchisées de l'âme de Jésus qui lui est unie hypostatiquement⁵².

Le chapitre XXIII commence par énumérer diverses manières erronées d'envisager cette union, ce qui va le conduire à des considérations anthropologiques aidant à entrer dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ. La méditation sur le mystère de l'Incarnation, conduit ainsi à celle sur la Rédemption sans faire toutefois de ce dernier mystère, comme c'était le cas du précédent, une condition nécessaire de la vision absolue.

⁵⁰ « Experimur aliquotiens, quomodo praetereuntem in oculo deprehendimus, sed quia non fuimus intenti, ut discerneremus, quis esset, nescimus interrogati nomen noti praetereuntis, licet sciamus aliquem praeterisse. Vidimus igitur illum animaliter, sed non vidimus humaniter, quia vim discretivam non applicavimus. », Id., *ibid.*, XXII, 98, p. 76, éd. Hervé Pasqua, p. 144-145.

⁵¹ « Nam cum sis homo perfectissimus, in te video intellectum virtuti rationali seu discursivae, quae est supremitas sensitivae, uniri. Et sic video intellectum in ratione quasi in loco suo ut locatum in loco, quasi candela in camera, quae illuminat cameram et omnes parietes et totum aedificium, secundum tamen gradus distantiae plus et minus. Video deinde intellectui in sua supremitate uniri divinum verbum atque intellectum ipsum locum esse, ubi verbum capitur, uti in nobis experimur intellectum locum esse, ubi verbum magistri capitur, quasi lux solis iungatur candelae praelibatae; illuminat enim verbum dei intellectum sicut lumen solis hunc mundum. », Id., *ibid.*, XXII, 100, p. 78, éd. Hervé Pasqua, p. 146-147.

⁵² « In te igitur Ihesu meo video vitam sensibilem illuminatam lumine intellectuali, vitam intellectualem lumen illuminans atque illuminata tum et vitam divinam illuminantem tantum. Nam et fontem luminis in lumine illo intellectuali video, verbum scilicet dei, quod est veritas illuminans omnem intellectum. Tu igitur solus altissimus omnium creaturarum, quia ita creatura, quod creator benedictus. », Id., *ibid.*

Trois erreurs sont successivement envisagées : composition, coïncidence, lien. Entre l'humanité et la divinité de Jésus, nulle composition possible car cela supposerait entre elles une proportion qui ne saurait exister entre fini et infini⁵³. La coïncidence est également impossible car elle supposerait une altération de la divinité, invariante dans son éternité. Enfin, le Verbe incarné ne saurait être un intermédiaire qui viendrait s'insérer entre l'humanité et la divinité. Il ne serait dans ce cas ni Dieu ni homme⁵⁴.

Le Christ constitue un unique suppôt de ces deux natures et dans son âme humaine, le Cusain souligne que composition et coïncidence sont également inadéquates pour rendre compte de l'unité dans l'âme humaine, entre la nature sensible corruptible et l'intellect immortel⁵⁵. C'est donc bien celui-ci qui à travers la sensibilité, vivifie le corps. Pas de pluralité des formes chez le Cusain qui semble sur ce point encore, proche de saint Thomas : c'est l'âme intellectuelle de l'homme qui vivifie son corps.

Or cette position le conduit à une réflexion très originale sur la mort et la vie. Il envisage une situation inédite dans laquelle l'âme intellectuelle resterait unie au corps, mais cesserait de le vivifier. L'homme serait mort, mais son corps ne serait pas pour autant séparé de la vie qui est son intellect⁵⁶. Le philosophe reprend ici sa réflexion sur la perception à partir d'exemples. Le premier est semblable à celui que nous avons rencontré plus haut : un homme cherchant à reconnaître le visage d'un autre qui vient vers lui est accaparé par d'autres considérations. On relèvera que le terme latin rendu par « accaparé » est « *raptus* ». Il perd le fil de sa recherche et dans la version précédente de l'exemple (au chapitre XXII), il était incapable de donner le nom de celui qu'il cherchait à identifier dans la foule. Mais cette fois le cardinal pousse plus

⁵³ « non es tamen quasi compositus ex deo et homine. Inter componentia proportio est necessaria, sine qua non potest esse compositio. Finiti ad infinitum nulla est proportio. Neque es coincidentia creaturae et creatoris modo, quo coincidentia facit unum esse aliud; nam natura humana non est divina aut e converso. Divina enim natura non est mutabilis aut alterabilis in aliam naturam, cum sit ipsa aeternitas; neque natura quaecumque propter unionem ad divinam transit in aliam naturam... », Id., *ibid.*, XXIII, 101, p. 79, éd. Hervé Pasqua, p. 148-149.

⁵⁴ « Neque, Ihesu dulcissime, dici potes copula media inter naturam divinam et humanam, cum inter illas non possit poni quaedam media natura participans utramque; natura enim divina non est participabilis, quia penitus absolute simplicissima; nec tunc tu, Ihesu benedicta, fores vel deus vel homo. », Id., *ibid.*, XXIII, 102, p. 79, éd. Hervé Pasqua, p. 148-149.

⁵⁵ « Sed video te, domine Ihesu, super omnem intellectum unum suppositum, quia unus Christus es, modo quo video unam tuam humanam animam. In qua uti in cuiuslibet hominis anima video corruptibilem sensibilem fuisse naturam et in intellectuali incorruptibili natura subsistere; neque anima illa composita fuit ex corruptibili et incorruptibili neque coincidit sensibilis cum intellectuali. Video autem animam intellectualem uniri corpori per virtutem sensibilem vivificantem corpus. », Id., *ibid.*, XXIII, 102, p. 79- 80, éd. Hervé Pasqua, p. 148-149.

⁵⁶ « Et quando anima intellectiva cessaret a vivificatione corporis, sine eo quod a corpore separaretur, tunc homo ille mortuus foret, quia vita cessaret, nec tamen a vita esset corpus separatum, cum intellectus sit vita eius ; sicut cum homo, qui intente inquisitionem visus discernere venientem et tamen aliis considerationibus raptus, cessat attentio circa illam inquisitionem oculis non minus in ipsum coniectis, tunc non separatur oculus ab anima, licet ab attentione discretiva animae separatus existat. Quod si raptus ille non solum cessaret a vivificatione discretiva, sed etiam a vivificatione sensitiva, oculus ille mortuus foret, quia non vivificaretur, nec tamen propterea esset a forma intellectiva separatus, quae est forma dans esse, sicut manus arida manet unita formae, quae unit corpus totum. », Id., *ibid.*, XXIII, 102, p. 80, éd. Hervé Pasqua, p. 150-151.

loin l'analyse : dans ce cas, l'œil n'est pas séparé de l'âme, bien que l'âme qui distingue ait perdu le contact avec lui.

Or l'expérimentateur envisage une distraction fatale où l'œil ne cesserait pas seulement d'être vivifié par l'âme intellectuelle, mais aussi par l'âme sensitive. Angoisse d'extatique ou simple hypothèse de philosophe ? Celui-ci en vient à conclure que dans ce cas l'œil serait mort. Ne sommes-nous pas, avec cet œil mort, dans le cas de ces aveugles de naissance si souvent guéris par le Christ ? Le cardinal précise que l'organe serait mort, faute d'être vivifié par la puissance sensitive, mais non pour autant séparé de la forme intellectuelle qui lui donne l'être. Comprendons que cet œil mort resterait un œil d'homme dans un corps vivifié par une âme intellectuelle. Et l'auteur d'ajouter un autre exemple d'organe mort dans un corps qui reste vivifié globalement par l'âme intellectuelle : une main desséchée, autre cas privilégié par les miracles du Christ. Nous comprenons au passage que si ces miracles restent surnaturels, « l'art » du thaumaturge consisterait à rétablir un contact perdu entre âme sensible et intelligible, afin que descende de nouveau de la seconde vers la première le courant capable de vivifier le corps jusqu'à l'organe lésé.

Mais l'investigation du philosophe est poussée encore un cran plus loin, passant de l'exemple du distrait ou de l'aveugle, à celui du cataleptique repris à la *Cité de Dieu* d'Augustin. Cette fois, c'est de tout le corps que se retire la vie de sensation sans pour autant que la forme intellectuelle l'ait quitté⁵⁷. Augustin relate que le prêtre qui tombait volontairement en catalepsie ne sentait pas qu'on le pinçait, le piquait ou le brûlait, mais souffrait de ses blessures au réveil. C'était donc bien le sommeil de la sensation qui l'en empêchait auparavant. Nicolas de Cues explique que l'âme intellectuelle ne s'était pas absentée de ce corps qui était pourtant bien mort car elle retenait sa puissance vivifiante de se répandre en lui. Le corps du cataleptique est ainsi en état de mort, alors même que son âme intellectuelle lui est encore pleinement unie comme forme.

Après ces exemples, le philosophe chrétien peut en venir à celui du Christ, en particulier durant le triduum pascal. Jusque-là, la vie absolue qui est Dieu est unie à son intellect et par lui à son corps. Remarquons au passage la présence de la formule anselmienne : une telle union est telle qu'il ne saurait en exister de plus grande. Nous avons vu plus haut qu'elle vient loin derrière l'unité des Personnes divines mais bien au-dessus de toute union séparable entre

⁵⁷ « Reperiuntur homines, qui sciunt retrahere spiritum vivificantem et apparent mortui et non sentientes, ut beatus recitat Augustinus. Eo enim casu intellectualis natura unita maneret corpori, [...] et maneret idem corpus, neque vis vivificandi desineret esse, sed maneret in unione cum intellectuali natura, licet actu non extenderet se in corpus. Video hominem illum veraciter mortuum, quia caret vita vivificante, mors enim est carentia vitae vivificantis, et tamen non foret corpus illud mortuum a vita sua, quae est anima eius, separatum. », Id., *ibid.*, XXIII, 103, p. 80, éd. Hervé Pasqua, p. 150-151.

l'âme et le corps. La nature divine du Christ, dès le premier instant de son incarnation, n'a plus jamais été séparée de son âme ni de son corps, même alors qu'ils étaient eux-mêmes séparés par la mort⁵⁸. Car le Christ a bien subi la mort, le cardinal y insiste, contrairement pourrions-nous dire au prêtre cataleptique dont l'âme intellectuelle demeurerait unie à son corps, mort temporairement, faute d'être vivifié par elle. Celui du Christ demeure trois jours au tombeau tandis que son âme descend aux enfers. Ils sont bien séparés et selon le lieu et selon le temps. Pourtant, durant ce temps, comme jusqu'à la fin des temps et depuis son Incarnation, l'un et l'autre restent unis à sa divinité. Contrairement au prêtre de Calama, le Christ n'a pas fait semblant de mourir. Son âme et son corps ont bien été séparés par la mort le temps du triduum, mais ils restaient unis à sa divinité, « vérité de la vie » qui ne tarda pas à leur rendre la vie.

Entendons une vie nouvelle, divine, de ressuscité. Mais dans un cas comme dans l'autre c'est à la volonté de la personne que ce processus est soumis. Le prêtre mentionné par Augustin tombait à volonté en catalepsie, et le Cusain de reprendre l'image de la chandelle : à volonté il résorbait dans la source lumineuse de son intellect tout rayonnement, le retenant en elle et en privant ainsi son corps à travers sa puissance sensible. C'est volontairement que le Christ rend l'âme lors de sa Passion, c'est-à-dire retire à son intellect l'irradiation de sa vie de Personne divine. C'est non moins volontairement qu'il la lui confère de nouveau, pour ressusciter par sa propre vertu. Le processus était déjà décrit dans la *Docte Ignorance* (III, 7), où la résurrection était déduite de l'Union hypostatique. Notons au passage que pour le Cusain, ce n'est pas le Père qui redonne vie à Jésus. C'est lui qui ressuscite par la puissance de sa propre Personne divine⁵⁹.

Or il entend faire partager à ses frères humains cette victoire sur la mort qui ne saurait être obtenue par une autre puissance que la sienne. Cette fin salvatrice était déjà relevée au chapitre suivant de la *Docte Ignorance* (III, 8). Dans les dernières lignes du chapitre XXIII, le

⁵⁸ « Eo modo, Ihesu clementissime, intueor absolutam vitam, quae deus est, humano intellectui tuo et per illum corpori tuo inseparabiliter unitam. Nam unio illa talis est, quod maior esse nequit. Separabilis igitur unio multo inferior est unioni, quae maior esse nequit. [...] quamvis verissimum sit animam tuam desisse corpus vivificare et te veraciter mortem subisse et tamen numquam a veritate vitae separatum. Si sacerdos ille, de quo meminit Augustinus, aliqualem habuit potestatem tollere vivificationem de corpore attrahendo eam in animam, quasi candela cameram illuminans foret viva et attraheret radios, per quos cameram illuminavit, ad centrum lucis suae, sine eo quod separaretur a camera, et hoc attrahere non est nisi desi nere influere, quid mirum, si tu, Ihesu, potestatem habuisti, cum sis lux viva liberrima, vivificantem animam ponendi et tollendi, et quando tollere voluisti, passus es mortem, et quando ponere voluisti, propria virtute resurrexisti. », Id., *ibid.*, XXIII, 104-105, p. 81, éd. Hervé Pasqua, p. 150-151.

⁵⁹ « In cuius virtute potens erat Christus propria virtute resurgere; quae quidem virtus sibi a divinitate advenit, propter quod Deus ipsum a mortuis dicitur suscitasse. Qui cum Deus et homo esset, propria virtute resurrexit, et nullus hominum praeter ipsum nisi in Christi virtute, qui et Deus est, poterit ut Christus resurgere. », Id., *De Docta Ignorantia*, III, VII, 228, E. Hoffmann et R. Kilbansky eds., NCOO I, Leipsig, Felix Meiner, 1932, p. 243.

Christ du *De Icona* est ainsi présenté comme sauveur. C'est comme tel que son portrait regarde tout homme, comme un Pantokrator, qui porte toutefois sur chacun, non un regard impératif de jugement, mais un regard de miséricorde. Nous retrouvons la dimension sponsale de ce Christ miséricordieux et sauveur venu épouser notre humanité pour nous donner accès à sa divinité. C'est ainsi le mystère de la Rédemption qui, après ceux de la Trinité et de l'Incarnation, vient éclairer l'icône. Pourtant, on peut dire que le dolorisme de la croix est singulièrement absent de l'œuvre du Cusain et tout particulièrement des deux derniers chapitres du *De Icona* qui présentent le sauveur comme Verbe de Vie et perfection et sur lesquels nous passerons plus vite.

Le chapitre XXIV entérine ainsi la victoire du Christ sur la mort en mettant en avant ce nom divin de Verbe de Vie, mais de manière expérimentale. Il rappelle que les disciples ont commencé à jouir de cette influence vivifiante des *logoi spermatikoi*, ce dont témoigne la confession de Pierre : « tu as les paroles de la vie éternelle »⁶⁰.

Le Cusain y reconnaît la puissance de l'amour : « fort comme la mort », citant implicitement le *Cantique* (5, 6) : si cela est déjà vrai de l'amour humain, a fortiori l'amour divin devra être plus fort encore⁶¹. Il reconstruit à partir de là toute une anthropologie, voire une ontologie que nous résumerons sous forme de tableau et qui se retrouvera chez Charles de Bovelles. L'enfant commence par développer la vie végétative, avant la vie sensible et imaginative, pour parvenir ensuite à la raison, voire à l'intellect⁶². C'est que, comme le rappelle le philosophe à la suite de saint Paul, l'homme est animal avant d'être spirituel. Or, cet ordre de développement dans le temps des puissances vitales humaines, s'inscrit dans une ontologie scalaire qui comporte un échelon minéral en-deçà de la vie végétative et un sommet divin.

⁶⁰ Id, *De Icona*, XXIV, 107, p. 82, éd. Hervé Pasqua, p. 152-153.

⁶¹ « Si contracti amoris nexus aliquando tantus est, quod timor mortis eum rumpere nequit, qualis tunc est nexus gustati illius amoris, a quo omnis amor? », Id., *ibid.*, XXIV, 108, p. 83, éd. Hervé Pasqua, p. 152-153.

⁶² « ...influis mihi in puero esse animam, quae habet vim vegetativam in actu; crescit enim puer. Habet et vim sensitivam in actu; sentit enim puer. Habet et vim imaginativam, sed nondum in actu. Habet et vim ratiocinativam, cuius actus est adhuc distantior. Habet et vim intellectivam, sed in remotiori potentia. Ita animam unam experi mur quoad potentias inferiores esse in actu prius et postea quoad superiores, ut prius sit animalis homo quam spiritualis... », Id., *ibid.*, XXIV, 109, p. 84, éd. Hervé Pasqua, p. 154-155.

divin
intellectuel
rationnel
sensible
végétal
minéral

On remarquera que chacun relève d'un esprit, ce qui pour le minéral donne lieu à des considérations alchimiques sur lesquelles nous ne nous attarderons pas⁶³. Mais si l'esprit végétal et sensible se développent sous l'influence céleste, en particulier celle du soleil, l'intellect est libre à cet égard, ne dépendant du corps qu'à travers la sensibilité. Paradoxe de l'indépendance de l'intellect humain qui a besoin pour actualiser sa connaissance du donné sensible préalable mais demeure libre par rapport à son influence, comme relativement à celle des corps⁶⁴.

Or le philosophe propose encore une analogie : comme les corps célestes dépendent d'un premier moteur il en est un pour les intellects et Il n'est autre que le Verbe de Vie qui les élève à leur perfection. Leur dépendance à l'égard de l'esprit sensible n'est au contraire qu'accidentelle, comme l'image ne parvient pas à la perfection de l'exemplaire, même si elle incite à la rechercher⁶⁵. Remarquons que la croix n'est pas totalement absente de ce traité, puisqu'est proposé l'exemple du crucifix dont l'image n'induit pas la dévotion, mais excite la mémoire en vue de la recevoir. Le cardinal explique subtilement comment c'est librement que l'intellect se soumet dans la foi à l'influence céleste du Verbe divin qui le nourrit, comme le disciple se met humblement à la suite du maître dont il reçoit la connaissance⁶⁶. La différence toutefois, est que la perfection communiquée par le Verbe divin Créateur n'est pas corruptible

⁶³ Id., *ibid.*, XXIV, 109, p. 84, éd. Hervé Pasqua, p. 154-155.

⁶⁴ « Hic spiritus, quia non dependet a corpore, non subest influentiae corporum caelestium nec dependet a spiritu sensibili. Sic non dependet a virtute motiva caeli; sed sicut motores orbium caelestium subsunt primo motori, sic et hic motor, qui est intellectus. Sed quia unitus est corpori per medium sensitivae, tunc sine sensibus non perficitur... », Id., *ibid.*, XXIV, 111, p. 84-85, éd. Hervé Pasqua, p. 154-157.

⁶⁵ « Pascitur autem intellectus per verbum vitae, sub cuius influentia constituitur sicut motores orbium, differenter tamen, uti etiam spiritus, qui subsunt influentiis caeli, differenter perficiuntur. Et non perficitur nisi per accidens a sensibili spiritu, sicut imago non perficit, licet excitet ad inquirendum veritatem exemplaris, vel ut imago crucifixi non influit devotionem, sed excitat memoriam, ut influatur devotio. », Id., *ibid.*, XXIV, 112, p. 85, éd. Hervé Pasqua, p. 156-157.

⁶⁶ « Et quoniam non necessitatur per influentiam caeli spiritus intellectualis, sed est penitus liber, tunc nisi se influentiae verbi dei per fidem subiciat, non perficitur, sicut discipulus liber, qui sui iuris est, nisi se verbo magistri subiciat per fidem, non perficitur; oportet enim, quod confidat et audiat magistrum. Perficitur autem intellectus per verbum dei et crescit et fit continue capacior et aptior atque verbo similior. Et haec perfectio, quae venit sic a verbo, a quo habuit esse, non est perfectio corruptibilis, sed est deiformis, sicut perfectio auri non est corruptibilis sed caelestiformis. ... », Id., *ibid.*

mais "célestiforme". C'est ainsi une dynamique vitale que le Verbe divin a mise en place pour élever les intellects : celle de la foi qui permet de l'approcher et de la charité qui unit à lui⁶⁷. Dans le dernier chapitre où Jésus est désigné comme la perfection, l'auteur commence par comparer cette dynamique à celle de la vie végétative : sous l'influence du soleil, elle croit jusqu'à donner son fruit⁶⁸. De même les intellects sont menés à leur perfection. Or cet embrasement de charité qui porte tous les intellects à leur perfection, comme autant de fruits du paradis céleste venant aussi dans l'Esprit Saint s'éclairer et s'enflammer mutuellement, a un principe unique : la perfection de l'humanité atteinte dans le Christ par l'union hypostatique. C'est ainsi à partir de la perfection même de son oint (Christ), que Dieu accomplit la perfection de sa Création, à commencer par le monde des intellects hiérarchisés selon le degré de similitude qu'ils auront pu atteindre à son égard⁶⁹. Dans les dernières lignes du paragraphe 118 et dans le suivant, l'auteur pour conclure s'applique à entrer personnellement dans cette dynamique à partir des dons divins reçus : monde visible, Écriture et monde invisible qui révèlent cette perfection Christique et attirent vers elle dans un mouvement qui n'est autre que celui de la divine centripéteuse.

Conclusion : Nous avons ainsi relevé dans les tout derniers chapitres, la présence discrète, au cœur de la vision de Dieu, des principaux mystères chrétiens à commencer par la Trinité sans laquelle elle ne serait pas possible, pas plus que la béatitude ne le serait sans l'Incarnation. Nous avons vu qu'au cœur de cette dynamique de l'icône, c'est l'union hypostatique, divine centripéteuse, qui opère cette élévation des intellects, voire rend nécessaire la résurrection. Il n'est pas ainsi jusqu'au mystère de la Rédemption qui ne soit présent très discrètement au cœur de l'icône. Le portrait est ainsi comparable à celui d'un Pantokrator, mais par attraction, celle même du crucifié au regard miséricordieux et non sévère, qui ne reste pas cloué sur sa croix, Verbe de vie victorieux de la mort.

⁶⁷ « Duo tantum docuisti, Christe salvator, fidem et dilectionem. Per fidem accedit intellectus ad verbum, per dilectionem unitur ei. Quantum accedit, tantum in virtute augetur, et quantum diligit, tantum figitur in luce eius. », Id., *ibid.*, XXIV, 113, p. 86, éd. Hervé Pasqua, p. 156-159.

⁶⁸ « Sicut enim vis solaris descendens in spiritum vegetabilem movet ipsum, ut perficiatur, et fit gratissima et naturalissima decoctione caelestialis caloris fructus bonus medio boni arboris, ita spiritus tuus, deus, venit in spiritum intellectualem boni hominis et calore divinae caritatis decoquit virtualement potentiam, ut perficiatur et fiat sibi gratissimus fructus. », Id., *ibid.*, XXV, 118, p. 88-89, éd. Hervé Pasqua, p. 160-163.

⁶⁹ « Neque adhuc, domine deus, sine Ihesu, filio tuo, quem prae consortibus suis unxisti, qui Christus est, complementum operis tui perfecisses, in cuius intellectu quiescit perfectio creabilis naturae; nam est ultima et perfectissima immultiplicabilis dei similitudo et non potest esse nisi una suprema talis. Omnes autem alii spiritus intellectuales sunt illo spiritu mediante similitudines, et quanto perfectiores, tanto huic similiores. Et quiescunt omnes in illo spiritu ut in ultimitate perfectionis imaginis dei, cuius imaginis assecuti sunt similitudinem et gradum aliquem perfectionis. », Id., *ibid.*, XXV, 115, p. 87, éd. Hervé Pasqua, p. 158-161.

Christian Trottman, CESR, Université de Tours.