

SOMMAIRE

<i>L'Incarnation comme « conversation » de charité, selon saint Thomas d'Aquin</i>	
EMMANUEL DURAND, O.P.	3
<i>L'approche théologique de Charles Journet sur la grâce : une pensée au cœur des enjeux contemporains</i>	
LAURENT PRUDHOMME	27
<i>Une lecture trinitaire de l'Écriture : l'exemple de Luc 15</i>	
MARTIN SABATHÉ, C.S.J.	61
<i>La présence de saint Ambroise dans les écrits de Thomas d'Aquin</i>	
LEO J. ELDERS, S.V.D.	77
<i>Petite critique de la raison compatissante</i>	
FABRICE HADJADJ	103

Notes et lectures

Bibliographie :	113
------------------------------	-----

AUGUSTIN-MARIE AUBRY, *Obéir au assentir ? De la « soumission religieuse » au magistère simplement authentique* – BORDEAUX, Saint-André, Primatiale d'Aquitaine – FRÉDÉRIC DELFORGE, *Jacqueline Pascal (1625-1661), Biographie* – NICOLA GARDINI, *Vive le latin, Histoires et beauté d'une langue inutile*.

L'Incarnation comme « conversation » de charité, selon saint Thomas d'Aquin

Évangéliser s'accomplit sous le mode de la conversation avec Dieu et avec les hommes, y compris ceux qui viennent d'autres horizons ou qui soutiennent d'autres convictions¹. Les fondements d'une telle démarche se trouvent dans les Évangiles, où Jésus lui-même entre souvent en conversation, spécialement avec ses disciples et avec ses opposants. Le Christ est Maître (Mt 23, 10), assurément². Toutefois, dans les Évangiles, la révélation portée par Jésus de Nazareth n'est pas souvent transmise depuis une chaire en surplomb, telle le mont des béatitudes ou l'élévation paradoxale de la croix. Le plus souvent, la révélation se communique de plain-pied, par les voies du dialogue, de la controverse, de la confrontation, voire du procès. La parole du Christ suscite l'étonnement, provoque des fermetures, suscite des réponses, démasque les préjugés, déjoue les pièges, et affronte finalement un tribunal.

Par ses prophètes, Dieu adressait déjà sa parole à son peuple, sous diverses modalités : commandement, instruction, consolation, appel, invective, reproche, etc. Certaines paroles adressées approchaient la tonalité du dialogue, soit avec la personne du prophète ou de l'envoyé, soit avec tout le peuple appelé à répondre par l'engagement et la pratique³.

Aujourd'hui, il me paraît enrichissant de revisiter le motif ancien de la *conversatio*, qui déborde les registres de la parole et du dialogue. Par son Incarnation, Dieu est entré en conversation multiforme avec l'humanité. De quelle conversation s'agit-il ? Quelle est son ampleur ? Quelle est sa visée ? Où commence-t-elle et qui implique-t-elle ? Quels sont les registres d'une telle

1. Dans plusieurs des lettres du frère Bruno CADORÉ o.p., Maître de l'Ordre des Prêcheurs, le motif de la conversation est récurrent ; voir notamment : « Envoyés pour prêcher l'Évangile » (2017), accédé en ligne le 15 novembre 2018 sur <http://www.op.org/fr/official-documents>

2. Quant au développement de ce motif, voir Pawel KLIMCZAK, *Christus Magister. Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin* (Studia Friburgensia - Series Historica), Fribourg (Suisse), Academic Press, 2014.

3. Le pape Paul VI dans l'encyclique *Ecclesiam suam*, puis le concile Vatican II dans la constitution *Dei Verbum*, ont présenté la révélation et le salut comme un vaste dialogue (*colloquium*) de Dieu avec l'humanité ; voir PAUL VI, *Ecclesiam suam* (6 août 1964), n° 60-122 ; CONCILE VATICAN II, *Dei Verbum*, n° 8, § 3 ; n° 21 ; n° 25, § 1.

conversation ? Pour répondre à ces questions, il convient d'explorer le motif de la *conversatio* dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Ce frère dominicain est entré dans l'Ordre des Prêcheurs contre l'avis de sa famille, tournant le dos à l'abbatiate du Mont-Cassin auquel il avait été préparé. Un tel choix semble avoir été motivé par un discernement personnel portant sur la perfection d'une vie évangélique, pauvre et itinérante, très proche du mode de vie embrassé par le Christ lui-même⁴.

Dans la *Tertia pars* de la *Somme de théologie*, la question 40 porte sur « le genre de vie du Christ » (*de modo conversationis Christi*). Chez Thomas d'Aquin, présenter la manière dont le Christ se comportait auprès de ses contemporains et vivait au milieu d'eux, implique essentiellement une profonde méditation christologique sur la dynamique concrète de la Révélation, et engage aussi une défense du mode de vie adopté par les frères prêcheurs⁵.

I. Significations et emplois, partenaires et registres de la *conversatio*

Avant d'investiguer les ramifications de la *conversatio* dans les œuvres de l'Aquinate, consultons les sens du vocable selon deux dictionnaires de référence. Voici une version brève des entrées *conversatio* et *conversor, -ari*:

4. Voir Ulrich HORST, « Christ, Exemplar Ordinis Fratrum Praedictorum, According to Saint Thomas Aquinas », in Kent EMERY Jr. – Joseph WAWRYKOW (éds.), *Christ Among the Medieval Dominicans*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1998, p. 256-270.

5. Contempler le mode de vie du Christ dans ce contexte rencontrait des enjeux concrets de vie ecclésiale et de concurrences ecclésiastiques. La controverse sous-jacente était double : d'une part, les ordres mendiants étaient mis en procès par certains Maîtres séculiers, au sujet de la pratique de la mendicité et de l'obtention de chaires universitaires ; d'autre part, Dominicains et Franciscains différaient par leur acception de la pauvreté volontaire en regard de la perfection chrétienne. D'aucuns ont même remarqué avec humour et lucidité qu'en *ST III*, q. 40, le Christ se trouve dépeint par Thomas d'Aquin comme le premier des frères prêcheurs : voir Christoph THEOBALD, « Jésus-Christ, Dieu-Trinité. Bulletin de théologie systématique », *RSR* 99/2 (2011), p. 287-316, ici 299-300, dans une recension de Jean-Pierre TORRELL (éd.), *Encyclopédie Jésus le Christ chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2008. Ce motif d'exemplarité se rencontrait d'ailleurs dans la prédication courante des frères dominicains aux débuts de l'Ordre : voir Richard NEWHAUSER, « Jesus as the First Dominican? Reflections on a Sub-theme in the Exemplary Literature of Some Thirteenth-Century Preachers », in Kent EMERY Jr. – Joseph WAWRYKOW (éds.), *Christ Among the Medieval Dominicans*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1998, p. 238-255. Thomas entend bien exposer le mode de vie du Christ lui-même (c'est le propos de la q. 40 de la *Tertia Pars*), mais il en tire profit pour montrer la légitimité de la vie dominicaine contestée sur les deux fronts que nous venons d'indiquer, une légitimité qui l'amène à souligner spécialement certains aspects du mode de vie du Christ.

Blaise (1954)⁶

- *Conversatio*: 1 action de se retourner, de retourner ; 2 (moral.) transformation, conversion ; 3 genre de vie, manière de vivre, cité || notre cité, notre vie || conduite, mœurs, vie ; 4 vie monastique ; 5 relations, familiarité, intimité || commerce, conversation || relations sexuelles.
- *Conversor, -ari*: vivre avec || vivre, se conduire, se comporter.

Oxford (1982)⁷

- *Conuersatio*: **1** A turning round, revolution. **b** the action of moving about in a place **2** Habitual association, familiarity, intimacy (with a person). **b** constant practical experience (of a thing), acquaintance. **c** frequent resorting (to a place). **3** Conduct, behavior.
- *Conuersor, -ari*: **1** To consort, associate (with). **b** to be a constant visitor (to a place) **2** To conduct oneself, behave, act.

Plusieurs des significations du substantif et du verbe conviennent aux usages rencontrés dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, spécialement : la manière de vivre, la conduite ou le comportement ; la fréquentation, le commerce, la familiarité ou l'intimité. Pour faire droit à la richesse de sens de la *conversatio* dans la langue latine et dans la théologie de l'Aquinate, nous employons désormais dans cette étude le substantif *conversation* et le verbe *converser* au sens latin du terme, sans restreindre leur champ d'application à un dialogue verbal.

Une enquête des multiples emplois de *conversatio* / *conversor, -ari* dans les œuvres de Thomas d'Aquin, conduite à l'aide de l'*Index thomisticus*, permet de spécifier les types de partenaires et les genres d'interaction impliqués dans les *conversaciones* explorées par l'Aquinate.

Quant aux types de partenaires, nous avons relevé les configurations suivantes :

- La *conversatio* entre des êtres humains, dans le cadre d'amitiés interpersonnelles.
- La *conversatio* en d'autres formes d'association : celles de la maisonnée, de la citoyenneté, de la religion et du culte.
- La *conversatio* entre les êtres humains et les âmes des défunts, qui n'est possible et ne s'exerce que dans l'ordre surnaturel.

6. Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954.

7. P. G. W. GLARE, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

- La *conversatio* entre les êtres humains et les anges, qui est possible dans l'ordre naturel, par la vie de l'esprit.
- La *conversatio* entre les êtres humains et Dieu, que la charité rend possible, à la fois *in via* et *in patria*.

Quant aux genres d'interaction, les registres suivants se dégagent, distincts sans être nécessairement séparés :

- Les conversations corporelles ;
- Les conversations spirituelles, qu'elles soient naturelles ou surnaturelles ;
- Les conversations accomplies conjointement par des actions et des paroles.

Poursuivons notre enquête à partir de la christologie, afin de voir comment le mode de conversation du Christ avec ses contemporains s'intègre, chez Thomas d'Aquin, aux mouvements de la manifestation et du salut offerts par Dieu. De là, élargissant le cadre, nous verrons que la conversation christologique recoupe la dynamique conversante de la charité. Cela permettra de coordonner deux conversations : celle du Christ avec ses contemporains et celle de Dieu avec l'humanité. Il convient d'abord d'explorer l'ancrage biblique de la conversation christologique.

II. L'ancrage biblique de la conversation christologique

1. *Baruch 3, 38 plutôt que Daniel 2, 11*

Lorsqu'il amorce son traitement du genre de vie du Christ, l'Aquinate fait jouer l'un contre l'autre deux versets bibliques. À la première question soulevée : « Le Christ devait-il mener une vie solitaire, ou converser avec les hommes ? » (q. 40, a. 1), le premier argument objecte que le genre de vie du Christ devait révéler qu'il était non seulement homme mais aussi Dieu. Cela semble exclure une vie de commerce ordinaire et requérir une vie solitaire de contemplation. Deux autorités sont convoquées par l'objection à l'appui de cette perspective : un verset du livre de Daniel, à propos des limites humaines de la divination, et un célèbre passage de la *Politique* d'Aristote, au sujet de la condition de l'homme solitaire. Le Philosophe soutient que l'homme est naturellement un animal politique, si bien que l'homme solitaire, privé de cité et de communauté, est soit une bête soit un dieu⁸. La citation de Dan 2, 11 est

8. Voir ARISTOTE, *Politique* I, 1253a29.

souvent négligée, alors que le *sed contra* de l'article lui oppose un autre verset biblique, décisif pour notre enquête : Bar 3, 38.

Nabuchodonosor, roi de Babylone, est tourmenté par des songes. Il convoque les devins et les magiciens de sa cour, des « Chaldéens », en vue d'obtenir l'interprétation de son rêve. La requête du roi allie d'emblée le soupçon et la menace. Pressés, les Chaldéens avouent qu'ils ne disposent pas de la réponse ; celle-ci relèverait des dieux dont la conversation n'est pas avec les hommes :

Dn 2, 11 (Vulg.) : Sermo enim, quem tu rex quaeris, gravis est ; nec reperietur quisquam qui indicet illum in conspectu regis, exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio.

La parole que tu cherches, ô roi, est difficile ; et il ne se trouverait personne qui puisse la découvrir au regard du roi, excepté les dieux, qui n'ont pas de commerce avec les hommes.

Tandis que les Chaldéens sont envoyés à la mort, Daniel s'enquiert de leur sort, demande un délai au bourreau et s'engage à fournir au roi l'interprétation attendue. À cette fin, Daniel mobilise ses compagnons dans la prière. Bénéficiaire d'une vision nocturne, il reçoit l'interprétation du songe. En action de grâces, il s'adresse à Dieu comme à celui qui, seul, révèle les secrets et connaît ce qui est caché (Dn 2, 20-23). La déclaration des Chaldéens n'était pas privée de bon sens. Elle est toutefois dépassée par la clairvoyance de Daniel, qui sait à qui s'adresser.

Quoi qu'il en soit, dans l'objection au genre de vie du Christ – conversation avec les hommes –, Dn 2, 11 est annexé pour soutenir que le Christ, étant Dieu, ne devrait pas entretenir un tel commerce et mener plutôt une vie solitaire. Le décalage entre la citation et l'objection est sensible. Avec leur théologie incertaine, les chaldéens parlent des dieux en termes païens, au sens des anges, esprits ou démons. Ce verset s'applique fort mal au Christ qui n'est pas dieu en un tel sens. Le fondement biblique de l'objection est nul et non avenu.

En revanche, le verset de Baruch mobilisé par l'Aquinate dans le *sed contra* s'avère autrement pertinent. Il intervient au terme d'une louange à la Sagesse en forme de plainte pour Israël. L'exil du peuple est compris comme la conséquence d'avoir abandonné la source de la Sagesse (Bar 3, 10-12). En termes pratiques, le délaissement de la Loi et l'adoption des voies mauvaises sont en cause. La Sagesse n'est pas connue des chefs des nations et elle n'est

pas accessible aux entreprises humaines. Dieu seul, qui connaît tout, la possède et la donne en partage à son peuple.

Bar 3, 36-38 (Vulg.): ³⁶Hic Deus noster, et non aestimabitur alius adversus eum. ³⁷Hic adinvenit omnem viam disciplinae, et tradidit illam Iacob, puero suo, et Israel, dilecto suo. ³⁸Post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.

³⁶C'est lui qui est notre Dieu, et nul autre ne peut lui être comparé. ³⁷C'est lui qui découvre toutes les voies de la science, et qui l'a transmise à Jacob, son serviteur, et à Israël, son bien-aimé. ³⁸Après cela, il a été vu sur la terre, et il a conversé avec les hommes.

La théologie juive exemplifiée par cette page personnifie la Sagesse et l'incarne en quelque manière dans la Loi remise au peuple. Suivant les traductions modernes de la Bible (BJ, TOB), le sujet qui a conversé avec les hommes est la Sagesse. Celle-ci se trouve aussitôt explicitement identifiée à la Loi (Bar 4, 1). Dans la Vulgate, en revanche, Dieu lui-même est le sujet de la dernière phrase: lui-même a été vu sur la terre et a conversé avec les hommes. Une telle lecture se retrouve, par exemple, dans la Bible de Douai-Rheims, traduction anglaise de la Sixto-Clémentine (éditée en 1592), version latine proche de celles qu'utilisait Thomas d'Aquin⁹. Poser Dieu, plutôt que la Sagesse, comme objet de la vision et sujet de la conversation demeure finalement cohérent avec la vision juive de la Sagesse, car celle-ci est envisagée comme l'une des modalités concrètes de la présence de Dieu à son peuple.

Que le sujet soit la Sagesse ou Dieu, Bar 3, 38 convient parfaitement à un argument d'autorité en faveur d'une pleine conversation du Christ avec les hommes, à l'opposé d'une vie solitaire. Le passage atteste une anticipation réelle de la logique de l'Incarnation. Tandis que Dn 2, 11 portait à faux, Bar 3, 38 est un solide point d'appui pour justifier que le Christ ait pleinement conversé avec ses contemporains. Le sens littéral du verset de Baruch le rendait propice à une intégration christologique. Explorer les emplois de ce verset dans l'œuvre de l'Aquinate est instructif.

9. L'édition des commentaires bibliques de Thomas d'Aquin révèle qu'il n'utilisait pas une Bible fixe, mais avait simplement recours à celle qui se trouvait dans le couvent dominicain où il résidait à telle ou telle période de son activité. Je dois cette observation au fr. Gilles de Grandpré o.p., de la Commission léonine.

2. Bar 3, 38 en réseau dans trois exégèses bibliques de l'Incarnation

Le verset de Baruch déclarant que Dieu a conversé – au sens plein de vivre et demeurer – avec les hommes oriente la recherche vers les explications développées par l'Aquinate au sujet de trois textes-clés relatifs à l'Incarnation: Mt 1, 25; Ph 2, 7; He 1, 1-2.

Super Mat. I, 25

Mt 1, 18-25 raconte la venue au monde de Jésus Christ du point de vue de Joseph. Celui-ci reçoit en songe une révélation de l'Ange du Seigneur au sujet de Marie et de l'enfant engendré en elle. L'évangéliste discerne en ces événements l'accomplissement de la parole d'Is 7, 14 annonçant que la vierge concevrait et enfanterait. L'oracle prophétique s'achève par « on l'appellera du nom d'Emmanuel » (Mt 1, 23 citant Is 7, 14). Dans la suite immédiate du récit, conformément à la révélation nocturne, Joseph appelle toutefois l'enfant du nom de Jésus. Le décalage entre les deux noms, Emmanuel et Jésus, soulève une question à laquelle répond le commentaire de l'Aquinate. Celui-ci estime que, Jésus étant interprété comme Sauveur par les paroles de l'Ange, ce nom-là s'avère identique à Emmanuel, qui signifie Dieu avec nous (*nobiscum Deus*). Plus décisif pour notre enquête, Thomas explique alors les quatre modes sous lesquels Dieu est avec nous. Comme l'équivalence entre Jésus et Emmanuel est présupposée, ces modes sont tous afférents à l'Incarnation, présence multiforme de Dieu auprès des hommes par le Christ. Dieu est avec nous...

- par une assomption de la nature [humaine], Jn 1, 14: *le Verbe s'est fait chair*;
- par une conformité de la nature, parce qu'elle est semblable [à la nôtre] en toutes choses, Ph 2, 7: *il a été fait semblable aux hommes, et il a été reconnu comme un homme à son comportement*;
- par une conversation corporelle, Bar 3, 38: *après cela, il a été vu sur la terre, et il a conversé avec les hommes*;
- par une conversation spirituelle, Mt 28, 20: *et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles*¹⁰.

10. THOMAS D'AQUIN, *Super Mat. I, 25*, cap. 1, lect. 5, éd. Marietti (1951), n° 141. La section incluant ce paragraphe est une *reportatio*, c'est-à-dire des notes assemblées par un étudiant, qui n'ont pas été révisées par l'Aquinate. Voir aussi *Super Mat. XXVIII, 20*, cap. 28, lect. unic., n° 2469 où Is 7, 14 est rapproché d'Ap 21, 3.

Déployer ainsi la portée du nom Emmanuel en quatre modes d'*être avec* amplifie le sens de l'Incarnation. Celle-ci ne se limite pas à l'assomption de la nature humaine; elle engage une connivence, une proximité et un commerce avec les hommes. Il est frappant que la conversation acquiert ici un double sens: corporel et spirituel. La conversation corporelle recouvre toute la fréquentation par le Christ de ses contemporains, tandis que la conversation spirituelle s'étend à tous les disciples envoyés en mission à travers les âges.

Super Phil. II, 7

L'hymne aux Philippiens retrace la trajectoire complète du Christ, en forme d'abaissement puis d'exaltation. Thomas observe que Ph 2, 7 décompose l'Incarnation en quatre moments, correspondant aux propositions soulignées ci-dessous:

Ph 2, 6-8 [version dont dispose Thomas d'Aquin]: ⁶«[Christus] qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalem Deo; ⁷sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. ⁸Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.

⁶Le Christ, alors qu'il était dans la forme de Dieu, n'a pas jugé [comme] une rapine d'être égal à Dieu, ⁷mais il s'est anéanti lui-même, prenant la forme d'esclave, se faisant semblable aux hommes, et étant reconnu comme un homme à sa manière d'être. ⁸Il s'est abaissé lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix.

Les trois premières propositions sont relativement limpides, tandis que la quatrième comporte une incertitude sémantique: le Christ s'est volontairement abaissé lui-même; il l'a accompli, non en perdant la nature divine qu'il possède de plein droit, mais en assumant une nature humaine qui est de condition servile, affaiblie par le péché et soumise à la Loi; il a été fait à l'image des hommes; et logiquement, il a été considéré comme un homme... Ici, nous complétons habituellement la phrase par le complément « à son comportement » ou « à son aspect ». Mais le mot-clé ainsi rendu, *habitus* à l'ablatif, peut avoir plusieurs sens: le premier est courant et correspond à la traduction qui nous est familière, tandis que les autres sont plus techniques.

Dans son commentaire, l'Aquinate traite successivement ces deux possibilités d'interprétation. La seconde n'est pas décisive pour notre étude. Résumons toutefois l'argument. Si *habitu* est compris comme étant dérivé du sens

technique d'*habitus*¹¹, celui-ci se laisse subdiviser en quatre configurations selon que: 1) le sujet possédant est ou non changé par la possession; 2) ce qui est possédé change ou non du fait d'être possédé. Seul le cas où le sujet possédant n'est pas changé et ce qui est possédé l'est, dont l'exemple type est le vêtement, convient au mystère de l'Incarnation. Dans le Christ, la nature humaine « est advenue » à la personne divine sans que celle-ci soit changée – sans quoi l'identité divine du Christ aurait été perdue dans l'opération –, tandis que la nature humaine est rendue meilleure, emplie de grâce et de vérité (Jn 1, 14). Suivant cette lecture, Thomas considère que la proposition *habitu inventus est ut homo* a pour fonction de spécifier que la précédente, *in similitudinem hominum factus [est]*, n'implique pas de changement pour la personne divine du Christ, sujet de l'Incarnation¹².

Pour notre propos, la première interprétation est plus directement pertinente, car *habitus* est alors expliqué par un recours à *conversatio*¹³. Thomas considère que *habitu inventus est ut homo* fait allusion aux « conditions » de la nature humaine assumée par le Christ. Sous ce terme, l'Aquinate fait entrer toutes les « faiblesses » et les « propriétés » relatives à l'espèce humaine, à l'exception du péché; par exemple, la faim et la fatigue. De tels caractères ont été mis en évidence par la « conversation extérieure » du Christ avec les hommes. Par le commerce habituel et prolongé entre le Christ et ses contemporains, notamment ses disciples, il est devenu manifeste que celui-ci portait non seulement la nature humaine en sa forme et ses perfections, mais qu'il partageait aussi la fragilité et la condition communes, à l'exclusion du péché. Dans cette ligne d'interprétation, *habitus* recouvre le comportement et les relations extérieures du Christ. Pour une reconnaissance du mystère de l'Incarnation en son plein réalisme, il importait donc que le Christ menât sa vie au milieu de ses contemporains et soit en conversation avec eux.

Super Heb. I, 1-2

La première *lectio* du commentaire de l'Aquinate sur l'Épître aux Hébreux propose une *divisio textus* de la lettre tout entière. Adressée à des juifs croyant au Christ qui continuent d'observer les prescriptions de la Loi au côté de

11. Voir ARISTOTE, *Catégories* 4, 2a2; 9, 11b10-15. Ici, l'Aquinate comprend l'*habitus* en conjuguant l'avoir (*echein*) et la disposition (*exis*) comme des ramifications d'une même signification fondamentale.

12. Voir THOMAS D'AQUIN, *Super Phil. II*, 7, cap. 2, lect. 2, éd. Marietti (1953), n° 61.

13. Voir THOMAS D'AQUIN, *Super Phil. II*, 7, cap. 2, lect. 2, éd. Marietti (1953), n° 60.

l'Évangile, la lettre met en avant l'excellence du Christ. La primauté de celui-ci fonde le dépassement de l'Ancien Testament par l'éminence du Nouveau, comme cela est établi par les deux premiers versets de la lettre :

Heb 1,1-2 [version dont dispose Thomas d'Aquin] : ¹Multifarie multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, ²novissime diebus istis locutus est nobis in Filio, quem constituit hearedem universorum, per quem fecit et saecula.

¹À plusieurs reprises et de bien des manières, Dieu parlant autrefois à nos pères par les prophètes, ²[il] nous a parlé d'une façon toute nouvelle en ces jours par son Fils, qu'il a établi héritier des univers et par qui il a créé aussi les siècles.

Thomas relève le contraste entre deux temps du verbe parler (*loquor*) dont Dieu demeure le sujet : Dieu « a parlé » (*locutus est*) par le Fils au v. 2 / Dieu « parlant » (*loquens*) par les prophètes au v. 1. Pour éclairer ce décalage, Thomas recourt à la similitude des trois moments du développement d'une parole (*verbum*), qui sous-tend la possibilité d'un discours :

- la parole est d'abord préconçue dans l'esprit ;
- la parole ainsi conçue trouve une première expression qui la signale ;
- elle est ensuite manifestée à travers une réalité exprimée qui la rend évidente au dehors.

Ces trois étapes marquant l'accès progressif de la parole au discours conviennent aussi, moyennant quelques ajustements, à Dieu qui parle :

primo, Dieu conçoit son Verbe de toute éternité : l'engendrement éternel du Fils ;

secundo, Dieu exprime son Verbe ainsi conçu de trois manières :

- dans la production des créatures accomplie à travers l'image du Verbe ;
- à travers certaines notions données aux esprits d'anges ou d'hommes saints ;
- à travers l'assomption de la chair.

Ces étapes de la divine expression sont qualifiées par l'Aquinate. La première expression, la création, tend vers l'être des créatures et, à partir de là, une première connaissance de Dieu est rendue possible. La deuxième expression, l'infusion de formes dans les esprits angéliques ou humains, vise à offrir une certaine connaissance de la divine Sagesse. Mais aucune de ces deux expressions n'équivaut à la manifestation au sens propre. Seule

l'Incarnation implique une « manifestation expresse ». Celle-ci s'avère intégrale et complète, engageant l'être, la connaissance et la pleine manifestation :

La troisième [expression], qui advient par l'assomption de la chair, est ordonnée à l'être, à la connaissance et à la manifestation expresse, parce que, par l'assomption de la chair, le Verbe a été fait homme et il nous a parachevés dans la connaissance de Dieu. Jn 18, 37 : « pour cela je suis né, afin que je rende témoignage à la vérité ». Et il s'est aussi expressément manifesté à nous. Bar 3, 38 : « après cela, il a été vu sur la terre et il a conversé avec les hommes »¹⁴.

L'assomption de la chair, c'est-à-dire l'Incarnation, recouvre le plus haut degré d'expression du Verbe, incluant l'être dans le monde, la perfection de la connaissance et la manifestation expresse. Il est toutefois frappant que Thomas envisage ici la conversation du Verbe avec les hommes comme le stade ultime de ce mouvement d'expression. La conversation s'égale ici à la réalité ultime de l'Incarnation, comme « manifestation expresse » du Verbe en termes de présence corporelle, paroles et actions. Ailleurs, Thomas recourt à des comparaisons proches de celle ici développée : la parole conçue puis proférée, la parole prononcée puis écrite, pour illustrer combien l'Incarnation rend le Verbe manifeste, visible et tangible, à tel point que la conversation proclamée par Bar 3, 38 devient réalité¹⁵. De façon subreptice, dans la théologie de l'Aquinate, la conversation est le moment de pleine effectivité de l'Incarnation ou, plus simplement dit, son aboutissement concret.

L'Aquinate est alors en mesure de conclure son argument global visant à prouver la supériorité du Nouveau Testament par rapport à l'Ancien. La manifestation par la chair va au-delà des antiques « révélation » conférées à l'esprit des Prophètes, tout comme les visions à distance et les promesses sont dépassées par une manifestation sensible et une présence personnelle. La manifestation expresse a été proférée par le Fils dans la chair et elle a été transmise jusqu'à nous par les Apôtres comme témoins oculaires.

14. THOMAS D'AQUIN, *Super Heb.* I, 1-2, cap. 1, lect. 1, éd. Marietti (1953), n° 15. Les mêmes versets interviennent ailleurs, croisés avec le motif christologique du *verbum brevium* dans la chair, voir *Super Rom.*, IX, 28, lect. 5, n° 804.

15. Voir THOMAS D'AQUIN, *In Symbolum Apostolorum*, a. 3, éd. Marietti (1954), n° 897 ; AUGUSTIN D'HIPPONE, *De doctrina christiana*, I, 13, 12 (BA 11/2, 1997, p. 92-93).

III. Manifestation et salut comme conversation, selon *Somme de théologie*, III^a, q. 40

Justifier la manière de vivre du Christ exige de recourir à des convenances théologiques. Le Christ a vécu et conversé avec ses contemporains comme cela convenait, en raison de son identité et de sa mission, ainsi qu'en réponse à des situations et à des postures de ses interlocuteurs. Les quatre évangiles transmettent des témoignages fiables quant à la manière selon laquelle Jésus entrait en interaction avec les hommes et femmes de son temps, spécialement ses disciples et d'autres types de personnes : malades, possédés, marginaux, enfants, pécheurs, foules, etc. Toutes ces indications sont disponibles à travers des discours et des récits.

Comment faire la théologie d'interactions aussi circonstanciées et particulières ? L'Aquinat ne vise pas ici à produire une argumentation *a priori* au sujet de la manière dont le Christ devait se comporter en toutes circonstances, eu égard à son identité et à sa mission. Il s'agit plutôt de reconnaître *a posteriori* comment la manière de vivre du Christ convenait à sa mission. Celle-ci se trouve ici spécifiée par une triple finalité de l'Incarnation : manifester la vérité, libérer du péché et ménager un accès à Dieu (q. 40, a. 1, resp.) Les convenances de la manière de vivre du Christ sont dégagées par un exercice de liaison : relier tel ou tel trait du mode de conversation du Christ à l'une des finalités de l'Incarnation. En une telle matière, Thomas multiplie les citations bibliques et patristiques.

Récapitulons la structure de l'argumentation, en nous efforçant d'intégrer les réponses principales et les indications complémentaires autour des trois finalités énoncées. Nous n'entendons pas ici exposer tout le détail de la question 40, mais continuer de donner corps à la conversation christologique comme accomplissement de l'Incarnation, dans le prolongement des exégèses de Thomas d'Aquin au sujet de celle-ci.

La première visée de la venue du Christ dans le monde est de manifester la vérité, comme il l'atteste lui-même lors de son procès en Jn 18, 37. En cohérence avec une telle finalité, il n'aurait pas été approprié que le Christ demeurât caché et menât une vie solitaire. Il convenait plutôt qu'il se rende dans les lieux publics et qu'il prêche de façon ouverte, comme il l'a fait à maintes reprises (q. 40, a. 1, resp. [1]). Cet argument est recoupé par de nombreux textes où Thomas d'Aquin prend appui sur Bar 3, 38 pour

soutenir que l'Incarnation devait aboutir à une visibilité du Verbe par la chair¹⁶.

En réponse à une objection déjà évoquée, prenant faussement appui sur Dn 2, 11 pour soutenir que le Christ aurait dû mener une vie solitaire, Thomas spécifie la manifestation de la vérité ici en jeu : elle porte sur la divinité. Le Christ manifeste volontairement sa divinité à travers son humanité (q. 40, a. 1, ad 1).

Lorsqu'il commente la réponse du Christ à l'apôtre Thomas à propos du Père, en Jn 14, 7 : « dès à présent, vous le connaissez », l'Aquinat explicite le même processus en termes personnel (le Père) plutôt qu'essentiel (la divinité), sous la perspective des bénéficiaires de la manifestation : voir le Christ dans la chair conduisait les disciples à voir le Verbe par la foi, en qui était aussi vu le Père, alors toutefois *per speculum et in aenigmate*. La connaissance parfaite du Père sera en revanche accessible dans la patrie, une fois accomplies la passion, la résurrection et l'ascension du Christ, ainsi que l'envoi de l'Esprit¹⁷.

En chemin, la manifestation s'adresse à tous (*omnibus*) par mode de conversation. Ce point aurait de quoi surprendre, car la conversation corporelle du Christ n'a directement atteint que ses contemporains et, parmi eux, un nombre limité de personnes. Il faut toutefois comprendre qu'en allant à la rencontre de ses contemporains, le Christ entrait en réalité en conversation avec l'humanité entière. Parce que la conversation du Christ s'adresse à tous à l'échelle de son milieu et de son époque, elle est la médiation et l'indice d'une orientation effective de sa mission vers tous. Nonobstant la priorité accordée aux enfants d'Israël dans les premières étapes de sa vie itinérante, la conversation du Christ s'étend au-delà des limitations de son inscription humaine dans une géographie et un temps particuliers.

Concrètement, la nature de la conversation du Christ avec ses contemporains se trouve déclinée sous deux registres : prédication et miracles, d'une part ; innocence et vie juste parmi les hommes, d'autre part. Thomas estime révélateur, non seulement l'exercice explicite de la mission en paroles et en

16. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, IV, 31, § 6 ; *ST* III, q. 4, a. 4, resp. [3] ; *Super Psalmo* 17, 11b-13, trad. Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Paris, Cerf, 1996, p. 199.

17. Voir THOMAS D'AQUIN, *Lectura super Ioannem*, XIV, 7, lect. 3, éd. Marietti (1952), n° 1880.

actions remarquables, mais aussi le témoignage d'une vie ordinaire d'une singulière expressivité.

L'objection suivante soutenait que la haute perfection du Christ exigeait une vie purement contemplative, par opposition à une vie active. Par sa réponse, Thomas apporte un complément d'explication sur la qualité de la prédication et de l'enseignement du Christ (q. 40, a. 1, ad 2). Prêcher et enseigner supposent en définitive une vie contemplative et sont des débordements de celle-ci, selon l'adage: « transmettre aux autres les [vérités] contemplées » (*contemplata aliis tradere*¹⁸). La manifestation de la vérité par le Christ s'opérait de multiples manières. Ses paroles tiraient leur puissance de révélation d'une intime fréquentation de Dieu.

La deuxième visée de la venue du Christ dans le monde est de libérer les hommes du péché, comme cela est exprimé en 1 Tm 1, 15. Pour illustrer cet aspect de la mission du Christ, l'Aquinat se contente d'une citation imputée à Jean Chrysostome (q. 40, a. 1, resp. [2]). Ce dernier signale que le Christ aurait pu en théorie attirer les hommes à lui par sa prédication en demeurant au même endroit, mais il n'a pas choisi cette voie-là. Il s'est plutôt mis en quête de ceux qui se perdent, comme un berger recherche la brebis perdue ou un médecin se rend auprès des malades. Quant à la libération du péché en tant que telle, elle a été accomplie par le moyen de la Passion, dont l'efficacité sera traitée sous cinq modalités quelques questions plus loin (ST III, q. 48).

La troisième visée de la venue du Christ dans le monde consiste à offrir par lui-même un accès à Dieu, selon Rm 5, 2. À cette fin, il convenait que le Christ converse de façon familière avec les hommes, afin de leur donner la confiance d'accéder à lui, et par lui à Dieu (q. 40, a. 1, resp. [3]). Cela se vérifie spécialement par la commensalité du Christ avec les publicains et les pécheurs. Ceux-ci avaient particulièrement besoin d'être rétablis dans la confiance et d'être introduits dans la communion avec Dieu. Ici, Thomas cite Mt 9, 10 qui évoque la tablée inattendue suivant l'appel de Matthieu. Dans son commentaire de ce verset, l'Aquinat qualifie l'expressivité de la présence du Christ

18. Voir aussi ST III, q. 40, a. 2, ad 3 [dernier argument]. Sur la perfection relative d'une vie active enracinée dans la contemplation, voir THOMAS D'AQUIN, ST II-II, q. 182, a. 1; q. 188, a. 6. Sur l'adage *contemplata aliis tradere*, qui devint une qualification brève du charisme de l'Ordre des Prêcheurs, voir Jean-Pierre TORRELL (éd.), *Encyclopédie Jésus le Christ chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2008, p. 1123-1137.

à la table des pécheurs: « ici, il montre comment beaucoup étaient appelés à une intimité (*familiaritas*)¹⁹ ». Lorsqu'il discerne ailleurs comment la charité enjoint de se comporter à l'égard des pécheurs, Thomas soutient que la conversation avec eux est recommandable aux « parfaits », car ces derniers ne sont pas menacés par le péché et peuvent éventuellement convertir les pécheurs²⁰.

L'exploration du mode de conversation du Christ se poursuit à l'article suivant (q. 40, a. 2) par un discernement concret: le Christ devait-il « mener une vie austère en matière de nourriture, de boisson et de vêtements, ou une vie commune aux autres? » (q. 40, prol.). La réponse est formulée en termes de convenances afférentes à la fin de l'Incarnation, déclinée sous trois volets à l'article précédent:

Il était conforme (*congruum*) à la fin de l'Incarnation que le Christ ne mène pas une vie solitaire, mais converse avec les hommes. Or il convient souverainement (*convenientissimum est*) que celui qui converse avec d'autres se conforme à leur conversation, selon l'Apôtre (1 Co 9, 22): « je me suis fait tout à tous ». C'est pourquoi il était souverainement convenable (*convenientissimum fuit*) que le Christ se comporte communément comme les autres en matière de nourriture et de boisson²¹.

Ainsi, le Christ mangeait et buvait à la façon commune des Juifs, sans pratiquer les austérités du Baptiste. Jeûner n'était pas une priorité pour le Christ, car il maîtrisait sa chair par sa divinité, sans avoir besoin de pratiquer l'abstinence. Rencontrer les pécheurs à leur table et leur offrir d'être purifiés par son pouvoir de pardonner prévalait sur la distance qui aurait été instaurée par l'austérité et les jeûnes (q. 40, a. 2, ad 2).

19. THOMAS D'AQUIN, *Super Mat.* IX, 10, cap. 9, lect. 2, éd. Marietti, n° 758. La *familiaritas* est un motif connexe à celui de la *conversatio*, encore à explorer. L'Aquinat l'emploie notamment pour qualifier la relation du Christ au disciple bien-aimé.

20. Voir THOMAS D'AQUIN, ST II-II, q. 25, a. 6, ad 5. Ici, l'exemple du Christ se fonde quelque peu avec celui de saint Dominique, qui, par compassion, ne craignait pas de fréquenter la table des pécheurs (en l'occurrence, des hérétiques) et convertit l'un d'eux, son hôte, par une longue conversation nocturne conduite avec force et chaleur: voir JOURDAIN DE SAXE, *Libellus*, § 15, trad. Marie-Humbert VICAIRE, in *Saint Dominique et ses frères: Évangile ou croisade?*, Paris, Cerf, 1967, p. 56.

21. THOMAS D'AQUIN, ST III, q. 40, a. 2, resp.; voir aussi *Super Mat.* XI, 16-19, cap. 11, lect. 2, éd. Marietti, n° 938-940 pour la comparaison avec Jean Baptiste. À propos du Christ grand prêtre, qui devait être saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs, et néanmoins en conversation avec eux, voir *Super Heb.* VII, 26, lect. 4, n° 375.

Une première lecture des deux premiers articles de la question 40 montre que le mode de conversation du Christ est principalement relatif à sa mission, déclinée sous la triple finalité de l'Incarnation : manifester la vérité, libérer du péché, ménager un accès à Dieu. L'exemplarité du Christ joue aussi un rôle significatif, bien qu'adjuvant, dans ces deux articles. Le mode de conversation se trouve, secondairement, justifié par sa valeur exemplaire, soit à l'égard de tous les hommes, soit pour certaines catégories de chrétiens. Considérons brièvement cet aspect important.

L'objection 3 de l'article 1 soutenait que le genre de vie du Christ aurait dû être uniforme et solitaire, au lieu d'alterner présence aux foules puis retrait dans la prière. Thomas répond en prenant appui sur un adage : « l'action du Christ était notre enseignement » (*actio Christi fuit nostra instructio*²²). Pratiqué par le Christ, le retrait des foules montre aux prêcheurs qu'ils ne doivent pas toujours se donner en public, mais vivre aussi des moments de retrait. Cela est recommandé par l'Aquinate pour reposer le corps, vaquer à la prière et éviter la faveur humaine (q. 40, a. 1, ad 3). Ici, l'exemplarité du Christ vaut de façon spécifique pour ceux qui ont reçu l'office de la prédication, à commencer par les frères prêcheurs.

L'objection 1 de l'article 2 estimait que le Christ aurait dû mener une vie austère, car il prêchait la perfection de vie, et ce plus encore que le Baptiste qui vivait lui dans l'austérité. La réponse de Thomas livre une précieuse clé d'application de l'exemplarité du Christ : « dans sa conversation, le Seigneur donna un exemple de perfection en toutes les choses qui sont *per se* relatives au salut » (q. 40, a. 2, ad 1). Or l'abstinence de nourriture et de boisson ne font pas partie de celles-ci. L'exemplarité de principe ainsi qualifiée vaut pour tous les hommes, dans la mesure où tous sont concernés par ce qui regarde essentiellement le salut.

L'article 3 traite d'une matière sensible pour l'Aquinate, car elle engage les disputes de son temps autour des ordres mendiants : « [le Christ] devait-il

vivre de façon méprisable (*abjecte*) en ce monde, ou bien avec richesse et honneur? » (q. 40, prol.) La réponse tourne essentiellement autour de la pauvreté volontaire du Christ. Thomas justifie du même coup la mendicité relative à l'office de la prédication²³. Il estime que l'obéissance est le plus élevé des trois vœux, car il oriente vers Dieu le plus intime du disciple, à savoir la volonté. De plus, Thomas soutient qu'il est légitime de recevoir une rémunération pour l'office de la prédication et que la possession d'une bourse commune convient à la pauvreté évangélique vécue en communauté. Ces discussions ont pris beaucoup d'ampleur dans les œuvres de l'Aquinate²⁴, mais nous limitons ici la relecture de l'article aux éléments qui enrichissent notre perception de la conversation du Christ.

La deuxième objection à l'encontre d'une vie de pauvreté est fort pertinente : le Christ ayant conformé son mode de vie à celui de ses contemporains en matière de nourriture et de vêtement, il devait aussi le faire quant à la pauvreté et aux richesses, évitant par conséquent une pauvreté extrême (q. 40, a. 3, arg. 2). Déjà, l'objection précédente avançait un argument de sagesse en faveur de la modération (arg. 1). Le *sed contra* révèle néanmoins que Thomas prend la pauvreté du Christ très au sérieux et considère même qu'elle était extrême, loin d'être modérée. Avec l'appui de Jérôme, il mobilise deux indices évangéliques à ce sujet : une parole attestant l'absence de lit où dormir (Mt 8, 20) et une autre laissant deviner l'impossibilité de payer une taxe ordinaire (Mt 17, 26).

La principale justification de la pauvreté du Christ est qu'il soit dégagé du souci des affaires séculières pour assurer l'office de la prédication²⁵. Or cette

23. En expliquant cet aspect de la vie du Christ, le frère prêcheur répond ici, d'une part, aux maîtres séculiers qui attaquaient les ordres mendiants sur la pratique de la mendicité et l'obtention de chaires universitaires ; d'autre part, aux Franciscains qui concevaient la pauvreté comme la voie par excellence de la plus haute perfection chrétienne. Voir BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Apologia pauperum contra calumniatores*, cap. 7-11.

24. Voir THOMAS D'AQUIN, *Contra impugnantes*, cap. 6, § 6, n° 14 et 19 ; cap. 7, 7, § 7, n° 9 ; § 8, n° 1 et 4-6 ; § 12, n° 1 ; *Contra retrahentes*, cap. 15 ; *De perfectione spiritualis vitae*, cap. 8 ; pour la traduction française de ces trois traités, assortie d'une éclairante introduction, voir THOMAS D'AQUIN, « *La perfection, c'est la charité* ». *Vie chrétienne et vie religieuse dans le Christ*, Jean-Pierre TORRELL (éd.), Paris, Cerf, 2010.

25. Le même argument était avancé pour justifier la résolution, prise par les premiers frères prêcheurs, de ne pas avoir de biens fonciers ; voir JOURDAIN DE SAXE, *Libellus*, § 42 ; trad. Marie-Humbert VICAIRE, in *Saint Dominique et ses frères : Évangile ou croisade ?*, p. 85 : « Ils résolurent et instituèrent de ne pas avoir de biens-fonds pour que le tracas des affaires temporelles ne fût pas un obstacle au ministère de la prédication. »

22. Voir Richard SCHENK, « Omnis Christi actio nostra est instructio. The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Aquinas », *Studi Tomistici* 37 (1990), p. 104-131 ; repris et amplifié sous le titre : « Exteriority and Interiority: Their Mutual Qualification in Thomas Aquinas's Reception of the Axiom *Omnis Christi actio nostra est instructio* », in Richard SCHENK, *Soundings in the History of a Hope: New Studies on Thomas Aquinas*, Ave Maria FL, Sapientia Press, 2016, p. 31-68.

tâche est l'une des finalités explicites de son Incarnation, selon Mc 1, 38 : « Allons dans les bourgs et les cités voisines pour que j'y prêche, car c'est pour cela que je suis venu ». Un complément significatif intervient en réponse à la deuxième objection mentionnée plus haut : « quelqu'un peut vivre comme tout le monde en matière de nourriture et de vêtements non seulement en possédant des richesses, mais aussi en recevant de personnes fortunées le nécessaire. C'est ce qui arriva pour le Christ. Il est dit en effet en Lc 8, 2-3 que des femmes suivaient le Christ "et l'aidaient de leurs ressources" » (q. 40, a. 3, ad 2)²⁶.

Une autre justification de la pauvreté du Christ, hautement théologique, renoue avec la logique de la manifestation qui façonnait le mode de conversation du Christ selon le premier article de la question : « Afin que la vertu de sa divinité se montre d'autant mieux que, par sa pauvreté, il apparaissait davantage abaissé (*ut tanto maior virtus divinitatis eius ostenderetur, quanto per paupertatem videbatur abiectior*) » (q. 40, a. 3, resp.) Thomas cite alors une homélie émouvante sur la pauvreté concrète du Christ, transmise dans les *Actes* du concile d'Éphèse (431). La manifestation de la divinité par contraste avec la très humble condition du Christ est un mouvement réciproque à celui de l'Incarnation. L'éclat de la divinité est rehaussé par l'abaissement volontaire du Fils dans la chair, assumée dans une condition des plus humbles. Le paradoxe intensifie la manifestation.

Retracer le mode de conversation du Christ suppose d'affronter une difficulté potentielle. Il est un domaine où le Christ semble avoir pris quelque distance par rapport à ses contemporains : l'observance des préceptes de la Loi juive. Le mode de conversation du Christ était-il donc en rupture avec les juifs de son temps ? À l'encontre d'arguments intrigants en ce sens, l'Aquinate montre, dans le dernier article de la question 40, qu'il en fut tout autrement. Le Christ n'était pas venu abolir, mais accomplir (Mt 5, 17). Comme toute circoncision, celle du Christ impliquait une profession (*protestatio*) de remplir les exigences de la Loi (q. 40, a. 4, resp.) En faisant sienne la Loi, le Christ la portait à son accomplissement et à son achèvement en lui-même, car il était en personne la fin de la Loi. Selon Ga 4, 4-5, il délivrait de surcroît ceux qui étaient soumis à la servitude de la Loi, sans qu'ils parviennent jamais à l'accomplir pleinement. Le rapport du Christ à la Loi s'avère ainsi révélateur à

26. Pour le docteur dominicain, une telle ligne de conduite a une valeur exemplaire pour les frères prêcheurs.

la fois de son unicité et de sa mission. Quant aux transgressions apparentes dans l'observance du sabbat ou d'autres préceptes, elles manifestent en réalité la primauté de l'œuvre de Dieu et du salut intégral, qui aurait dû gouverner en tout temps ces observances (q. 40, a. 4, ad 1-3). Le Christ se montrait donc pleinement Juif et son mode de vie ne le séparait aucunement de son peuple²⁷.

La question 40 dresse un portrait du Christ comme prêcheur pauvre et itinérant, vivant non pas dans la solitude et l'austérité à la manière de Jean le Baptiste, mais embrassant une conversation quotidienne avec ses contemporains, y compris les marginaux et les pécheurs dont il partage la table. Ces traits caractéristiques du genre de vie du Christ sont ajustés aux finalités de sa venue parmi les hommes. De la sorte, l'Aquinate confère une riche physiologie au mode de vie du Christ. La conversation n'est pas traitée seulement en principe, comme un aboutissement de la visée de l'Incarnation, mais aussi dans les applications concrètes : nourriture, boisson, vêtement, itinérance, commensalité, vie économique, observances. Thomas d'Aquin parvient à revêtir de chair son portrait du Christ.

IV. La conversation, un mode d'être amical élevé par la charité

Nous avons approfondi jusqu'ici les emplois et la portée de la conversation dans la christologie de l'Aquinate, comme un aboutissement de l'Incarnation et une mise en œuvre des finalités de celle-ci. Il est toutefois un autre champ de l'œuvre de Thomas d'Aquin où se concentre singulièrement le langage de la conversation : la théologie de la charité. Considérons ici trois occurrences majeures, avant de nous interroger sur la signification potentielle d'un tel recoupement sémantique.

Lorsqu'il traite de la connexion entre les vertus, spécialement celle entre la charité et les autres vertus, morales ou théologiques, Thomas soulève la question de savoir si la charité peut exister sans la foi et l'espérance (*ST* I-II, q. 65, a. 5). La réponse livre un singulier condensé des conditions de l'amitié avec Dieu :

La charité ne signifie pas seulement l'amour de Dieu, mais encore une certaine amitié envers lui ; celle-ci ajoute à l'amour la réciprocité dans l'amour (*mutua redamatio*), avec une certaine communication mutuelle (*mutua communicatio*),

27. Sur la conversation du Christ avec les Juifs comme ses frères et ses voisins, voir aussi THOMAS D'AQUIN, *Super Psalmo* 34, 14, trad. Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, p. 425.

comme il est dit en *Éthique*, VIII. Que cela appartienne à la charité est manifeste par ce qui est dit en 1 Jn 4, 16: « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui », et en 1 Co 1, 9: « Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion (*societas*) de son Fils ». Or, cette communion de l'homme avec Dieu, qui est un certain commerce familial (*familiaris conversatio*) avec lui, commence ici-bas dès à présent par la grâce, mais sera rendue parfaite à l'avenir par la gloire. Ces deux choses, nous les tenons par la foi et l'espérance. Aussi, de même qu'on ne pourrait avoir d'amitié avec quelqu'un si l'on ne croyait pas ni n'espérait pouvoir avoir soi-même quelque communion (*societas*) ou commerce familial (*familiaris conversatio*) avec lui, de même personne ne peut avoir avec Dieu cette amitié qu'est la charité s'il n'a pas la foi pour croire à cette sorte de communion (*societas*) et de commerce (*conversatio*) de l'homme avec Dieu, et s'il n'espère pas appartenir lui-même à cette communion (*societas*). Ainsi, la charité ne peut aucunement exister sans la foi et l'espérance²⁸.

L'amitié est l'analogie maîtresse par laquelle Thomas envisage la charité de l'homme envers Dieu. Sous l'angle sensible, les conditions d'une amitié avec Dieu ne sont pas réunies du côté humain, car l'être humain ne saurait entretenir, par ses ressources connaturelles, une conversation intime et familière avec Dieu, en raison de leur différence incommensurable de nature. En revanche, lorsque la grâce est conférée par Dieu à l'homme, celui-ci est introduit dans une communication et une communion avec Dieu. La charité est cette amitié par grâce, faite d'amour mutuel et de conversation intime. Un tel partage de vie sera consommé dans la gloire. Dans l'anticipation de celle-ci, puisque Dieu demeure imperceptible à nos sens et que la conversation avec lui n'est pas tangible, vivre l'amitié de charité suppose la foi et l'espérance, comme l'argumente l'Aquinat.

La même théologie se retrouve en substance lorsque Thomas traite de la charité pour elle-même (*ST II-II*, q. 23, a. 1). À la suite du quatrième Évangile (Jn 15, 15), Thomas envisage la charité comme une amitié. Il reprend l'analyse d'Aristote pour définir l'amitié par trois éléments: la *bienveillance* et la *réciprocité*, dans la mesure où elles sont *reconnues* par les partenaires²⁹. L'amitié implique une vie et une action commune pour les amis³⁰. Thomas désigne ce dernier élément par le terme de *communicatio*, dont il fait le fondement de l'amitié. La charité est dès lors qualifiée comme un amour mutuel de

bienveillance, fondé sur une certaine communication. Dieu a l'initiative de celle-ci dans la mesure où il communique aux hommes sa propre béatitude, comme l'atteste 1 Co 1, 9 déjà mobilisé dans l'extrait précédent. Cependant, une objection prévisible soutenait qu'il n'y a pas de *convivere* ni de conversation entre les hommes et Dieu ou les anges, selon Dn 2, 11 (rencontré plus haut dans notre étude). Cela est vrai d'un certain point de vue, mais la communication engagée par Dieu change la donne:

La vie de l'homme est double: l'une extérieure, selon la nature sensible et corporelle; selon cette vie, nous n'avons pas de communication ou de commerce (*communicatio vel conversatio*) avec Dieu ni avec les anges. L'autre vie est celle de l'homme spirituel, selon son esprit (*mens*); selon cette vie, nous sommes en commerce (*conversatio*) avec Dieu et les anges. Dans la condition présente, imparfaitement, d'où ce qui est dit en Ph 3, 20: « Notre cité (*conversatio*) est dans les cieux ». Mais ce commerce (*conversatio*) sera rendu parfait dans la patrie, lorsque « les serviteurs de Dieu le serviront et verront sa face », selon Ap 22, 3. Et c'est pourquoi notre charité est imparfaite ici-bas, mais sera rendue parfaite dans la patrie³¹.

Il serait loisible de multiplier les attestations de la conversation dans le cadre de l'amitié, qu'elle soit naturelle ou gracieuse. Contentons-nous simplement d'une troisième occurrence, relative à la vertu d'amitié ou d'affabilité (*ST II-II*, q. 114, a. 1). Afin de justifier qu'une vertu spéciale soit requise dans ce domaine, Thomas explique: « il faut que l'homme soit convenablement ordonné aux autres personnes dans leurs interactions (*conversaciones*) communes, aussi bien en actions qu'en paroles, afin que chacun se conduise envers les autres de la façon qui convient³² ». Les relations humaines doivent être régulées par la vertu d'affabilité ou d'amitié. Cette qualité acquise emprunte à l'amitié, qui ne s'établit pas sans vertu, ses formes extérieures de comportement, sans toutefois égaler la forme parfaite de l'amitié (q. 114, a. 1, ad 1). Celle-ci se vérifie avant tout entre deux personnes qui s'aiment l'une l'autre d'une façon spéciale. Entendue en son sens principal, l'amitié offre la meilleure analogie de la charité³³.

Que ce soit au sein de la communauté humaine ou dans la communion par grâce entre l'homme et Dieu, la conversation est pour Thomas d'Aquin l'un des traits distinctifs de l'amitié, entendue sous diverses modalités. Mode

28. THOMAS D'AQUIN, *ST I-II*, q. 65, a. 5, resp.

29. Voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2.

30. Voir *ibid.*, VIII, 10.

31. THOMAS D'AQUIN, *ST II-II*, q. 23, a. 1, ad 1.

32. THOMAS D'AQUIN, *ST II-II*, q. 114, a. 1, resp.

33. Voir THOMAS D'AQUIN, *ST II-II*, q. 114, a. 1, ad 1.

d'être amical par excellence, la conversation intime et familière se trouve assumée et élevée dans la charité conçue comme une amitié entre l'homme et Dieu, grâce à la communication dont ce dernier a l'initiative.

V. La vie conversante du Christ avec nous, apprentissage sensible et affectif de Dieu

Il me paraît maintenant possible de recueillir les bénéfices de notre exploration de la conversation du Christ avec les hommes pour suggérer que ce mode d'interaction et de présence du Christ, accomplissement de l'Incarnation, est la médiation par excellence de l'amitié entre Dieu et l'humanité. De la sorte, l'Incarnation envisagée comme conversation se trouve intégrée à une théologie de l'Alliance, esquissée par Thomas d'Aquin en termes d'amitié et de charité.

Deux motifs récurrents de la christologie de l'Aquinate trouvent un champ d'application dans la conversation du Christ avec les hommes. D'une part, en termes de connaissance, la fréquentation du Christ favorise une accoutumance à Dieu par le corporel et le sensible, car l'Incarnation du Fils rapproche singulièrement Dieu des hommes et leur rend possible une intimité avec lui³⁴. D'autre part, l'amour extrême dont témoigne la venue du Fils dans la chair est propre à susciter en retour l'amour des hommes, car ceux-ci aiment plus facilement lorsqu'ils sont devancés par les preuves d'un grand amour³⁵.

Ces deux raisons de convenance de l'Incarnation sont admirablement conjuguées dans un bref opuscule de l'Aquinate intitulé *Les Raisons de la foi*:

Pour provoquer notre amour de Dieu, rien ne pouvait valoir plus que le fait que le Verbe de Dieu – par qui toutes choses ont été faites –, pour la réparation de notre nature, assume celle-ci, afin que le même soit Dieu et homme. D'abord, parce que par là est démontré au plus haut point combien Dieu aime l'homme, puisque, pour son salut, Dieu voulut devenir homme. D'ailleurs, rien n'est plus propre à provoquer quelqu'un à aimer que de connaître que quelqu'un d'autre l'aime. Ensuite, l'homme ayant son intellect et son affection rivos aux réalités corporelles, il n'était pas possible de l'élever facilement vers celles qui sont

34. Voir THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 2, resp.; *Summa contra gentiles*, IV, 54, § 6 (pour l'intimité et l'égalité de l'amitié); *Compendium theologiae*, I, cap. 201 [1^{re} raison]; *ST III*, q. 1, a. 1, sc; a. 2, resp. [1^{re} raison] et ad 3.

35. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, IV, 54, § 5; *Compendium theologiae*, I, cap. 201 [3^e raison]; *ST III*, q. 1, a. 2, resp. [2^e et 3^e raisons].

au-dessus de lui. Il est en revanche facile à quelque homme que ce soit d'aimer et de connaître un autre homme; mais prendre en considération la hauteur divine, et se porter vers elle avec l'affection d'amour qui lui est due, n'appartient pas à tous les hommes; seulement à ceux qui, par un secours de Dieu, avec longue étude et grand labeur, sont élevés des réalités corporelles vers les spirituelles. Toutefois, afin que la voie vers Dieu soit ouverte à tous, Dieu voulut devenir homme, de telle sorte que même les tout-petits puissent connaître et aimer Dieu comme leur semblable, et ainsi, par ce qu'ils peuvent saisir, ils cheminent peu à peu vers la perfection³⁶.

La proximité du Christ envers les hommes est la clé de leur cheminement vers Dieu. Plus précisément, la vie conversante avec le Christ est un apprentissage de la fréquentation de Dieu. Cela rend d'autant plus concrète la fonction médiatrice du Christ dans l'Alliance.

Dieu prend l'initiative de la charité. Il aime les hommes sans préalable. Il leur offre sa propre béatitude en partage. Tant que nous sommes en chemin, la foi et l'espérance sont nécessaires pour croire en une telle amitié avec Dieu et espérer qu'une telle intimité nous soit vraiment accessible. Le Christ est pour nous la voie vers la béatitude. Cette affirmation de principe, insérée dans le prologue de la christologie de l'Aquinate (*ST III*, prol.), devient étonnamment concrète au terme de notre étude sur la conversation dont le Christ est l'acteur principal. Le Christ est la voie en acte, rapprochant singulièrement de nous le terme du chemin et accommodant la fréquentation de Dieu à notre condition humaine dans ses exigences cognitives et affectives. Par sa conversation avec les hommes, le Christ donne une physionomie humaine à la révélation du salut: paroles et prédications, gestes et actions, manière innocente de vivre, pauvreté et itinérance, commensalité avec les pécheurs. En d'autres termes, l'humanité conversante du Christ devient la parabole vivante, dans la chair, de la proximité de Dieu. Selon le réalisme sensible de Thomas, « il y a un ordre [dans le déroulement] de la conversion. En premier lieu, il faut que l'homme voie ce à quoi il doit se convertir³⁷ ». L'Aquinate vise ici spécifiquement la Nativité. Pour les contemporains du Christ, le voir est passé par les yeux; pour les autres générations, le voir relève de la foi. Viennent ensuite, dans l'ordre de la conversion, la crainte puis l'espérance.

36. THOMAS D'AQUIN, *De rationibus fidei*, cap. 5.

37. THOMAS D'AQUIN, *Super Psalmo 39*, 4b, trad. Jean-Éric STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, p. 509.

Par sa proximité et sa conversation, le Christ provoque les hommes à aimer Dieu en retour, en passant par lui. Il favorise la confiance en Dieu et l'accès au Père, spécialement pour les tout-petits et les pécheurs. Le Christ rend ainsi possible la réciprocité de la charité entre les hommes et Dieu. Il est l'agent, humain et divin, de la mutualité dans l'amitié propre à l'Alliance entre Dieu et l'humanité.

Emmanuel DURAND, OP

L'approche théologique de Charles Journet sur la grâce : une pensée au cœur des enjeux contemporains

Dans l'œuvre du cardinal Journet, le thème de la grâce est peu abordé pour lui-même. Seuls les *Entretiens sur la grâce* (1959) en traitent de manière exclusive. Cependant, ce thème apparaît de manière éparse et constamment affleurante dans son œuvre maîtresse *L'Église du Verbe Incarné* (1941-1969) ainsi que dans un grand nombre d'autres écrits théologiques. Chez le théologien suisse, la grâce apparaît ainsi moins comme un objet d'étude à part entière que comme une question sous-jacente à certains thèmes omniprésents dans son œuvre tels que l'Église, l'histoire du Salut ou encore la théologie spirituelle.

D'autre part, la question de la grâce ne fait pas l'objet d'un examen sous la forme d'un traité théologique. Les *Entretiens sur la grâce* eux-mêmes, qui se rapprocheraient sans doute le plus du canon classique du traité *De Gratia*, ne se veulent pas un « traité », mais des « entretiens », avec une vocation, au moins en apparence, plus spirituelle que théologique.

Au plan de la définition du concept, certaines lignes de force apparaissent cependant au fil d'un examen plus approfondi.

1. La grâce dans la théologie de Charles Journet

De manière synthétique, on peut dire que Journet envisage la question de la grâce sous trois angles distincts : la grâce comme moyen de connaissance ; la grâce en son essence ; enfin, la grâce telle qu'elle est dispensée concrètement dans l'histoire et l'existence des hommes.

1.1. Le statut gnoséologique de la grâce

En premier lieu, la grâce revêt, dans la théologie de Charles Journet, une dimension de moyen de connaissance des réalités divines. Elle est au fondement de la distinction entre connaissance naturelle de Dieu et connaissance de foi. En tant même qu'elle permet de surélever l'esprit humain pour lui donner de connaître par « connaturalité de charité¹ » la réalité divine elle-même, la

1. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les Degrés du savoir*, Paris : DDB, 1932, p. 523, cité dans Ch. Card. JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Paris : Egloff, 1943, p. 116.

lumière proprement surnaturelle de la grâce met en relief la consistance et la dignité de la connaissance naturelle. Cette connaissance naturelle opère comme une préparation à l'accueil d'une lumière qui la dépasse. Ainsi, dans l'affirmation même du caractère proprement surnaturel du *lumen gratiae* sont contenues à la fois l'espérance d'une connaissance vraie de Dieu en lui-même dès cette vie et la valeur irremplaçable de la métaphysique et plus généralement de la connaissance naturelle de Dieu comme *preparatio unionis*.

Charles Journet n'éluide pas la question du désir naturel de l'homme de connaître Dieu mais il l'insère dans la perspective plus générale des voies de la connaissance de Dieu. Son approche de la grâce ne se laisse donc pas enfermer dans un schéma binaire qui considérerait exclusivement le rapport de la « nature » et du « surnaturel », comme si ces deux pôles pouvaient être mis sur le même plan, soit pour les opposer, soit au contraire pour les confondre.

C'est dans une vision ample que Journet considère les voies de la connaissance du mystère de Dieu, envisageant cette connaissance d'abord dans l'unité de sa finalité avant de l'examiner sous l'angle de la diversité des voies qui y conduisent.

On peut dire ainsi que, dans la théologie de Journet, la question de la grâce comme moyen de connaissance des réalités divines n'est pas abordée en référence à une hypothétique « nature pure », mais s'éclaire à la lumière de la finalité surnaturelle de l'homme, c'est-à-dire du mystère de Dieu, fin et moyen de toute connaissance surnaturelle authentique.

1.2. La grâce en son essence est indissociable de l'Incarnation du Christ

En second lieu, la grâce désigne également une réalité qui s'inscrit dans la relation de Dieu avec l'homme. Cette grâce en son essence est considérée tour à tour par Journet en son origine et en son déploiement. En son origine, elle est inséparable de Dieu-Trinité; en son déploiement, elle est indissociable de l'événement de l'Incarnation et de la Personne du Christ, vrai Dieu et vrai homme et, par extension – mais encore de manière essentielle – de l'Église, Corps du Christ.

Dans la ligne de saint Augustin et de saint Thomas, mais aussi de saint Irénée, saint Athanase et saint Cyrille d'Alexandrie, Journet considère le mystère de l'Incarnation du Verbe en Jésus de Nazareth comme la « racine ontologique² » de la grâce telle qu'elle est aujourd'hui donnée. C'est la sainte

2. Cf. Ch. Card. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné [EVI]*, II : « Sa structure interne et son unité catholique », Paris : DDB, 1951, p. 101.

humanité du Christ qui, pour lui, est médiatrice de la grâce : elle est la source de son humanisation sous la forme de la grâce capitale et l'instrument, conjoint à la divinité, de la dispensation de cette grâce capitale au monde par la vie et la mission de l'Église.

Ainsi, l'approche théologique de la grâce découle, chez Journet, de sa théologie trinitaire, atteint son point culminant dans sa christologie, et constitue le fondement de sa théologie de l'Église. Pour le théologien suisse, la grâce est, de manière indissociable, une grâce de Dieu, une grâce du Christ et une grâce de l'Église, dont la nature est essentiellement la même que celle de la gloire promise aux élus et dont elle est la présence inchoative en ce monde. On peut dire ainsi que, si Journet est un théologien de l'Église, c'est parce qu'il est d'abord et avant tout un théologien de la grâce en sa source et en son déploiement.

L'amplitude et la profondeur de cette théologie de la grâce centrée sur le mystère du Verbe Incarné n'aboutissent cependant pas à la confusion théologique. La définition que Journet donne de la grâce est certes profonde mais aussi particulièrement précise. Pour lui, la grâce n'est pas seulement la « faveur » ou la « bienveillance » divines³, mais aussi le « don » qui résulte de cette bienveillance et de cette faveur. Elle comporte par conséquent, en son essence, une dimension incréée (en sa Source divine) et une dimension créée (en son effet). La grâce est ainsi, d'un même mouvement et de manière inséparable, créée et incréée. Elle n'est ni Dieu seul, ni une « chose » séparée de lui, mais une réalité relationnelle dont l'unité fondamentale appelle au moins deux grandes distinctions conceptuelles.

D'une part, il est nécessaire de distinguer la « grâce de création » et la « grâce d'inhabitation ».

La grâce de création est, selon Journet, cette présence de Dieu aux créatures qui résulte de l'Acte créateur lui-même. Dieu, en tant qu'il est Créateur, demeure présent à sa création comme une cause demeure présente à ses effets. Il s'agit là d'une présence de type ontologique dont la réalité est accessible à la raison métaphysique et dont les effets sont expérimentables par les sens.

La grâce d'inhabitation, pour sa part, est cette présence particulière que Dieu propose à la créature rationnelle et libre. Cette présence n'est plus celle d'une cause à son effet, mais celle d'un Ami à son ami, dans un dialogue personnel et vivant. Là où elle est accueillie, cette grâce d'inhabitation, fruit des missions divines invisibles du Fils et de l'Esprit Saint, permettra à l'homme

3. Cf. Ch. Card. JOURNET, *Entretiens sur la grâce*, Fribourg (CH) : DDB, 1959, p. 14.

d'entrer dans l'intimité des Personnes divines. C'est ce type de présence qui constitue, dit Journet, « la grâce dans son sens le plus fort⁴ », celle qui fait entrer la créature dans la participation à la nature divine, dans cette profondeur de la vie proprement « *sur-naturelle*⁵ », cette vie que la simple grâce de création ne pouvait lui donner que sous la forme d'un désir indéterminé.

Pour Journet, ces deux présences de grâce ne peuvent pas s'opposer dans la mesure où elles ne se situent pas sur le même plan. Elles constituent deux modes de relation entre Dieu et l'homme qui coexistent et coagissent mais ne sont identiques ni dans leur nature ni dans leurs effets.

La deuxième grande distinction retenue par Journet pour parler de la grâce est celle qui différencie la grâce habituelle et la grâce actuelle. Là non plus, il n'y a pas, selon notre auteur, opposition mais imbrication concrète de ces deux types de grâce dans l'œuvre de la justification et de la sanctification.

La grâce habituelle est assimilée, tendanciellement, à un dynamisme d'inhabitation trinitaire croissante au cœur de la personne. Elle est le fruit direct des missions divines invisibles et de l'accueil libre que l'homme réserve à la grâce divine. La grâce habituelle est ainsi décrite moins comme un « état » que comme un processus mettant en jeu le dessein salvifique de Dieu et la réponse de l'homme.

Quant à la grâce actuelle, elle est définie comme l'action de Dieu venant soutenir et orienter la liberté humaine en vue de lui permettre de coopérer au dessein divin de salut. Le concept-clé sur lequel insiste Journet est ici celui de subordination, là même où, selon lui, Pélagé, Luther et Molina avaient commis l'erreur de situer l'action de Dieu et celle de l'homme sur le même plan. En effet, dit-il, « l'action divine est enveloppante par rapport à l'action humaine, elle la suscite, lui donne d'être et de fleurir⁶ ». Il n'y a donc jamais concurrence entre l'agir de Dieu et la liberté de l'homme, mais une coopération, à part inégale, dans l'œuvre de la rédemption et de la divinisation. Ainsi la grâce actuelle n'est pas seulement un secours divin (*auxilium*), mais une réalité finalisée et orientée de la même manière et vers la même fin que la grâce habituelle et en constante interaction avec elle.

De cette manière, les différentes dimensions et modes essentiels de la grâce concourent, à part inégale et de façon hiérarchisée, à permettre à l'homme de s'acheminer vers la fruition de la vision immédiate de Dieu dans la gloire de

4. Ch. Card. JOURNET, *Entretiens sur la grâce*, p. 14.

5. *Ibid.*, p. 19.

6. *Ibid.*, p. 39.

la Patrie. Toutes les distinctions théologiques, aussi essentielles soient-elles, ne prennent leur sens qu'à cette lumière.

Enfin, chez Journet, la grâce n'est pas seulement envisagée sous l'angle de sa définition essentielle, mais également suivant ses différents états existentiels.

1.3. La grâce du Christ connaît différents états existentiels

Pour Journet, la grâce du Christ est universellement donnée dans l'histoire et l'existence humaines, mais elle connaît une variété d'états concrets, individuellement et collectivement, dans l'humanité cheminant sous la grâce.

Selon notre auteur, cette variété est d'abord liée aux grandes étapes historiques de l'histoire du Salut.

Ainsi, à la première grâce du temps de l'innocence perdue par Adam avec le premier péché, succède, immédiatement après la chute, l'âge de la rédemption qui est celui de la grâce christique : grâce christique par anticipation d'abord, depuis la chute jusqu'à l'Incarnation, dans l'attente de la venue du Fils de Dieu dans la chair ; grâce christique par dérivation du Christ ensuite, avec l'Incarnation.

De la sorte, la grâce, sans changer de nature, connaît, des « états » successifs dont la plénitude est atteinte avec le mystère de la Pentecôte.

Après la Pentecôte, dans ce temps caractérisé par le don plénier de l'Esprit Saint au monde, la grâce connaît encore une double modalité dans la manière dont elle peut être reçue.

Ainsi, selon Journet, le don de la grâce s'effectue d'abord « par contact », en vertu du mystère de la sacramentalité de l'Église apostolique, qui inclut la hiérarchie et les sacrements. Cette grâce de contact dérive immédiatement du Christ crucifié et glorifié dans son humanité et constitue la voie « normale » du don de la grâce aux hommes.

Cependant, dans le même temps, cette unique grâce qui dérive du Christ peut être également donnée « à distance », par une voie dite « anormale » ou « de suppléance ». Cette grâce à distance, identique en son essence à la grâce de contact, est ainsi donnée aux hommes qui « sans qu'il y ait de leur faute, vivront dans l'ignorance de la hiérarchie⁷ ».

7. Ch. Card. JOURNET, *EVI*, I : « La hiérarchie apostolique », 2^e éd. revue et augm. (1^{re} édit. : 1941, 734 p.), Paris : DDB, 1955, p. 19.

Selon notre auteur, Dieu vient ainsi non seulement donner sa grâce par le moyen du contact direct de la hiérarchie et des sacrements, mais encore, par la grâce à distance, rejoindre invisiblement tout homme par-delà les limites de la catholicité visible.

De cette manière, aucun être humain n'est *de facto* privé des sollicitations de la grâce sanctifiante du Christ. Dieu vient frapper à la porte de chaque âme, quelles que soient les conditions extérieures qui l'environnent. En effet, écrit Journet, « le Christ peut envoyer les rayons de sa charité à tous les hommes sans exception [...], il peut frapper à la porte de chaque âme, être acteur dans le drame secret de chaque conscience individuelle⁸ ».

L'une des conséquences de cette universalité du don de la grâce est le fait que chaque homme est mis, concrètement, devant la nécessité d'accueillir cette grâce ou de la rejeter. L'homme est ainsi responsable devant Dieu de cette délibération, dans la mesure même où sa conscience n'est pas obscurcie par une ignorance invincible. En règle générale, le résultat de cette délibération reste cependant le secret de Dieu.

Dans cette perspective de l'universalité du don de la grâce christique, l'insistance de Journet se porte sur la « coextensivité » de la grâce et de l'Église. Le caractère gradué et multiforme que revêt la grâce dans l'existence concrète des hommes induit, selon lui, le caractère gradué et multiforme de l'appartenance des hommes à l'unique Église du Christ. De même qu'il existe des états existentiels concrets dans lesquels la grâce christique est reçue de manière commencée mais non encore plénière, de même il existe différents états existentiels concrets dans lesquels la véritable et unique Église du Christ se trouve réalisée de manière authentique mais à l'état initial et non encore achevé.

Il existe dans tous les cas, selon Journet, une coextensivité de la grâce et de l'Église. Là où est la grâce du Christ, là est aussi le Corps de l'Église, car « où est l'âme de l'Église, là est son corps⁹ ». Ainsi, si l'Église revêt une dimension visible qui lui est essentielle, son extension réelle ne coïncide pas avec les limites de la société catholique. Journet consonne ainsi avec la parole de saint Augustin : « Dieu connaît ceux qui sont à lui. En effet, grâce à l'ineffable prescience de Dieu, beaucoup de ceux qui paraissent hors de

8. Ch. Card. JOURNET, *EVI*, I, p. 10.

9. Ch. Card. JOURNET, *EVI*, II, p. 951.

l'Église appartiennent réellement à l'unité, tandis que beaucoup de ceux qui paraissent dans l'unité sont réellement hors de l'Église¹⁰ ».

De la sorte, la doctrine journétienne du caractère gradué et multiforme de la grâce détermine celle de l'appartenance graduée et multiforme à l'unique Église du Christ. Cela revient à dire que la manière dont Journet comprend le concept de grâce est la clé à la fois de son ecclésiologie et de sa théologie de l'histoire du salut.

Nous savons par ailleurs que la théologie de Charles Journet a largement anticipé les intuitions de *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes* au sujet du salut hors des limites visibles de l'Église catholique, grâce à la doctrine, partagée avec Jacques Maritain, de « l'appartenance diversifiée à l'Église¹¹ ».

Au total, Charles Journet montre qu'il est possible de conserver la précision des distinctions conceptuelles héritées de la théologie classique de la grâce à l'intérieur d'une vision ample et profonde qui s'inscrit dans la ligne des Pères de l'Église et des grands Docteurs, tout en développant certaines intuitions audacieuses de la théologie et du magistère récents.

Dans cette perspective, la théologie de la grâce de Charles Journet pourrait constituer une voie non seulement praticable, mais aussi pleine de promesses pour la théologie contemporaine.

2. Actualité de la pensée de Charles Journet sur la grâce

La pensée de Journet sur la grâce nous paraît être particulièrement actuelle pour aider à éclairer au moins cinq défis majeurs auxquels la pensée catholique semble aujourd'hui confrontée : 1) le legs du rationalisme

10. AUGUSTIN, *De Baptismo*, XXVII, 38, BA 29 (PL 43), p. 397. « *Novit Dominus qui sunt eius. Namque in illa ineffabili præscentia Dei, multi qui foris videntur, intus sunt; et multi, qui intus videntur, foris sunt* » (trad. auteur).

11. M. CAGIN, « Jacques Maritain et le Concile Vatican II », *NV* 90 (2015/3), p. 293. La question œcuménique est au centre de l'attention de Charles Journet depuis les années 1920. Il a publié très tôt plusieurs ouvrages sur ce thème – notamment *L'esprit du protestantisme en Suisse* (1925) et *L'union des Églises* (1927) –. D'abord tenté par une attitude polémique vis-à-vis du protestantisme libéral et des ambiguïtés du mouvement œcuménique naissant, Charles Journet évoluera vers la tentative de formuler la vision d'une appartenance diversifiée à l'unique Église du Christ. Ceci le conduira à parler, dans le premier tome de *L'Église du Verbe Incarné* (1941), dans une formule audacieuse pour l'époque, d'une « Église en dehors de l'Église », constituée par tous ceux qui appartiennent non pas visiblement, mais « spirituellement » à l'Église (cf. Ch. Card. JOURNET, *EVI*, II, p. 953 et 959. Cf. aussi ID., *Entretiens sur la grâce*, p. 195). Une intuition semblable présidera à la rédaction des chapitres 8, 14, 15 et 16 de *Lumen Gentium*, ainsi qu'aux paragraphes introductifs d'*Unitatis Redintegratio*.

philosophique; 2) la tentation larvée de l'agnosticisme; 3) la renaissance de tendances panthéistes et gnostiques en théologie; 4) le risque de confusion conceptuelle en théologie; 5) la persistance et même la croissance de l'athéisme et de l'indifférentisme religieux modernes.

2.1. *Face au rationalisme, une réaffirmation de la valeur de la métaphysique*

En développant une théorie de la connaissance qui articule entre elles connaissance naturelle, connaissance de grâce et connaissance mystique ou « connaissance par connaturalité¹² », Journet propose une perspective qui exclut tout rationalisme en même temps que tout dualisme dans l'approche humaine des réalités divines.

Au plan gnoséologique, le projet théologique de Journet tranche ainsi délibérément avec la conception du monde et de la science issue de la révolution cartésienne. Dans la recension qu'il fait en 1932 dans *Nova et Vetera* de l'ouvrage de Jacques Maritain *Le songe de Descartes*¹³, notre auteur écrit à ce propos :

C'est en effet de Descartes que vient la conception de la science sur laquelle nous vivons, et qui nous paraîtrait bien étrange si nous n'y avions été habitués dès l'enfance. Déjà l'effort et l'habileté que Descartes dut déployer pour l'accréditer, suffiraient à nous faire douter qu'elle soit si naturelle qu'il nous le semble [...].

L'instrument avec lequel Descartes va renverser les hiérarchies traditionnelles de l'ordre intellectuel est sa notion de science. Mais la science dont il nous parle, quoique toute rationaliste dans sa contexture, est poussée dans le monde où elle s'avance par un étrange souffle mystique, celui qu'on retrouve, à la même époque chez les Rose-Croix, et qui apparaît en définitive comme une convoitise mystique de la terre¹⁴.

Selon Journet, la philosophie de Descartes initie, pour le monde moderne, « la progressive Déposition de la Sagesse¹⁵ », prélude à la destruction de la foi authentiquement surnaturelle.

Le théologien suisse souligne notamment l'écart existant, selon lui, entre la conception traditionnelle de la foi et celle que développe Descartes. Il relève ainsi

l'abîme qu'il y a entre, d'une part, la pauvre notion de la foi surnaturelle telle que l'entend Descartes : c'est une foi satisfaite, qui se contente d'obéir et qui ne veut pas savoir; *fides NON quærens intellectum* [...]; et d'autre part la notion à la fois intellectuelle et mystique de la foi telle que l'entendent un saint Thomas d'Aquin, un saint Jean de la Croix, et après eux le concile même du Vatican. À l'étage de la foi, à celui de la théologie, à celui de la métaphysique, Descartes faussera tout, parce que sa doctrine de la science l'oblige à instituer une opposition entre la notion d'intelligence et la notion de mystère. Descartes exile l'intelligence du royaume du mystère, d'où d'une part la sécheresse du rationalisme moderne, et d'autre part l'anti-intellectualisme des réactions conduites au nom de la philosophie et de la piété¹⁶.

L'univers de Descartes est, dit Journet « un monde dont nous sommes loin d'avoir secoué la tyrannie¹⁷ ». En effet, poursuit-il,

la doctrine cartésienne des idées-tableaux, [...] contient tout l'idéalisme [...], la notion d'un Dieu cause de lui-même, [...] contient tout le libertisme [...]. S'il n'y a de science que des idées claires et que Dieu est impénétrable, à quel parti s'arrêter, quand on voudra parler de Dieu, sinon à l'anthropomorphisme, résultant des idées claires, et à l'agnosticisme résultant de l'impénétrabilité, il faudrait même dire de l'innéité de l'Infini [...]. "C'est là le tragique de sa philosophie, comme de toute théodicée anthropomorphique et imaginative. Elle se forme une image de Dieu qui est celle de la créature agrandie à l'infini. *Absit!* Alors elle s'empresse de couvrir cette image d'une épaisse nuée d'agnosticisme". [...] On ne peut lire ce récit de la tragique aventure de la pensée moderne sans éprouver le besoin de crier vers le ciel, d'où seul peut nous venir le secours¹⁸.

À la vision rationaliste et dualiste de Descartes, Journet oppose l'unité du mystère de Dieu, Réalité suprême à la lumière de laquelle les différents types de connaissance prennent leur sens et trouvent leur place respective. En effet, si les modes du connaître diffèrent, l'objet de la connaissance est unique : c'est l'unique Réalité connue, considérée tour à tour en ses effets créés et en sa Source incréée, qui permet l'articulation des modes de connaître. La raison humaine elle-même n'est coupée ni de sa source divine – qui lui confère une insigne dignité –, ni de sa condition créée – qui lui impose certaines limites –, ni de la lumière de grâce

12. Cf. Ch. Card. JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, p. 107-108.

13. Ch. Card. JOURNET, « Jacques Maritain, *Le Songe de Descartes*, suivi de quelques essais, Corrêa, Paris, 1932, 344 p. » [rec.], *NV* 7 (1932/2), p. 209-210.

14. *Ibid.*, p. 209.

15. *Ibid.*, p. 210.

16. *Ibid.*, p. 210.

17. *Ibid.*, p. 209.

18. *Ibid.*, p. 210.

qui, si elle ne s'y oppose pas, vient élever ses capacités naturelles pour leur révéler « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Co 2,9).

À la suite de Jacques Maritain dont il transpose ici les intuitions dans le champ propre de la théologie, Journet développe ainsi une vision ample et unifiée de la connaissance, dont l'unité est inscrite dans la notion biblique de Sagesse. Il récuse l'étroitesse et l'« insuffisance » des approches fondées sur la seule étude des « phénomènes », qui oublient que l'objet propre de la connaissance philosophique – et encore plus théologique –, n'est pas l'apparence des choses, mais leur cohérence profonde, leur « cœur ».

L'examen de la gnoséologie de Charles Journet permet de découvrir la cohérence et la force opératoire d'un projet théologique qui s'inscrit dans une réflexion ample et de longue durée et propose une alternative crédible au rationalisme cartésien, que Journet considère comme la source à la fois de la crise moderne de la raison et de la destruction du sens authentique du surnaturel. La réflexion gnoséologique de Charles Journet s'appuie particulièrement sur un socle scripturaire, philosophique, spirituel et mystique nourri par la fréquentation des plus grands docteurs, en premier lieu saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix.

Ces réflexions paraissent rejoindre celles que le pape Jean-Paul II a développées en 1998 dans l'encyclique *Fides et ratio*, dans laquelle il déplorait la perte d'une conception unitaire de la connaissance, à l'origine selon lui du « nihilisme » moderne, en tant que cette perte d'unité fut finalement destructrice de la philosophie elle-même, laquelle se fonde sur le principe d'une recherche de la vérité dans sa cohérence.

Ce que la pensée patristique et médiévale avait conçu et mis en œuvre comme formant une unité profonde, génératrice d'une connaissance capable d'arriver aux formes les plus hautes de la spéculation, fut détruit en fait par les systèmes épousant la cause d'une connaissance rationnelle qui était séparée de la foi et s'y substituait [...] le nihilisme a pris corps comme une conséquence de la crise du rationalisme. [...] dans la culture moderne, le rôle même de la philosophie a fini par changer. De sagesse et de savoir universel qu'elle était, elle a été progressivement réduite à n'être qu'un des nombreux domaines du savoir humain, bien plus, par certains aspects, elle a été cantonnée dans un rôle totalement marginal¹⁹.

19. JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Fides et ratio sur les rapports entre la foi et la raison*, du 14 septembre 1998, § 45-47.

Afin de sortir de cette impasse, le saint pape, dans son encyclique, affirmait en particulier

la nécessité d'une philosophie de portée authentiquement métaphysique, c'est-à-dire apte à transcender les données empiriques pour parvenir, dans sa recherche de la vérité, à quelque chose d'absolu, d'ultime et de fondateur [...] car c'est précisément la métaphysique qui permet de fonder le concept de la dignité de la personne en raison de sa condition spirituelle. [...] Une pensée philosophique qui refuserait toute ouverture métaphysique serait donc radicalement inadéquate pour remplir une fonction de médiation dans l'intelligence de la Révélation. [...] Si j'insiste tant sur la composante métaphysique, c'est parce que je suis convaincu que c'est la voie nécessaire pour surmonter la situation de crise qui s'étend actuellement dans de larges secteurs de la philosophie et pour corriger ainsi certains comportements déviants répandus dans notre société²⁰.

2.2. Face à l'agnosticisme, une théologie à la fois conceptuelle et mystique

Un deuxième axe problématique concerne la réponse que la théologie catholique peut espérer apporter à l'agnosticisme, qui peut constituer dans certains cas une tentation plus ou moins diffuse pour certains théologiens eux-mêmes.

En 1998, dans le *Dictionnaire critique de théologie*, Eva-Maria Faber écrivait ainsi :

Il ne faut pas perdre de vue que nous ne saisissons dans l'expérience que les formes médiatisées de la grâce, tandis que leur origine première, c'est-à-dire Dieu lui-même, échappe à toute expérience. On se rappellera également que

20. *Ibid.*, § 83. Dans le contexte contemporain semble prévaloir, à l'inverse, un rejet de la métaphysique classique au profit d'une « pensée faible » (G. Vattimo) exclusivement centrée sur les phénomènes dans leur manifestation chaotique et souvent contradictoire. Michel Ferrandi note que ce rejet est particulièrement présent dans les philosophies influencées par la pensée de Martin Heidegger. « Selon Heidegger, écrit Ferrandi, il faudrait s'en tenir à une expérience de l'être, et ne pas chercher à expliquer. Il faudrait notamment séparer l'existence de l'essence, c'est-à-dire de ce qui définit proprement une chose. Il nous est demandé par là de renoncer à la raison, de renoncer au principe de raison d'être, pour expérimenter une sorte de *Sein* autosuffisant. [...] Quant à Dieu, il ne relèverait que de la foi, et la vraie théologie sera la louange de Dieu. Ainsi Heidegger récuse l'ontologie classique, la théologie philosophique, et la philosophie comme discours logique » (M. FERRANDI, « Consistance du monde et transcendence divine », *NV* 79 (2004/2), p. 89-90).

l'expérience de la grâce elle-même reste toujours cachée : elle ne se laisse saisir comme grâce que par la foi²¹.

Un peu plus loin, le P. Jean-Yves Lacoste parlait à son tour de « l'incompréhensibilité divine²² ». Selon lui,

la sémantique biblique signale que c'est d'abord dans une logique de l'existence que la connaissance de Dieu tire son sens. Avant d'être théorique, le sens est pratique, éthique et spirituel [...]. La connaissance est manière d'être ; elle marque l'existant dans son intégralité [...]. Sous le terme d'"existence", c'est d'une aptitude globale à l'expérience que l'on parle, de sorte que rien ne détermine l'homme fondamentalement qui soit absent des conditions selon lesquelles il prend connaissance de Dieu²³.

Ces auteurs mettent ainsi unilatéralement l'accent sur la condition concrète de l'homme qui est opposée à la « théorie », comme si tout ce que nous pouvions connaître de Dieu était cantonné dans l'ordre de l'agir, plus précisément de l'agir humain. Certes, Lacoste souligne avec raison, à la suite de saint Augustin, que Dieu est « toujours plus grand²⁴ » que la connaissance que nous avons de lui, et que « du Créateur, on ne saurait poser une connaissance par la créature sans qu'il faille alors poser une inconnaissance plus grande encore²⁵ ».

Mais il interprète la formule augustinienne du *Deus semper maior* dans un sens qui induit que ce que nous connaissons de Dieu ne serait pas Dieu lui-même, mais seulement un agir qui lui serait extérieur. Seul compterait alors, dans l'acte théologique, « l'homme dans son être historique et concret²⁶ ».

Dans cette perspective est explicitement rejetée toute connaissance de Dieu d'ordre « théorique ». Cela peut surprendre si l'on se souvient que « théorie » vient du grec *θεωρία* qui signifie « examen, regard, contemplation » (de *θεωρέω* – observer, examiner, contempler)²⁷. Ici, la « connaissance de Dieu » semble réduite à la dimension de l'étude d'une pratique morale. N'y aurait-il donc plus de place en théologie pour la « contemplation » de Dieu, cette même contemplation pourtant au cœur des récits bibliques, des textes patristiques

21. E.-M. FABER, « Grâce », dans J.-Y. LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris : PUF, 1998, p. 504.

22. J.-Y. LACOSTE, « Connaissance de Dieu », dans ID. (éd.), *DCrTh*, p. 256.

23. *Ibid.*, p. 255.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 255-256.

26. E.-M. FABER, « Grâce », dans J.-Y. LACOSTE (éd.), *DCrTh*, p. 502.

27. Cf. A. BAILLY, « *θεωρία* », dans *Dictionnaire grec-français*, 11^e éd., Paris : Hachette, 1935, p. 933 : « Action de voir, d'observer, d'examiner » ; « *θεωρέω* », dans *ibid.*, p. 932 : « observer, examiner, contempler ».

d'Orient comme d'Occident, des écrits des grands Docteurs et de la vie des ordres monastiques, mendiants, missionnaires, depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours ?²⁸

La théologie devrait-elle ainsi renoncer à toute connaissance de Dieu qui ne serait pas une réflexion sur et autour de la *πραξις* humaine telle qu'elle se manifeste à nos sens extérieurs ? Comment parler encore, dans cette hypothèse, de connaissance *de Dieu* ? Comment alors éviter l'agnosticisme radical, voire l'athéisme pratique ?

L'approche gnoséologique de Charles Journet, en pleine fidélité à celle de saint Thomas comme à celle de saint Augustin, vient apporter une réponse ferme à cette question : certes, la connaissance naturelle de Dieu ne nous permet pas de connaître Dieu tel qu'il est en lui-même ; il faut pour cela que notre esprit soit élevé, par la lumière de grâce (*lumen gratiae*) qui est un don de la grâce, à la connaissance proprement surnaturelle des réalités divines. Mais alors, moyennant cette lumière surnaturelle, la connaissance de Dieu tel qu'il est devient possible.

Bien sûr, Dieu est « toujours plus grand » que la connaissance que nous avons de lui, mais non pas au sens où ce que nous connaissons de Lui ne serait que son agir et non pas son être. Lorsque nous connaissons Dieu par la lumière de grâce, qui est une anticipation, dès ici-bas, de la lumière de gloire (*lumen gloriae*), c'est vraiment lui que nous connaissons, même si, en cette vie, notre connaissance demeure voilée et même si nous ne le connaissons pas et ne le connaissons jamais, même dans la vision, d'une manière aussi parfaite que Lui-même se connaît de toute éternité.

Au-delà même de la connaissance de grâce, existe encore, selon Journet, un autre type de connaissance, qui est celle qu'acquiescent les saints et qui, par la contemplation, par l'amour qui se porte directement à son objet, permet d'atteindre à une « connaturalité d'amour ». C'est là une connaissance proprement mystique qui fait « saisir » Dieu par la lumière du cœur. Et cette connaissance de sainteté, qui est en réalité, selon Journet, une « inconnaissance de l'amour » vient à son tour éclairer de l'intérieur la théologie, lui donnant, dans la lignée même de son approche conceptuelle, d'entrer dans une compréhension plus

28. Sur cette question, on pourra se reporter notamment à P. LE JEUNE, « Contemplation », dans A. VACANT, E. MANGENOT et E. AMANN (éds), *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, 2, Paris : Letouzey et Ané, 1907, col. 1616-1631 ; et AA.VV., « Contemplation », dans J. DE GUIBERT, M. VILLER et F. CAVALLERA, (éds), *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t. II, 2, Paris : Beauchesne, 1953, col. 1643-2193.

profonde de la réalité signifiée. Ce mode de connaissance par connaturalité, dont Jacques Maritain dit qu'il est la « "sagesse secrète qui purifie l'âme en secret"²⁹ », est, d'après Journet, « conditionné certes par la présence des concepts³⁰ » mais en même temps « de soi transconceptuel, sans mode, confus, riche de tout ce qui était antérieurement précisé par les concepts³¹ ». Les concepts sont cependant tout entiers sauvegardés, à l'intérieur même de leur dépassement dans le silence de la connaissance par connaturalité. Journet laisse ici parler Maritain: « "Que deviennent les concepts? Ils ne sont pas supprimés [...] [ils] se taisent, ils dorment, comme les apôtres au mont des Oliviers [...] C'est la connaturalité de charité qui, sous la motion du Saint-Esprit, joue le rôle formel"³² ». « Voilà ce qu'on appelle, conclut Journet, la contemplation infuse ou la connaissance mystique³³ ».

La théologie n'est donc pas condamnée à une posture agnostique. Dieu n'est pas pour nous le « Dieu inconnu » des philosophes d'Athènes auquel s'adressait saint Paul (cf. Ac 17,22-31). Face à la tentation agnostique qui conduit en définitive au désintérêt pour tout ce qui échappe à la médiation visible – avec pour corollaire une sorte d'athéisme pratique –, Journet répond par une théologie qui, sans abandonner sa prétention rationnelle à l'intelligence de la foi, intègre l'expérience mystique jusque dans l'acte théologique lui-même. Ainsi, la métaphysique ouvre sur la foi, et la foi à son tour ouvre sur la sagesse contemplative.

L'articulation de la raison, de la foi et de la mystique est ainsi l'antidote que la théologie de Journet permet d'opposer à l'esprit de résignation agnostique qui peut guetter le monde contemporain, parfois de manière plus ou moins larvée, parfois jusqu'au sein même de la théologie catholique.

Cette approche rejoint celle d'autres auteurs contemporains. Ainsi, au début des années 1970, le P. Marie-Joseph Le Guillou, dans *Le Mystère du Père*, appelait à retrouver « l'unité profonde et indissociable du dogme et de la spiritualité, de la théologie et de la vie spirituelle³⁴ ».

29. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les Degrés du savoir*, p. 25, cité dans Ch. Card. JOURNET, *Connaissance et inconnissance de Dieu*, note 1, p. 115.

30. Ch. Card. JOURNET, *Connaissance et inconnissance de Dieu*, p. 116.

31. *Ibid.*

32. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les Degrés du savoir*, p. 523, cité dans Ch. Card. JOURNET, *Connaissance et inconnissance de Dieu*, p. 116.

33. Ch. Card. JOURNET, *Connaissance et inconnissance de Dieu*, p. 117.

34. M.-J. LE GUILLOU, o.p., *Le Mystère du Père. Foi des apôtres, gnoses actuelles*, coll. « Le Signe », Paris: Fayard, 1973, p. 4, cité dans M. CAGIN, o.s.b., « "Contempler la splendeur du mystère". Théologie et contemplation », *NV* 71 (1996/2), p. 31.

Pour le père Le Guillou, écrit Michel Cagin, « cette unité profonde et indissociable de la théologie et de la vie dans l'Esprit, qui s'appellent et se confortent l'une l'autre, constituait un enjeu décisif pour l'Église, face à la crise qu'elle affrontait et en vue du renouveau auquel elle était promise et qu'il sentait déjà germer en elle³⁵ ».

Face à la tentation de la résignation agnostique en théologie, aussi bien Le Guillou que Journet proposent une « théologie exercée sous le ciel de la contemplation³⁶ » où la « théologie comme science³⁷ » se nourrit de la contemplation à un double niveau. D'une part, sous la forme d'une « contemplation théologique³⁸ » au sens d'un approfondissement, dans un regard de foi, des concepts et des énoncés dogmatiques et théologiques – Cagin parle ici d'un « regard de sagesse théologique³⁹ »; d'autre part, sous la forme d'une « contemplation mystique⁴⁰ » au sens de « contemplation du Mystère⁴¹ ». C'est à cette profondeur que la théologie vient alors se nourrir de la sagesse des saints. En effet, poursuit l'auteur de l'article,

la contemplation des saints est sagesse de l'amour. C'est l'amour, la mystérieuse divination de l'amour, qui est sa lumière. [...] Quand il entraîne dans son mouvement l'intelligence, il l'arrache d'une certaine manière à son mode propre de connaître, qui est conceptuel et discursif. Il emporte le contemplatif au-delà des mots, dans le sommeil et le silence des concepts, – au-delà non pas, certes, des vérités révélées mais des moyens objectifs imparfaits par lesquels elles sont révélées. "Saisi par l'Esprit Saint, écrit le Père Le Guillou, le chrétien expérimente au plus intime de son être la présence du Dieu vivant, au-delà de tout discours intérieur, de toutes les images et de tous les concepts dans le silence et l'amour"⁴².

Dans cette sorte de théologie, écrit encore M. Cagin, le « respect infini du mystère et le sens de son intelligibilité [sont] maintenus l'un par l'autre⁴³ ». C'est « un travail de lumière et d'amour qui organise tout en fonction de l'amour⁴⁴ ».

35. *Ibid.*, p. 32.

36. *Ibid.*, p. 34.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 35.

39. *Ibid.*, p. 36.

40. *Ibid.*, p. 35.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, p. 35-36.

43. *Ibid.*, p. 38.

44. *Ibid.*, p. 32.

2.3. Face aux tendances panthéistes et gnostiques, une doctrine de la double présence de Dieu au cœur du créé

Dans la pensée contemporaine, à côté des influences rationalistes issues de l'époque moderne et d'une tentation agnostique diffuse, plusieurs auteurs ont signalé également le regain de tendances panthéistes et gnostiques en philosophie comme en théologie.

2.3.1. Une résurgence de tentations panthéistes et gnostiques dans la théologie contemporaine

Dans un article de la *Revue Thomiste* intitulé « L'homme contemporain et la grâce⁴⁵ », publié en 1971 dans un numéro spécial dédié à l'œuvre théologique de Charles Journet, Henri Bars⁴⁶ faisait le constat du « chaos mental⁴⁷ » de notre époque et en particulier de « l'étonnante résurgence des idéologies gnostiques⁴⁸ » à laquelle, selon lui, la « mentalité catholique⁴⁹ » – et avec elle la théologie – n'échappaient pas toujours.

Bars voyait dans ces évolutions une conséquence du « rationalisme athée⁵⁰ » qui « met purement et simplement Dieu en congé⁵¹ », mais aussi le « fruit ultime d'une autre déviation historique : celle qui, méconnaissant le sens de la distinction admirablement précise entre l'ordre naturel et celui de la grâce, n'a pas su tenir leur union et les a concrètement juxtaposés ou superposés⁵² ».

Michel Ferrandi, pour sa part, note également que le rationalisme qui est « à l'origine de la désaffection de la métaphysique⁵³ » et de la « séparation de la raison et de la foi⁵⁴ », elle-même au principe de l'agnosticisme, a également bien souvent « conduit au panthéisme⁵⁵ ».

45. H. BARS, « L'homme contemporain et la grâce », *RT* 71 (1971/2-3), numéro spécial : « Un théologien de l'Église. Le Cardinal Charles Journet », p. 413-419.

46. Le P. Henry Bars (1911-1991) fut notamment l'éditeur des *Œuvres Complètes* de Jacques Maritain.

47. H. BARS, « L'homme contemporain et la grâce », *RT* 71 (1971/2-3), p. 414.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, p. 415.

50. *Ibid.*, p. 414.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, p. 415.

53. M. FERRANDI, « Consistance du monde et transcendance divine », *NV* 79 (2004/2), p. 91.

54. *Ibid.*, p. 92.

55. *Ibid.*

Dans son livre *Le mystère du Père*, le père Marie-Joseph Le Guillou décrit de son côté cette tentation de la manière suivante :

Le *sans confusion*, le *asynkhytos* du canon de Chalcédoine, est la première victime de la gnose idéologique. Raison et Révélation sont confondues sans cesse et deviennent indiscernables [...]. Ensemble, elles forment un ordre unique, homogène, toute dénivellation étant supprimée. Ainsi est disqualifiée la distinction des *ordres*, au sens pascalien du terme. Et puisqu'il n'y a pas plusieurs ordres, il n'y a pas non plus analogie d'un ordre à l'autre, c'est-à-dire ressemblance moyennant dénivellation : par exemple, entre la raison humaine et la sagesse divine⁵⁶.

Selon Le Guillou, la crise contemporaine de la foi « est une crise gnostique⁵⁷ » associée à « une gnose moderne qui prétend que la théologie doit être une théologie non métaphysique, non autoritaire, et livrée à la question herméneutique⁵⁸ ».

Dans un article publié en 1976 dans *Nova et Vetera*, Louis Gardet relevait la tendance de la théologie contemporaine à osciller, selon lui, entre le surnaturalisme absolu d'un Paul Tillich et le sécularisme absolu d'un Dietrich Bonhoeffer.

Pour le philosophe et théologien luthérien américain Paul Tillich, disait-il, « le Logos universel, à l'œuvre dans toute forme de culture et en toute expression religieuse de l'humanité, est le Logos concret qui s'est fait chair "dans un événement historique particulier" [...]. Tillich se refuse à toute rupture entre culture, religion et foi⁵⁹ ».

Cette pensée fut à l'origine, poursuit l'auteur, « de l'accent si souvent mis aujourd'hui sur la révélation universelle, appelée encore révélation cosmique, et dont la révélation judéo-chrétienne serait le répondant concret, tout au plus le parachèvement⁶⁰ ».

À l'opposé de cette vision, on trouve, écrit Gardet, « le "christianisme areligieux" de Dietrich Bonhoeffer, et la "non-religion du monde" confessée par la foi ». Cette théologie de la « sécularisation⁶¹ » part de l'idée que « ce n'est pas l'acte religieux qui fait le chrétien, mais sa participation à la souffrance de Dieu

56. M.-J. LE GUILLOU, o.p., *Le Mystère du Père. Foi des apôtres, gnosés actuelles*, coll. « Le Signe », Paris : Fayard, 1973, p. 194-195.

57. *Ibid.*, p. 203.

58. *Ibid.*

59. L. GARDET, « Ouverture du christianisme aux religions et cultures non chrétiennes », *NV* 51 (1976/2), p. 89.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, p. 90.

dans la vie du monde”, car la foi, radicalement distincte de l’acte religieux, est la “participation à la souffrance de Dieu en Christ”⁶² ». La radicalité de cette distinction, note-t-il, porte en elle la conclusion qu’« une authentique adhésion au Christ mérite seule le nom de foi, sur les ruines de toute religion, quelle qu’elle soit. La phénoménologie ou la philosophie des religions se doit de les relativiser toutes⁶³ ».

Ainsi, selon Gardet, les différents courants de la théologie contemporaine seraient autant de gradations entre ces deux pôles opposés, l’un survalorisant la dimension religieuse au point de la confondre avec la foi et la culture, c’est-à-dire fusionnant toute réalité dans une idée englobante du surnaturel; l’autre établissant au contraire une séparation radicale entre la foi surnaturelle (divine) et le monde des phénomènes (incluant la religion), en survalorisant alors le monde naturel considéré comme le lieu par excellence de la manifestation du sacré (théologie de la sécularisation).

Les écueils de l’une et l’autre option sont manifestes.

Le premier cas, celui de l’option « surnaturaliste », présente deux inconvénients majeurs: d’une part, le risque d’un écrasement par la religion des sphères culturelle et sociale et d’une négation de leur légitime autonomie par rapport à la sphère religieuse; d’autre part, la relativisation des médiations historiques dans la réalité religieuse elle-même.

Ce second inconvénient touche le cœur même de la foi révélée. Ainsi, dans l’option de Tillich, se trouve *de facto* niée l’unicité de la révélation surnaturelle historique résultant de l’Incarnation du Christ, au profit d’une approche des réalités religieuses centrée sur l’action incréée du Verbe venant informer les différentes réalités humaines. Toutes les réalités religieuses devraient alors être considérées, sinon sur le même plan, du moins à travers le critère unique de leur relation au Verbe divin. La compréhension de l’Incarnation en tant qu’événement historique unique et irrépetible serait remplacée par l’idée d’une sorte d’« incarnation » permanente du Verbe de Dieu dans l’humanité. L’« union hypostatique » ne concernerait plus l’unique Personne de Jésus de Nazareth, mais toute personne humaine sans discrimination. Il n’y aurait plus *une* Révélation mais *des* « révélations ». Seul demeurerait le Verbe face à l’homme, considéré tour à tour individuellement et socialement. Le concept même d’Histoire sainte au sens biblique serait aboli ou radicalement réinterprété dans le sens d’une forme nouvelle de l’antique gnose.

62. *Ibid.*

63. *Ibid.*

Dans le second cas, celui de l’option « séculariste », la séparation radicale entre la foi d’un côté, la religion, la culture et l’histoire de l’autre, conduit à considérer la religion, non plus à l’intérieur et en dépendance de la foi, mais à l’intérieur et en dépendance du monde de la culture et de l’histoire. Ainsi, pour exprimer les choses de façon paradoxale, le profane devient le lieu par excellence du sacré. Il est manifeste que le risque alors est de vider le mot « sacré » de toute signification. Ne resteraient plus que la foi désincarnée et lointaine d’un côté; et le monde profane avec ses phénomènes de l’autre. La « théologie de la sécularisation » devient ainsi quasi inéluctablement une « théologie » sans Dieu, une « philosophie des phénomènes » dans la multiplicité de leurs manifestations chaotiques et contradictoires. Comment s’étonner que, dans cette situation, on en vienne à déplorer une « perte de sens »? Dans cette deuxième approche séculariste, l’athéisme et l’indifférentisme – ou dans un autre sens le panthéisme – ne sont pas loin.

2.3.2. La réponse de Journet

De son côté, Charles Journet a lui aussi noté l’influence de ces courants panthéistes et gnostiques.

Il en a dénoncé la marque tout d’abord chez Hegel. Ainsi écrit-il en 1959:

En pensant le christianisme en termes de philosophie, Hegel le réhabilitait dans le monde moderne et pouvait passer, aux yeux du protestantisme libéral, non point pour athée, ou panthéiste, mais pour un *restaurateur du christianisme*. Pour nous, au contraire, si la gnose consiste à s’emparer de faits singuliers de l’histoire du salut, connus par révélation, pour en tirer des notions abstraites qu’elle hypostasie, et à élaborer une spéculation qui se prétend supérieure à la foi, la théologie hégélienne, dirons-nous avec le P[ère] Cottier, “peut être assez exactement définie comme une *gnose christologique*, centrée sur les concepts de kénose et de médiation”⁶⁴.

64. Ch. Card. JOURNET, « De Hegel à l’athéisme de Marx », *NV* 34 (1959/4), p. 296. D’une manière générale, Journet rejette fermement la doctrine philosophique de Hegel (1770-1831), qu’il assimile à une gnose rationaliste, ferment d’athéisme. Cf. aussi Ch. Card. JOURNET, « Un affrontement de Hegel et de la sagesse chrétienne », *NV* 38 (1963/2), p. 102-128.

Journet critique également à ce sujet les pensées de Maurice Blondel⁶⁵, ou encore de Paul Tillich⁶⁶ déjà mentionné. Mais c'est à Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) que le théologien suisse consacre le plus d'attention⁶⁷.

65. À propos de Maurice Blondel (1861-1949) et de sa « philosophie de l'immanence », Charles Journet écrira, commentant un ouvrage d'Étienne Gilson : « Deux confusions peuvent lui être reprochées. 1° Il voulait établir par des moyens philosophiques que l'homme aspire à une fin surnaturelle. Son entreprise, contradictoire par essence, était de légitimer une théologie en faisant appel aux seules ressources de la philosophie. [...] 2° "La moindre connaissance de la scolastique aurait découvert à Maurice Blondel l'inversion qu'il faisait subir aux données du problème en philosophant sa méthode. Il y a une détresse pathétique d'homme perdu seul, sans compagnon de route, dans la page de son *Itinéraire philosophique*, où Blondel se voit obligé de transposer dans une perspective 'où il semblait qu'aucun ne s'était méthodiquement placé et tenu', tout ce qu'il avait trouvé chez ses maîtres [...]. Voici un Chrétien que l'on présente comme un redécouvreur de la Tradition, et qui la néglige au point, après vingt siècles de christianisme, de se croire appelé à résoudre un problème vital pour la religion chrétienne, mieux que n'a fait saint Augustin, tardivement consulté d'ailleurs. [...] Fallait-il vraiment mettre ainsi à l'écart de grands et authentiques théologiens pour le seul résultat de mettre tant de désordre dans beaucoup d'esprits ? » ([Ch. Card. JOURNET] (pseud. "T."), « Étienne Gilson, "Sur Maurice Blondel", *Seminarium*, 1965, n° 4, p. 710-714 » [rec.], *NV* 40 (1965/4), p. 314). À propos de la confusion entre être et agir (cf. notamment M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris : P.U.F., 1893, 493 p.), Michel Ferrandi écrit : « Il est frappant que, dans la philosophie moderne, on essaie de concevoir l'agir comme étant l'être même, comme si l'agir était capable de se poser lui-même dans l'être, sans avoir besoin d'autre chose que lui-même. Ce qui est très commode, car alors l'agir n'a pas à se conformer à un ordre, à des règles : il est lui-même faiseur d'ordre et de règles. Il suffit alors que j'agisse pour que mon action ait toute sa valeur » (M. FERRANDI, « Consistance du monde et transcendance divine », *NV* 79 (2004/2), p. 99). L'auteur note que cette « métaphysique fonctionnelle » était déjà celle de Descartes, Kant et des philosophes post-kantiens (cf. *ibid.*).

66. Journet critique notamment les vues exposées par Tillich dans *Le courage d'être* (1952–trad. française 1967), où l'auteur développe sa vision de l'existence humaine contemporaine, marquée selon lui par « l'angoisse spirituelle du vide et de l'absurde, conditionnée par la montée et le triomphe d'une civilisation technique qui voit déjà le commencement de sa propre désagrégation » (Ch. Card. JOURNET, « De l'espérance », *NV* 45 (1970/3), p. 197). Journet ne reproche pas à Tillich de faire ce constat, mais de chercher à « conjurer le désespoir [...] en nous proposant d'accepter précisément l'angoisse majeure de notre temps, celle de l'absurdité du monde; de nier par conséquent le mystère de Dieu tel qu'il nous est connu par la raison et par la révélation; puis, par la négation de la négation, de se livrer à un Dieu sans nom et sans visage, à un Dieu au-dessus de Dieu, dont la vie intérieure est faite du conflit en lui du oui et du non, de l'être et du non-être » (*ibid.*, p. 197).

67. Notre auteur a signé de nombreux articles traitant de la pensée de Teilhard. Une confrontation entre les pensées journalière et teilhardienne mériterait une étude à part entière que nous ne pouvons inclure dans ce trop bref article : cf. Ch. Card. JOURNET, « L'explication du monde selon Pierre Teilhard de Chardin », *NV* 31 (1956/3), p. 210-224; *Id.*, « L.-L. Guérard des Lauriers, "Le Phénomène humain" du Père Teilhard de Chardin », *RT*, 1956, p. 518-528 » [rec.], *NV* 32 (1957/2), p. 157-158; *Id.*, « Note sur Teilhard de Chardin : "Le Milieu Divin" ; Teilhard et la Phénoménologie », *NV* 33 (1958/3), p. 223-230; *Id.*, « Paul-Bernard Grenet, professeur à l'Institut Catholique de Paris, *Pierre Teilhard de Chardin*

Il critique durement ses thèses qu'il juge gnostiques, tendant vers un panthéisme qui, tout en se présentant comme un « surnaturalisme », est plus proche selon lui d'une forme subtile de naturalisme absolu⁶⁸. « Ce qui est propre au système teilhardien, écrit-il, c'est qu'il naturalise en quelque sorte le surnaturel⁶⁹ ».

À cette conception brouillée des rapports de Dieu et de l'homme, à cette confusion des ordres, Journet oppose la doctrine puisée chez saint Thomas des « deux présences » de Dieu à ses créatures – présence de création et présence d'inhabitation – sans jamais que ces « deux ordres » ne fassent l'objet d'une essentialisation. Comme nous l'avons vu, la notion de présence appartient non pas à la catégorie des essences, mais à celle de la relation, qui est, dans la terminologie scolastique inspirée d'Aristote, l'une des catégories accidentelles de l'être.

Ce double mode de présence de Dieu au cœur du créé est le fondement d'un double mode de connaissance de Dieu, l'un par la raison naturelle (métaphysique), l'autre par la foi (la raison élevée par la lumière surnaturelle de grâce). Un double ordre de relations entre Dieu et l'homme – *duplex ordo relationum* – fonde par conséquent un double ordre de connaissance de Dieu par l'homme – *duplex ordo cognitionis*, ainsi que l'exprimera la *Constitution dogmatique* « Dei

ou Le Philosophe malgré lui, Paris, Seuil, 1959, 264 p. » [rec.], *NV* 35 (1960/4), p. 310-312; *Id.*, « Pierre Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'Homme*, Paris : Beauchesne, 1960, 406 p. » [rec.], *NV* 35 (1960/4), p. 312-313; *Id.*, « Dr. Maurice Vernet, *La grande illusion de Teilhard de Chardin*, Gedalga, 1964, 232 p. » [rec.], *NV* 39 (1964/3), p. 239-240; *Id.*, « L'effort théologique du P. Teilhard de Chardin », *NV* 39 (1964/4), p. 305-310; *Id.*, « La synthèse du P. Teilhard de Chardin est-elle dissociable ? », *NV* 41 (1966/2), p. 144-151. En 1965, juste après avoir été créé cardinal et alors que le Concile était encore en cours, Journet a également publié plusieurs articles sur Teilhard sans signer de son nom mais en utilisant le pseudonyme de « T. » : cf. [Ch. Card. JOURNET], (pseud. "T."), « Étienne Gilson, "À propos de Teilhard de Chardin", *Seminarium*, 1965, p. 714-717 » [rec.], *NV* 40 (1965/4), p. 319-321; *Id.*, « Jean Rostand, "Teilhard de Chardin", *Figaro littéraire*, 23-29 septembre 1965 » [rec.], *NV* 40 (1965/4), p. 314-316; *Id.*, « Norbert Luyten, o.p., "Teilhard de Chardin, 1881-1955", dans *Pax Romana*, 1965, n° 5, p. 14-16 » [rec.], *NV* 40 (1965/4), p. 317-318; *Id.*, « Paul Grenet, *Teilhard de Chardin, philosophe* » [rec.], *NV* 40 (1965/4), p. 316-317.

68. Cf. Ch. Card. JOURNET, « Pierre Teilhard de Chardin, Penseur religieux : De quelques jugements récents », *NV* 37 (1962/4), p. 300 : « Le P. Daniélou l'écrit lui-même : [...] "La théologie de Teilhard est toute empreinte d'un dangereux naturalisme." [...] Soulignons très fort le mot NATURALISME ». L'encyclique du pape Pie XII *Humani generis*, du 12 août 1950, dénoncera elle aussi « le postulat moniste et panthéiste d'un unique tout fatalement soumis à l'évolution continue » (§ 5) et qui est mis au service des philosophies matérialistes pour finalement « arracher des âmes toute idée de Dieu » (*ibid.*).

69. Ch. Card. JOURNET, « Pierre Teilhard de Chardin, Penseur religieux : De quelques jugements récents », *NV* 37 (1962/4), p. 294.

Filius » du concile Vatican I⁷⁰. Le saint pape Jean-Paul II parlera quant à lui de la foi et de la raison comme des « deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité. C'est Dieu qui a mis au cœur de l'homme le désir de connaître la vérité et, au terme, de Le connaître lui-même afin que, Le connaissant et L'aimant, il puisse atteindre la pleine vérité sur lui-même⁷¹ ».

Charles Journet réaffirme ainsi la nécessité d'une distinction entre ce qui relève d'une présence de Dieu à sa création en vertu même de cette création (présence de Dieu comme Cause des effets créés), et ce qui relève d'une présence proprement surnaturelle de Dieu à la créature rationnelle qui y coopère librement (présence d'inhabitation de la Trinité dans l'âme du juste). Le « *duplex ordo* » dont il s'agit n'est donc pas un *duplex ordo essentiarum* qui supposerait l'existence, dans l'univers concret expérimentable, d'une « nature pure » privée de la grâce, mais un *duplex ordo relationum Dei cum creaturis* qui induit un *duplex ordo cognitionis Dei ab hominibus*, et qui s'applique à la connaissance d'une unique

70. Cf. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN I, Constitution dogmatique *Dei Filius. De fide catholica*, 3^e Session du 14 avril 1870 – « *Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt.* » – « L'Église catholique a toujours tenu et tient encore qu'il existe deux ordres de connaissance, distincts non seulement par leur principe, mais aussi par leur objet. Par leur principe, puisque dans l'un c'est par la raison naturelle et dans l'autre par la foi divine que nous connaissons. Par leur objet, parce que, outre les vérités que la raison naturelle peut atteindre, nous sont proposés à croire les mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus s'ils ne sont divinement révélés. » (DH 3015).

71. JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio* (1998), § 1. On ne peut qu'être frappé par le décalage existant entre cette conception du *duplex ordo* et la lecture qu'en font parfois les adversaires de la scolastique. Dans son article « Le Mystère du Surnaturel » (dans *Recherches de Science religieuse* 36 (1949), p. 80-121), H. de Lubac, par exemple, attaquait vivement ce qu'il présentait comme étant la doctrine classique du « *duplex ordo* ». Il y voyait un système de représentations dans lequel « nature et surnaturel se trouvent en quelque sorte juxtaposés et, quoi qu'on en dise, enfermés dans un même genre dont ils constituent comme deux espèces. Trop séparés pour être vraiment différenciés, ils se développent sur deux plans parallèles, fatalement homogènes » (H. DE LUBAC, s.j., « Le Mystère du Surnaturel », *RSR* 36 (1949), p. 88). D'une manière comparable, le P. B. Sesboüé, dans le tome IV de son *Histoire des dogmes* (1996), accuse la théologie catholique post-tridentine de s'être laissé aller, « au nom de la distinction entre la "nature" et le "surnaturel" [...] [à] opérer une séparation entre les deux ordres. D'une part, on oubliera que la révélation trinitaire renouvelle radicalement la connaissance naturelle de Dieu et, d'autre part, on fera des concessions au déisme » (B. SESBOÜÉ, s.j., « Dogme et théologie dans les temps modernes », dans *Id.*, (éd.), *Histoire des dogmes*, vol. IV : « La Parole du Salut », Paris : Desclée, 1996, p. 207). Ces reproches ne nous semblent pas pouvoir être adressés ni aux documents du Magistère précédemment cités, ni à la théologie de Charles Journet ni encore à celle de saint Thomas.

réalité qui est Dieu, considérée à la fois dans ses effets (créés) et en son Être même (incrée)⁷² :

Commençons par rappeler tout d'abord la distinction fondamentale qui se retrouve partout dans la théologie quand elle parle des rapports de l'homme avec Dieu : la distinction entre l'ordre humain ou naturel et l'ordre divin ou surnaturel. [...] « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants ». Vous connaissez ces mots du *Mémorial*, ce petit écrit daté de la nuit du 23 novembre 1654, que Pascal avait cousu dans la doublure de son habit. Certes, il n'y a pas deux dieux. Il n'y a qu'un seul Dieu. Mais il y a deux manières fondamentalement distinctes d'approcher de ce Dieu unique, l'une naturelle, l'autre surnaturelle. [...]

La première approche nous fait en quelque sorte monter du monde à Dieu [...]. Mais une telle connaissance demeure imparfaite. Connaître quelqu'un par ses œuvres, c'est toujours le connaître du dehors et comme à distance, sans encore lire dans son cœur, sans savoir ce qu'il pense de nous, sans entrer dans son intimité [...]. Tel est, si ardemment qu'ils aient pu le chercher, le « Dieu des philosophes et des savants ».

La deuxième approche est celle où Dieu prend seul toute l'initiative. Il descend dans nos âmes comme le soleil descend dans un miroir, dont toute l'activité sera de le refléter. Elle nous est connue par l'Écriture sainte. C'est Dieu, un Dieu personnel, qui vient rencontrer l'homme. [...] Voilà le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob. Il ne détruit pas, certes, notre être créaturel, mais il l'investit merveilleusement de son esprit, pour nous rendre ainsi « participants de la nature divine, *theias koinônoi phuseôs* » (II Pierre, I, 4)⁷³.

72. Et constituant par le fait même deux « objets » distincts de connaissance, selon l'expression de la constitution *Dei Filius*, sans que ces objets de connaissance ne correspondent à des réalités séparées. Dans son ouvrage *Le créé et l'incrée* (2006), Antoine Lévy précise à propos de la manière dont il convient de comprendre le mot « nature » chez saint Thomas : « J. Aertsen a dégagé le caractère décisif, chez Thomas, de la distinction entre une *via naturae*, qui se rattache à l'ordre prédicamental de la *generatio* naturelle et une *via creationis*, qui se rattache à l'ordre transcendantal de l'*esse*. [...] Les deux ordres s'entrecroisent dans le questionnement logique, physique, métaphysique, sans que l'un puisse jamais être linéairement réduit à l'autre [...] il nous paraît tout à fait légitime de voir dans la méconnaissance de cette dualité chez les commentateurs la racine des discussions contemporaines sur le "surnaturel" » (A. LEVY, o.p., *Le créé et l'incrée. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin. Aux sources de la querelle palamienne*, Paris : Vrin, 2006, p. 267, note 1). Cf. aussi, dans le même ordre d'idées : J.-M. GARRIGUES, o.p., « La "grâce naturelle" du Christ chez saint Thomas », dans *REVUE THOMISTE* (éd.), *Surnaturel. Une controverse au cœur du thomisme au XX^e siècle*, Actes du colloque de Toulouse (26-27 mai 2000), *RT* 101 (2001/1-2), numéro spécial, p. 117-130.

73. Ch. Card. JOURNET, « De l'espérance », *NV* 45 (1970/3), p. 161-163.

Ce dernier texte, que Journet rédige à la fin de sa vie, nous paraît être une admirable synthèse de sa pensée sur cette question. Il manifeste avec la plus grande clarté à quel point sa théologie est aux antipodes d'un quelconque dualisme essentialisant et combien des reproches d'une telle nature sont infondés. Nous renvoyons ici à notre examen des différents modes par lesquels, selon Journet, l'homme peut parvenir à la connaissance des réalités divines, de l'articulation mutuelle de ces différents modes – notamment de la valeur et des limites de l'*analogia entis* –, et du type de connaissance qu'ils permettent d'acquérir⁷⁴.

74. Cf. L. A. PRUDHOMME, *Dieu à la rencontre de l'homme. La grâce dans la théologie de Charles Journet (1891-1975)*, Partie I : « Grâce et connaissance de Dieu », *Excepta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae*, Romae : P.U.G., 2018, 195 p.

Notons que le P. De Lubac, dans l'article « Le Mystère du Surnaturel » déjà cité, contestait la valeur du raisonnement par analogie appliqué aux êtres spirituels que sont les anges et les hommes, au motif, disait-il, que « les êtres spirituels ne sont pas des êtres naturels (*entia naturalia*), c'est-à-dire qu'ils ont certaines prérogatives qui, les faisant à l'image de Dieu, les font du même coup supérieurs à tout l'ordre du cosmos » (H. DE LUBAC, s.j., « Le Mystère du Surnaturel », *RSR* 36 (1949), p. 106). Il mettait ainsi en cause la valeur de la théologie naturelle pour la connaissance des réalités divines en soi. « Les lois qui valent à l'intérieur du cosmos, écrivait-il, et qui par conséquent régissent les "êtres naturels", ne peuvent donc être appliquées sans transposition à la nature humaine, si l'on considère en celle-ci non pas seulement ce qui fait d'elle une espèce animale d'un degré supérieur, mais ce par quoi elle est esprit » (*ibid.*, p. 106). « L'analogie ne vaut pas, écrit encore de Lubac, parce que c'est le propre de la créature spirituelle de n'avoir pas sa destinée circonscrite à l'intérieur du cosmos » (*ibid.*, p. 107). La « nature » semble être ici opposée à la vocation spirituelle de l'homme, comme si cette « nature » ne pouvait être que d'ordre matériel ou cosmique. Cela pourrait expliquer pourquoi le P. de Lubac refusait catégoriquement l'idée que puisse exister, même en hypothèse, une « nature pure » qui, alors, correspondrait à une « animalité pure » ou une « pure matière » privée de toute relation à « l'esprit ».

En tout état de cause, la compréhension du terme de « nature » paraît sensiblement différente chez H. de Lubac et chez saint Thomas. En effet, là où le jésuite français semble opposer la « nature » à l'« esprit », saint Thomas applique le terme « nature » d'abord à la nature divine (incrée), ensuite aux différentes composantes de l'ordre créé : nature angélique (spirituelle), nature humaine (spirituelle et corporelle), autres natures (corporelles). C'est sans doute ce qui explique que les deux auteurs diffèrent autant quant à la valeur qu'ils accordent à la théologie naturelle dans la connaissance des réalités divines : là où le P. de Lubac en conteste radicalement la valeur, saint Thomas rappelle que, certes, l'*analogia entis* ne suffit pas à connaître immédiatement l'essence divine, mais, dans le même temps, il en souligne la valeur propédeutique et ajoute que, par le moyen du *lumen gratiae*, Dieu lui-même vient élever l'intelligence humaine pour la rendre capable de le connaître tel qu'il est (cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I, q. 12, a. 2, 3, 4 et 5 ; q. 13, a. 1, 5, 10 ; cf. aussi G. Card. COTTIER, o.p., « Le surnaturel comme question philosophique », *NV* 85 (2010/3), p. 299-316).

2.4. Face au risque de confusion théologique, un effort de précision et d'articulation des notions classiques sur la grâce

Peu de temps avant sa mort, le saint pape Paul VI avait confié au philosophe et écrivain catholique français Jean Guitton (1901-1999) :

Il y a un très grand trouble en ce moment dans le monde et dans l'Église, et ce qui est en question, c'est la foi. Il arrive maintenant que je me redise la phrase obscure de Jésus dans l'Évangile de saint Luc : "Quand le Fils de l'Homme reviendra, trouvera-t-il encore de la foi sur la terre ?" Il arrive que paraissent des livres où la foi est diminuée sur des points importants, que l'épiscopat se taise, qu'on ne trouve pas ces livres étranges. Et c'est cela qui, à mes yeux, est étrange. Il m'arrive de relire l'Évangile de la fin des temps et de constater qu'il y a en ce moment certains signes de cette fin. [...] Ce qui me frappe quand je considère le monde catholique, c'est qu'à l'intérieur du catholicisme une pensée de type non catholique semble parfois avoir le dessus, et il se peut que cette pensée non catholique à l'intérieur du catholicisme devienne demain la plus forte. Mais elle ne représentera jamais la pensée de l'Église. [...] Ce qui manque au catholicisme en ce moment, c'est la cohérence⁷⁵.

Journet critique durement, nous l'avons vu, les dérives de l'idéalisme cartésien en philosophie. Il n'est pas plus tendre envers certaines parties de la théologie moderne ayant choisi pour référence philosophique la pensée de Kant, Hegel ou Heidegger⁷⁶. Ces philosophies mettent en danger, selon lui, la juste vision des relations de Dieu et de l'homme. Elles tendent ou bien à séparer radicalement l'idée de Dieu de l'expérience empirique du monde, de sorte que Dieu devient alors une notion limite sans véritable intelligibilité (Kant) ; ou bien à ne pas suffisamment distinguer Dieu de l'ordre créé, de sorte que la notion même de transcendance divine semble menacée (Hegel) ; ou bien encore elles se présentent comme une philosophie des phénomènes qui s'accommode plus ou moins de l'absurdité du monde et tend à renoncer par avance à son intelligibilité (Heidegger).

Au moment du concile Vatican II, dans un article publié dans *Nova et Vetera* dans lequel il évoquait la pensée de Bultmann et de ses disciples, Journet écrit :

Que penser de cette révolution copernicienne du christianisme ? [...] Depuis qu'elle s'est détournée des lumières de l'intelligence spéculative et contemplative,

75. J. GUITTON, *Paul VI secret*, Paris : DDB, 1979, p. 168-169.

76. Journet critique ainsi par exemple le choix de Gaston Fessard (s.j.) de construire sa théologie de l'histoire en faisant « trop confiance aux catégories hégéliennes et kierkegaardianes qu'il espère pouvoir domestiquer » (Ch. Card. JOURNET, « "L'actualité historique" du Révérend Père Gaston Fessard », *NV* 35 (1960/3), p. 218).

une certaine pensée moderne s'est rendue radicalement incapable de discerner entre d'une part les représentations *imaginatives* qui sont empiriques et spatio-temporelles et d'autre part les représentations de la *raison* qui portent sur l'être et les transcendants. Elle parle des uns comme des autres, des images et de la cosmologie de la Genèse comme de la notion de création *ex nihilo* de l'univers, elle range tout dans la catégorie du "mythe". [...] Elle est comme un Œdipe qui s'est lui-même crevé les yeux au cours de la tragédie luthérienne, et qui n'a plus pour s'éclairer que l'expérience, sans doute nouvelle, de sa cécité, et la résonance en son cœur des consignes aveugles et inconditionnelles de son Antigone. Ces consignes aveugles, ces inconditionnels, ces absolus, qui grandissent au sein même de sa nuit, pourquoi, après tout, ne pourraient-ils pas être le rêve d'un *homo non religiosus*, le rêve d'une humanité désireuse, pour se chercher plus authentiquement, plus évangéliquement, de vivre *etsi Deus non daretur*?⁷⁷

Face à ce risque de confusion, Journet ne cherche pas à réinventer la théologie, mais à retrouver le sens des notions classiques sur la grâce et une articulation entre les concepts qui rende à la question de la relation de Dieu avec l'homme sa pleine intelligibilité⁷⁸.

Nous avons vu que Journet conserve, dans son approche théologique de la grâce, l'essentiel des catégories de la scolastique d'inspiration thomiste; ainsi reprend-il à son compte les notions de grâce créée et incréée, habituelle et actuelle, prévenante et subséquente, opérante et coopérante, suffisante et efficace, etc. Il y ajoute même d'autres catégories, comme par exemple celle de grâce de création et d'inhabitation ou encore de grâce brisable et imbrisable, toujours avec le souci de définir très précisément ces concepts⁷⁹.

Dans le même temps, cette précision conceptuelle s'accompagne d'un souci constant de hiérarchiser et d'articuler entre elles les notions de façon à

77. Ch. Card. JOURNET, « "Honest to God". Une "révolution copernicienne" dans le christianisme », *NV* 39 (1964/3), p. 235-236.

78. Journet intervint en ce sens au sein même du concile Vatican II, lorsqu'il tenta, lors des débats autour du *Schéma XIII* (futur *Gaudium et Spes*), de dissiper, selon l'expression du cardinal Garrone, « la grave équivoque autour de la notion du monde » (G.-M. Card. GARRONE, « Introduction », dans *Gaudium et Spes*, coll. « L'aujourd'hui de l'Église », Paris: Fleury, 1967, p. 34). Dès 1958, dans un article paru dans *Nova et Vetera*, Journet avait indiqué les différents sens que pouvait revêtir le mot « monde » dans l'Ancien Testament, dans le Nouveau Testament et chez saint Augustin. Cf. Ch. Card. JOURNET, « Les trois cités: celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable », *NV* 33 (1958/1), p. 25-48.

79. Selon Philippe Blanc, le don de la précision conceptuelle est un trait caractéristique de la théologie de Journet. Cf. Ph. BLANC, *L'Église: Mystère trinitaire et Sacrement de salut. Étude de l'ecclésiologie de Charles Journet*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum – PUG, Saint-Maurice, 1991, p. 24.

approcher la réalité profonde qu'ils visent à signifier. Ainsi la théologie de Journet n'est jamais une ratiocination :

Les concepts ne sont pas recherchés comme ayant leur fin en eux-mêmes, écrit l'abbé Blanc, ils sont utilisés par la foi pour lui permettre d'adhérer au mystère et de se laisser conduire par lui.⁸⁰ [...] L'utilisation des concepts n'engendre jamais chez Charles Journet une théologie aride ou desséchée. Elle n'en fait pas une théologie étrangère à la vie, mais au contraire elle permet l'expression exacte d'une pensée à la fois vigoureuse et féconde, tout en étant d'un accès relativement ardu⁸¹.

La théologie conceptuelle de Journet ouvre ainsi sur une connaissance vitale et amoureuse de Dieu, qui dépasse les oppositions de la dialectique :

Charles Journet a assez souvent pris ses distances d'avec certains théologiens qui en restaient aux subtilités de la dialectique, fût-elle au service de leurs démonstrations: "Faute de s'élever assez haut, certains ne nous paraissent pas avoir rencontré le point de vue où les choses anciennes et les choses nouvelles se concilient, au lieu de s'opposer [...]. Le propre de la théologie est d'user des oppositions conceptuelles pour s'élever jusqu'à la vérité des mystères mêmes du royaume de Dieu. Il est de connaître d'une manière complexe ce qui est incomplexe"⁸².

L'étude discursive du rapport de Dieu et de l'homme est ainsi placée, en amont comme en aval, sous la lumière de la vérité du mystère divin et du salut des âmes. Dans la ligne de saint Thomas⁸³, l'approche de Journet sur la grâce est toujours reliée à la Source divine d'où tout provient et à la Patrie céleste vers laquelle tout retourne. Si la théologie de Journet peut être qualifiée de « théologie mystique », elle est également, en ce sens, une « théologie théologique », ce qui, selon l'expression du Card. W. Kasper, est « certainement aujourd'hui l'exigence de l'heure et la seule réponse adéquate à l'athéisme moderne⁸⁴ ».

80. *Ibid.*

81. *Ibid.*, p. 24-25.

82. *Ibid.*, p. 30. Cf. Ch. Card. JOURNET, *Introduction à la théologie*, coll. « Questions Disputées », Fribourg (CH): DDB, 1947, p. 10 et 47.

83. L'abbé Blanc note à ce sujet que la théologie de Journet est « toute dépendante de la scolastique en ce qu'elle a de plus authentique et prégnant. Saint Thomas d'Aquin a toujours été considéré par lui comme le maître par excellence, celui qui est reconnu par l'Église comme *Doctor communis*. C'est à sa suite et dans une fidélité exemplaire qu'a été élaboré l'ensemble de l'œuvre théologique de Journet » (Ph. BLANC, *L'Église: Mystère trinitaire et Sacrement de salut*, p. 26).

84. Cf. W. Card. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, coll. « Cogitatio Fidei », Paris: Cerf, 2010 (1^{re} édit. 1985), p. 31.

Ainsi, chez Journet, la scolastique n'est qu'une « base⁸⁵ ». Philippe Blanc note que, dans sa théologie, « les références et les citations des Pères de l'Église d'Orient et d'Occident sont très nombreuses [...] [ainsi que les] écrits des auteurs mystiques⁸⁶ ». Congar écrira pour sa part : « Chez lui [Journet] [...], la scolastique est vivante, ses définitions et distinctions sont vraiment des instruments de pensée⁸⁷ » ; ou encore, pour reprendre l'expression de Marie-Joseph Le Guillou, il s'agit pour Journet de « comprendre saint Thomas de l'intérieur⁸⁸ ».

Cet alliage rare, dans le contexte de la théologie contemporaine, entre choses anciennes et choses nouvelles (« *nova et vetera* ») est le fruit d'une relecture sans exclusive de l'ensemble de la Tradition – Écriture sainte (Ancien et Nouveau Testament), Pères de l'Église (d'Orient et d'Occident)⁸⁹, scolastique médiévale, théologie postérieure, magistère moderne et contemporain – avec pour point d'ancrage et référence interprétative l'œuvre même (et non les *compendia*) de saint Thomas d'Aquin, surnommé à juste titre *Doctor Communis*, le docteur commun « résumant la Tradition »⁹⁰.

2.5. Face à l'athéisme et à l'indifférentisme, une théologie du Verbe Incarné

La question de l'athéisme et de l'indifférentisme religieux contemporains, de ses racines et de ses manifestations, est un sujet bien trop vaste pour que nous puissions l'aborder pour lui-même dans ces quelques pages⁹¹.

85. Ph. BLANC, *L'Église: Mystère trinitaire et Sacrement de salut*, p. 27.

86. *Ibid.*, p. 28.

87. Cité dans *ibid.*, p. 27.

88. M. CAGIN, o.s.b., « “Contempler la splendeur du mystère”. Théologie et contemplation », *NV* 71 (1996/2), p. 33.

89. Parmi les principales références patristiques de Journet on trouve bien sûr saint Augustin mais aussi saint Irénée, saint Jean Damascène, saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie ou saint Grégoire de Nysse. Le théologien suisse se déclarera particulièrement admiratif de l'approche que saint Cyrille d'Alexandrie fait du mystère de l'Incarnation, cette « théologie, écrit-il, qui insiste sur cette vertigineuse condescendance et cette extraordinaire survenance au milieu de nous du Verbe » (Ch. Card. JOURNET, « Dom Diepen et la théologie de l'Emmanuel », *NV* 38 [1963/3], p. 225).

90. Ch. Card. JOURNET, *Entretiens sur la grâce*, Fribourg (CH) : DDB, 1959, p. 21.

91. Pour une analyse synthétique des principales causes et dynamiques de la sécularisation, on pourra se reporter par exemple à G. Card. COTTIER, o.p., « Le salut dans le monde de la sécularité », *NV* 64 (1989/1), p. 1-19. Sur la question particulière de l'athéisme, nous renvoyons à titre indicatif à H. Card. DE LUBAC, s.j., *Le drame de l'humanisme athée*, Paris : Cerf, 1998, 458 p. (1^{re} édit. : Paris, *Spes*, 1944) ; J. MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris : Courrier des Îles, DDB, 1949, 43 p. ; G. Card. COTTIER, o.p., *Horizons de l'athéisme*, Paris : Cerf, 1969, 183 p. ; A. CHARRON, *Les catholiques face à l'athéisme contemporain. Étude historique et perspectives*

Ce qu'il nous importe avant tout de souligner ici est le fait que l'augmentation de la non-croyance et de la sécularisation dans le monde contemporain, spécialement dans les pays de chrétienté ancienne, n'est pas seulement un enjeu de « pastorale » ; elle est aussi un défi pour la théologie, en ce sens que celle-ci se trouve provoquée à un approfondissement de ses propres racines en réponse à « l'éclipse du sens de Dieu⁹² » dans le monde qui l'entoure.

En novembre 2012, lors d'une *Audience générale*, le pape Benoît XVI livrait ses réflexions au sujet de la manière de parler de Dieu aujourd'hui :

Comment parler de Dieu aujourd'hui ? La première réponse est que nous pouvons parler de Dieu, parce qu'Il a parlé avec nous. La première condition pour parler de Dieu est donc l'écoute de ce qu'a dit Dieu lui-même. Dieu a parlé avec nous ! Dieu n'est pas une hypothèse lointaine sur l'origine du monde ; ce n'est pas une intelligence mathématique très éloignée de nous. Dieu s'intéresse à nous, nous aime, est entré personnellement dans la réalité de notre histoire, il s'est communiqué lui-même jusqu'à s'incarner. [...]

Pour parler de Dieu, dans l'œuvre d'évangélisation, sous la conduite de l'Esprit Saint, il est nécessaire de retrouver la simplicité, de revenir à l'essentiel de l'annonce : la Bonne Nouvelle d'un Dieu qui est réel et concret, un Dieu qui s'intéresse à nous, un Dieu-Amour qui se fait proche de nous en Jésus Christ jusqu'à la Croix et qui dans la Résurrection nous donne l'espérance et nous ouvre à une vie qui n'a pas de fin, la vie éternelle, la vraie vie⁹³.

Très tôt, le Cardinal Journet a lui aussi cherché une réponse au vide d'un monde qui, de plus en plus majoritairement, ne connaît plus Dieu. Face à ce défi, il faut avant tout, selon lui, retrouver l'espérance que donne la foi en l'Incarnation du Verbe. À un temps qui ignore Dieu ou qui voudrait le chasser de la vie et de la pensée des hommes, il faut opposer la puissance de l'espérance chrétienne qui ne cherche pas à évacuer la Croix, mais qui voit, au-delà d'elle, Dieu en Personne venant toucher et guérir les plaies de l'humanité souffrante ou désespérée :

théologiques sur l'attitude des catholiques en France de 1945 à 1965, Montréal : Fides, 1973, 643 p. ; G. Card. COTTIER, o.p., « Définition et typologie de l'athéisme », *NV* 55 (1980/4), p. 241-259.

92. BENOÎT XVI, *Homélie des Premières Vêpres de la Solennité des Saints Apôtres Pierre et Paul*, Rome, Basilique Saint-Paul-Hors-les-Murs, 28 juin 2010.

93. BENOÎT XVI, « Comment parler de Dieu », *Audience générale du 28 novembre 2012*, Rome, Salle Paul VI.

L'acte d'espérance théologale, écrit-il, est celui qui, sous la motion divine, me fait, si infinie que soit la disproportion, et si insensé que cela paraisse, attendre, de la toute Puissance divine elle-même (fondement de mon espérance), comme terme suprême de mon désir, rien de moins que Dieu même (objet de mon espérance), que la toute Beauté et que la toute Bonté, seules capables de combler le vide que la grâce a creusé dans mon cœur. [...] Espérer Dieu, c'est attendre cette Beauté infinie qui, en les touchant, viendra guérir toutes les misères, et les plaies de nos cœurs: "Et j'entendis une voix forte qui disait: Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes: il habitera avec eux et ils seront son peuple; et lui-même, il sera Dieu avec eux, il sera leur Dieu. Et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil ni cri, ni douleur, car les premières choses auront disparu" (Ap 21,3-4)⁹⁴.

En 1966, commentant un livre de Jean-Marie Paupert, Journet écrivait:

Le grand problème [...] que pose un monde parfaitement vide de Dieu, du Christ, de l'Église, ou plutôt parfaitement plein, mais plein de lui-même [...] [est] avant tout intellectuel et en somme catéchétique. [...] Nous nous trouvons devant une masse globalement "a-théifiée", "positivée", une intelligentsia cléricale et laïque en désarroi. [...] Il faut donc entreprendre une meilleure présentation au monde du vrai Dieu, du Christ Seigneur, d'une Église authentique⁹⁵.

Dire, comme nous l'avons fait jusqu'ici, que la théologie de la grâce du Cardinal Journet est une « théologie théologique » est encore insuffisant. Il faut aussi ajouter qu'il s'agit d'une théologie trinitaire, christologique, pneumatologique, ecclésiale, tout à la fois sotériologique et eschatologique; rejoignant les réalités humaines les plus éloignées et les plus cachées, tout en affirmant sans faiblir la vocation dernière de l'homme à entrer dans la participation à la nature divine jusqu'à la vision bienheureuse dans la Patrie.

En un mot, la théologie de la grâce de Charles Journet est une théologie du Verbe Incarné comprise dans toute son extension. Elle proclame tout à la fois que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2,4); que « le Verbe est la vraie lumière qui éclaire tout homme en venant dans le monde » (Jn 1,9); que le Christ Jésus est « le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6); et qu'« il n'y a pas d'autre nom sous le ciel par lequel les hommes puissent être sauvés » (Ac 4,12).

94. Ch. Card. JOURNET, « À la racine de l'erreur théologique du quiétisme », *NV* 18 (1943/4), p. 414-416.

95. Ch. Card. JOURNET, « Une théologie sans dogmes et sans miracles », *NV* 41 (1966/4), p. 297. Cf. J.-M. PAUPERT, *Peut-on être chrétien aujourd'hui ?*, Paris: Grasset, 1966, 276 p.

L'un des axes majeurs de la théologie de la grâce de Charles Journet est son insistance constante, dès ses années de jeunesse, sur le caractère absolu de la transcendance divine autant que sur le mouvement par lequel Dieu vient à la rencontre de la créature libre pour combler la distance qui les sépare et la faire entrer dans la participation de sa propre nature. Journet insiste ainsi constamment sur le lien infrangible entre la « vie divine en source » et « vie divine communiquée »⁹⁶.

Pour Journet, qui s'appuie largement ici sur Jacques Maritain, la seule théologie chrétienne authentique est celle qui considère avant tout le mystère d'amour d'un Dieu personnel dont la miséricorde infinie nous est révélée et nous est donnée dans le mystère de l'Incarnation du Christ, dont le mystère de la Croix est le centre qui vient illuminer et orienter toutes les souffrances humaines:

Quand nous aurons compris que la Fontaine des grâces de pardon déversées sur le monde est cachée, non pas dans quelque impassible Substance (Spinoza), non pas dans quelque impassible Esprit absolu (Hegel), mais dans la mystérieuse profondeur d'un Dieu personnel, d'un Dieu d'Amour, ayant accepté d'être blessé *par* ses créatures et *dans* ses créatures, et que nous réfléchirons à nouveau sur ce qu'est la miséricorde, comment, faisant un pas de plus dans la voie ouverte par saint Thomas, ne pas convenir que la miséricorde est attribuable à Dieu non pas seulement selon les *effets* qu'elle produit en nous, mais encore et suprêmement selon son *essence*, – à savoir selon qu'elle suppose en lui un cœur ému de pitié, un cœur blessé, – mais « à l'état de perfection pour laquelle il n'y a pas de nom: gloire ou splendeur innommée »?

La noblesse de la douleur, – de la douleur acceptée, – qui nous introduit plus avant dans le mystère de la miséricorde divine, « c'est le Christ qui l'a révélée à notre conscience [...]. C'est seulement en climat chrétien, et en se souvenant des douleurs du Fils de Dieu que les hommes ont compris peu à peu ce qu'il y a de mystérieuse perfection dans la souffrance de la créature »⁹⁷.

Ce n'est donc ni dans un existentialisme tendant vers l'agnosticisme quand ce n'est pas vers l'athéisme ni dans une vision essentialiste du monde, qui conduit à un « surnaturalisme » de tendance panthéiste ou gnostique, que se trouve, selon Journet, la réponse aux grandes questions qui hantent les hommes de ce temps. La seule réponse se trouve dans le mystère du Verbe incarné. Seul le mystère du Verbe fait chair, Crucifié et Ressuscité, donne son

96. Cf. Ch. Card. JOURNET, *Entretiens sur l'Église et les sacrements*, Saint-Maur: Parole et Silence, 2008, p. 15-53.

97. Ch. Card. JOURNET, « De l'espérance », *NV* 45 (1970/3), p. 205-206. Cf. J. MARITAIN, « Quelques réflexions sur le savoir théologique », *RT* 69 (1969/1), p. 17 et 24.

poids et son sens à l'existence humaine comme à la consistance du monde. Journet consonne ici parfaitement avec l'affirmation du § 22 de *Gaudium et Spes*: « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » (GS 22)⁹⁸.

C'est en effet le mystère de la Croix du Christ, vrai Dieu et vrai homme, Verbe éternel de Dieu incarné, né de la Vierge Marie, qui, selon lui, vient orienter et éclairer le monde dès l'instant qui suit la chute originelle.

Le rayon de l'Amour divin qui visite l'homme au soir de la chute va donc révéler au monde une profondeur encore ignorée, une coloration encore inconnue de cet Amour, – elle ne sera pleinement manifestée que lors de l'avènement de l'Évangile, – celle d'un Amour qui pardonne le péché et prend pitié des souffrances et des misères résultant du péché *comme s'il* en souffrait lui-même.

C'est dans ce *comme si* que se cache le fond du mystère. [...]

Au soir de la chute, Dieu ne se résigne pas à se détourner de l'homme. Il lui avait donné pouvoir sur la création, il l'avait comblé de ses dons. Ils sont détruits maintenant. La bataille a été perdue. Et cependant la guerre continuera entre l'engeance du Serpent et la descendance de la Femme. Une promesse est faite au monde, voilà le *Protévangile*. Le récit de la chute s'ouvre sur une aurore. Quelle aurore? Celle d'une humanité illuminée par l'amour du Fils unique de Dieu mourant pour elle sur une Croix⁹⁹.

À cet égard, peut-être la théologie de la grâce de Charles Journet permettrait-elle, si elle était mieux connue, d'approfondir le sens de ces paragraphes des constitutions conciliaires *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes* qui parlent de la présence de la grâce et de la possibilité du salut hors des limites visibles de l'Église catholique.

Conclusion

L'approche théologique du Cardinal Journet au sujet de la grâce se montre ainsi d'une grande actualité pour aborder et éclairer certaines questions complexes et délicates auxquelles est confrontée l'Église au début de ce troisième millénaire. C'était là, du reste, l'intention même de Journet. Le père Franz Xaver von Horstein (1892-1980), qui l'a bien connu, parle ainsi de

98. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitution pastorale « Gaudium et Spes » sur l'Église dans le monde de ce temps*, du 7 décembre 1965, § 22, Paris: Centurion, 1967, p. 235: « *Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit* ».

99. Ch. Card. JOURNET, « De l'espérance », *NV* 45 (1970/3), p. 203 et 208.

l'Abbé de Fribourg comme d'un homme « qui sent l'intense nécessité, poussé par une conscience toujours en éveil, d'être le théologien capable de répondre aux gens de son temps. Son constant souci est de repenser l'héritage de la foi et de la théologie chrétienne dans la forme dont notre époque a besoin¹⁰⁰ ».

1) À l'influence du rationalisme philosophique hérité de la révolution cartésienne, marqué par un strict dualisme matière-esprit, et dont le fruit ultime paraît être un nihilisme dévastateur, Journet oppose une vision à la fois unifiée et hiérarchisée des rapports de Dieu et de l'homme. Cette vision est ancrée dans une philosophie authentiquement métaphysique dans laquelle sont honorées aussi bien la raison naturelle que la dimension proprement surnaturelle de la destinée humaine.

2) Devant la tentation d'une sorte de résignation agnostique qui se manifeste ici et là dans la théologie récente, le théologien suisse développe, à la suite à la fois de saint Thomas, de Denys l'Aréopagite et de saint Jean de la Croix, une réflexion sur les conditions qui permettent l'éclosion d'une théologie authentiquement contemplative dans laquelle les concepts et la lumière surnaturelle de la foi, loin de s'opposer, se compénètrent de sorte à parvenir, éclairés de l'intérieur par la grâce surnaturelle, à une connaissance vraie du Dieu ineffable, connaissance alors transconceptuelle mais non pas aconceptuelle.

3) Aux tendances gnostiques ou panthéistes de certaines théologies contemporaines, la théologie de Journet propose, ici encore, une vision unifiée, articulée et hiérarchisée des différents modes de présence de Dieu dans le créé, sans jamais que ne soient ni confondus ni juxtaposés l'ordre des natures et l'ordre proprement surnaturel de la grâce. Journet s'oppose ici particulièrement à l'influence, en théologie, des pensées de Hegel, Blondel ou Teilhard de Chardin.

4) Là où, dans la théologie récente, par suite notamment d'un effort louable pour rendre plus accessibles certains énoncés théologiques, le sens de notions essentielles, comme celle de « grâce », tend parfois à être brouillé, l'approche de Journet montre qu'il est possible de conserver une rigoureuse précision conceptuelle au sein d'une pensée théologique ample et dynamique ancrée dans l'Écriture et les Pères de l'Église. Au trouble que rencontre dans certains cas la théologie spéculative, Journet répond par un effort de précision et d'articulation exigeante des concepts entre eux et montre ainsi

100. F.-X. VON HORSTEIN, « Le cardinal Charles Journet, le théologien de notre génération », *La Liberté*, 27-28 février 1965, cité dans Ph. BLANC, *L'Église: Mystère trinitaire et Sacrement de salut*, p. 15.

qu'il est possible d'éviter la ratiocination sans tomber pour autant dans la confusion ou le simplisme.

5) Enfin, l'approche de Journet sur la question de la grâce, entièrement centrée sur le mystère du Verbe Incarné, offre l'exemple d'une véritable « théologie théologique », probablement la seule sorte de réponse théologique sérieuse que soit en droit d'attendre de l'Église un monde qui tout à la fois ignore et cherche Dieu.

Dans son encyclique *Ecclesiam Suam* (1964), le saint pape Paul VI écrivait à ce sujet :

Il se trouve beaucoup d'hommes, beaucoup trop, malheureusement, qui ne professent aucune religion [...] Ce n'est pas une libération, mais une tentative dramatique en vue d'éteindre la lumière du Dieu vivant. [...] Nous résisterons avec cet espoir invincible : l'homme moderne saura encore découvrir dans la conception religieuse à lui offerte par le catholicisme, sa propre vocation à une civilisation qui ne meurt pas, mais qui avance sans cesse vers la perfection naturelle et surnaturelle de l'esprit humain, que la grâce de Dieu rend capable de la possession honnête et pacifique des biens temporels, tout en l'ouvrant à l'espérance des biens éternels¹⁰¹.

À ces paroles semblent faire écho, à quelques décennies d'écart, les mots du jeune abbé Journet qui, dès 1926, écrivait dans l'éditorial du premier numéro de *Nova et Vetera* : « On sait maintenant pourquoi nous nous battons. C'est pour affirmer la vérité de la Trinité trois fois sainte, la divinité du Christ-Jésus, et sa Révélation intégrale, seule capable de sauver les valeurs naturelles et surnaturelles sans lesquelles le monde ne pourra désormais subsister¹⁰² ».

Laurent PRUDHOMME

Une lecture trinitaire de l'Écriture : l'exemple de Luc 15

Depuis la dernière décennie du xx^e siècle, un courant herméneutique s'est développé aux États-Unis pour promouvoir une interprétation théologique de l'Écriture. Il s'agit d'un effort pour remédier à la distance qui avait pu se creuser entre les études bibliques et la théologie¹. Le constat peut paraître particulièrement vrai pour la théologie trinitaire. Celle-ci est restée largement isolée, sans réelle répercussion sur l'interprétation moderne de l'Écriture. Au lendemain du Concile, Karl Rahner écrivait : « les chrétiens [...] sont pratiquement "monothéistes" dans le concret de leur vie religieuse² ». Cela vaut aussi pour leur lecture de l'Écriture, semble-t-il. Et depuis que le théologien allemand faisait ce constat, la situation n'a guère changé. Le renouveau de la théologie trinitaire, réel au xx^e siècle³ et espérons-le toujours en ce siècle, n'a pu que partiellement combler le déficit patent.

Pour notre part, nous voudrions montrer qu'une lecture théologique et trinitaire de l'Écriture reste possible. Dans ce but, nous proposons une interprétation trinitaire du chapitre 15 de l'évangile selon saint Luc. Nous allons procéder en deux temps. Nous commencerons par rappeler quelques éléments pour fonder une explication « théologique » de l'Écriture, puis nous passerons à l'interprétation elle-même.

Quelques fondements d'une lecture théologique de l'Écriture

L'interprétation de l'Écriture peut et doit bien sûr bénéficier de l'apport de l'enseignement de l'Église. Pour éclairer cette affirmation générale, il faut évoquer l'unité entre l'Écriture et la théologie connue jusqu'à la fin du Moyen

101. S. PAUL VI, *Lettre encyclique Ecclesiam Suam au clergé et aux fidèles de l'univers, ainsi qu'à tous les hommes de bonne volonté*, du 6 août 1964, § 104.

102. Ch. Card. JOURNET, « Définitions », *NV* 1 (1926/1), p. 14.

1. Un bon exposé d'ensemble sur ce courant herméneutique se trouve dans Daniel J. TREIER, *Introducing Theological Interpretation of Scripture. Recovering a Christian practice*, Apollos, Nottingham, 2008.

2. Karl RAHNER, « Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut », dans H. Gross, W. Kern, G. Mushalek, F. Mussner, K. Rahner, *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, 6, *La Trinité et la Création*, Cerf, Paris, 1971, p. 17.

3. Cf. Emmanuel DURAND et Vincent HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au xx^e siècle*, Cerf, Paris, 2008.

Âge, puis nous nous appuyerons sur le document de la Commission Biblique Pontificale publié en 1993, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*⁴.

L'unité de l'Écriture et de la théologie jusqu'au Moyen Âge

Rappelons tout d'abord que l'Antiquité et le Moyen Âge ont largement maintenu l'unité de l'Écriture et de la théologie. Un bon exemple de la position traditionnelle est saint Thomas d'Aquin, avec sa conception de la *doctrina sacra*⁵. La « doctrine » ou « enseignement » sacré équivaut chez saint Thomas au contenu de la révélation qui est transmise dans l'Église. La *doctrina sacra* recouvre le contenu de l'Écriture⁶, mais en incorporant toutes les interprétations de la tradition. Le fleuve de la *doctrina sacra* se gonfle ainsi au cours des temps des exégèses du texte sacré reconnues conformes par l'Église⁷. Le théologien dominicain sait que l'Écriture canonique se distingue de ses commentaires⁸. Mais cette distinction n'équivaut pas chez Thomas à une séparation.

Dans ses commentaires bibliques, l'Aquinate met en œuvre sa vision de l'unité profonde, quant à la signification, de l'Écriture et de la doctrine. Afin d'interpréter les passages commentés, il n'hésite pas à faire de longs développements théologiques, le plus souvent inspirés par sa lecture des Pères de l'Église. On retrouve en conséquence dans les commentaires de l'Écriture de Thomas l'enseignement de ses œuvres de synthèse et des questions disputées⁹. Ce qui n'exclut pas sur tel ou tel point des inflexions et des approfondissements, suggérés par la richesse de l'Écriture. L'essentiel pour notre propos est que Thomas considère que la théologie authentique est « homogène » à la Bible : c'est la même révélation divine qui anime l'Écriture et qui est mise

en lumière par les théologiens catholiques. Ceux-ci apparaissent avant tout comme des « exégètes » des livres bibliques.

Thomas d'Aquin n'est donc pas concentré sur le texte sacré au point de juger la réflexion croyante, dont la théologie, extrinsèque à ce texte. Pour lui, l'interprétation de l'Écriture en donne le sens pourvu qu'elle respecte et la lettre du texte et la vérité, surtout celle exposée dans la doctrine de l'Église¹⁰. Il faut tenir les deux : le respect du texte et l'adhésion à la vérité. À ce prix, le commentaire biblique, même fortement teinté de théologie, entre avec l'Écriture dans l'unique *doctrina sacra*.

Les éclaircissements de la Commission Biblique Pontificale

Pour rendre compte de l'apport de la doctrine pour la lecture de l'Écriture, il est également bon de rappeler ce que contient le document de 1993 de la Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*. Dans ce texte, la Commission Biblique a commencé par rappeler la doctrine médiévale des quatre sens de l'Écriture : un sens littéral, fondamental, et trois sens spirituels (allégorique, moral et anagogique). Une telle structure est en particulier adoptée et détaillée par saint Thomas¹¹. Prenant en compte les résultats de l'exégèse historico-critique comme les développements modernes des « sciences du langage et des herméneutiques philosophiques¹² », *L'interprétation de la Bible dans l'Église* distingue quant à elle trois sens de l'Écriture : le sens littéral, le sens spirituel et le sens plénier¹³. Donnons quelques éléments, tirés du document de la Commission Biblique, pour situer brièvement chacun de ces niveaux de sens.

Le sens littéral de l'Écriture est « le sens précis des textes tels qu'ils ont été produits par l'auteur¹⁴ ». Il n'est cependant pas clos sur lui-même. Au contraire, la Commission Biblique met en garde « contre une conception trop étroite du sens littéral des textes inspirés¹⁵ ». Une telle conception a été rendue caduque en particulier par l'herméneutique moderne. Celle-ci, en l'un de ses

4. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, 15 avril 1993, Cerf, Paris, 2010 [désormais : *L'interprétation*].

5. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire des Sentences*, prol., q. 1 ; *Somme de théologie* [désormais : *ST*] I, q. 1.

6. Cf. *ibid.*, a. 2, ad 2 : « Sacra Scriptura, seu doctrina ».

7. Cf. Henry DONNEAUD, « Insaisissable *sacra doctrina*? À propos d'une réédition récente », *Revue thomiste* 98 (1998), p. 179-224.

8. Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST* I, q. 1, a. 8, ad 2.

9. Cf. Gilles EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu. Création, inhabitation par grâce, incarnation et vision bienheureuse selon saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris, 2017 [désormais : *Présence de Dieu*], p. 146 : « Ces commentaires [bibliques de saint Thomas] n'offrent pas une autre doctrine que celle des œuvres de synthèse, mais leur genre est différent. Au contact direct du texte biblique dont ils expliquent les mots et dont ils cherchent à exposer le sens profond, ces commentaires offrent un autre accès à la pensée de saint Thomas. »

10. Cf. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 4, a. 1, resp. : « toute vérité qui, les circonstances de la lettre étant sauves, peut être appliquée à l'Écriture divine, est son sens ».

11. THOMAS D'AQUIN, *ST* I, q. 1, a. 10.

12. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation*, p. 70.

13. *Ibid.*, p. 69-76.

14. *Ibid.*, p. 70.

15. *Ibid.*, p. 71.

courants, a montré qu'un « texte écrit a la capacité d'être placé dans de nouvelles circonstances, qui l'éclairent de façons différentes, ajoutant à son sens des déterminations nouvelles¹⁶ ». La Commission défend donc l'ouverture du sens littéral « à des développements ultérieurs, qui se produisent grâce à des "relectures" en des contextes nouveaux¹⁷ ». Mais de tels développements doivent bien sûr se faire dans une homogénéité avec le sens littéral.

En lien avec cette conception dynamique du sens de l'Écriture, le sens spirituel peut être défini « comme le sens exprimé par les textes bibliques, lorsqu'on les lit sous l'influence de l'Esprit Saint dans le contexte du mystère pascal du Christ et de la vie nouvelle qui en résulte¹⁸ ». En conséquence, le sens littéral et le sens spirituel s'identifient « lorsqu'un texte biblique se rapporte directement au mystère pascal du Christ ou à la vie nouvelle qui en résulte¹⁹ ». C'est habituellement le cas dans le Nouveau Testament.

Voisin du sens spirituel, le sens plénier est défini « comme un sens plus profond du texte, voulu par Dieu, mais non clairement exprimé par l'auteur humain²⁰ ». Le sens plénier d'un texte biblique peut apparaître « dans son rapport avec le développement interne de la révélation²¹ ». C'est-à-dire que le développement homogène de la doctrine, en continuité avec la révélation historique, éclaire *a posteriori* un texte biblique. Ainsi un texte peut-il trouver une signification approfondie à la lumière d'une « tradition doctrinale authentique ou [d']une définition conciliaire²² ». Le document de 1993 de la Commission Biblique fournit un exemple : « L'enseignement patristique et conciliaire sur la Trinité exprime le sens plénier de l'enseignement du Nouveau Testament sur Dieu le Père, le Fils et l'Esprit²³. » On peut en déduire que le développement de la doctrine de l'Église, à partir de la révélation biblique, fournit en retour comme un instrument pour interpréter en profondeur des passages

16. *Ibid.*, p. 72.

17. *Ibid.*, p. 72.

18. *Ibid.*, p. 73.

19. *Ibid.*, p. 73.

20. *Ibid.*, p. 75. La Commission Biblique rappelle que « l'appellation de "sens plénier" suscite des discussions » (*ibid.*). Une défense récente du *sensus plenior* peut être trouvée dans le livre de Matthew W. BATES, *The Birth of the Trinity. Jesus, God, and Spirit in New Testament and Early Christian Interpretations of the Old Testament*, Oxford University Press, Oxford, 2015, p. 80-84.

21. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation*, p. 75.

22. *Ibid.*, p. 75.

23. *Ibid.*, p. 75.

de l'Écriture. Émerge comme un cercle, où l'Écriture donne naissance à la théologie, et celle-ci à son tour aide à pénétrer plus avant dans la signification de la Bible.

Dans cet article, nous voulons d'une part nous situer dans une certaine continuité avec « l'exégèse doctrinale²⁴ » de saint Thomas d'Aquin, et d'autre part tirer profit de la notion de « sens plénier », qui rend compte de la possibilité d'éclairer un texte de l'Écriture par la doctrine de l'Église. Cela signifie que notre proposition d'exégèse du chapitre 15 de Luc veut user en particulier de la doctrine sur la Trinité, élaborée progressivement dans l'Église – et dont l'Aquinate est un représentant éminent.

L'exemple d'une lecture trinitaire de Luc 15

À dessein, je choisis de ne pas prendre un exemple d'interprétation trinitaire dans l'Évangile selon saint Jean. Son interprétation trinitaire peut paraître plus aisée, voire obvie, bien que ce ne soit pas toujours le cas en réalité²⁵. Toutefois, choisir le troisième Évangile n'exclut pas de recourir aux ressources du quatrième, et même de n'importe quel texte de la Bible. En effet, une interprétation théologique de l'Écriture ne s'interdit nullement d'écouter en symphonie les divers textes du canon des Écritures. Le canon retenu par l'Église contient tous les textes inspirés par Dieu, pour notre enseignement et notre salut. Nous pouvons donc recourir par exemple à l'Ancien Testament comme à l'évangile johannique, dans l'exégèse proposée.

Ajoutons une deuxième remarque préliminaire : le chapitre 15 de l'Évangile de saint Luc présente une parabole. Son sens littéral est donc « parabolique » : les symboles contenus dans la parabole doivent être interprétés comme tels, et non pas évidemment matériellement²⁶. Jésus en les employant entend parler de réalités spirituelles, relatives au Royaume de Dieu. Cela invite à intégrer dans notre lecture ce que la théologie enseigne sur un tel Royaume.

24. Pour cette expression, cf. Gilles EMERY, *Présence de Dieu*, p. 147 : « l'exégèse biblique de saint Thomas [...] est doctrinale ».

25. Par exemple, l'interprétation trinitaire de Jean 14, 28, « le Père est plus grand que moi », réclame une réflexion très approfondie pour rester dans l'orthodoxie nicéenne. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, Marietti, Turin-Rome, 1952, c. 14, l. 8, n° 1972.

26. Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 1, a. 10, ad 3.

Nous pouvons passer à l'interprétation de Luc 15. Regardons d'abord deux indices orientant vers une exégèse trinitaire, avant de passer à cette exégèse elle-même.

Le premier indice allant dans le sens d'une interprétation trinitaire réside dans la présentation et la composition du chapitre 15 lui-même. Jésus y raconte « une parabole²⁷ » unique, qui se compose de trois récits successifs. Il n'y a pas trois paraboles, contrairement aux présentations courantes, y compris celles des éditeurs de bibles. On peut donc relever une similitude de structure: de même que la Trinité consiste en une unité d'essence divine et en trois personnes distinctes, de même Luc compose une parabole unique en trois parties. La similitude n'est pas purement de forme: nous allons voir que chaque récit à l'intérieur de la parabole peut être interprété comme renvoyant à une personne divine distincte.

Un second indice se trouve dans le verset 31 du chapitre 15: « Alors le père dit [au fils aîné]: "Mon enfant, toi, tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi". » Les derniers mots se retrouvent dans un contexte trinitaire manifeste, en Jean 17, 10: « tout ce qui est à moi est à toi ». Dans l'original grec, les termes dans les deux textes sont identiques, on observe seulement le déplacement d'une expression (dans la traduction française: « ce qui est à moi »). Ce deuxième indice suggère un peu plus que l'interprétation trinitaire ne va pas être forcée.

Quelle est donc cette interprétation trinitaire des trois récits, au sein d'une unique parabole? Elle consiste à identifier dans le récit lucanien les deux missions du Fils et du Saint-Esprit, et leur aboutissement dans le « retour vers le Père ». La première mission est la mission visible du Fils, dans son incarnation rédemptrice. Quant à la seconde mission, celle du Saint-Esprit, elle opère invisiblement, dans la purification du cœur. Les deux personnes divines envoyées agissent comme les deux « mains du Père²⁸ ». De concert, elles nous conduisent au « Père des miséricordes²⁹ ». Explicitons cela.

27. Lc 15, 3. Les citations de la Bible sont tirées de la TOB, éd. de 2010.

28. Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* [désormais: AH], par exemple IV, 20, 1 (Cerf, Paris, 1991, p. 469).

29. 2 Co 1, 3.

L'interprétation christologique du premier récit de Luc 15 est assez facile et traditionnelle. Par l'identification du Christ au bon Pasteur³⁰, on est conduit à interpréter allégoriquement l'histoire de l'homme à la lumière de la recherche de la brebis égarée. Est décrit ici l'accomplissement de la mission du Christ. Celui-ci est bien allé dans le « désert » de notre monde, où les pécheurs s'égarent, pour les en ramener. De fait, le bon berger qu'est Jésus a pris la brebis égarée sur ses épaules, il l'a élevée avec lui dans sa passion sur la croix, sa résurrection et son ascension. Ainsi le Christ nous introduit-il dans sa gloire³¹. Or l'accomplissement du salut relève de Dieu seul, selon la Bible³². Il faut donc remonter à la nature divine du Christ, donc à sa personne trinitaire, pour saisir toute la force de l'agir de ce berger.

Le troisième récit de la parabole en Luc 15 est lui aussi limpide. On est devant une illustration émouvante du retour du pécheur vers Dieu son Père. Il s'agit là du fruit de la rédemption accomplie par Jésus, puisque celui-ci nous introduit dans sa propre filiation³³, et donc dans son propre rapport à Dieu son Père. Notons que dans le récit lucanien le fils prodigue « rentre en lui-même » (Lc 15, 17), au moment d'entreprendre son retour vers son père. Ce mouvement d'intériorisation est le signe d'un travail en train de s'effectuer à l'intime de l'âme. La source divine et trinitaire d'un tel travail va être indiquée dans le deuxième récit. Celui-ci va également préciser la nature du travail entrepris.

Dans les trois récits, le refrain qui revient est celui de la joie: « réjouissez-vous avec moi », disent l'homme qui a retrouvé sa brebis comme la femme qui a récupéré sa pièce d'argent³⁴. Et le père déclare à son fils aîné: « il fallait festoyer et se réjouir, parce que ton frère que voici était mort et il est vivant, il était perdu et il est retrouvé³⁵ ». Là se conclut la parabole. Ultime est donc la joie de Dieu devant sa fécondité intime participée par des pécheurs, qui

30. Cf. Mt 18, 10-14; Jn 10. Les préfigurations dans l'Ancien Testament sont nombreuses: par exemple en Is 40, 11 et en Ez 34. On trouve dans l'Ancien Testament également le thème des retrouvailles de la brebis perdue, comme symbole du salut: Mi 4, 6-7; Jr 23, 1-4; Ez 34, 11-16 (en particulier le verset 16, où le Seigneur Dieu déclare: « la bête perdue, je la chercherai [...] »).

31. Cf. Col 3, 1-4.

32. Cf. Is 43, 11: « C'est moi, c'est moi qui suis le Seigneur, en dehors de moi, pas de Sauveur. »

33. Cf. 1 Jn 5, 11: « Dieu nous a donné la vie éternelle, et cette vie est en son Fils. »

34. Lc 15, 6.9.

35. Lc 15, 32.

retrouvent la compagnie des anges³⁶. On peut dire que l'ensemble du chapitre montre la joie propre de la communion intratrinitaire, élargie désormais à l'ensemble des créatures rationnelles vivant dans la grâce.

Le deuxième récit va donner la clé de ce retour des hommes pécheurs et de la joie qu'il déclenche. Cette clé relève de la vie trinitaire.

La deuxième partie de la parabole pose en fait un problème spécial d'interprétation. Quelle est cette femme qui déploie tant d'énergie pour retrouver une seule pièce de monnaie, jusqu'à tout balayer dans sa maison ? Remarquons tout d'abord que ce récit touche aux deux autres qui l'encadrent. Il est nettement parallèle au premier récit : celui-ci raconte la quête de la brebis égarée, comme le second la recherche d'une pièce perdue. Les deux derniers récits se tiennent également. L'agitation à première vue excessive de la femme correspond à la « folie » de la miséricorde du père, qui scandalise son fils aîné dans le troisième récit. Nous avons là un signe assez sûr de l'unité du chapitre, soigneusement composé par l'évangéliste Luc.

La difficulté d'interprétation symbolique du deuxième récit provient pour une large part de l'obscurité du symbole de la femme. Les interprétations de ce symbole varient. Saint Irénée rapporte que les gnostiques identifiaient la femme à la « Sagesse d'en haut³⁷ ». Cette identification à la Sagesse se retrouve chez saint Grégoire le Grand, comme l'indique la *Catena aurea* de Thomas d'Aquin sur Lc 15, 8-10³⁸. Une telle identification est facilitée par le genre féminin des mots signifiant « sagesse » en grec (*sophia*) et en latin (*sapientia*), comme en hébreu (*hokma*). Une autre interprétation se rencontre, dans le commentaire de saint Ambroise de Milan sur l'Évangile de Luc. Ambroise y identifie la femme avec l'Église (*ecclesia* en latin, ce qui est une simple transcription du grec)³⁹. Les deux mots sont féminins dans leurs langues respectives. On constate que les auteurs retiennent des interprétations

36. Cf. Lc 15, 10 : « [...] il y a de la joie chez les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se convertit ».

37. IRÉNÉE DE LYON, AH, I, 8, 4 (Cerf, 1991, Paris, p. 57 : « Quant à la femme qui balaie sa maison et retrouve sa drachme, c'est, expliquent [les gnostiques], la Sagesse d'en haut »).

38. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Catena aurea in quatuor Evangelia. II Expositio in Lucam et Ioannem*, sur Luc 15, 8-10 (Marietti, 1953, p. 214); GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile* 34, 6 (*Homélie sur l'Évangile. Livre II. Homélie XXI-XL*, SC 522, Cerf, Paris, 2008, p. 333 : « la femme a allumé une lampe, parce que la Sagesse de Dieu est apparue dans l'humanité »).

39. AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'évangile de Luc*, VII, 208 (II, SC 52, Cerf, Paris, 1976, p. 87 : « Qui sont ce père, ce pasteur, cette femme ? N'est-ce pas Dieu le Père, le Christ, l'Église ? »).

en fonction du genre féminin des termes, correspondant aux réalités qui seraient selon eux symbolisées par la femme : la sagesse, ou l'Église.

Ces identifications de la femme de Lc 15, 8-10 ne sont pas à rejeter, bien sûr. Mais il est possible d'aller plus loin. Pour poursuivre la ligne de notre proposition de lecture, continuons à prêter attention aux genres, masculin, féminin ou neutre, des mots. Pour les termes signifiant « esprit », ces genres varient dans les différentes langues. L'interprétation directement trinitaire peut se prévaloir de l'usage de l'hébreu et de l'araméen, les langues originales de la Bible juive et les langues de la Palestine jusqu'à Jésus compris. Dans le récit original, raconté par Jésus sans doute en araméen, le mot « femme », qui est évidemment féminin, peut aisément renvoyer aux termes qui signifient « vent », « souffle » et finalement « esprit » en hébreu (*ruah*) et en araméen (*ruha*). Ces termes sont en effet eux aussi féminins⁴⁰. En revanche, dans la plupart des langues européennes anciennes et actuelles, « esprit » se dit au masculin (ainsi en français, mais aussi en allemand, *der Geist*, ou encore en latin, *spiritus*) ou au neutre (comme en grec : *pneuma*)⁴¹. Si l'on utilise ces langues il devient malaisé, et dans les faits impossible, de repérer que le symbole de la femme peut renvoyer à l'Esprit Saint, la troisième personne de la Trinité⁴². Il faut donc prendre conscience que la langue parlée par Jésus, l'araméen (et déjà l'hébreu), parle du souffle et de l'esprit au féminin, pour voir se dessiner une configuration des trois récits selon les trois personnes de la Trinité. Récapitulons ces attributions, et leur degré de probabilité :

1. Le premier récit, sur le berger à la recherche de sa brebis égarée, met clairement en scène le Fils incarné.

2. Dans le deuxième récit, le symbole de la femme peut renvoyer non seulement à la sagesse ou à l'Église, mais encore à l'Esprit Saint.

3. La figure paternelle dans le troisième récit renvoie sans nul doute à Dieu comme Père, et la présence d'un fils en relation intime avec lui indique selon

40. Cf. Elisabeth A. JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, Cerf/Paulines, 1999, p. 136.

41. À ma connaissance, parmi les langues européennes, seul le lituanien use d'un terme féminin, *dvasia*, pour signifier l'esprit.

42. On pourrait avoir là une explication partielle de l'interprétation de la Trinité dans le Coran. On trouve en effet dans la cinquième sourate cette interpellation de Jésus par Dieu : « Dieu dit : "O Jésus, fils de Marie ! Est-ce toi qui as dit aux hommes : 'Prenez, moi et ma mère, pour deux divinités en dessous de Dieu ?'" » (*Le Coran*, V, 116, trad. D. Masson, Gallimard, Paris, 1967, p. 148). Le remplacement de l'Esprit Saint par Marie se comprendrait mieux si on se rappelle que *ruha* est au féminin en araméen.

toute probabilité qu'il s'agit plus précisément de Dieu le Père. Cette identification est appuyée par l'utilisation dans un verset (Lc 15, 31) d'expressions relevant dans l'évangile de Jean de la communion du Père et du Fils au sein de la Trinité (Jn 17, 10).

Au total, les trois textes paraissent ainsi soigneusement articulés entre eux. La cohérence de l'interprétation trinitaire constitue sans doute un nouvel argument en sa faveur.

Peut-être cette tentative d'interprétation trinitaire se verra-t-elle encore confirmée si nous poursuivons notre explication. La femme de Lc 15, 8-10 pourrait symboliser l'Esprit Saint dans son triple travail d'illumination, de purification de l'âme et de reconstitution de l'image de Dieu en nous. Cela correspondrait aux trois actions de la femme dans le récit : elle allume une lampe, balaie la maison et cherche avec soin la pièce perdue (Lc 15, 8).

Le parallélisme avec le premier récit permet déjà de s'approcher du symbolisme de la pièce elle-même : il correspond évidemment à celui de la brebis du premier récit. Dans les deux cas, c'est le pécheur qui est désigné. Notons une différence qui existe cependant à ce sujet entre les deux premiers récits. La brebis s'est éloignée d'elle-même, alors que bien sûr la pièce, réalité purement matérielle, n'est pas responsable de sa perte. La pièce symboliserait mieux ainsi la réceptivité du pécheur éclairé par la lumière d'en haut, purifié et refaçonné par Dieu. À la limite, la brebis pourrait revenir d'elle-même. La conversion du pécheur, en revanche, dépend entièrement du bon vouloir de Dieu, comme la pièce n'est retrouvée qu'à la suite de l'activité de la femme.

L'interprétation symbolique du second récit y voit donc comment l'Esprit travaille intérieurement à remettre un pécheur dans la vérité de l'amour. Détaillons ce processus intérieur, tel qu'il est présenté en Lc 15, 8-10, en distinguant précisément les trois aspects de l'action du Saint-Esprit : illumination, libération du péché, et renouvellement de l'image de Dieu.

Premièrement, le Saint-Esprit diffuse une nouvelle lumière dans l'âme où il opère : lumière de la foi, et lumière sur la nécessité de suivre les commandements de Dieu, pour demeurer uni à lui. C'est cette lumière que nous demandons chaque fois que nous chantons les hymnes latines invoquant l'Esprit Saint, le *Veni Creator* ou le *Veni Sancte Spiritus*. Dans le premier chant, nous demandons à l'Esprit d'« allumer en nous [sa] lumière ». Dans le

second, nous prions le Saint-Esprit d'« envoyer du haut du ciel un rayon de [sa] lumière ».

Deuxièmement, du point de vue de la délivrance du péché, la maison balayée peut signifier l'âme du pécheur, destinée à devenir dans la grâce sanctifiante le temple du Saint-Esprit (cf. 1 Co 3, 16). L'Esprit se prépare en quelque sorte une demeure digne de lui en opérant lui-même la purification nécessaire. On peut encore citer le *Veni Sancte Spiritus*, où l'on demande au Saint-Esprit : « Purifie nos souillures. »

Troisièmement, l'Esprit Saint travaille à la réapparition de la ressemblance divine en nous. Le symbolisme de la femme qui recherche la pièce est à cet égard d'une interprétation moins immédiate que pour ses actions préalables, allumer une lampe et balayer. Afin de mieux comprendre la purification intérieure effectuée par le Saint-Esprit, nous devons approfondir le symbolisme caché dans le fait de « chercher » la pièce.

Le péché a pour effet de défigurer l'image de Dieu en nous. L'Esprit Saint, en purifiant l'intérieur de notre âme, fait resurgir dans sa pureté cette image⁴³. Comme le dit l'hymne *Veni Sancte Spiritus*, il « redresse ce qui est dévié ». Or l'image de Dieu, comme l'ont fait remarquer nombre de Pères de l'Église, est symbolisée par l'effigie que porte une pièce de monnaie⁴⁴. Faire disparaître cette effigie, c'est aussi symboliquement perdre la pièce. Une pièce de monnaie trop usée, où l'effigie ne se reconnaît plus, devient en effet inutilisable et perd sa valeur. À l'inverse, faire apparaître l'effigie dans sa netteté, c'est retrouver la pièce. Comme l'expliquait déjà Clément d'Alexandrie, au début du troisième siècle : « Tel l'argent purifié plusieurs fois pour être un instrument éprouvé, le juste devient une monnaie du Seigneur et reçoit une effigie royale⁴⁵. »

43. Cela correspond au contenu de la réponse de saint Thomas d'Aquin sur le rôle de l'Esprit Saint, en *ST III*, q. 23, a. 3, ad 3 : « La filiation adoptive est une certaine similitude de la filiation adoptive : comme toutes les choses qui ont été faites dans le temps sont certaines similitudes de celles qui existent depuis l'éternité. Or l'homme est assimilé à la splendeur du Fils éternel par la clarté de la grâce, qui est attribuée au Saint-Esprit. Et de là vient que l'adoption, bien qu'elle soit commune à toute la Trinité, est cependant appropriée au Père comme auteur, au Fils comme exemplaire, au Saint-Esprit comme imprimant en nous la similitude de l'exemplaire. »

44. Cf. Lc 20, 24.

45. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*. *Stromate VI*, 60, 1 (SC 446, Cerf, Paris, 1999, p. 183).

Ainsi s'éclaire le symbolisme du ménage intense auquel se livre la femme, et qui permet de récupérer la pièce. Il signifie que l'œuvre du Saint-Esprit, à l'intime de l'âme, permet de retrouver ce qui était perdu.

Ce travail intérieur de l'Esprit, sous ces trois aspects que nous venons de détailler grâce à saint Luc, s'avère indispensable pour compléter l'action du bon Berger qu'est le Christ. Si l'Esprit Saint fait resurgir l'image de Dieu dans l'âme, c'est pour que celle-ci puisse à nouveau connaître et aimer son Créateur. En effet la ressemblance joue un rôle capital en vue de la connaissance et de l'amour : on ne connaît et on n'aime qu'en vertu d'une certaine similitude⁴⁶. Ainsi le pécheur que ramène le Christ peut-il connaître son Sauveur et devient capable de l'aimer. L'Esprit est en définitive responsable de la réciprocité dans l'amour, vis-à-vis du Christ : « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (Rm 5, 5).

Or la théologie des missions des personnes divines contient précisément cet enseignement : les deux missions du Fils et de l'Esprit, articulées l'une à l'autre, sont toutes deux nécessaires⁴⁷.

Un détour par le livre de la Sagesse fait saisir d'une autre manière l'articulation des deux missions du Fils et de l'Esprit, telle que nous la percevons en Luc 15. Au chapitre 7 du livre de la Sagesse, on peut relever des éléments importants pour notre propos. La sagesse, qui peut être identifiée au Christ selon saint Paul⁴⁸, y est dite contenir en elle « un esprit [...] mobile, [...] aimant le bien, diligent, [...] qui peut tout, surveille tout et pénètre tous les esprits » (Sg 7, 22). L'esprit « mobile » et « diligent » est adéquatement représenté par la femme qui s'agite dans la recherche de la drachme perdue. Et cet esprit est contenu dans la sagesse, comme le Christ dispose de l'Esprit pour le répandre⁴⁹, et plus profondément encore comme l'Esprit est dans le Fils au sein de la Trinité⁵⁰.

46. Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 27, a. 4, ad 2 ; I-II, q. 27, a. 3.

47. Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 43, a. 7 ; Gilles EMERY, « Missions invisibles et missions visibles : le Christ et son Esprit », *Revue Thomiste* 106 (2006), p. 51-99 ; ID., *Présence de Dieu*, p. 158-168.

48. 1 Co 1, 24.

49. Cf. Lc 12, 49 ; 24, 49.

50. Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 42, a. 5.

L'interprétation rapprochant l'Esprit Saint de la figure symbolique de la femme peut s'appuyer encore sur la finale de l'Apocalypse. Le dernier chapitre de ce livre contient cette invitation faite à Jésus : « L'Esprit et l'épouse [littéralement : « la fiancée »] disent : Viens ! » (Ap 22, 17). L'Esprit et la femme sont montrés en étroite communion. Le symbole de la femme dans l'Apocalypse renvoie à l'Église. Celle-ci est symbolisée par une fiancée qui se prépare en vue des « noces de l'agneau » (Ap 19, 7-8). Mais l'expression du chapitre 22 manifeste une similitude profonde entre l'Esprit et la femme. Les deux sont ensemble tendus dans l'amour vers la venue de l'époux. C'est bien sûr l'Esprit qui est responsable du désir de l'Église-épouse. Comme, selon un adage cher à saint Thomas d'Aquin, il y a davantage dans la cause que dans l'effet⁵¹, le Saint-Esprit dispose de plus d'ardeur encore que l'Église qu'il anime, dans l'attente du Christ. On pourrait dire que l'Esprit détient en lui-même de quoi rendre l'Église – c'est-à-dire les « saints » que sont ses membres⁵² – fervente comme une épouse aspirant à la pleine rencontre avec son époux. C'est l'Esprit qui précisément par son action propre fait ressembler l'Église à une épouse enamourée. Il existe donc bien dans la troisième personne de la Trinité un aspect qui peut être approché par le symbolisme d'une femme animée d'un désir intense. Le Saint-Esprit est plus brûlant encore !

Cette ligne d'explication pourrait expliquer l'affinité manifeste entre le Saint-Esprit et la femme par excellence qu'est Marie. La Vierge Marie est justement montrée par saint Luc comme particulièrement présente et concernée lors des grandes venues de l'Esprit, depuis l'Annonciation⁵³ et la Pentecôte⁵⁴.

Voilà comment il est possible de discerner une structure trinitaire dans les récits du chapitre 15 de l'évangile selon saint Luc. Une telle structure met en lumière combien les trois personnes divines sont à l'œuvre dans l'économie du salut. Celle-ci en Luc 15 s'avère représentée symboliquement par les œuvres parallèles du berger et de la femme, d'une part, et par l'attente et l'accueil miséricordieux d'un père, d'autre part.

51. Cf. par exemple THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 33, a. 1, ad 1 : « Dans tous les genres de causes, on trouve une distance entre la cause et ce dont elle est la cause, selon une certaine perfection ou puissance. »

52. Cf. Ap 19, 8.

53. Cf. Lc 1, 35 : « l'Esprit Saint viendra sur [Marie] ».

54. Comparer Ac 1, 14 et 2, 1-4.

Traduisons cela en termes plus « théologiques ». L'incarnation du Fils constitue la grande inflexion du gouvernement de Dieu sur le monde créé. À partir de là tout particulièrement, l'action à la fois une et trine des trois personnes se déploie pour nous. Au sein de cette action, on peut distinguer les deux grands envois du Fils et du Saint-Esprit. L'incarnation équivaut à la mission visible du Fils, et celle-ci aboutit dans l'économie à la mission invisible de l'Esprit⁵⁵. Or, dans leurs missions, le Fils et l'Esprit agissent de concert pour nous ramener au Père. Précisons que les personnes divines envoyées se rendent présentes selon ce qu'elles sont au sein de la Trinité. En termes plus techniques, les missions nous donnent accès aux processions intratrinitaires⁵⁶. Le Fils s'incarne comme celui « qui est dans le sein du Père » (Jn 1, 18). Le Saint-Esprit se manifeste et agit comme le fruit ultime dans la Trinité, conduisant au Père par le Fils. À cette lumière, on peut comprendre que les missions du Fils et du Saint-Esprit nous font rencontrer Dieu le Père en vertu de l'intimité même des personnes envoyées avec celui-ci. Ou, plus précisément encore, cette proximité est celle du Fils avec le Père, dans leur communion qu'est l'Esprit Saint procédant d'eux⁵⁷. Le chapitre 15 de saint Luc présente ainsi, sous forme parabolique, la manière dont le Saint-Esprit apporte sa marque propre, dans la libération du péché accomplie par le Christ et le retour du pécheur vers le Père. Il introduit dans l'âme ce qui correspond à sa position dans la Sainte Trinité : la « tendresse » réciproque entre le Père et le Fils. Nous participons dès lors à la manière même dont le Fils vit de son unité avec le Père. On comprend mieux peut-être l'ordre des trois récits :

1. Le Fils intervient en premier pour réaliser le salut, qui est indissociablement le rétablissement pour nous de la filiation divine : nous sommes « chargés sur les épaules du Christ » (cf. Lc 15, 5). Le Christ nous procure par sa rédemption la grâce de participer à sa filiation.

2. L'Esprit prend en quelque sorte le relais dans la « maison » (Lc 15, 8) de notre âme, pour nous faire vivre pleinement de la filiation divine. Le Saint-Esprit agit en vertu de notre union à lui, réalisée par la grâce sanctifiante⁵⁸.

55. Cf. Jn 14, 16 ; 15, 26 ; 16, 7.

56. Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 43, a. 2, ad 3.

57. Cf. Gilles EMERY, « Qu'est-ce que la "communion trinitaire" ? », *Nova et Vetera* 89 (2014), p. 258-283, en particulier les p. 275-277.

58. Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 43, a. 3, resp. : « dans le don même de la grâce sanctifiante, le Saint-Esprit est possédé, et habite en l'homme ».

3. Notre filiation adoptive étant vivifiée et intensifiée par le travail de l'Esprit Saint à l'intime de l'âme, nous pouvons jouir de l'embrassement par le Père (Lc 15, 20). C'est-à-dire que nous vivons dès lors du Père comme le Fils, dans l'Esprit.

Pour reprendre un autre symbole biblique, les deux missions divines sont comme les deux ailes par lesquelles la femme-Église est conduite⁵⁹. On comprend alors l'affirmation de Thomas d'Aquin dans la *Somme de théologie* : « la rédemption peut être attribuée à la Trinité comme à sa première cause⁶⁰ ».

La continuité repérable entre le texte de l'Écriture et la doctrine trinitaire peut ainsi contribuer à une présentation vivante du mystère trinitaire aux chrétiens. Cela peut aussi nous aider à nous recentrer sur la présence active des trois personnes de la Trinité en notre cœur. Nous pouvons goûter un repos réel, une grande paix et joie, en revenant à cette inhabitation divine. Y compris lorsque la délivrance opérée par l'Esprit Saint ressemble un peu trop à notre goût à l'action frénétique d'une femme qui balaie partout ! Cela nous montre en fait à quel point Dieu-Trinité tient à nous, pour nous faire retrouver progressivement notre pureté. De son côté, Dieu s'avère empressé. Les ralentissements sont plutôt de notre fait...

Ne serait-ce que pour recevoir de tels éclairages spirituels, il vaut sans doute la peine d'entrer dans une théologie trinitaire, spécialement à l'école de saint Thomas d'Aquin. Plus généralement, on touche la fécondité d'une lecture de l'Écriture nourrie par la doctrine de l'Église.

Martin SABATHÉ, CSJ

59. Cf. Ap 12, 14.

60. THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 48, a. 5, resp.

La présence de saint Ambroise dans les écrits de Thomas d'Aquin

Saint Ambroise, évêque de Milan de 374 à 397, est l'auteur de plusieurs ouvrages auxquels Thomas d'Aquin se réfère. Je tâcherai de signaler les citations les plus significatives et d'évaluer leur importance¹.

Ambroise naquit à Trèves, probablement en 331 ou 334², dans une famille de l'aristocratie romaine, chrétienne depuis quelques générations. Son père était préfet de la Gaule, une des plus hautes fonctions dans l'Empire. Après sa mort, Ambroise accompagna sa mère à Rome où il reçut une éducation classique, apprit le grec et devint familier d'auteurs classiques tels que Cicéron et Virgile, ainsi que de la philosophie stoïcienne, du platonisme et d'Aristote³. En 370, il devint consul-gouverneur de la province d'Émilie-Ligurie, en résidant à Milan. À l'époque, les chrétiens de cette ville étaient divisés entre ceux qui professaient le *Credo* de Nicée et ceux, plus nombreux, qui suivaient l'arianisme. À la mort de l'évêque Auxentius, un virulent conflit éclata au sujet de sa succession. Comme gouverneur, Ambroise se rendit à la cathédrale pour calmer les esprits. Un enfant aurait alors crié « Ambroise évêque ! ». Celui-ci reçut alors le baptême (qui, à l'époque, avait lieu à l'âge adulte) et après quelque temps, en 374, avec l'approbation de l'empereur Valentinien, fut ordonné évêque. Sa formation théologique lui avait été dispensée par le prêtre Simplicianus. Dès lors, il commença à exercer son ministère épiscopal et à développer sa pensée théologique. Ses œuvres, qui portent surtout sur des questions de morale, sont en grande partie issues de ses homélies et conférences. Son orientation théologique est marquée par la défense de la foi telle que le concile de Nicée l'avait définie. On y constate également une attention à la morale ainsi qu'à la question du bien commun.

1. Le texte de cet article a été révisé par le fr. Ghislain-Marie Grange, o.p., qui a également harmonisé et complété les références dans les notes de bas de page. Des révisions mineures ont été effectuées par le fr. Gilles Emery, o.p.

2. D'autres auteurs ont proposé 339.

3. On a souvent considéré Ambroise comme un penseur de deuxième rang, mais Goulven Madec lui reconnaît des positions personnelles. Cf. Goulven MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Institut d'Études augustiniennes, Paris, 1974.

Concernant les sources d'Ambroise, il faut mentionner d'abord la Sainte Écriture puis des auteurs ecclésiastiques des premiers siècles, en particulier Origène, Eusèbe de Césarée et Hilaire de Poitiers. Ambroise connaissait la littérature classique, bon nombre d'écrits des écoles philosophiques, en particulier du stoïcisme, et il était très familier de Virgile. Ses écrits sur la vie morale témoignent d'un travail de christianisation de la pensée stoïcienne⁴. On peut par exemple noter que dans sa description de l'homme sage et vertueux, c'est la Sainte Écriture qui est sa source principale. Comme on le verra, certaines de ses positions vont à l'encontre de celles des philosophes, en particulier sur la nature des passions et sur la place de la tempérance.

Il est difficile de discerner et de suivre avec précision l'influence de la pensée théologique d'Ambroise dans les œuvres de saint Thomas, car celle-ci se trouve dispersée dans un grand nombre de traités relativement brefs. Son traité sur les ministères (*De officiis*), le *Commentaire sur l'Évangile de Luc* et les traités *Sur les Vierges* et *Sur la Virginité* font cependant exception. Nous montrerons successivement leur présence là où Thomas les cite. Plusieurs autres traités sont quelquefois mentionnés par le Docteur angélique, dans des proportions variables, en particulier les traités *De fide*, *De Spiritu sancto*, *De sacramentis* et *De paradiso*. Les commentaires de l'Ancien Testament sont souvent cités, en particulier ceux qui concernent les patriarches, sous les titres *De Caïn et Abel*, *De Abraham*, *De Isaac et anima*, *De Jacob et vita beata*, *De Joseph patriarcha*, *De benedictionibus patriarcharum*, *De interpellatione Job et David* (sur la faiblesse et la misère de l'homme), *De Elia et ieiunio*.

Le *De fide ad Gratianum Augustum*, le *De Spiritu Sancto* et le *De Sacramentis* sont des écrits dogmatiques, les autres œuvres étant plutôt de nature pastorale. Dans ces traités, Ambroise donne un bon exposé de la foi concernant les dogmes de la Sainte Trinité et de l'Incarnation. Ils traitent aussi de l'eschatologie et du culte des saints. Deux autres écrits sont très connus : le *De excessu fratris Satyri* et le *De obitu Valentiniani*.

Si les premières œuvres d'Ambroise sont surtout anti-ariennes, les suivantes dépassent la lutte contre les hérésies pour se concentrer sur l'existence chrétienne. On peut en noter quelques traits. Sur le plan de la morale,

4. Voir Marcia L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, II: Stoicism in Christian Latin Thought Through the Sixth Century*, "Studies in the History of Christian Tradition 35", Brill, Leiden, 1990, p. 48-70.

l'exégèse de la Bible occupe la première place. Dans certains textes la nature humaine est désignée comme une norme et la loi naturelle est assimilée à la loi divine. Ambroise y reprend la doctrine des quatre vertus cardinales, en donnant la priorité à la tempérance. Le rôle de la raison est de gouverner nos actes pour que nous agissions avec modération mais, contrairement à ce qu'enseignent les stoïciens, Ambroise adopte la position aristotélécienne selon laquelle les passions sont naturelles. Là où, dans son *Hexaameron*, il traite des questions de physique, il ne se réfère pas au stoïcisme mais plutôt à Aristote et aux néo-platoniciens⁵. Sur le plan de la vie familiale, Ambroise insiste sur l'égalité de l'homme et de la femme dans le mariage, et sur l'importance de la famille pour l'existence chrétienne.

Au premier livre du *De officiis*, l'une des mieux connues parmi ses œuvres, Ambroise traite de l'origine des différentes tâches des clercs. Ce sont peut-être des conflits dans le clergé, entre ceux qui acceptaient la foi orthodoxe telle qu'elle avait été définie par le concile de Nicée et les partisans de l'arianisme, qui l'ont amené à écrire cet ouvrage célèbre. Ambroise a choisi le *De officiis* de Cicéron comme modèle littéraire, mais il emprunte à la Bible les exemples qui doivent illustrer la vie vertueuse. Pourtant, le livre de Cicéron lui a fourni non seulement le titre de son ouvrage mais aussi la division de celui-ci, ainsi qu'une partie du vocabulaire et de la doctrine sur les vertus cardinales. La question de savoir jusqu'à quel point il a utilisé des sources telles que Tertullien et Origène n'a pas encore reçu de réponse claire⁶. Ambroise donne d'abord des définitions de termes centraux comme l'« honnête » (*honestum*) et l'« utile » (*utile*), et il établit que l'ordre et l'harmonie doivent dominer dans tout ce que nous faisons. La tempérance est présentée comme la vertu centrale. Au deuxième livre, Ambroise traite de ce qui est utile pour les clercs : rien n'est plus avantageux que l'amour de Dieu. Cela l'amène à redéfinir la relation entre l'honnête et l'utile. Dans le troisième livre, Ambroise redéfinit l'amitié par la charité et établit que les vertus s'impliquent. Mais contrairement à la doctrine stoïcienne, il affirme que dans l'homme le corps et l'âme sont bien distingués.

Inversement, si l'on examine dans quelles œuvres saint Thomas cite Ambroise, on constate qu'il y a plus d'une centaine de citations dans le

5. Voir Jean PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1964.

6. Voir Maurice TESTARD, *Sancti Ambrosii Mediolanensis De officiis*, dans : *Corpus Christianorum, Series Latina, XV*, Brepols, Turnhout, 2000, p. XI s.

commentaire des *Sentences* (*Scriptum super libros Sententiarum*), mais aucune dans la *Somme contre les Gentils*. Dans la *Somme de théologie*, les citations d'Ambroise sont en petit nombre dans la *Prima pars* et dans la *Prima Secundae*, mais plus nombreuses dans la *Secunda Secundae* et la *Tertia pars*. Nous trouvons 44 citations dans la *Catena aurea* sur l'Évangile selon saint Matthieu et 543 dans celle sur l'Évangile selon saint Luc : ce nombre s'explique par le fait que Thomas a consulté le traité d'Ambroise tout au long de son exposé sur le troisième Évangile.

I. Les citations du commentaire de saint Ambroise sur l'Évangile selon saint Luc dans la *Catena aurea* et la *Somme de théologie*

1. Dans la *Catena aurea*

Thomas d'Aquin a commencé à rédiger sa *Catena* (« chaîne ») sur les Évangiles, à la requête du pape Urbain IV, par l'Évangile selon saint Matthieu, en 1262-1263. Les années suivantes, avant son départ de Rome pour Paris en 1269, ont été consacrées aux trois autres Évangiles. Ces *Catena* sont des collections de textes des Pères et de quelques théologiens du début du Moyen Âge qui commentent les versets des Évangiles. Thomas abrège parfois les citations, mais ne change pas les mots, et fait preuve d'une connaissance remarquable des écrits des Pères. Parmi les citations de textes de plus d'une trentaine d'auteurs, celles de l'exposé sur l'Évangile selon saint Luc par saint Ambroise occupent une place importante dans la *Catena*⁷. On trouve aussi quelques citations de cet ouvrage d'Ambroise dans le commentaire de saint Thomas sur l'Évangile selon saint Matthieu.

L'exposé de saint Ambroise sur l'*Évangile selon saint Luc* n'est pas un commentaire proprement dit. Il y a des lacunes, comme la parabole du semeur, ou celle du pharisien et du publicain, qu'Ambroise ne commente pas. Cela s'explique par le fait que cet exposé reproduit des homélies (comme les *Énarrations sur les Psaumes* de saint Augustin) qu'Ambroise a remaniées. On trouve de nombreux emprunts aux auteurs de l'Antiquité classique : Homère, Virgile, Ovide, Xénophon et Cicéron en proportion importante. Les sources chrétiennes sont principalement les *Homélies* d'Origène ainsi que les écrits d'Eusèbe de

7. Pour la traduction de beaucoup de textes du commentaire d'Ambroise, nous avons consulté l'excellente édition avec traduction de Dom Gabriel Tissot, dans la collection « Sources chrétiennes », n° 45bis (Cerf, Paris, 1971) et 52 (Cerf, Paris, 1958).

Césarée et d'Hilaire de Poitiers. Concernant sa méthode d'exégèse, Ambroise prête attention au sens littéral, introduit des applications à la vie morale et, surtout, développe le sens figuré, souvent introduit par la formule « passons au mystère ». Dans ce qui suit, nous présentons un petit nombre de passages du commentaire de saint Ambroise, choisis parmi plus de 500 citations présentes dans la partie de la *Catena* qui concerne l'Évangile selon saint Luc.

À propos de l'annonce de la naissance de Jean-Baptiste, Ambroise affirme que « l'ange apparaît à Zacharie dans le temple parce qu'il annonçait la venue du vrai prêtre et du sacrifice céleste qui allait être préparé⁸ ». Il met en lumière le parallèle entre Élie et Jean-Baptiste : le premier ne cherchait pas la faveur du roi Achab et Jean méprisait Hérode. Élisabeth se cacha cinq mois, parce qu'à son âge une femme est plus apte à diriger des enfants qu'à les mettre au monde⁹. Quant à l'apparition de l'ange à Marie, Ambroise s'exclame : « Regarde l'humilité, regarde le dévouement [...] ; elle, qui est choisie comme mère, s'appelle servante et cette promesse inattendue ne l'a pas exaltée [...] ; en s'appelant servante elle ne revendiquait aucun privilège comme suite d'une si grande grâce¹⁰. » Quand l'ange dit à Marie que son fils sera grand, Ambroise remarque qu'il ne sera pas grand parce qu'il ne l'était pas auparavant, mais parce qu'en tant qu'homme il recevrait la puissance que le Fils de Dieu a par nature¹¹. Quand l'ange lui annonça qu'Élisabeth allait avoir un enfant, Marie ne douta pas mais alla sans hésitation dans la région montagnieuse où vivait sa parente. Elle n'allait pas dans d'autres maisons et ne se mêlait pas aux conversations des gens. Ambroise ajoute que les femmes pieuses doivent « apprendre de Marie à offrir de l'aide à leurs parentes¹² ». Élisabeth, qui s'était d'abord cachée, jubile maintenant en entendant la salutation de Marie¹³. À propos de l'Annonciation et de la Visitation, Ambroise remarque que, comme le péché a commencé avec une femme, de même les bonnes choses commencent aussi à partir des femmes¹⁴.

8. Lc 1, 11 ; *Catena* I, 4 ; SC 45bis, p. 58. Nous indiquons les références des versets de l'Évangile commentés par Ambroise ; puis la référence dans la *Catena aurea* : THOMAS D'AQUIN, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, éd. Marietti, Turin-Rome, 1953 [*Catena*] ; et enfin la référence dans la collection « Sources chrétiennes ».

9. Lc 1, 24 ; *Catena* I, 7 ; SC 45bis, p. 68.

10. Lc 1, 38 ; *Catena* I, 12 ; SC 45bis, p. 79.

11. Lc 1, 32 ; cité par Thomas d'Aquin dans son *Quodlibet* I, q. 2, a. 1, ad 2 ; SC 45bis, p. 75.

12. Lc 1, 39-40 ; *Catena* I, 13 ; SC 45bis, p. 81.

13. Lc 1, 41 ; *Catena* I, 13 ; SC 45bis, p. 82.

14. Lc 1, 45 ; *Catena* I, 14 ; SC 45bis, p. 84.

Zacharie, après la naissance de Jean et sa guérison, loue Dieu et s'adresse à l'enfant. N'était-il pas étrange qu'il parlât à un enfant à peine né? Jean pouvait entendre la voix de son père car, quand il était encore dans le sein de sa mère, il avait entendu la salutation de Marie à Élisabeth¹⁵. En passant à l'épisode de Jésus perdu et retrouvé par ses parents, Ambroise note qu'il est retrouvé au Temple au bout de trois jours. C'était un signe que, trois jours après sa triomphante passion, il devait, ressuscité, se présenter à notre foi sur le trône du ciel et parmi les honneurs divins – lui qu'on croyait mort¹⁶. Jésus a passé quarante jours dans le désert, et Ambroise voit dans ce nombre un sens mystique: il plut quarante jours lors du déluge; Moïse reçut la loi après un jeûne de quarante jours et son peuple erra quarante ans dans le désert¹⁷. Au chapitre 5, Luc mentionne la vocation des premiers disciples: par la grande quantité de poissons que Pierre avait prise, sa barque était en difficulté; quand la foi est faible, l'Église est agitée, mais elle est en sécurité quand la charité est parfaite¹⁸. En effet, comme le dit Ambroise plus loin dans son commentaire, la foi est antérieure à la charité, et de la charité naît l'espérance¹⁹.

Alors que Jésus se trouvait dans une ville, un homme couvert de lèpre se prosterna devant lui. Luc ne mentionne pas la ville où la guérison eut lieu, pour montrer que ce n'est pas l'habitant d'une ville, mais les peuples de l'univers entier qui ont été guéris²⁰. La tendance à voir le sens mystique de ce que Jésus disait ou faisait s'observe tout au long de l'*Exposé sur l'Évangile selon saint Luc*. Au sujet de l'épisode des épis froissés, Ambroise écrit que les champs que les disciples traversent représentent le monde présent, que les épis sont les fruits de l'Église et que la riche moisson représente les vertus²¹. Quant aux béatitudes, Ambroise leur rattache chacune des vertus cardinales: la tempérance est rattachée à la béatitude de ceux qui sont pauvres, la justice à la béatitude de ceux qui ont faim, la prudence à la béatitude de ceux qui pleurent, la force à la béatitude de ceux qui sont haïs. Les vertus sont liées: celui qui en a une semble en avoir plusieurs²².

15. Lc 1, 41; *Catena* I, 13; SC 45bis, p. 87.

16. Lc 2, 46; *Catena* II, 13; SC 45bis, p. 100.

17. Lc 4, 1; *Catena* IV, 1; SC 45bis, p. 157.

18. Lc 5, 6; *Catena* V, 2; SC 45bis, p. 180.

19. Lc 17, 6; *ST* II-II, q. 17, a. 8, arg. 1; SC 52, p. 113.

20. Lc 5, 12; *Catena* V, 4; SC 45bis, p. 183.

21. Lc 6, 1-5; *Catena* VI, 1; SC 45bis, p. 194.

22. Lc 6, 20-22; *Catena* VI, 5; SC 45bis, p. 206-207.

Jean-Baptiste envoie deux disciples à Jésus pour lui demander: « Es-tu celui qui doit venir²³? » Comment se peut-il que Jean-Baptiste ne sache pas que Jésus était le Fils de Dieu, alors qu'il l'avait désigné comme celui qui enlève le péché du monde²⁴? Ambroise suggère que Jean ne doutait pas que Jésus était celui qui devait venir, mais qu'il ne savait pas qu'il allait mourir. Il envoya ses disciples pour obtenir un supplément de connaissance. Quant à l'épisode de la pécheresse qui vint oindre les pieds de Jésus lorsqu'il était à table dans la maison de Simon²⁵, Ambroise pense qu'il ne s'agit pas de la même femme que celle de l'Évangile selon saint Matthieu²⁶, qui versa un parfum sur la tête de Jésus. Ambroise commente longuement ce passage en nous invitant à laver les pieds de Jésus avec nos larmes²⁷.

L'évangéliste rapporte ensuite l'épisode de la mère et des frères de Jésus qui viennent le trouver²⁸. Ambroise, maître de doctrine morale chrétienne, rappelle les paroles de Jésus: celui qui ne quitte pas son père ou sa mère n'est pas digne du Fils de Dieu²⁹. Jésus se soumet lui-même à ces mots, non pas au sens où il refuse le devoir de piété à l'égard de sa mère, mais au sens où il sait devoir davantage au Père céleste. Après la tempête apaisée sur l'ordre de Jésus, les disciples stupéfaits se demandent qui est celui qui commande même au vent et aux flots³⁰. Ambroise commente: les disciples ne le disaient pas parce qu'ils ignoraient qui était Jésus, mais parce qu'ils étaient étonnés de sa puissance et de la gloire de sa divinité, alors qu'il était semblable à eux. Il ajoute que nous sommes tous exposés à des dangers: la vie de foi est exposée aux tentations et il existe de vicieuses tempêtes spirituelles; mais, comme des marins très alertes, nous devons réveiller le capitaine du vaisseau qui commande les vents. Au sujet du démoniaque gérásénien, Ambroise écrit que, comme les gardiens du troupeau qui prirent la fuite, ni les professeurs de philosophie ni les chefs des synagogues ne peuvent donner le médicament dont ont besoin les peuples qui sont en train de périr³¹. Et à propos du miracle de la résurrection de la fille de Jaïre, lorsque Jésus affirme qu'elle

23. Lc 7, 19; *Catena* VII, 3; SC 45bis, p. 219.

24. Jn 1, 29.

25. Lc 7, 36; *Catena* VII, 6; SC 45bis, p. 233.

26. Mt 26, 6.

27. SC 45bis, p. 240-241.

28. Lc 8, 19-21; *Catena* VIII, 4; SC 45bis, p. 241.

29. Cf. Mt 10, 37.

30. Lc 8, 25; *Catena* VIII, 5.

31. Lc 8, 26-40; *Catena* VIII, 6; SC 45bis, p. 246.

n'est pas morte mais qu'elle dort, Ambroise commente: les gens pleurent leurs morts, mais pour ceux qui croient en la résurrection, ce n'est pas une mort véritable³².

Quant au miracle de la multiplication des pains, Ambroise note que les gens qui sont nourris ainsi sont ceux qui cherchent le Christ³³. Avec eux, le Christ parle du Royaume et non de choses mondaines. Le Seigneur tourne notre regard vers les récompenses célestes et donne des forces à l'esprit humain. Notre bon Maître promet aux fidèles qu'ils le verront aussitôt, en disant que certaines personnes présentes ne verront pas la mort avant d'avoir vu le royaume de Dieu³⁴. En lisant l'épisode de la transfiguration de Jésus, Ambroise discerne un sens symbolique dans les mots « six jours après »: en six jours fut achevée la création du monde et ainsi est indiquée la résurrection future³⁵. Trois disciples sont choisis pour voir la transfiguration, de même que tout le genre humain est désigné par les trois fils de Noé. Par ailleurs, nul ne peut voir la gloire de la résurrection s'il n'a gardé la foi dans le mystère de la Sainte Trinité. Enfin, les vêtements d'une blancheur fulgurante peuvent désigner les paroles de l'Écriture³⁶.

Jésus envoie les disciples en mission, deux par deux, dans les localités où lui-même allait se rendre³⁷. Il les envoie comme des agneaux parmi les loups. Ne faut-il pas comparer à ces loups les hérétiques qui rôdent autour des maisons des chrétiens et profitent de l'absence des pasteurs? Quant au passage où Jésus tressaille de joie et dit que nul ne sait qui est le Fils si ce n'est le Père, Ambroise explique que ce texte montre que tout est propre au Christ par nature et non comme un don par grâce³⁸. La parole du Christ signifie qu'il est impossible pour les créatures de connaître la nature divine. Au sujet de la visite de Jésus à Béthanie, où Jésus déclare que, des deux sœurs, Marie a choisi la meilleure part³⁹, Ambroise écrit: « Soyez comme Marie, animés du désir de la sagesse: c'est là une œuvre plus grande, plus parfaite. Que le soin de votre tâche n'empêche pas la connaissance de la parole céleste.

32. Lc 8, 41-56; *Catena* VIII, 8; SC 45bis, p. 250.

33. Lc 9, 12-17; *Catena* IX, 3; SC 45bis, p. 255.

34. Lc 9, 27; *Catena* IX, 4; SC 52, p. 9.

35. Lc 9, 28-36; *Catena* IX, 6; SC 52, p. 11.

36. *Catena* IX, 7; SC 52, p. 13.

37. Lc 10, 1; *Catena* X, 2; SC 52, p. 24.

38. Lc 10, 21-22; *Catena* X, 6; SC 52, p. 31.

39. Lc 10, 42; *Catena* X, 10.

Ne reprenez pas et ne jugez pas oisifs ceux que vous verrez occupés à acquérir la sagesse⁴⁰. »

Quand Jésus dit de ne pas s'inquiéter de sa vie et de regarder les corbeaux qui ne sèment ni ne moissonnent, il veut dire que la mort n'est pas effrayante, puisque l'immortalité la compensera avec abondance⁴¹. Ce n'est pas en vain qu'une fleur est davantage considérée par Jésus que le vêtement de Salomon: la clarté de sa couleur est un signe de la gloire céleste⁴². Quant à la parole du Christ: « dans une maison de cinq personnes on sera divisé: trois contre deux, deux contre trois⁴³ », Ambroise indique ce sens mystique: « une maison », c'est un homme; « deux » signifie l'âme et le corps; « trois » désigne les affections de l'âme (la partie rationnelle, le concupiscible et l'irascible). Par l'avènement du Christ, l'homme qui était déraisonnable est devenu raisonnable. En effet, le Fils de Dieu nous a envoyé son Esprit pour faire de nous des fils spirituels. Quant à la maison où il y a cinq personnes, Ambroise y voit indiqués nos cinq sens externes. Dans la parabole du figuier stérile⁴⁴, Ambroise voit une référence à la Synagogue: ses docteurs sont pauvres en bonnes œuvres mais riches en paroles, comme les feuilles du figuier infertile. En effet, le figuier est le seul arbre qui, dès le début, produit des fruits au lieu de fleurs. Ces fruits tombent pour laisser place à d'autres. De même, le peuple de la première Synagogue est tombé comme un fruit inutile. Le propriétaire disait: « Voilà trois ans que je viens chercher des fruits sur ce figuier⁴⁵ » et voulait couper l'arbre, mais le vigneron demanda encore un peu de temps pour essayer de le sauver. De même, le Christ estimait que les Juifs pourraient encore porter de bons fruits pour l'Évangile. À propos de la comparaison du message évangélique avec le levain⁴⁶, Ambroise écrit que c'est nous que la farine désigne. La plupart des interprètes pensent que le levain se rapporte au Christ, mais Ambroise aime préciser que la doctrine de l'Église est un levain spirituel.

En Luc 14, nous lisons la parabole des invités qui se dérobent au grand dîner. Puisque l'un d'eux dit qu'il vient de se marier, Ambroise note que le mariage n'est pas critiqué, mais que l'abstinence est considérée comme un

40. Cf. SC 52, p. 36-37.

41. Lc 12, 24; *Catena* XII, 6; SC 52, p. 52.

42. Lc 12, 27; *Catena* XII, 8; SC 52, p. 54.

43. Lc 12, 52; *Catena* XII, 13; SC 52, p. 59.

44. Lc 13, 6-9; *Catena* XIII, 2; SC 52, p. 67.

45. Lc 13, 7.

46. Lc 13, 21; *Catena* XIII, 4; SC 52, p. 80.

plus grand bien⁴⁷. Le récit suggère que trois classes de personnes sont exclues de la fête : gentils, juifs et hérétiques. Les pauvres et les estropiés sont invités : aucune débilité du corps n'exclut donc de la fête. Ceux dont l'attention n'est pas absorbée par le désir des choses présentes se hâtent vers les choses futures. Le chapitre précédent nous a appris à ne pas préférer ce qui passe à ce qui demeure. Au chapitre 15, Luc présente trois récits pour amener à la conversion : la brebis égarée, la drachme perdue et le fils prodigue. Ambroise explique le sens spirituel de cette dernière parabole⁴⁸. À propos du pays lointain, « qu'y a-t-il de plus éloigné que de se quitter soi-même, que d'être séparé non par l'espace, mais par les mœurs, d'être distant par sa conduite ? Car quiconque se sépare du Christ s'exile de la patrie, devient citoyen du monde⁴⁹ ». « "Il survint une famine en cette contrée", non une famine d'aliments mais de bonnes œuvres et de vertus. Y a-t-il un jeûne plus lamentable ? En effet, celui qui s'écarte de la parole de Dieu est affamé, car "on ne vit pas seulement de pain mais de toute parole de Dieu" [Lc 14, 4]⁵⁰. » En s'écartant de la vertu on se détruit, dit Ambroise. Le fils prodigue en vint à manquer de nourriture, à ressentir la faim ; il s'attacha alors à l'un des « citoyens ». Or celui qui s'attache est pris au filet et il semble que ce « citoyen » soit le prince de ce monde. Puis le jeune homme revint à lui-même, après s'être quitté, car revenir au Seigneur c'est se retrouver. Le fils qui a dans son cœur le gage du Saint-Esprit ne recherche pas les profits mesquins d'un salaire de ce monde, car il possède son droit d'héritier. Quant au père, quelle miséricorde chez celui qui, même offensé, ne refuse pas de s'entendre donner le nom de « Père » ! Ambroise voit dans le comportement du fils aîné celui des Juifs qui n'appréciaient pas la bonté du Père⁵¹. Thomas note à plusieurs reprises qu'une autre explication est possible (*vel aliter*). Il omet aussi la référence aux hérésies des Manichéens, de Marcion, de Sabellius, d'Arius et de Photin qui, pour Ambroise, sont symbolisés par les cinq frères du mauvais riche en Luc 16⁵².

Le passage sur le tribut dû à César nous apprend, écrit Ambroise, que nous devons être circonspects dans nos réponses aux hérétiques et aux Juifs⁵³.

47. Lc 14, 16-24 ; *Catena* XIV, 4 ; SC 52, p. 83. Cf. 1 Co 7, 34.

48. Lc 15, 11-32 ; *Catena* XV, 3.

49. Cf. SC 52, p. 89.

50. Cf. SC 52, p. 90.

51. *Catena* XV, 5 ; SC 52, p. 97.

52. Lc 16, 28 ; *Catena* XVI, 6 ; SC 52, p. 106.

53. Lc 20, 21-25 ; *Catena* XX, 3 ; SC 52, p. 153.

Dans un débat avec les Sadducéens, Jésus veut les amener à reconnaître la nature divine du Messie en rappelant que David l'avait appelé « Seigneur⁵⁴ ». Leur tort, en effet, est de ne pas le croire Fils de Dieu. Quant aux signes précurseurs de la fin des temps⁵⁵, Ambroise en donne une description précise. Thomas omet quelques détails tout en conservant les phrases essentielles : « Alors approchera la désolation : beaucoup tomberont dans l'erreur et désertent la vraie religion⁵⁶. » Le terme d'« antéchrist » peut désigner Sabellius et Arius, ainsi que tous ceux qui nous séduisent par de fausses interprétations.

À propos de l'agonie de Jésus, Thomas cite un long et très beau texte d'Ambroise selon lequel beaucoup affirmeront que la tristesse du Seigneur est la preuve d'une infirmité qui l'aurait affecté dès le commencement, « mais, pour moi, non seulement je ne vois pas qu'il y ait sujet de l'excuser, mais nulle part je n'admire davantage sa tendresse et sa majesté ; il m'aurait moins aidé s'il n'avait pris en lui mes sentiments. Il a pris ma tristesse, pour me donner sa joie. [...] Il devait prendre sur lui la douleur pour la vaincre⁵⁷ ». Concernant le Christ mis en croix après avoir déposé ses vêtements, Ambroise écrit : « Celui qui va triompher du monde ne cherche pas les secours de ce siècle. Adam qui cherchait des vêtements a été vaincu ; mais celui qui a déposé ses vêtements a vaincu et monte sur la croix comme l'auteur de la nature, Dieu, nous a formés ; ainsi, comme le premier homme a vécu dans le paradis, le second homme est entré dans le paradis⁵⁸. »

Notons que le centurion, qui avait crucifié Jésus, proclame lui-même Fils de Dieu celui qu'il avait crucifié. « Ô cœurs des Juifs plus durs que les rochers ! Les pierres se fendent, mais leurs cœurs s'endurcissent. Le juge les accuse ; l'exécuteur croit, le traître condamne son crime à la peine de mort, les éléments se dérobent, la terre est ébranlée, les tombeaux s'ouvrent ; cependant la dureté des Juifs demeure immuable parmi les secousses de l'univers⁵⁹. » Quant aux apparitions du Christ ressuscité, Ambroise pense qu'il y a eu différentes femmes qui sont allées au tombeau, et même plusieurs Marie

54. Lc 20, 41-44 ; *Catena* XX, 5 ; SC 52, p. 156.

55. Lc 21, 8-27.

56. *Catena* XXI, 5 ; SC 52, p. 162.

57. Lc 22, 40 ; *Catena* XXII, 12 ; cf. SC 52, p. 175. Ambroise ajoute la phrase « mettant de côté la jouissance de sa divinité éternelle », omise par Thomas.

58. Lc 23, 34 ; *Catena* XXIII, 6 ; cf. SC 52, p. 192-193.

59. Lc 23, 47 ; *Catena* XXIII, 9 ; SC 52, p. 199.

Madeleine⁶⁰. Le Christ dit à ses disciples de toucher son corps, pour confirmer la réalité de sa résurrection, car ce qui se peut toucher est nécessairement un corps⁶¹. Ambroise explique la double mission du Saint-Esprit aux apôtres (dans la salle de Jérusalem et à la Pentecôte) par la diversité des dons⁶².

2. Dans la Somme de théologie

Dans la *Somme de théologie* se trouvent aussi plusieurs citations de ce commentaire d'Ambroise. Nous mentionnons les principales pour compléter l'étude de la *Catena*. Concernant la parole de l'ange à Zacharie, annonçant que Jean-Baptiste sera rempli d'Esprit Saint dès le sein de sa mère, Thomas cite le beau commentaire d'Ambroise : le Saint-Esprit n'est pas retenu par l'âge d'un chrétien et ne s'éteint pas à la mort⁶³. L'Évangile selon saint Luc note que Marie était fiancée à Joseph. Ambroise écrit que sans ces fiançailles, Hérode aurait eu un motif de persécuter Jésus qui serait en apparence né de l'adultère, et il n'aurait par ailleurs pas eu de généalogie par les hommes⁶⁴. À propos de la réponse de Marie à l'ange⁶⁵, Ambroise dit que Marie ne doutait pas des paroles de l'ange mais demandait comment cela se ferait⁶⁶. Était-il opportun que le Christ fût baptisé ? Oui, dit Ambroise, d'une part pour purifier l'eau, d'autre part pour entraîner les autres par son exemple⁶⁷.

Quand Jésus dit à Lévi : « Suis-moi », il ne lui enjoint pas de le suivre en marchant (*corporis gressu*) mais par l'affection de l'esprit (*sed mentis affectu*)⁶⁸. Dans son exposé sur les tentations de Jésus au désert, Thomas cite quelques remarques frappantes d'Ambroise : le diable envie toujours ceux qui tendent vers le meilleur (*ad meliora*)⁶⁹. Pourquoi y a-t-il trois tentations alors que les péchés capitaux sont au nombre de sept ? Parce que, dans les trois tentations, tous les péchés sont présents, la concupiscence étant à l'origine de toutes les tentations⁷⁰. Dans une objection, Thomas mentionne que, de même que la

première tentation du Christ concerne l'appétit et la gloutonnerie, la tentation du premier homme doit porter, non pas sur l'orgueil, mais sur la gloutonnerie⁷¹. À propos des miracles du Christ, Thomas se demande s'il convenait qu'ils soient faits devant les démons puisqu'ils manifestaient sa divinité que ceux-ci ne devaient pas connaître⁷². Ambroise répond qu'ils ne s'attendaient pas à ce qu'il vienne dans un corps faible⁷³. Quant à la prière du Christ, Jésus priait pour nous donner un exemple et non par impuissance⁷⁴. Par ailleurs, dans la prière à Gethsémani, Jésus priait comme un homme, selon sa volonté humaine naturelle⁷⁵.

Sur le refus que Jésus adresse à un homme qui lui demandait d'intervenir dans une question d'héritage, Ambroise note que Jésus jugera les mérites des morts, mais qu'il n'est venu sur la terre que pour nous enseigner les choses divines⁷⁶. Au sujet du dépouillement des disciples, Ambroise dit qu'il ne faut pas chercher des moyens humains pour évangéliser⁷⁷. Son interprétation de la formule « n'ayez pas chacun deux tuniques » est qu'il ne faut pas avoir une âme double ni vendre le message évangélique. Au sujet du verset où Jésus compare la foi à un grain de sénevé, Ambroise remarque que la foi est antérieure à l'espérance, mais qu'il y a une influence circulaire des vertus les unes sur les autres : quand la charité devient plus grande, l'espérance croît aussi⁷⁸. Thomas affirme également dans la *Prima Secundae* que les vertus sont enchaînées les unes aux autres : celui qui en a une semble en posséder plusieurs⁷⁹.

Enfin, à la résurrection, pourquoi la messagère est-elle une femme ? Ambroise note que les femmes ne doivent pas enseigner en public, mais qu'il leur est permis de le faire à l'intérieur de la famille⁸⁰.

Dans les questions sur la pénitence, enfin, Thomas cite le commentaire de saint Ambroise sur la parabole du fils prodigue. Quand le fils revient à la

60. Lc 24, 1 ; *Catena* XXIV, 1 ; SC 52, p. 207.

61. Lc 24, 39 ; *Catena* XXIV, 4 ; SC 52, p. 212.

62. Lc 24, 49 ; *Catena* XXIV, 6 ; SC 52, p. 216-217.

63. *ST* II-II, q. 189, a. 1, ad 4m ; *PL* 15, 1627 ; SC 45bis, p. 63.

64. *ST* III, q. 29, a. 1, resp. ; *PL* 15, 1633 et 1672 ; SC 45bis, p. 71 et 120.

65. Lc 1, 34 : « Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais point d'homme ? »

66. *ST* III, q. 30, a. 4, ad 2 ; *PL* 15, 1640 ; SC 45bis, p. 79.

67. Lc 3, 21 ; *ST* III, q. 39, a. 1, resp. ; *PL* 15, 1665 et 1668 ; SC 45bis, p. 110 et p. 115.

68. Lc 5, 27 ; *ST* II-II, q. 184, a. 3, ad 1 ; *PL* 15, 1724 ; SC 45bis, p. 188.

69. Lc 4, 1 ; *ST* III, q. 41, a. 2, ad 2 ; *PL* 15, 1700 ; SC 45bis, p. 156.

70. *ST* III, q. 41, a. 4, ad 3 ; *PL* 15, 1705 ; SC 45bis, p. 163.

71. *ST* II-II, q. 163, a. 1, arg. 2 ; *PL* 15, 1701 ; SC 45bis, p. 158.

72. 1 Co 2, 8 : « S'ils avaient connu [la sagesse de Dieu], ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire. »

73. *ST* III, q. 44, a. 1, ad 2 ; *PL* 15, 1701 ; SC 45bis, p. 158.

74. *ST* III, q. 21, a. 1, ad 1 ; *PL* 15, 1732 ; SC 45bis, p. 199.

75. *ST* III, q. 21, a. 4, ad 1 ; *PL* 15, 1911 ; SC 52, p. 177.

76. Lc 12, 14 ; *ST* III, q. 59, a. 4, ad 1 ; *PL* 15, 1818 ; SC 52, p. 51.

77. Lc 9, 3 ; *ST* II-II, q. 97, a. 1, arg. 3 ; *PL* 15, 1771.

78. Lc 17, 6 ; *De virtutibus*, q. 4, a. 3, arg. 1 ; *ST* II-II, q. 17, a. 8, arg. 1 ; *PL* 15, 1865 ; SC 52, p. 113.

79. *ST* I-II, q. 65, a. 1, s. c. ; *PL* 15, 1738 ; SC 45bis, p. 206.

80. Lc 24, 9 ; *ST* III, q. 55, a. 1, ad 3 ; *PL* 15, 1939 ; SC 52, p. 211.

maison, le père dit aux serviteurs d'apporter la plus belle robe et des chaussures. Ambroise l'interprète en disant que par le sacrement de pénitence toutes les vertus sont restituées⁸¹.

II. Les traités de saint Ambroise dans l'œuvre de saint Thomas

1. Les citations du *De officiis* dans la *Somme de théologie*

Le *De officiis* est l'une des œuvres les plus importantes d'Ambroise. Fréquemment cité par Thomas dans la *Somme de théologie* et appelé parfois *De officiis ministrorum*, ce traité remonte à la dernière période de la vie du saint évêque qui voulait donner à son clergé des règles pour leur vie chrétienne et mettre fin aux dissensions. Ambroise prend comme modèle le *De officiis* de Cicéron, jusqu'à la division en trois livres: 1° sur les vertus et ce qui est vertueux; 2° application; 3° le contraste entre théorie et pratique, et entre une vie selon la doctrine stoïcienne et celle inspirée par la foi. Ambroise emprunte également un grand nombre de citations à l'Ancien Testament et donne à son texte une orientation eschatologique⁸².

Dans la question 5 de la *Prima pars* qui porte sur le bien, Ambroise est utilisé par Thomas comme argument *sed contra*, en faveur de sa division du bien en honnête, utile et agréable⁸³. Dans l'étude de la béatitude, Thomas se sert d'une définition classique de la gloire qu'il attribue à Ambroise: « notoriété éclatante accompagnée de louange » (*clara cum laude notitia*)⁸⁴. L'Aquinat lui emprunte également une définition de la force: « Quand quelqu'un se vainc lui-même, maîtrise sa colère, n'est pas ramolli, ni influencé par des séductions, ni démonté par l'adversité, ni exubérant du fait de sa prospérité, et n'est pas emporté par les changements des choses comme par le vent, on appelle cela à juste titre de la force⁸⁵. »

81. Lc 15, 22; *ST* III, q. 89, a. 1, s. c.; *PL* 15, 1851; *SC* 52, p. 95. Dans le commentaire des *Sentences*, Thomas utilise la définition de la pénitence donnée par Ambroise: la vraie pénitence consiste à cesser de pécher; cf. *In IV Sent.*, dist. 14, q. 1, pr.

82. Nous suivons le texte de Maurice Testard, publié dans le *Corpus christianorum, Series Latina*, XV, Brepols, Turnhout, 2000. Voir la présentation du *De officiis* au début de cet article.

83. *ST* I, q. 5, a. 6, s. c.; *PL* 16, 35.

84. *ST* I-II, q. 2, a. 3, arg. 2.

85. *ST* I-II, q. 61, a. 4, arg. 2; *De officiis* I, 36; *PL* 16, 82. « Iure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, iram continet, nullis illecebris emollitur atque inflectitur, non adversis perturbatur, non extollitur secundis et quasi vento quodam variarum rerum circumfertur mutatione. »

Dans le traité sur la charité, Ambroise est invoqué pour objecter que la nature n'aime pas plus fortement que la grâce⁸⁶. Thomas cite également un beau texte sur la bienfaisance: il ne faut pas donner à nos proches avec une telle profusion que nos dons dépassent leurs besoins⁸⁷. À propos de la distinction des vertus morales entre elles, Thomas mentionne la célèbre description d'Ambroise qui attribue à la force ce qui est propre à la tempérance: « Quand on se vainc soi-même, on ne fait aucune concession aux séductions et on ne dévie pas de son chemin⁸⁸. »

Dans le traité sur la force, Thomas utilise le *De officiis* pour montrer qu'il faut être honnête dans la guerre et respecter les traités, même entre ennemis⁸⁹. Sur la prudence, Thomas note que, pour Ambroise comme pour Cicéron, cette vertu s'occupe de la recherche de la vérité et donne un désir croissant de la connaître, de sorte qu'elle se situe aussi dans la raison spéculative⁹⁰. Ambroise illustre sa description de la prudence en se référant aux patriarches Abraham et Joseph, ainsi qu'à David, qui ont donné la première place à la prudence. Quant à la question de savoir si la justice est une vertu, Ambroise rappelle que dans l'Évangile, les employés qui ont fait leur devoir doivent se considérer comme des serviteurs inutiles⁹¹. Thomas note cependant qu'on agit vertueusement quand on s'acquitte de son devoir. De même, peut-on usurper le droit de punir une injustice, comme Moïse l'a fait en tuant un Égyptien qui maltraitait un Juif? Ambroise va jusqu'à dire que celui qui ne refoule pas une attaque injuste contre un compagnon est autant en faute que celui qui infligeait le mal. Thomas adoucit cette position et essaie de justifier les actes de certaines personnes de l'Ancien Testament en suggérant qu'elles agissaient sous une inspiration divine⁹². Peut-on prendre des choses qui sont à la disposition de tous? Ambroise affirme que personne ne doit appeler sien ce qui appartient à tous et Thomas commente en disant qu'il parle ici de la propriété au sens de l'usage (*usus*)⁹³. Ambroise est également invoqué à propos du péché de fraude: des défauts dans ce qu'on vend rendent

86. *ST* II-II, q. 26, a. 8, arg. 2; *De officiis* I, 7; *PL* 16, 34.

87. *ST* II-II, q. 32, a. 10, arg. 2; *De officiis* I, 30 et 34; *PL* 16, 72.

88. *ST* I-II, q. 61, a. 4, arg. 2; *De officiis* I, 36; *PL* 16, 82. « Quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emollitur atque inflectitur. »

89. *ST* II-II, q. 40, a. 3, resp.; *De officiis* I, 29; *PL* 16, 68.

90. *ST* II-II, q. 47, a. 2, arg. 2; *De officiis* I, 24; *PL* 16, 62.

91. Lc 17, 10; *ST* II-II, q. 58, a. 3, arg. 1; *De officiis* II, 6; *PL* 16, 116.

92. *ST* II-II, q. 60, a. 6, ad 2; *De officiis* I, 36; *PL* 16, 81.

93. *ST* II-II, q. 66, a. 2, ad 3; *Sermo* 81; *Super Lucam* 12, 18; *PL* 17, 613.

la vente illicite⁹⁴, et s'il y a tout de même un contrat de vente, ces défauts doivent être déclarés⁹⁵. Il est parfois injuste de ne pas briser un serment, comme dans le cas d'Hérode, rappelle Thomas en citant Ambroise⁹⁶.

Sur la vertu de libéralité, Thomas cite Ambroise à de nombreuses reprises, en particulier dans les *sed contra* de ses articles, signe de son estime pour cette partie de la doctrine de l'évêque de Milan. Au premier article de la question, Thomas montre que la libéralité est une vertu, aussi appelée bienveillance (*benevolentia*). En effet, il ne suffit pas de vouloir le bien des autres, il faut aussi le faire. D'après Ambroise, « l'Évangile nous donne de nombreux enseignements sur la juste libéralité⁹⁷ ». Il précise que la libéralité ne doit pas nous faire oublier notre propre bien, ou celui de nos proches quand on sait que ceux-ci ont besoin d'aide⁹⁸. Il ne faut pas faire des dons pour se vanter et Thomas cite Ambroise : « C'est l'esprit dans lequel on agit qui fait qu'un don est riche ou mesquin⁹⁹. » Par ailleurs, la libéralité se rattache à la justice car « l'esprit de la vie en communauté comprend deux parties, la justice et la bienveillance qui est appelée aussi libéralité¹⁰⁰ ». La libéralité vient cependant après la justice¹⁰¹.

La force est-elle une vertu spéciale ? Un beau texte d'Ambroise semble la promouvoir au statut de vertu générale : « Elle seule défend ce qui incombe à toutes les vertus et mène un implacable combat contre tous les vices. Elle est invincible dans le travail, forte en face des dangers, sévère à l'égard de la volupté et elle fuit l'avarice comme une souillure qui affaiblit les vertus¹⁰². » Thomas note qu'Ambroise prend la force dans un sens large de fermeté par rapport à toutes les attaques, mais qu'en tant que vertu spéciale elle a une matière déterminée¹⁰³. Aristote affirme que la force est surtout ordonnée à faire face à de grands dangers, comme le danger de la mort, mais d'après Cicéron elle intervient dans beaucoup de situations difficiles et d'entreprises en temps

de paix¹⁰⁴. Cette vertu intervient donc partout, puisque même dans les affaires domestiques il peut y avoir des périls. Ambroise attribue également un large terrain d'activité à la vertu de force¹⁰⁵. Le propre de l'homme fort est en effet de prévoir ce qui peut arriver dans l'avenir. Ambroise place donc la force au-dessus des autres vertus en raison de son utilité¹⁰⁶. Cependant, Thomas établit l'ordre d'importance des vertus à partir de leur rapport avec la raison et rappelle avec Ambroise que la force sans la justice mène à l'iniquité¹⁰⁷. Enfin, celui qui possède la vertu de force trouve-t-il du plaisir dans son action ? Une objection cite Ambroise qui affirme que les actes des vertus sont appelés des fruits parce qu'ils renforcent l'esprit ; ils procurent donc une délectation¹⁰⁸.

Pour déterminer si la tempérance est une vertu spéciale, Thomas cite en objection le *De officiis* qui semble impliquer qu'elle est une vertu générale, car c'est surtout la tranquillité d'esprit qui est recherchée. Cette tranquillité est l'effet de toutes les vertus, mais on considère qu'elle est le fruit de la tempérance car les sentiments dont elle s'occupe concernent des choses essentielles à l'homme¹⁰⁹. Par ailleurs, la tempérance ne règle pas seulement les désirs et les plaisirs mais tout ce qui est honnête et convenable, dit Ambroise¹¹⁰. Quant aux habitus qui relèvent de la tempérance, l'évêque de Milan mentionne la crainte de l'acte honteux. La honte accompagne un esprit calme, fait éviter l'impétuosité et l'insolence, s'abstenir du luxe et aimer la sobriété. Thomas dit pourtant, en citant Ambroise, que la honte n'est pas une vertu mais qu'elle y dispose : la honte (*verecundia*) pose les premiers fondements de la tempérance, et Thomas ajoute : « en tant qu'elle inspire la crainte d'une conduite scandaleuse¹¹¹ ». Cependant, selon Aristote, certaines personnes vertueuses ne ressentent pas de honte¹¹². Au même chapitre de son *De officiis*, Ambroise attribue spécialement l'honneur à la tempérance¹¹³. La question 155 de la *Secunda Secundae* traite de la continence, terme auquel Ambroise donne un sens très large. Au sens strict, cependant, la continence désigne la maîtrise de

94. *ST II-II*, q. 77, a. 2, s. c. ; *De officiis* III, 11 ; *PL* 16, 175.

95. *ST II-II*, q. 77, a. 3, s. c. ; *De officiis* III, 10 ; *PL* 16, 173.

96. *ST II-II*, q. 89, a. 7, ad 2 ; *De officiis* I, 50 ; *PL* 16, 108.

97. *ST II-II*, q. 117, a. 1, s. c. ; *De officiis* I, 30 ; *PL* 16, 70.

98. *ST II-II*, q. 117, a. 1, ad 1 ; *De officiis* I, 30 ; *PL* 16, 72.

99. *ST II-II*, q. 117, a. 1, ad 3 ; *De officiis* I, 30 ; *PL* 16, 72. « Affectus divitem collationem vel pauperem facit. »

100. *ST II-II*, q. 117, a. 5, s. c. ; *De officiis* I, 28 ; *PL* 16, 66.

101. *ST II-II*, q. 117, a. 6, s. c. ; *De officiis* I, 28 ; *PL* 16, 67.

102. *ST II-II*, q. 123, a. 2, arg. 2 ; *De officiis* I, 29 ; *PL* 16, 86.

103. *ST II-II*, q. 123, a. 2, ad 2.

104. *ST II-II*, q. 123, a. 5, arg. 2 ; *CICÉRON*, *De officiis*, 22.

105. *ST II-II*, q. 123, a. 9, arg. 2 ; *De officiis* I, 38 ; *PL* 16, 85.

106. *ST II-II*, q. 123, a. 12, arg. 1 ; *De officiis* I, 35 ; *PL* 16, 80.

107. *ST II-II*, q. 123, a. 12, resp. et ad 3 ; *De officiis* I, 26 ; *PL* 16, 39.

108. *ST II-II*, q. 123, a. 8, arg. 2 ; *De Spiritu Sancto* I, 12 ; *PL* 16, 764 ; *De Paradiso* 13 ; *PL* 14, 325. Voir la présentation de ces deux traités plus bas.

109. *ST II-II*, q. 141, a. 2, arg. 2 ; *De officiis* I, 43 ; *PL* 16, 96.

110. *ST II-II*, q. 141, a. 3, arg. 3 ; *De officiis* I, 43 ; *PL* 16, 93.

111. *ST II-II*, q. 144, a. 4, ad 4 ; *De officiis* I, 43 ; *PL* 16, 93.

112. *ST II-II*, q. 144, a. 4, s. c.

113. *ST II-II*, q. 145, a. 4, s. c. ; *De officiis* I, 43 ; *PL* 16, 93.

soi des personnes encore exposées à la séduction des passions du sens du toucher¹¹⁴.

À propos de la modestie dans les mouvements du corps, Ambroise affirme que la présence de la vertu est nécessaire pour donner une bonne forme à la façon de se déplacer et de se tenir. Les mouvements extérieurs sont en effet des signes de la disposition intérieure, et si l'on n'est pas mû par des vices, les mouvements de notre corps peuvent montrer de la dignité, du sérieux et de la tranquillité d'esprit¹¹⁵. Thomas reprend ce thème en affirmant que d'après la façon dont les gens se meuvent, on se fait une idée de ce qui est caché dans leur cœur¹¹⁶. Thomas répond à l'objection selon laquelle il ne semble pas que les mouvements visibles du corps montrent l'une ou l'autre vertu, et répond avec Ambroise que ce qui est dans l'esprit se voit dans la façon de s'habiller et la manière de se mouvoir extérieurement¹¹⁷. Par ailleurs, si quelque chose manque à la nature, la raison peut y remédier¹¹⁸. Dans la question sur la modestie dans la tenue extérieure, Thomas utilise une citation d'Ambroise qui plaide en faveur d'une tenue correcte¹¹⁹.

Lorsqu'il se demande s'il peut y avoir une vertu dans les activités de jeu, Thomas note qu'Ambroise est sévère au sujet des divertissements. Cependant, celui-ci n'exclut pas toute plaisanterie dans la vie quotidienne, mais seulement dans l'enseignement sacré¹²⁰. De plus, il faut éviter l'excès dans les jeux et le sport, et plutôt donner à manger aux pauvres¹²¹.

Dans les questions sur la vie religieuse, Thomas utilise plusieurs apports d'Ambroise. Tout d'abord, le fait que la beauté de l'âme vienne des vertus morales, en particulier de la tempérance, qui appartiennent donc aussi à la vie contemplative¹²². Thomas précise que cette beauté a sa racine dans la vie contemplative¹²³. Comme objection au fait que les prélats et religieux se

trouvent dans l'état de perfection alors que beaucoup d'entre eux n'ont pas la perfection intérieure de la charité, Thomas s'appuie sur une citation d'Ambroise selon laquelle le mensonge « ne se trouve pas seulement dans les paroles fausses, mais aussi dans la simulation des actes¹²⁴ ». Ensuite, puisque demander de l'aide rend simple et naïf d'après Ambroise, on peut objecter que les religieux ne devraient pas mendier¹²⁵. Enfin, sur la question de savoir si les religieux peuvent faire la guerre, Ambroise dit que protéger la patrie contre les barbares, défendre les faibles et les pauvres contre des brigands est une œuvre de justice¹²⁶. C'est pourquoi Thomas affirme qu'un ordre religieux peut se consacrer au combat des ennemis de l'Église.

Les dernières pages du *De officiis* traitent de l'amitié, qui est reliée à la fois à la fidélité envers Dieu et aux relations entre inférieurs et supérieurs, caractérisées par la piété et l'égalité. La véritable amitié permet de partager ses secrets et ses sentiments. Ambroise termine son exposé en notant que les exemples et une grande part des paroles de nos pères se trouvent dans ces trois livres de son traité, qu'il nous adresse comme une bonne instruction¹²⁷.

2. Le traité De virginibus

La promotion de l'idéal de la virginité fut pour Ambroise une des tâches importantes de son épiscopat. Il a écrit plusieurs traités sur ce thème, le premier étant le *De virginibus*. Le soutien qu'il a apporté à l'idéal de la virginité avait pour but de former des personnes qui vivraient la vie chrétienne dans toute sa profondeur, en dépassant l'existence naturelle de l'homme.

Le *De virginibus* qu'Ambroise adresse à sa sœur Marcellina semble dater de l'an 377¹²⁸. Il est divisé en trois livres : 1° l'éloge de la virginité ; 2° des exemples de la vie de vierges ; 3° l'invitation à choisir cette vie. Ambroise appuie son éloge de la virginité sur le *Cantique des cantiques* et sur le fait que la vierge est l'épouse du Christ. Il présente le Christ comme l'idéal et l'origine (*auctor*) de la virginité, et décrit les vierges comme des temples de Dieu, leur consécration étant un sacrifice. Il note que les Vestales, après avoir terminé

114. *ST II-II*, q. 155, a. 2, arg. 1 et ad 1 ; *De officiis* I, 46 ; *PL* 16, 96.

115. *De officiis* I, 18 ; *PL* 16, 48.

116. *ST II-II*, q. 168, a. 1, ad 1, ad 2, ad 3, ad 4.

117. *ST II-II*, q. 168, a. 1, ad 1.

118. *ST II-II*, q. 168, a. 1, ad 2.

119. *ST II-II*, q. 169, a. 1, s. c. ; *De officiis* I, 19 ; *PL* 16, 52.

120. *ST II-II*, q. 168, a. 2, arg. 1 et ad 1 ; *De officiis* I, 18 ; *PL* 16, 48.

121. *ST II-II*, q. 168, a. 3, ad 3 ; *Super Lucam* 12, 18 ; *PL* 17, 613.

122. *ST II-II*, q. 180, a. 2, arg. 3 ; *De officiis* I, 43 ; *PL* 16, 93.

123. *ST II-II*, q. 180, a. 2, ad 3.

124. *ST II-II*, q. 184, a. 5, arg. 2 ; *Serm. de Temp.* 30 ; *PL* 17, 688.

125. *ST II-II*, q. 187, a. 5, arg. 4 ; *De officiis* I, 30 ; *PL* 16, 74.

126. *ST II-II*, q. 188, a. 3, ad 1 ; *De officiis* I, 27 ; *PL* 16, 66.

127. Pour la présentation générale du traité, voir plus haut.

128. *PL* 16, 198-243 ; voir aussi l'édition de Peter Dückers, avec une traduction allemande (Brepols, Turnhout, 2009).

leur service au temple, ne conservaient pas leur virginité¹²⁹. Les vierges n'ont pas à se soucier du luxe et de ce qui relève de la vanité mais peuvent se dédier à de bonnes œuvres¹³⁰. Leur vertu principale est donc la sobriété. Le modèle des vierges est la Sainte Vierge¹³¹, mais Ambroise décrit aussi la vie de Thècle et d'autres vierges saintes¹³². Les vierges mènent une vie semblable à celle des anges, anticipant la résurrection. Ambroise invite même les jeunes filles à choisir cet état de vie, car elles sont déjà capables de se vouer à Dieu dans la virginité. Il les incite à s'approcher du Christ en suivant l'exemple de la femme hémorroïsse¹³³. Selon lui, la fécondité de la virginité est visible dans la Sainte Vierge, et là où il y a un grand nombre de femmes qui choisissent cette vie consacrée, la population augmente aussi.

Les citations du *De virginibus* sont peu nombreuses dans les écrits de Thomas qui, sur ce thème, se réfère plus souvent à Augustin. Quelques textes-clés méritent cependant d'être mentionnés. Thomas reprend d'abord la définition d'Ambroise selon laquelle « la virginité est l'intégrité libre de toute contamination¹³⁴ ». Puis, pour établir que la virginité est une vertu, l'Aquinate cite Ambroise qui désigne la virginité comme une vertu principale¹³⁵. Enfin, pour montrer la supériorité de la virginité sur les autres vertus, il s'appuie sur Ambroise louant la beauté de la virginité à l'aide du *Cantique des Cantiques*: « Qui peut s'imaginer une beauté plus grande que celle d'une vierge, qui est aimée par le roi, approuvée par le juge, vouée au Seigneur et consacrée à Dieu¹³⁶ ? »

3. Le traité De sacramentis

Dans son étude des sacrements, Thomas cite à plusieurs reprises un autre écrit d'Ambroise, intitulé *De sacramentis*¹³⁷. Ambroise est cité par Thomas pour répondre à la question suivante: le baptême conféré au nom de la Sainte Trinité et celui qui l'était au nom du Christ dans les débuts de l'Église sont-ils le même? Oui, mais le baptême administré au nom du Christ relevait d'une

disposition spéciale (*dispensatio*) quant à la forme de ce sacrement¹³⁸. Ambroise explique aussi pourquoi celui qui reçoit le baptême est oint d'un peu d'huile. Pour le baptême, Thomas note que l'onction d'huile ou de chrême n'est pas nécessaire au sacrement, mais qu'elle est un signe que le catéchumène devient un athlète de Dieu¹³⁹.

Dans les questions sur le sacrement de l'Eucharistie, Thomas réserve une place importante à Ambroise. À plusieurs reprises, l'évêque de Milan est invoqué comme argument *sed contra*, ce qui lui reconnaît une autorité spéciale¹⁴⁰. Thomas s'appuie sur la justesse de sa formulation des aspects du mystère. Ambroise fait en effet cet avertissement: « Pourquoi chercher l'ordre naturel dans ce sacrement, quand le Seigneur Jésus lui-même est né de la Vierge en dehors de l'ordre de la nature¹⁴¹ ? » Dans la célébration de l'Eucharistie un peu d'eau est ajoutée au vin, ce qui signifie que nous sommes destinés à la vie éternelle: c'est comme le sacrifice du Christ signifié par l'offrande de Melchisédech et par l'eau qui jaillit dans le désert¹⁴². Sur la vérité du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie, Thomas s'appuie sur Ambroise, selon lequel, puisque le Seigneur Jésus Christ est vraiment le Fils de Dieu, ce que nous recevons est le vrai corps du Christ et ce que nous buvons son vrai sang¹⁴³. À l'article suivant de cette question, Ambroise est invoqué ainsi: bien qu'on voie du pain et du vin, il faut pourtant croire qu'après la consécration il n'y a rien d'autre que le corps et le sang du Christ¹⁴⁴.

Un peu plus loin, sur la question de savoir si la conversion du pain et du vin est instantanée, Ambroise affirme que ce sacrement se fait (*conficitur*) par la parole du Christ (*Christi sermone*)¹⁴⁵ et que le pain devient le corps du Christ quand la consécration a lieu¹⁴⁶. Ambroise est également invoqué comme

129. PL 16, 203.

130. PL 16, 216.

131. PL 16, 220-223.

132. PL 16, 223-228.

133. Mc 5, 25-34.

134. ST II-II, q. 152, a. 1, resp.; *De virginibus* I, 5; PL 16, 205.

135. ST II-II, q. 152, a. 3, s. c.; *De virginibus* I, 3; PL 16, 202.

136. ST II-II, q. 152, a. 5, resp.; *De virginibus* I, 7; PL 16, 210.

137. PL 16, 435-482.

138. ST III, q. 66, a. 6, arg. 2; arg. 3; ad 2; *De Spiritu sancto* I, 3; PL 16, 743. Cf. l'étude du traité *De Spiritu sancto* ci-dessous.

139. ST III, q. 66, a. 10, ad 2; *De sacramentis* I, 2; PL 16, 437.

140. Voir notre étude: « Structure et fonction de l'argument *sed contra* dans la *Somme de théologie* », *Divus Thomas* 80 (1977), p. 245-260.

141. ST III, q. 75, a. 4, resp.; *De mysteriis* 53; PL 16, 424. Thomas attribue faussement cette référence au *De sacramentis*.

142. ST III, q. 74, a. 6, ad 1; *De sacramentis* V, 1; PL 16, 466: « Redundat aqua in calicem et salit in vitam aeternam. »

143. ST III, q. 75, a. 1, s. c.; *De sacramentis* VI, 1; PL 16, 473.

144. ST III, q. 75, a. 2, s. c.; *De sacramentis* IV, 5; PL 16, 458.

145. ST III, q. 75, a. 7, arg. 3; *De sacramentis* IV, 4; PL 16, 459.

146. ST III, q. 75, a. 8, s. c.; *De sacramentis* IV, 4; PL 16, 458.

objection au fait que les espèces sacramentelles nourrissent. En effet, ce qui entre dans notre corps n'est pas du pain matériel, mais le pain de la vie éternelle qui soutient la substance de notre âme¹⁴⁷. Thomas remarque que le terme « pain » peut avoir le sens de substance du Christ ou des espèces du pain et du vin. Ambroise le prend évidemment au premier sens.

Dans la question sur la forme du sacrement de l'Eucharistie, Thomas utilise plusieurs fois une citation d'Ambroise comme *sed contra*. La consécration se fait avec les paroles du Christ, le reste de notre prière étant une louange de Dieu et une intercession pour le peuple¹⁴⁸. Par ailleurs, d'après Ambroise, il convient bien que la forme du sacrement soit « ceci est mon corps », car ce sont les paroles du Christ lui-même qui font ce sacrement et c'est par la parole divine que toutes choses ont été faites¹⁴⁹. La parole du Seigneur a tant de force que ce qui n'était pas (le monde) commença à exister, et ainsi ce qui était du pain est, après la consécration, le corps du Christ¹⁵⁰.

À propos de l'effet du sacrement de l'Eucharistie, Ambroise affirme que ce pain est celui de la vie éternelle, qui fortifie la substance de notre âme¹⁵¹. Il est reçu comme « remède contre nos faiblesses de tous les jours » et remet les péchés véniels¹⁵². Ambroise recommande donc de recevoir ce sacrement tous les jours¹⁵³, mais il est grave d'y accéder en état de péché mortel¹⁵⁴.

4. Le traité De Fide

Ambroise a écrit son traité *De fide* pour l'empereur Gratien qui se préparait à partir dans la partie orientale de l'empire, où l'hérésie arienne était encore répandue. L'ouvrage traite donc de la foi chrétienne en la Trinité. Thomas le cite à de nombreuses reprises dans la *Somme de théologie*. Par exemple, il utilise plusieurs fois la règle suivante: « Laisse de côté les arguments là où tu cherches la foi¹⁵⁵. »

147. *ST* III, q. 77, a. 6, arg. 1; *De sacramentis* V, 4; *PL* 16, 471.

148. *ST* III, q. 78, a. 1, s. c.; *De sacramentis* IV, 4; *PL* 16, 459.

149. *ST* III, q. 78, a. 2, arg. 2; *De sacramentis* IV, 4; *PL* 16, 459.

150. *ST* III, q. 78, a. 4, s. c.; *De sacramentis* IV, 4; *PL* 16, 459.

151. *ST* III, q. 79, a. 1, resp.; *De sacramentis* V, 4; *PL* 16, 471.

152. *ST* III, q. 79, a. 4, resp.; *De sacramentis* V, 4; *PL* 16, 471: « Iste panis sumitur in remedium quotidianae infirmitatis. »

153. *ST* III, q. 80, a. 10, resp.; *De sacramentis* IV, 6; *PL* 16, 464.

154. *ST* III, q. 82, a. 10, s. c.; attribué faussement par Thomas à Ambroise.

155. « Tolle argumenta ubi fides quaeritur »: *De fide* I, 13; *PL* 16, 570; cf. *ST* I, q. 1, a. 8, arg. 1; *ST* III, q. 55, a. 5, arg. 1.

Dans la question des noms divins, Thomas s'appuie sur ce traité d'Ambroise pour affirmer que certains noms que nous donnons à Dieu expriment la claire vérité, mais que d'autres sont des métaphores basées sur une ressemblance¹⁵⁶. Ambroise affirme aussi, et Thomas le mentionne à plusieurs reprises, que « Dieu » (*Deus*) est le nom de la nature même de Dieu, tandis que « Seigneur » (*Dominus*) est celui de son pouvoir qui s'identifie à sa substance¹⁵⁷.

Sur la question du « nombre » en Dieu Trinité, Thomas invoque Ambroise qui explique que quand nous disons qu'il y a un seul Dieu, l'unité exclut la pluralité des dieux et nous ne parlons pas d'un nombre¹⁵⁸. Thomas le cite également pour souligner que le Fils est distinct du Père, mais non divisé ni séparé par rapport à lui; il n'y a pas d'inégalité mais une seule divinité¹⁵⁹. Enfin, il est impossible de connaître le secret de la génération en Dieu¹⁶⁰. Dans les questions sur la création, une citation d'Ambroise affirme que lorsqu'on parle de la splendeur de Dieu, il s'agit d'une métaphore¹⁶¹.

On trouve plusieurs citations du *De fide* dans les questions sur le Christ. Ambroise affirme que le Fils n'a pas été fait ni créé par un ordre du Père, même si sa nature humaine a été créée¹⁶². Thomas a également recours à Ambroise pour confirmer qu'il y avait dans le Christ une volonté humaine¹⁶³, ainsi que la sensibilité qui l'accompagnait¹⁶⁴ et des pouvoirs divers¹⁶⁵. Quant à la question de savoir si le Christ pouvait être triste, Thomas cite la réponse d'Ambroise: « comme homme le Christ a connu la tristesse, il s'est en effet chargé de la mienne¹⁶⁶. »

156. *ST* I, q. 13, a. 3, s. c.; *De fide* II, pr.; *PL* 16, 583.

157. *ST* I, q. 13, a. 7, arg. 1; a. 8, s. c.; *De fide* I, 1; *PL* 16, 553.

158. *ST* I, q. 30, a. 3, s. c.; *De fide* I, 2; *PL* 16, 555.

159. *ST* I, q. 31, a. 2, resp.; *De fide* I, 2; *PL* 16, 555.

160. *ST* I, q. 32, a. 1, s. c.; *De fide* I, 10; *PL* 16, 566.

161. *ST* I, q. 67, a. 1, s. c.; *De fide* II, pr.; *PL* 16, 584.

162. *ST* III, q. 16, a. 8, s. c.; *De fide* I, 16; *PL* 16, 575.

163. *ST* III, q. 18, a. 1, s. c.; *De fide* II, 7; *PL* 16, 594.

164. *ST* III, q. 18, a. 2, s. c.; *De fide* II, 7; *PL* 16, 594.

165. *ST* III, q. 19, a. 1, s. c.; *De fide* II, 8; *PL* 16, 598. Dans le *De incarnatione*, 7 (*PL* 16, 872) on lit que le Christ a pris le sens de l'homme (*sensum hominis*). Selon Thomas, c'est la science qui est acquise d'une manière humaine. Cf. *ST* III, q. 9, a. 1, s. c.; q. 12, a. 2, s. c.

166. *ST* III, q. 15, a. 6, s. c.; *De fide* II, 7; *PL* 16, 594.

5. *Le traité De Spiritu Sancto*

Thomas invoque plusieurs fois le traité *De Spiritu Sancto* pour affirmer l'omniprésence du Saint-Esprit, tandis que les corps physiques sont circonscrits dans un lieu¹⁶⁷. Thomas note que, selon Ambroise, le Saint-Esprit est désigné dans la Genèse par l'eau au-dessus des cieux¹⁶⁸. Il faut cependant l'entendre au sens spirituel, le Saint-Esprit étant partout puisqu'il est Dieu. « Qui oserait appeler le Saint-Esprit, qui est dans toutes les choses, et partout et toujours, une créature¹⁶⁹? » Pour montrer que les dons du Saint-Esprit demeurent au ciel, Thomas cite cette phrase d'Ambroise: « La cité de Dieu qui est la Jérusalem céleste [...] est inondée par la source de vie qui est le Saint-Esprit¹⁷⁰. » Thomas cite également à plusieurs reprises un texte célèbre affirmant que tout ce qui est vrai vient du Saint-Esprit, quelle que soit la personne qui le dit¹⁷¹.

Quand Thomas soulève la question de savoir si l'on peut dire que Marie a conçu le Christ du Saint-Esprit, Ambroise est invoqué pour affirmer que le corps humain du Christ n'a pas été conçu de la substance de Dieu mais par le pouvoir du Saint-Esprit¹⁷². Puis Thomas se demande si ceux qui avaient été baptisés par Jean devaient recevoir le baptême du Christ, et il répond affirmativement en s'appuyant sur Augustin et Ambroise¹⁷³. Ambroise est également cité pour justifier que le baptême conféré au nom du Christ dans les premiers temps de l'Église était le même que celui conféré au nom de la sainte Trinité. Selon Ambroise, il s'agissait d'une disposition spéciale donnée à l'Église primitive concernant la forme du sacrement¹⁷⁴. Enfin, Thomas cite Ambroise affirmant que Jésus, dans sa nature humaine, est envoyé prêcher par le Saint-Esprit¹⁷⁵.

167. *ST I*, q. 50, a. 1, ad 3; *De Spiritu Sancto I*, 7; *PL* 16, 753. Cf. aussi *In I Sent.*, dist. 37, q. 2, a. 2, s. c. 1; *Quodlibet XI*, q. 1, s. c.

168. *In II Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 1: « per aquas quae super caelos sunt Spiritus Sanctus intelligitur ».

169. *ST I*, q. 8, a. 4, s. c.; *De Spiritu Sancto I*, 7; *PL* 16, 753.

170. *ST II-II*, q. 68, a. 6, s. c.; *De Spiritu Sancto I*, 16; *PL* 16, 770.

171. *In II Sent.*, dist. 28, q. 1, a. 5, arg. 1. Thomas l'attribue à Ambroise, mais la phrase provient de l'Ambrosiaster.

172. *ST III*, q. 32, a. 2, ad 1; *De Spiritu Sancto II*, 5; *PL* 16, 783.

173. *ST III*, q. 38, a. 6; *De Spiritu Sancto I*, 3; *PL* 16, 742.

174. *ST III*, q. 66, a. 6, ad 2; *De Spiritu sancto I*, 3; *PL* 16, 743.

175. *De potentia*, q. 10, a. 4, ad 14; *In I Sent.*, dist. 15, q. 3, a. 2, s. c. 2; *De Spiritu Sancto III*, 1; *PL* 16, 809.

6. *Le traité De patriarchis*

La *Secunda Secundae* cite à plusieurs reprises le traité d'Ambroise sur les patriarches. À propos du vol, nous lisons que l'exemple d'Abraham montre qu'il est licite de prendre le butin des ennemis¹⁷⁶. Concernant le mensonge, il semble qu'Abraham n'ait pas dit la vérité aux Égyptiens, mais Ambroise répond qu'il parlait d'une façon captieuse (*captiose*) avec ses serviteurs¹⁷⁷. Dans le traité sur les vices, Thomas mentionne un texte d'Ambroise dans lequel celui-ci considère l'ivresse comme un grand péché: en effet, il n'y aurait pas eu d'esclavage s'il n'y avait pas eu d'ivresse¹⁷⁸. De plus, l'ivresse rend incapable d'éviter les actes mauvais¹⁷⁹. À propos du viol, Thomas cite Ambroise: « Il ne faut pas chercher une excuse dans les lois des hommes; tout viol est un adultère¹⁸⁰. » De même, dans le commentaire des *Sentences*, à propos du concubinage, Thomas s'appuie sur Ambroise: « Ce qui n'est pas permis aux femmes ne l'est pas non plus à un homme¹⁸¹. » Dans ce même chapitre du traité d'Ambroise, on lit que c'est la même faculté qui, en nous, est le sujet des vertus et des vices, ce que Thomas reprend¹⁸².

7. *Le commentaire de l'Hexaemeron*

Thomas cite également le commentaire d'Ambroise sur l'œuvre des six jours. Dieu, qui est par nature invisible, a réalisé une œuvre visible par laquelle il est possible de le connaître¹⁸³. Sur la question de savoir si la nature du bien consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre, Thomas invoque un argument d'Ambroise: « Il n'appartient pas à la nature de la lumière d'avoir été créée avec nombre, poids et mesure¹⁸⁴. » Thomas mentionne également son opinion, commune avec Basile et Jean Chrysostome, selon laquelle, au début du monde, une matière informe a précédé la création du ciel et de la terre¹⁸⁵.

176. *ST II-II*, q. 66, a. 8, arg. 1; *De Abraham I*, 3; *PL* 14, 449.

177. *ST II-II*, q. 111, a. 1, arg. 1; *De Abraham I*, 8; *PL* 14, 469.

178. *ST II-II*, q. 150, a. 3, arg. 3; *De Elia et ieiunio* 5; *PL* 14, 736.

179. *ST II-II*, q. 150, a. 2, resp.; *De Abraham I*, 6; *PL* 14, 463.

180. *ST II-II*, q. 154, a. 6, arg. 2; *De Abraham I*, 4; *PL* 14, 452.

181. *In IV Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 3, qc. 3, s. c. 2; *De Abraham I*, 4; *PL* 14, 452.

182. *De malo*, q. 4, a. 3, s. c.; q. 7, a. 6, arg. 1; *De Noe et Arca* 12; *PL* 14, 398.

183. *De potentia*, q. 3, a. 18, arg. 5; *In Hexaemeron I*, 5; *PL* 14, 142.

184. *ST I*, q. 5, a. 5, arg. 5; *In Hexaemeron I*, 9; *PL* 14, 154.

185. *ST I*, q. 66, a. 1, arg. 5; *In Hexaemeron I*, 7; *PL* 14, 148.

8. *Le traité De Paradiso*

Cet ouvrage porte sur le péché de nos premiers parents et sur ses conséquences. Il est cité par Thomas dans les questions sur le péché, qui est décrit comme « une transgression de la loi divine et une désobéissance aux commandements célestes¹⁸⁶ ». En se demandant si toute transgression d'un commandement est un péché spécial, Thomas reprend cette définition d'Ambroise¹⁸⁷. On rencontre enfin, dans ce traité d'Ambroise, le célèbre dicton cité une dizaine de fois par Thomas : « par la confession, le péché devient véniel¹⁸⁸ ».

Conclusion

Il est rarement question de saint Ambroise dans les études consacrées à la pensée de Thomas d'Aquin. Pourtant un examen attentif montre que la pensée de l'évêque de Milan est appréciée par le Docteur commun et qu'il le cite souvent. C'est surtout dans sa réflexion sur le sacrement de l'Eucharistie et sur les vertus principales que Thomas s'appuie sur l'autorité d'Ambroise. Ce dernier met en avant la vertu de libéralité, de force, qui est une vertu présente partout, ainsi que la vertu de tempérance qui donne la tranquillité d'esprit. Cependant, Thomas ne suit pas toujours Ambroise, par exemple lorsque ce dernier affirme que les mouvements visibles du corps sont les signes de la noblesse de l'esprit.

Le commentaire d'Ambroise sur l'Évangile selon saint Luc est la source principale de Thomas pour sa *Catena* sur cet Évangile. Les textes d'Ambroise sont marqués par son amour de la virginité et son souci de comprendre la Sainte Écriture. Celui-ci insiste beaucoup sur le sens spirituel des textes. Par exemple, dans la parabole du fils prodigue, on a vu que, selon le sens figuré, l'homme affamé est celui qui s'écarte de la Parole de Dieu. Ambroise met en garde contre le danger d'hérésie, en nommant les Manichéens, Marcion, Sabellius, Arius et Photin, mais il ne donne pas d'aperçu de leurs erreurs respectives.

Leo J. ELDERS, SVD

186. *ST* I-II, q. 100, a. 2, s. c. ; II-II, q. 104, a. 2, arg. 1 ; *De malo*, q. 9, a. 3, arg. 2 ; *De paradiso* 8 ; *PL* 14, 309.

187. *ST* II-II, q. 79, a. 2, arg. 1.

188. *In II Sent.*, dist. 21, q. 2, a. 3, ad 5 ; *De paradiso* 14 ; *PL* 14, 327.

Petite critique de la raison compatissante

1. *D'un vieux mot en souffrance*¹. — On m'a demandé de parler de compassion. C'est pourquoi je vais d'abord parler de *conjouissance*. Le mot est devenu rare, si rare même qu'aux oreilles d'aujourd'hui il paraît aisément néologique ou scabreux. Le correcteur automatique d'orthographe le souligne en rouge, et l'audition fantasmagorique du puritain croit y découvrir l'accouplement de deux termes obscènes. Pourtant le substantif « conjouissance » est avéré dans le Trésor de la Langue Française, ainsi que le verbe « se conjouir », comme antonyme du verbe « compatir », avec pour définition : « Se réjouir avec quelqu'un de ce qui lui est arrivé d'heureux. »

Celui qui compatit, souffre de la souffrance d'autrui, celui qui se conjouit, se réjouit de sa joie. Or que faisons-nous en premier lieu ici, sinon nous réjouir avec le Père Matthieu Dauchez des merveilles que Dieu fait à travers lui et les siens et les enfants des rues de Manille ? Nous avons même de la conjouissance pour leur compassion. Et ce n'est là rien de secondaire ni d'accessoire. Se conjouir est ce qu'il y a de plus fondamental et de plus final. C'est l'origine et la fin de la compassion. Saint Paul le suggère dans la célèbre hymne de la première Épître aux Corinthiens, dont un verset (13, 6) peut se traduire littéralement : *La charité ne jouit pas de l'injustice, elle se conjouit dans la vérité*. Les traducteurs évitent de coller au grec *συνχαίρει*, ils écrivent généralement que la charité « se réjouit » dans la vérité. On pourrait dès lors penser qu'il s'agit d'une joie solitaire, tandis que « se conjouit » a l'avantage de souligner que la joie de la charité ne se déploie qu'avec d'autres, qu'elle implique une communion.

Συνχαίρειν, que les latins traduisaient avec le verbe *congaudere*, apparaît d'ailleurs au chapitre précédent de la Première aux Corinthiens, dans ce passage qui assimile la communauté des baptisés dans le Christ à un corps : *Un membre est-il en train de pâtir ? tous les membres compatissent. Un membre est-il à l'honneur ? tous les membres conjouissent* (12, 26).

1. Une version abrégée de ce texte fut donnée en conférence le samedi 20 octobre 2018, en l'église Saint-Sulpice de Paris, à l'occasion de la soirée de célébration du 20^e anniversaire de l'association Anak-Tnk – dirigée par l'abbé Matthieu Dauchez – qui vient en aide aux enfants les plus défavorisés de Manille (Philippines).

2. *Quand l'autre membre est à l'honneur.* — Pourquoi le mot de conjouissance a-t-il disparu de notre langue jusqu'à n'y plus avoir qu'une résonance un peu ridicule? Et pourquoi le mot de compassion y est demeuré, jusqu'à y acquérir une aura presque exclusive? On parle volontiers de Marie comme de Notre-Dame de Compassion, beaucoup plus rarement comme de Notre-Dame de Liesse ou de Conjouissance, et cela bien que la première parole de Gabriel à l'Annonciation soit *Réjouis-toi*, et que l'hymne de la Mère de Dieu à la Visitation commence avec l'âme qui exalte le Seigneur et l'esprit qui exulte dans le Sauveur.

C'est qu'il est plus facile à notre orgueil de compatir que de conjouir. Lorsque l'on compatit, on s'abaisse, certes, vers la douleur d'autrui, on se penche sur sa misère, mais on peut se prouver par là que l'on est plus grand. Ainsi la dame patronnesse a ses pauvres, et le pharisien *donne le dixième de tous ses revenus* (Lc 18, 12). Notre frère frappé par le malheur est placé au-dessous de notre état de bonne santé active, et devient le faire-valoir de notre condescendance. En revanche, notre frère élu par le bonheur se trouve élevé au-dessus de notre condition ordinaire: comme il est difficile alors de se réjouir de sa joie, de le voir honoré — lui, et pas moi!

L'envie devance la conjouissance et l'étouffe dans l'œuf. Le livre de la Genèse ne cesse de montrer ce refus de se réjouir du bien qui arrive à notre propre petit frère, et qui le rend soudain plus grand que nous: Caïn ne supporte pas de voir l'offrande d'Abel agréée par le Seigneur; les frères de Joseph ne supportent pas de le savoir préféré par Jacob et que sa gerbe se tienne si au-dessus des leurs que celles-ci doivent se prosterner devant elle.

3. *Malin plaisir.* — Inversement, comme nous l'avons déjà suggéré, l'orgueil peut accompagner la compassion et la souiller dans sa fleur. Dans *Le Prince noir*, grands roman de l'anglaise Iris Murdoch, un personnage le déclare en toute naïveté: « Il est naturel que nous prenions aux catastrophes de nos amis un plaisir qui, véritablement, n'empêche pas l'amitié. C'est en partie, mais pas entièrement, parce que nous aimons que l'occasion nous soit donnée d'être secourables. »

Le plaisir pris à la compassion n'est pas nécessairement trouble. Si nous sommes faits pour compatir, s'il y a en nous un appétit de venir en aide, il est normal que lorsque cet appétit rencontre son objet il en éprouve une certaine satisfaction. La chose devient trouble quand nous nous plaçons à voir notre frère dans la misère parce que cela le met à terre, à nos pieds, et que nous apparaissons soudain comme son sauveur.

Si Dieu n'était que Sauveur, ce serait terrible, car il aurait besoin que nous soyons dans la misère, comme un médecin a besoin, pour être médecin, qu'il

y ait des malades. Mais Dieu n'est pas d'abord Sauveur, il est Dieu, il est Joie en lui-même, et c'est précisément parce qu'il n'a pas besoin de nous sauver qu'il peut nous sauver vraiment, c'est-à-dire nous arracher à la misère pour nous faire entrer dans la béatitude de sa fécondité éternelle.

4. *Le cœur et la tripe.* — On s'aperçoit par là que la compassion peut ne pas être divine — ce qui permet de mieux saisir certaines tendances de notre époque, ainsi que l'observait déjà Georges Bernanos dans *Les Grands Cimetières sous la Lune*: « Certaines contradictions de l'histoire moderne se sont éclairées à mes yeux dès que j'ai bien voulu tenir compte d'un fait qui d'ailleurs crève les yeux: l'homme de ce temps a le cœur dur et la tripe sensible. Comme après le Déluge la terre appartiendra demain peut-être aux monstres mous². »

Nous sommes aujourd'hui face à des hérésies de la compassion, où la compassion est celle de la tripe, et non du cœur. Compassion pour l'enfant à naître, qui nous autorise à détruire des embryons ou à les fabriquer et les manipuler en éprouvette. Compassion pour le vieillard cacochyme, qui nous pousse à lui injecter une dose de pentobarbital de sodium, substance avec laquelle les vétérinaires piquent les chiens. Compassion pour les bêtes, qui finit par saigner le boucher. Compassion pour les Palestiniens, qui fait vouloir la destruction d'Israël. Compassion pour les pauvres types diminués par le système industriel, en leur proposant de devenir des cyborgs, c'est-à-dire des parfaits rouages de ce même système.

Compassion sans patience, donc, et qui cherche des solutions finales. Soit en éliminant le sujet atteint par le mal. Soit en affirmant que le mal n'est pas un mal, mais une nouvelle sorte de bien. Car on peut jeter le bébé avec l'eau du bain, mais on peut aussi faire croire que l'eau sale est toujours limpide.

5. *Le dispositif techno-compassionnel.* — Mais il ne suffit pas de renvoyer à une anatomie symbolique, celle de la tripe sensible et du cœur dur, pour approcher ce phénomène dans son actualité. Il faut reconnaître qu'il est intimement lié au dispositif technologique qui nous entoure. Que se passe-t-il avec nos écrans tactiles? Nous appuyons sur des boutons et nous multiplions les images de catastrophes.

Jouir de voir la catastrophe de loin, éprouver de la complaisance dans la compassion est une inclination humaine qui a souvent été mentionnée, sinon

2. Georges BERNANOS, *Les Grands Cimetières sous la Lune* [1938], Première partie, I, Seuil, coll. « Points », Paris, 1995, p. 32.

chantée par les Anciens. On connaît le fameux *Suave mari magno* de Lucrèce, traduit autrefois en alexandrins pour les écoliers français : « Quand l'Océan s'irrite, agité par l'orage, / Il est doux, sans péril, d'observer du rivage / Les efforts douloureux des tremblants matelots / Luttant contre la mort sur le gouffre des flots ; / Et quoique à la pitié leur destin nous invite, / On jouit en secret des malheurs qu'on évite. »

Mais nous ne sommes plus assez païens pour jouir en secret des malheurs des autres. Le christianisme est passé par là, et rien n'est plus insupportable que le christianisme refroidi, mal digéré par la tripe sensible. En même temps que nous jouissons sans pitié de notre pitié à distance, nous nous sentons coupables, nous voudrions agir sur ce qui se passe au loin. Nous oublions le pauvre à notre porte, mais le pauvre en général, la victime là-bas, nous voudrions lui tendre une main invisible à travers notre télécommande. Alors nous cherchons l'interrupteur qui permettrait de mettre fin au mal immédiatement.

La compassion sans patience est consubstantielle à notre *push-button society*. Le même dispositif qui nous fait compatir à d'innombrables drames à l'autre bout du monde entretient en nous cette tendance pulsionnelle, cette immaturité affective, cette envie que cela puisse cesser d'un coup comme on change de chaîne, que l'on puisse zapper et passer à autre chose, de plus sympa (notons au passage que « sympa » est l'apocope d'un mot dérivé du grec, et qui, comme par hasard, originellement, signifie « compassion » – retournement sémantique en lui-même des plus significatifs de cette oscillation contemporaine entre le compassionnel spectaculaire et le sympathique anesthésiant).

6. *Être avec*. — Compatir veut dire souffrir avec. Qu'y a-t-il de bon à cela ? Est-ce de souffrir ? Mais alors on n'a rien fait de plus que de multiplier le mal par deux. À la souffrance du souffrant s'ajoute la souffrance du compatissant, et les ténèbres ont étendu leur empire. Le positif de la compassion n'est donc pas dans le fait de souffrir, mais dans le fait d'être avec. De demeurer auprès de l'autre. Et la souffrance n'a de valeur que de nous permettre d'endurer cette relation là même où elle se déchire. Si l'on oublie cela, on finit par ne plus souffrir de le voir souffrir, et l'on devient l'exécuteur de sa mort par prétendue compassion – on devient un monstre mou à télécommande.

Le qui est remarqué ici ne résout pas le problème. Comment être avec celui qui souffre si l'on n'arrive pas à diminuer sa souffrance ? Pas sûr que souffrir avec lui nous rapproche. Deux patients dans la même chambre d'hôpital peuvent se tordre sur deux lits parallèles, cela ne jette pas de pont entre leurs grabats, cela creuse même le gouffre qui les sépare. À moins de verser dans le

dolorisme ou, plus spécialement, le « condolorisme », il faut admettre que la souffrance n'est si déchirante que de couper les ponts de la socialité quotidienne. Le souffrant en tant que tel est reclus dans un autre monde, et le compatissant a beau souffrir avec lui, sa souffrance n'est pas la même, et serait-elle la même qu'il n'en serait que plus confronté à l'incommunicable : que l'un et l'autre soient garrotés ne leur accorde pas de pouvoir mieux s'entendre. L'altérité se durcit et s'opacifie. Elle passe du mystère lumineux à l'étouffante noirceur.

7. *La coupure de l'alliance*. — Et, néanmoins, dans cette séparation même se joue quelque chose comme une solidarité improbable – un lien par le déchirement, parce que le déchirement est enduré. Ainsi l'hébreu biblique ne dit pas « faire », mais « couper » l'alliance, comme si l'alliance n'était sérieuse qu'à supporter la séparation. Abraham amène à l'Éternel une génisse, une chèvre, un bélier, une tourterelle et un pigeonneau, il *les partage par le milieu et place chaque moitié vis-à-vis de l'autre ; cependant il ne partage pas les oiseaux* (Gn 15, 10). L'Alliance s'opère dans la coupure : nous voici avec le bien-aimé qui souffre comme deux tronçons sanglants en regard, et seuls les oiseaux morts demeurent intacts, comme pour nous dire imperceptiblement que le lien n'est plus possible qu'à travers un ciel inatteignable – le gouffre d'en-haut étant seul capable de répondre à celui d'en-bas. *Abyssus abyssum invocat*.

Matthieu Dauchez relate cette expérience dans « *Pourquoi Dieu permet-il cela ?* ». Mary-Joy, neuf ans, dont le sourire était pour lui un soleil et même la justification du soleil, est brusquement atteinte de dengue hémorragique. Son état ne cesse de s'aggraver. Les rayons de son visage s'éteignent l'un après l'autre. C'est insupportable au Père Matthieu qui dès lors lui multiplie les beaux discours d'encouragements : « Comment te sens-tu, Mary-Joy ? Tu vas voir, ça va aller. Repose-toi bien surtout, pour puiser l'énergie dont tu as besoin et tordre le cou de cette foutue dengue. Est-ce qu'il y a quoi que ce soit que je puisse faire pour t'aider ? etc. ». Le Père s'agite pour essayer de rendre sa joie à la petite malade, la rétablir dans le monde quotidien de la communication : « Mais je sentis une petite pression de sa main dans la mienne et, me fixant du regard, elle esquissa sans un mot un très léger sourire, donnant à son visage l'expression d'une grande douceur. Je compris qu'il fallait simplement me taire ; être là, à ses côtés, et me taire. C'est une présence qu'elle désirait, pas de longues tirades. Mary-Joy ferma les yeux, tout en tenant ma main, puis elle s'endormit alors que je laissais couler quelques larmes en silence³. »

3. Matthieu DAUCHEZ, « *Pourquoi Dieu permet-il cela ?* », *Les enfants des rues face à la question du mal*, Artège, Perpignan, 2018, p. 81.

Il ne faudrait pas se figurer qu'ici soit trouvée une solution du type : parler n'est pas bon, il suffit de se taire, de pleurer, d'être présent (Mary-Joy ne finit-elle pas de se retirer dans le sommeil ?), enfin d'être encore dans une espèce de logistique honteuse de l'efficacité sentimentale. S'il y va d'un être avec l'autre dont l'altérité même se durcit, il n'est pas de technique compassionnelle, mais une attention à vif, éprouvant son inutilité, ayant sans cesse à réajuster ses points de vue, si bien que parfois mieux vaut réciter même mécaniquement une parole des Écritures (dont le bien vient de plus loin que nous), que de ne rien dire, et de se croire assuré d'être au-delà de toute parole, quand on est en-deçà. Il serait en effet bien présomptueux de s'imaginer qu'on a dépassé le bavardage des amis de Job rien que parce qu'on s'est figé dans un mutisme larmoyant.

Ce que révèle l'expérience du Père Dauchez, c'est plutôt qu'il n'y a pas de solution, et que la compassion est ultimement pour nous de tenir là même où l'on ne peut plus agir ni communiquer, là où il ne nous appartient plus que d'endurer la déchirure de la relation (et non de prétendre la ravauder avec des rubans roses, ni de s'y dérober par une piqure mortelle, qui permettrait ensuite de se livrer au fantasme spirite d'une communication intime avec le cher défunt).

Dans *Salvifici Doloris*, Jean-Paul II évoque ce paradoxe d'un lien qui se noue par sa déchirure. Il parle d'un « monde de la souffrance », différent du monde commun, et qui à la fois « existe dans la dispersion » et « possède sa solidarité propre »⁴. Comment ce qui disperse et éloigne peut-il être ce qui solidarise malgré tout ? L'autre est là, aussi pâle et fermé, aussi lointain et indifférent que ce morceau de pain sous verre dans son ostensor, sous un artificiel éclairage. Toute communication est devenue impossible, hormis ce silence qui prend à la gorge, hormis ce cri même pas de bête puisqu'il n'est le signal d'aucun comportement adéquat. Or c'est là précisément, dans cette communication impossible, qu'advient la communion nue, aride, agonique, dans une présence aussi impuissante que l'absence : l'être avec des jours sans. Notre compassion voudrait bien sûr encore agir, repousser le mal qui ronge l'enfant, et elle doit tout ensemble ronger son frein et freiner son impatience, et s'en remettre à la compassion divine – autant dire à l'absolument incompréhensible – qui seul agit encore, invisiblement, quand il ne nous reste plus que l'épuisement et les larmes.

4. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Salvifici Doloris* (11 février 1984), n. 8.

8. *La compassion sans souffrance*. — Cette observation que la compassion est d'abord dans l'être avec l'autre, jusque dans l'incommunicabilité, permet d'approcher deux cas-limites : celui d'une compassion sans souffrance ; et celui d'une souffrance qui ne peut inspirer aucune compassion.

Le premier cas, celui de la compassion sans souffrance, est celui de Dieu dans sa divinité même (et non dans l'humanité du Christ ou de son Église). Saint Thomas d'Aquin écrit : « La miséricorde doit être attribuée à Dieu au plus haut point, mais selon ses effets, non selon une émotion qui relève de la passion. Pour le mettre en évidence, il faut considérer que "miséricordieux" se dit de quelqu'un comme ayant un cœur misérable, c'est-à-dire affecté de tristesse à cause de la misère d'autrui, comme s'il s'agissait de sa propre misère. De là s'ensuit qu'il s'efforce de chasser la misère du prochain comme il ferait pour la sienne : tel est l'effet de la miséricorde. Par conséquent, s'attrister de la misère d'autrui ne convient pas à Dieu ; mais chasser cette misère lui convient par excellence⁵. »

La tristesse en tant qu'elle est un mal ne peut se trouver en Dieu, à qui rien ne saurait faire défaut. Sa compassion est donc une compassion sans passion, mais non sans puissance : être avec l'autre, qui est le point essentiel, suppose de repousser le mal qui empêche l'autre d'être lui-même, et c'est ce que Dieu ne cesse de faire.

Il est même un Dieu de miséricorde plus que de justice, non seulement parce qu'il pardonne et comble le pécheur qui se repent, mais aussi, et avant tout, parce qu'il nous a créés, alors même que cela ne nous était pas dû. D'ailleurs même nos mérites sont des dons : si nous sommes meilleurs que tel assassin ou tel impie, c'est par des forces et des circonstances que nous avons encore reçues, par grâce ou par providence. Si je suis en position de compatir, c'est parce que Dieu a eu d'abord pitié de moi-même.

Il faut se rappeler que la compassion ou la miséricorde se dit en hébreu *rahamim*, les entrailles. Cela pourrait rappeler la tripe de Bernanos. Mais le mot renvoie littéralement à l'utérus, à la matrice, et c'est pourquoi André Chouraqui traduit *rahamim* par le néologisme « matriciant ». L'essentiel de la matrice dans l'engendrement n'est pas tant de souffrir que de porter l'autre et de lui communiquer la vie, de laisser place au fruit des entrailles afin qu'il vienne au jour. Compatir, c'est donc d'abord fructifier et faire fructifier autrui, au point qu'il se détache et entre dans sa propre générosité.

5. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Prima pars, q. 21, a. 3.

9. *Une souffrance sans compassion.* — Le second cas-limite, celui d'une souffrance qui ne peut inspirer aucune compassion, est celui de l'enfer. Les damnés souffrent, mais c'est du fait de leur propre choix irrévocable, de leur auto-exclusion définitive, précisément parce que rien n'est plus odieux à leur orgueil que la miséricorde qu'on voudrait leur faire et qui les amèneraient à se conjurer avec le ramassis de bras cassés et de pieds bots qui forment la communauté des sauvés. Comme le dit la Madame Gervaise de Charles Péguy, dans *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*: « Il y a, ailleurs, il y a une souffrance qui ne sert pas, qui ne sert éternellement pas. Qui est toujours vaine, vide, qui est toujours creuse, toujours inutile, toujours stérile, toujours non appelée, toujours donc non élue, toute, toujours, éternellement toute, éternellement toujours, quoi qu'ils veuillent. / Quoi qu'ils fassent. Quoi qu'ils fassent éternellement. / Quoi qu'il y ait. / Apprenez, mon enfant, apprenez ce que c'est que l'enfer. »

C'est un profond mystère que celui de ce mal sans fin, de cette souffrance à jamais vaine, encore qu'elle relève – ce que Péguy ne précise pas assez – d'un juste retour des choses: la créature ne saurait rejeter son Créateur sans connaître une dislocation interne, jusque dans le tréfonds de l'être. Cette souffrance n'est donc pas à tout point de vue inutile, puisqu'elle révèle cette dislocation radicale, mais elle ne peut plus être la voie d'une rédemption. La possibilité de ce mal sans fin est d'une importance théologique capitale: elle est la garantie de la vraie liberté de la personne, mais aussi et plus encore de la transcendance divine. Dieu n'a pas besoin d'une réussite totale dans le monde pour être le Dieu de toute bonté. Il est infiniment bon, même si reste dans sa création une zone de mal perpétuellement contenue.

Thomas d'Aquin ose souligner que cette souffrance n'appelle plus aucune compassion: « Tant que les pécheurs sont en ce monde, ils se trouvent dans un tel état qu'ils peuvent être libérés de leur misère et de leur péché sans préjudice pour la justice divine, et être introduits dans la béatitude. La compassion est donc possible envers eux [...]. Mais dans le monde à venir, les pécheurs ne pourront plus [et, ajoutons-le, ne voudront plus] être transportés hors de leur misère. La compassion, voulue avec rectitude, à l'égard de leurs souffrances ne sera plus possible. Les bienheureux qui seront dans la gloire n'auront donc aucune compassion pour les damnés⁶. »

Une telle souffrance qui n'appelle pas la compassion nous rappelle que la compassion n'a rien de la jouissance d'un spectacle plein de terreur et de pitié:

6. SAINT THOMAS D'AQUIN, IV *Sent.*, d. 50, q. 2, a. 4, q1a 2 (repris dans le *Supplementum*, q. 94, a. 2).

sa finalité essentielle est de chasser la misère, et lorsque cela n'est absolument plus possible, ou bien elle s'éteint, ou bien sa pitié devient informe, dangereuse et même pécheresse.

Mais cela nous fait aussi penser que si la compassion consiste d'abord à être avec autrui, la question se pose: comment être avec ceux qui définitivement refusent d'être avec? comment être avec eux et reconnaître leur inébranlable volonté de rejeter toute communion? Ce rejet étant devenu aux damnés leur seconde nature dans la seconde mort, et donc eux-mêmes dans leur identité close, il n'y a pas d'autre moyen pour les bienheureux de les respecter que de ne pas compatir, et, ce faisant, de s'abandonner plus à fond à l'abîme de l'Éternel, qui continue malgré tout de les aimer et de les créer, car même pour des créatures sans repentir ses dons sont sans repentance.

10. *Retournement de la blessure.* — Cette limite au-delà de laquelle la compassion n'est plus valable nous indique avec quelle urgence le monde présent doit être visité par la miséricorde. Il ne s'agit plus seulement ici de la compassion à l'égard de la victime, laquelle, nous l'avons vu, peut se mêler de vanité et d'orgueil; mais de compassion à l'égard du bourreau, à l'égard même de celui qui me persécute, laquelle ne peut être sans une certaine humilité.

Le *Catéchisme de l'Église catholique* ne craint pas d'aller jusqu'à cette extrémité, car telle est la compassion typiquement chrétienne. Il commence bien sûr par parler du Christ médecin, de sa « compassion envers les malades » et de « ses nombreuses guérisons d'infirmités de toute sorte (cf. Mt 4, 24) [...], signe éclatant de ce que "Dieu a visité son peuple" (Lc 7, 16) et que le Royaume de Dieu est tout proche » (§ 1503). Mais le *Catéchisme* produit son ultime enseignement sur la compassion dans un commentaire du *Notre Père* et, plus particulièrement, du *comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés*: « Il n'est pas en notre pouvoir de ne plus sentir et d'oublier l'offense; mais le cœur qui s'offre à l'Esprit Saint retourne la blessure en compassion et purifie la mémoire en transformant l'offense en intercession » (§ 2843). Dans le pardon, par la force créatrice de l'Esprit, la blessure reçue par l'ennemi se change en compassion pour l'ennemi, comme la plaie du Sacré-Cœur est celle par où coulent les grâces.

C'est ce qui se passe avec saint Étienne, premier martyr. Alors qu'il tombe à genoux sous les pierres, il pousse un dernier grand cri: *Seigneur, ne leur impute pas ce péché* (Ac 7, 60). Et voilà que sa prière est exaucée, voilà qu'une grâce spéciale va descendre sur le commanditaire de sa lapidation, Saül, sur le chemin de Damas. La blessure s'est changée en compassion, la compassion a agi jusqu'à sanctifier le persécuteur, et ce persécuteur est devenu une

colonne de l'Église, un apôtre plus saint et plus célébré que saint Étienne lui-même. C'est là la compassion la plus divine, celle qui se change en conjouissance pour celui qui nous avait fait du mal et sur qui se pose enfin, après sa conversion, une bénédiction plus haute que la nôtre.

Fabrice HADJADI

Bibliographie

AUGUSTIN-MARIE AUBRY, *Obéir au assentir ? De la « soumission religieuse » au magistère simplement authentique*, préface de Henry Donneaud, o.p., « Sed Contra », DDB, Paris, 2015, 376 p.

Parmi les progrès doctrinaux dus au concile Vatican II, la Constitution conciliaire *Lumen Gentium* affirme la nécessaire « soumission religieuse de la volonté et de l'intelligence » au Magistère simplement authentique (n° 25a). Consacré à l'élucidation d'une telle affirmation, l'ouvrage du P. Augustin-Marie Aubry offre avec une rigueur et une clarté remarquables une étude de « psychologie surnaturelle ».

L'A. retrace tout d'abord l'histoire tumultueuse de la doctrine de l'*obsequium religiosum* jusqu'à son emploi par les Pères du concile Vatican II (chapitre I). Après quoi est minutieusement décrite la postérité de cet enseignement, tant dans son déploiement *in actu exercito* que par sa reprise *in actu signato* dans les textes magistériels postconciliaires (chapitre II). C'est donc sur la base d'une enquête historique fouillée que l'A. constate l'existence d'un « point aveugle » des recherches théologiques au sujet de la nature de l'assentiment religieux. Pour combler cette lacune, la suite de l'ouvrage s'applique à dégager le caractère spécifique d'une telle attitude située aux frontières de la foi théologique et de la croyance naturelle (chapitre III). Au terme d'une argumentation convaincante reposant sur un solide usage de l'épistémologie thomiste, l'A. définit l'assentiment religieux comme une adhésion probable

du fidèle qui, éclairé par la foi, reconnaît docilement le caractère propre du magistère simplement authentique. Ni acte d'obéissance volontaire, ni simple considération respectueuse, l'assentiment religieux représente l'attitude ajustée de l'esprit croyant face à un enseignement qui, quoique bénéficiant de l'assistance divine et méritant *de facto* une entière docilité, n'en reste pas moins sujet à erreur et, partant, objet d'une adhésion qui ne saurait être absolue. On doit donc à l'étude du P. Aubry d'éclairer la question de la juste réception du Magistère en honorant avec un équilibre très sûr les impératifs de la foi, et ce sans violenter les exigences propres de la raison.

LUC SIGNORET

BORDEAUX, *Saint-André, Primatiale d'Aquitaine*, sous la direction du Cardinal Jean-Pierre Ricard, La Nuée Bleue / Place des Victoires, Paris, 2017, 527 p.

Une seule question monte à l'esprit au fil des pages de ce splendide volume sur l'histoire et la construction de la cathédrale Saint-André de Bordeaux : comment pouvons-nous encore prétendre en être aujourd'hui les dignes héritiers ?

Devant tant de grandeurs et de beautés conjuguées au service de l'Unique, tant d'art traditionnel et spirituel mis en œuvre pour rendre manifeste l'éclat trinitaire à la conscience des croyants, tant de symboles vivants qui nous relient au ciel, tant de visages sculptés qui nous regardent pensifs et attristés, un vertige d'indignité nous saisit.

Comme si une distance infranchissable nous séparait de l'esprit et de l'intelligence de ceux qui ont conçu les plans de cette cathédrale, les différentes phases de son édification et leurs réalisations successives, le rôle qu'elle devait jouer dans l'espace ecclésial du Moyen Âge à nos jours.

En effet, disent les auteurs, la cathédrale bordelaise tient dans l'histoire de l'architecture médiévale une place singulière, et mal comprise. Le chantier de la nef puis du chevet ne témoigne pas tant d'une diffusion du style gothique depuis l'Île-de-France que des prétentions du clergé cathédral de Bordeaux face à Bourges : Saint-André doit se lire comme une cathédrale proprement archiépiscopale.

Après avoir ainsi retracé, dans une première partie, à l'aide de tout ce que l'on sait à partir des documents écrits et de l'histoire, les hardiesses et les aléas d'un vaste chantier qui a métamorphosé au fil des siècles le premier édifice roman en une construction gothique aux dimensions d'immensité, les trente collaborateurs nous élèvent alors progressivement, dans une seconde partie, à la contemplation des voûtes et du programme iconographique des vitraux, des chapiteaux et des portails, de la statuaire médiévale et moderne, des peintures murales et des nombreux décors de retables classiques qui habitent et donnent sens à tout l'espace liturgique.

Une troisième partie évoque l'héritage et le rayonnement de Saint-André qui s'affirme très tôt comme l'église primatiale d'Aquitaine, sous la double autorité de l'archevêque et du chapitre. Primatiale d'abord, sur le plan spirituel, par la tradition qui la tenait comme le plus ancien édifice d'Occident dédié à l'apôtre André, et par un lien privilégié avec le siège pontifical : l'édifice roman fut consacré par le pape Urbain II en 1096, et l'archevêque Bertrand de Got devint, en 1305, le 199^e

successeur de saint Pierre. Mais cette primauté s'exprima également dans le domaine civil, comme une maison du peuple de Bordeaux où se sont toujours déroulées les cérémonies publiques de la jurade.

Sous le concordat, Saint-André incarna l'union du trône et de l'autel, entre ultramontanisme et ferveur officielle. Avec la séparation de 1905, la cathédrale se fait plus discrète dans la vie de la cité, mais demeure le lieu symbolique vivant de la vie de l'église. Depuis Vatican II, elle retrouve, grâce au renouveau de la pastorale, de la liturgie et de la piété, un rôle d'accueil et de témoignage dans l'ensemble du diocèse.

JEAN BOREL

FRÉDÉRIC DELFORGE, *Jacqueline Pascal (1625 – 1661), Biographie* (Univers Port-Royal 3), Paris, Classiques Garnier, Paris, 2017, 157 p.

Ce n'est que grâce à l'essor que connaissent depuis plusieurs décennies les recherches sur l'histoire de Port-Royal en général, et plus particulièrement sur Blaise Pascal et sa famille, que cette biographie de Jacqueline Pascal a pu être recomposée avec toute la précision chronologique qu'exige aujourd'hui une telle entreprise.

Les travaux de premier ordre que nous laisse Jean Mesnard constituent en effet, parmi bien d'autres, une source d'une sûreté et d'une richesse inépuisables pour repenser de fond en comble la trame de sa vie qu'avaient déjà tenté d'écrire sa sœur Gilberte, puis Victor Cousin dans une première biographie publiée en 1844.

Mais ce n'est pas seulement de chronologie qu'il s'agit ici, aussi précise et précieuse puisse-t-elle être pour une meilleure connaissance de Jacqueline, depuis sa naissance, le 5 octobre 1625,

jusqu'à sa mort prématurée, le 4 octobre 1661, deux années à peine après avoir été nommée sous-prieure de Port-Royal et maîtresse des novices. Frédéric Delforge veut nous faire entrer, autant qu'il est possible de le faire, dans l'intimité de sa vie intérieure qu'elle avait totalement consacrée à Dieu, mais également toute pénétrée d'admiration pour son frère Blaise et les autres membres de sa famille.

Jacqueline fut en effet l'une de ces femmes, avec d'autres dans cette jeune communauté de Port-Royal qui suscitait alors tant de haines et de jalousies, dont la probité spirituelle et l'engagement sans compromission furent les qualités essentielles de l'âme. Et c'est bien cela qui aujourd'hui nous touche, car elle a manifesté jusqu'au bout cet art si rare de se réaliser soi-même dans l'abandon total de soi, réalisant à merveille cet aphorisme de Richard de Saint-Victor : « Revenir à soi sert à sortir de soi pour aller vers Dieu par oubli de soi. »

C'est ce qui lui fera écrire un jour, en méditant sur le sacrifice du Christ sur la croix, ces quelques mots d'une justesse parfaite : « J'apprends de là que mon cœur doit être au-dessus de toutes les choses de la terre, et que par cet élèvement d'esprit, qui n'est pas orgueilleux mais céleste, je dois regarder comme au-dessous de moi ce qu'il y a de plus grand et de plus aimable, parce que, comme je ne me dois glorifier qu'en la croix de mon Sauveur, je ne dois aussi rien estimer qu'elle. »

Une bibliographie chronologique donne au lecteur intéressé la possibilité de retrouver et de se référer à toutes les sources auxquelles l'Auteur a puisé.

JEAN BOREL

NICOLA GARDINI, *Vive le latin, Histoires et beauté d'une langue inutile*, Traduit de

l'italien par Dominique Goust, avec la collaboration d'Illaria Gabbani, Editions de Fallois, Paris, 2018, 278 p.

Cet ouvrage parlera-t-il dans le vide ou suscitera-t-il un intérêt au-delà de quelques nostalgiques du latin ? Il est difficile de prévoir d'avance comment il sera reçu par ceux auxquels l'auteur aimerait tant s'adresser, « les jeunes gens, garçons et filles des écoles, qui, plus que quiconque, cherchent à trouver un sens à ce qu'ils font et voient » (p. 19), sans oublier les moins jeunes, latinistes ou non, et si possible « signaler quelque chose de vital et de nécessaire à des hommes politiques, enseignants, gens de commerce et médecins, avocats et écrivains qui, par curiosité et sans préjugé, se demandent ce qu'est le latin » (*ibid.*).

Comment l'A. s'y prend-il donc pour réussir son vœu et faire en sorte que son livre ne tombe pas des mains de ceux qui seront tentés de s'y plonger ? En montrant comment et combien « le latin est beau », dépassant ainsi d'un coup les arguments de ses détracteurs qui n'en voient pas ou plus l'utilité, et ceux de ses laudateurs pour lesquels la première vertu du latin serait de former l'esprit. Ce que font également toutes les autres langues, pour peu qu'on les étudie sérieusement.

« Quiconque étudie le latin, dit-il en résumé, doit l'étudier pour une raison fondamentale ; parce que c'est la langue d'une civilisation ; parce que c'est dans le latin que l'Europe s'est accomplie. Parce que c'est en latin qu'ont été écrits les secrets de notre identité la plus profonde et que, ces secrets, l'on veut les déchiffrer. » (p. 247)

C'est ainsi qu'en vingt-deux chapitres, évoquant de manière vivante le parcours de l'A. lui-même redécouvrant au cours de ses études « l'espace de bonheur » que représentait pour lui la possibilité et l'apprentissage du latin – sans lequel « notre

monde ne serait pas ce qu'il est » (p. 30) – son évolution, sa large diffusion et ses divers modes d'expression, il opère un beau choix de textes qu'il a particulièrement aimés dans l'histoire de la littérature latine, et qui ont peu à peu constitué ce qu'il appelle sa « maison intérieure ».

De Catulle à saint Augustin et saint Jérôme, en passant par Horace, Cicéron, César, Virgile, Ovide, Sénèque, Tite-Live, Lucrèce, Juvénal et Properce, il nous fait apprécier au fil de leurs extraits reproduits et traduits, non seulement la voix propre de quelques-uns des plus grands témoins de la langue latine, mais aussi la richesse, la diversité et la finesse des pensées qu'elle a suscitées au cours des siècles.

« Il ne suffit pas que celui qui parle soit vivant pour qu'il puisse dire que sa langue est vivante, dit l'A. en conclusion. Vivante est la langue qui dure et qui produit une autre langue, ce qui est justement le cas du latin » (p. 249) qui, de surcroît, fut créateur et modèle d'autres littératures, comme autant de conversations nouvelles offertes à qui voudra bien s'engager dans ce dialogue enchanté.

Une bibliographie de base et quatre index des auteurs, personnages historiques, personnages mythologiques et passages cités seront utiles à un travail d'approfondissement.

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par
Jacques Motllo – Sainte-Marie-la-Mer



Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Tél. Courriel.....

- souscrit un abonnement à *Nova et Vetera* (4 numéros par an)

o annuel

Suisse CHF 65.00

Europe € 50.00

Autres pays € 52.00

o de soutien

CHF 75.00 (à partir de)

€ 60.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de:

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Modes de paiement (voir la 4^e de couverture de ce numéro)

***À adresser à: Nova et Vetera Édition,
85 route de Sept-Fons, BP 50001,
03290 Dompierre-sur-Besbre, FRANCE***