

Bulletin du
CERCLE THOMISTE
Saint-Nicolas de Caen



Nouvelle Série

SOMMAIRE

N° 65

	Pages
1. Premiers échos du Congrès international de Rome et Naples	1
2. M.-D. PHILIPPE. Saint Thomas et le mystère de la Sainteté	3
3. Henry BARS. La Philosophie de Jacques Maritain. Essai de vue panoramique	32
4. J. TONNEAU. Le droit de propriété (suite)	50

Trimestriel

MARS 1974

Saint Thomas et le mystère de la sainteté

Pour honorer le VII^e centenaire de Saint Thomas, en cette année préparatoire à l'année sainte, cette année où le Saint-Père nous demande d'être particulièrement attentifs à notre vocation de sainteté, il serait peut-être bon d'interroger Saint Thomas sur la sainteté. Pour cela, écoutons d'abord le théologien nous exposer *ce qu'est* la sainteté et quel est le rôle du saint ; nous regarderons ensuite la manière dont Saint Thomas parle de la sainteté de Jean-Baptiste et de Jean l'Évangéliste, ce qui nous permettra de mieux découvrir ce qu'est la sainteté chrétienne.

Au début de la *Somme théologique*, Saint Thomas considère les diverses façons dont nous pouvons qualifier la manière d'exister de Dieu — ce que nous appelons les « attributs » divins. Or il ne nous dit rien d'explicite sur la sainteté de Dieu. Cela peut nous étonner : le théologien ne devrait-il pas regarder en premier lieu la sainteté de Dieu, la triple sainteté que nous révèlent Isaïe et l'Apocalypse ?

Saint, Saint, Saint est Yahvé Sabaot.
Sa Gloire remplit toute la terre (1).
Saint, Saint, Saint, Seigneur Dieu, Maître-de-tout,
Il était, Il est et Il vient (2).

Il est évident que Saint Thomas n'ignore pas le problème, puisque dans le *Commentaire des Noms divins* il traite, à la suite de Denys, de la sainteté de Dieu. Denys en effet, après avoir exposé « les noms divins signifiant l'émanation des perfections divines dans les créatures », examine ceux qui ont trait au gouvernement divin. Or dans ce gouvernement, quatre points sont à considérer : a) « la Providence de la divine connaissance, à laquelle correspond le nom

(1) *Isaïe* VI, 3. Cette triple acclamation, pour Saint Thomas, s'adresse à « la Trinité des Personnes » (*Comm. d'Isaïe*, VI, 3).

(2) *Apoc.* IV, 8.

de ' Déité ' » ; b) « la puissance d'exécuter l'ordre de la Sagesse divine, à laquelle correspond le nom de ' Domination ' » ; c) « l'exécution du gouvernement, à laquelle correspond le nom de ' Roi ' » ; d) enfin « l'effet du gouvernement, qui est la pureté [à l'égard] de tout désordre (*munditia ab omni inordinatione*), à laquelle correspond le nom de ' sainteté ' » (3).

Dans cette perspective, la sainteté relève de l'effet propre du gouvernement divin : la pureté excluant tout désordre. Mais qu'est-ce, exactement, que la sainteté ? C'est la question que se pose Saint Thomas à la suite de Denys : *quid sit sanctitas* (4). Au sens où l'entend Denys, « la sainteté signifie la pureté libre de toute impureté, parfaite et immaculée » (5). Trois degrés de pureté sont donc requis pour la sainteté. Le premier degré est la liberté à l'égard de toute impureté. En effet, « est esclave de l'impureté celui qui est vaincu totalement par elle et qui lui est soumis » (6) ; être libéré de l'esclavage de l'impureté constitue donc bien le premier degré de la pureté. Le second degré consiste dans la pureté « parfaite », le parfait étant « ce à quoi il ne manque rien » ; cette pureté n'existe que lorsque les passions d'impureté sont supprimées. Enfin, le troisième degré de pureté est atteint lorsqu'on est « tout à fait immaculé ». Est taché, maculé, ce qui, sans être touché de l'intérieur, est cependant atteint de l'extérieur. Celui-là seul sera tout à fait immaculé qui, non seulement aura la pureté en lui-même, mais ne sera plus atteint par rien d'extérieur qui puisse l'entraîner à l'impureté (7). Il faut donc ces trois degrés pour que la « raison de sainteté » (*ratio sanctitatis*) soit parfaitement réalisée (8).

Cependant, Dieu n'est pas seulement dit « Saint ». L'Écriture le nomme encore « Saint des saints », expression qui, selon Denys, indique la surabondance de Celui qui est « Cause de toutes choses ». Dieu, commente Saint Thomas, « possède la plénitude de la bonté au-dessus de toutes les autres choses. C'est pourquoi, pour désigner cet excès par lequel Il dépasse (*excedit*) toutes choses, on le nomme dans l'Écriture ' Saint des saints ' (...), Roi des rois, Seigneur des seigneurs et Dieu des dieux ; car par cette manière de s'exprimer on signifie une certaine émanation [à partir] de la Cause supérieure,

(3) *Commentaire des Noms divins*, XII, lec. unique, n° 939.

(4) *Ibid.*, n° 942.

(5) *Noms divins*, ch. 12 ; cf. le commentaire de Saint Thomas, n° 945.

(6) *Comm. Noms divins*, n° 945.

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.* Cf. *I Sent.*, dist. X, q. 1, a. 4, ad 4 : « Comme le dit Denys au ch. XII des *Noms divins*, la sainteté est la pureté immaculée, parfaite et libre de toute impureté, et c'est pourquoi il convient d'associer la sainteté à la spiritualité, qui dit séparation à l'égard de la matière. Ainsi, la spiritualité désigne la séparation à l'égard de la matière, et la sainteté [la séparation à l'égard] des défauts matériels ».

de sorte que lorsqu'on dit ' Saint des saints ', il faut entendre que de Lui émane la sainteté dans toutes les autres choses » (9). Cette expression « Saint des saints » signifie aussi « la transcendance (*excessus*) par laquelle Dieu est séparé de toutes choses, étant supérieur à toutes, si bien que ' Saint des saints ' signifie le Saint transcendant (*excedens*) tous les saints » (10). Cette interprétation de Denys par Saint Thomas est significative. La sainteté de Dieu, c'est Sa pureté, Sa limpidité absolue : Il est Immaculé ; et c'est dans l'effet de Son gouvernement que cette pureté se manifeste, ce qui nous permet de Le proclamer « Saint » (11). Le louer comme « Saint des saints », c'est proclamer la transcendance de sa sainteté, de Sa pureté. Il est au-dessus de tous, Il ne peut être touché par personne, rien ne peut Le ternir. Il est totalement séparé en raison même de Sa pureté.

L'intention de la *Somme théologique* — nous allons le voir — est très différente de la perspective de Denys proclamant la sainteté de Dieu. Car dans la perspective de Denys, comme le souligne Saint Thomas dans son *Commentaire des Noms divins*, la sainteté fait partie des louanges qui regardent le *gouvernement* de Dieu et, plus précisément, l'*effet* de ce gouvernement ; tandis que dans la *Somme*, Saint Thomas, avec un souci beaucoup plus poussé d'analyse scientifique, veut préciser le caractère propre de la *manière d'exister* de Dieu. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il ne considère pas la sainteté comme un attribut particulier, puisqu'elle implique en elle-même divers attributs : la simplicité, la bonté et l'immutabilité. En effet, dans la *Somme théologique*, Saint Thomas, parlant du nom de l' « Esprit Saint », affirme que si Dieu est dit « Saint », c'est pour signifier « la pureté de la bonté divine » (12). On peut donc dire que pour lui, la sainteté implique la simplicité et la bonté. Or la simplicité est ce que Saint Thomas affirme en premier lieu lorsqu'il analyse le *comment* de l'être divin : Dieu ne connaît et ne peut connaître aucune composition. Il est simple, « absolument simple » (13), ce qui nous permet d'affirmer Sa pureté : Dieu est immaculé, Il ne peut être touché, terni par aucune créature. Dieu ne peut « composer » avec un autre, Il est solitaire dans Sa transcendance, Il est absolument pur. Cependant Saint Thomas, dans cet article sur la simplicité, ne conclut pas : « donc Dieu est saint », parce que précisément, dans la *Somme théologique*, il ne considère plus que la *ratio* de sainteté consiste uniquement dans la pureté : la sainteté est la pureté de la bonté divine.

(9) *Comm. Noms divins*, n° 955.

(10) *Ibid.*

(11) Notons bien que l'effet le plus parfait du gouvernement de Dieu, c'est Marie, l'Immaculée. Elle nous révèle donc d'une manière unique la Sainteté de son Dieu.

(12) Ia, q. 36, a. 1, ad 1.

(13) Ia, q. 3, a. 7.

De plus, dans le *Compendium theologiae*, Saint Thomas, montrant comment en Dieu l'amour est saint, précise un autre élément de la sainteté :

puisque le bien aimé a raison de fin et que le mouvement volontaire est rendu bon ou mauvais par sa fin, il est nécessaire que l'amour dont est aimé le Souverain Bien, qui est Dieu, possède une certaine bonté éminente. Celle-ci est exprimée par le nom de « sainteté », soit que [l'on entende] « saint », avec les Grecs, au sens de « pur », parce qu'en Dieu la bonté est tout à fait pure (*purissima*), exempte (*immunis*) de tout défaut ; soit qu'avec les Latins [on entende] « saint » au sens de « ferme », « inébranlable » (*firmum*), parce qu'en Dieu la bonté est immuable — et c'est pourquoi tout ce qui est ordonné à Dieu est dit « saint », comme le temple, et le mobilier du temple, et tout ce qui est réservé au culte divin. Il convient donc que l'« Esprit », qui exprime pour nous l'Amour dont Dieu s'aime, soit appelé « Esprit Saint » (14).

La Sainteté de Dieu implique donc bien la pureté et l'immutabilité dans la bonté. « Saint » ne dit pas seulement la pureté, mais aussi la fermeté. C'est bien ce que nous voyons dans le traité sur la vertu de religion, où Saint Thomas se pose la question : la religion est-elle identique à la sainteté ? Dans ce contexte, il commence par rappeler la signification du mot « sainteté » en ayant recours aux étymologies grecque et latine. Considérée ainsi, la « sainteté » semble impliquer deux éléments : la pureté, qu'exprime le nom grec *a-gios*, qui signifie « sans terre » (15), et la fermeté ; chez les anciens, en effet, « étaient dites ' saintes ' les réalités qui étaient protégées par des lois, de sorte qu'elles ne devaient pas être violées ; c'est pourquoi l'on dit que quelque chose est ' consacré ' (*sanci-*

(14) *Compendium theologiae*, ch. 47.

(15) IIa-IIae, q. 81, a. 8. Cf. ORIGÈNE, *Homélie XI sur le Lévitique* (Opera omnia, éd. C. Delarue, Paris, Jacob Vincent 1733, tome II) : « Si quelqu'un s'est dévoué à Dieu, ne s'est plus mêlé aux affaires du siècle, pour plaire à celui qui l'a agréé, s'il s'est séparé et écarté des autres hommes qui vivent selon la chair et liés aux affaires du monde, ne cherchant pas les choses qui sont sur la terre, mais celles qui sont dans les cieux ; celui-là sera à bon droit appelé saint. Tant qu'il est mêlé aux foules, et se laisse aller à la multiplicité des choses changeantes, et ne vague pas à Dieu seul, il ne peut être saint. (...) ' Soyez donc saints, dit le Seigneur, parce que moi je suis saint. ' Qu'est-ce : ' parce que moi je suis saint ? ' ? De même que moi, dit-il, je suis distinct et séparé, de loin, de tous ceux qui sont adorés ou à qui l'on rend un culte, soit sur la terre, soit dans le ciel ; de même que moi j'excède toute créature et suis tout autre que ce qui a été fait par moi : ainsi, vous aussi, soyez séparés de tous ceux qui ne sont pas saints ni dédiés à Dieu. Nous voulons dire ' être séparés ' non pas par le lieu ni les actes, ni les régions, mais par le genre de vie. Du reste le mot lui-même, qui se dit en langue grecque *a-gios*, signifie ' être hors de la terre '. Celui donc qui s'est consacré à Dieu semble à bon droit être hors de terre, hors du monde ; il peut dire lui-même : marchant sur la terre, ' notre vie est dans les cieux ' (cf. *Phil.* III, 20). »

tum) parce qu'il est garanti (*firmitum*) par la loi » (16). Du reste, le mot « saint » peut aussi, chez les Latins, signifier la pureté, si, avec Saint Isidore, on interprète *sanctus* comme venant de *sanguine tinctus*, « teinté de sang », « trempé de sang », « du fait qu'autrefois ceux qui voulaient être purifiés se trempaient dans le sang de la victime » (17). Mais il faut bien comprendre que ces deux significations du mot « sainteté » convergent vers le même point : la sainteté doit être attribuée à ceux qui « s'attachent au culte divin » — voilà la finalité propre. Car il est évident que si la pureté et la fermeté n'étaient pas ordonnées au « culte divin », mais seulement à un souci de perfection humaine, elles n'exprimeraient pas la sainteté. Pour mieux nous faire comprendre cela, Saint Thomas insiste : non seulement les hommes, mais aussi le temple, ainsi que le mobilier et tous les autres instruments du culte sont dits « saints » du fait qu'ils servent au culte divin (18).

Le fait que la sainteté puisse être attribuée aux instruments du culte nous fait saisir qu'elle n'est pas purement « morale » ; car on ne peut pas dire que les instruments dont on use pour le culte divin soient vertueux, doux, humbles, forts... et cependant ils sont dits « saints ». La sainteté implique un lien direct avec le culte divin ; elle a donc essentiellement une dimension religieuse, elle implique un ordre immédiat à Dieu (19). C'est bien ce que Saint Thomas souligne dans sa réponse à la seconde objection, où il distingue nettement la pureté qui relève de la tempérance et celle qui relève de la sainteté : la pureté qui est l'œuvre de la tempérance n'est « sainteté » que si elle se réfère à Dieu. Saint Thomas rappelle alors ce que Saint Augustin dit de la virginité : qu'elle n'est pas honorée pour elle-même, parce qu'elle est virginité, mais parce qu'elle est consacrée à

(16) IIa-IIae, *loc. cit.*

(17) *Ibid.* Cf. le *Commentaire du Pater* (première demande) : « *Saint* se dit de trois manières. 1° *Saint* est la même chose que *ferme* ; c'est pourquoi tous les bienheureux qui sont au ciel sont dits saints, parce qu'ils sont affermis dans un bonheur éternel ; tandis que dans le monde [les hommes] ne peuvent être saints, parce qu'ils sont continuellement mobiles (...). 2° *Saint* est la même chose que *non terrestre* ; aussi les saints qui sont au ciel n'ont-ils aucune affection terrestre (...). La ' terre ', en effet, désigne les pécheurs » (comme la terre inculte, l'âme du pécheur non cultivée par la grâce ne produit que des épines ; comme la terre, le pécheur est ténébreux et opaque ; enfin, l'âme du pécheur est sèche et aride comme la terre). 3° « On dit *saint* ce qui est *teinté de sang* ; aussi les saints qui sont au ciel sont-ils dits saints du fait qu'ils sont teintés de sang », selon ces paroles de l'*Apocalypse* : « Ce sont ceux qui viennent de la grande épreuve : ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le Sang de l'Agneau » (VII, 14) ; « Il nous a lavés de nos péchés par Son Sang » (I, 5). Voir aussi *Comm. I. Thess.*, IV, leç. 1, n° 77, cité ci-dessous, note 46.

(18) IIa-IIae, *loc. cit.*

(19) Cf. *Comm. Rom.*, XII, leç. 1, n° 961 : « La sainteté se dit proprement par rapport à Dieu (*per respectum ad Deum*), en tant que l'homme observe ce qui est juste à l'égard de Dieu ». Voir aussi Ia, q. 36, a. 1, cité ci-dessous, p. 12.

Dieu (20). La pureté ne constitue la sainteté que parce qu'elle est toute tendue vers Dieu, toute pour Lui, demandée par Dieu et ordonnée vers Lui.

On voit par là ce qu'il peut y avoir à la fois de nostalgique et d'ambigu dans la recherche, par Camus, d'une sainteté en dehors de l'attitude religieuse. N'y a-t-il pas là une sorte de contradiction latente qui montre bien la blessure profonde de notre monde actuel en ce qu'il a de meilleur ? Il voudrait une « sainteté sans Dieu » ! (21)

Après avoir montré que la sainteté s'applique à ce qui est consacré à Dieu, Saint Thomas explique en quoi sont nécessaires les deux éléments qui constituent la sainteté. La *pureté* est nécessaire « pour que l'esprit s'attache à Dieu ». L'esprit humain, en effet, « se ternit en se plongeant dans les réalités inférieures, de même que toute chose se souille en se mêlant à ce qui est plus mauvais qu'elle, comme l'argent lorsqu'il est mêlé au plomb. L'esprit humain doit donc s'abstraire des réalités inférieures pour pouvoir être uni à la Réalité suprême » (22). C'est bien ce que dit l'*Épître aux Hébreux* : « Recherchez la paix avec tous et la sanctification sans laquelle personne ne verra le Seigneur » (23). Quant à la fermeté, la stabilité, elle est également exigée pour que l'esprit s'attache à

(20) Cf. S. AUGUSTIN, *De virginitate*, ch. 8 ; P.L. 40, col. 400.

(21) Telle est en effet la grande interrogation de Camus, qu'il met dans la bouche d'un des personnages de *La peste* : « Peut-on être un saint sans Dieu, c'est le seul problème que je connaisse aujourd'hui » (*La peste*, in A. CAMUS, *Théâtre, récits, nouvelles*, Gallimard (Bibl. de la Pléiade) 1952, p. 1427). Cf. ce passage des *Carnets*, écrit à la même époque (1942) : « Qu'est-ce que je médite de plus grand que moi et que j'éprouve sans pouvoir le définir ? Une sorte de marche difficile vers une sainteté de la négation — un héroïsme sans Dieu — l'homme pur enfin. Toutes les vertus humaines y compris la solitude à l'égard de Dieu. Qu'est-ce qui fait la supériorité d'exemple (la seule) du christianisme ? Le Christ et ses saints — la recherche d'un style de vie... » (*Carnets II*, Gallimard 1964, p. 31). Selon Camus, l'idéal de Chamfort était aussi « une sorte de sainteté désespérée » (*Introduction aux Maximes* de Chamfort, in A. CAMUS, *Essais*, Gallimard [Bibl. de la Pléiade] 1967, p. 1106). Voir aussi *L'homme révolté*, in *Essais*, p. 629 : « Comment vivre sans la grâce, c'est la question qui domine le XIX^e siècle. (...) La question du XX^e siècle (...) s'est peu à peu précisée : comment vivre sans grâce et sans justice ? »

(22) IIa-IIae, *loc. cit.*

(23) *Hébr.* XII, 14. Lorsqu'il commente ce verset de l'*Épître aux Hébreux*, Saint Thomas interprète également la « sainteté » (*sanctimonia*) dans le sens de la pureté : dire que « sans la paix et la sainteté nul ne verra le Seigneur », en quoi consiste la béatitude (...), revient à dire que sans la paix à l'égard du prochain, et sans la pureté et la limpidité en ce qui concerne soi-même, nul ne peut être bienheureux (*sine pace quoad proximum, et munditia et puritate quoad seipsum, nemo potest esse beatus*) ». Saint Thomas rattache ces deux conditions de la béatitude à deux affirmations de l'Écriture : « Bienheureux les pacifiques... » (*Mt V, 9*) et *Apoc. XXI, 27*, à propos de la Jérusalem céleste : « Rien d'impur n'y pénétrera ».

Dieu. L'esprit, en effet, « s'attache à Dieu comme à [sa] fin ultime et à [son] premier principe ; or ceux-ci ne peuvent être que souverainement immobiles. C'est pourquoi l'Apôtre disait : ' Je suis certain que ni la mort, ni la vie, ni anges, ni principautés, ni choses présentes, ni choses futures (...) ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus Notre Seigneur ' » (24). « Est donc dit ' sainteté ', conclut Saint Thomas, ce par quoi l'esprit de l'homme s'attache lui-même à Dieu, ainsi que ses actes » (25).

En précisant le rôle de la pureté et de la stabilité dans l'orientation de l'esprit vers Dieu, Saint Thomas pénètre plus avant dans la signification profonde de la sainteté. Ce qui était présenté initialement comme les caractères propres de la sainteté devient les conditions nécessaires pour que l'esprit et ses actes s'attachent à Dieu. La sainteté n'est plus présentée en premier lieu comme pureté et stabilité, mais comme l'esprit et ses actes parfaitement reliés à Dieu grâce à leur pureté et à leur fermeté. La sainteté est cette relation profonde de dépendance à l'égard de Dieu, reconnue et aimée. Aussi Saint Thomas peut-il affirmer que la sainteté, dans son essence, n'est autre que la religion ; elle est cette relation de dépendance à l'égard de Dieu *vécue pleinement*. Entre sainteté et religion, il y a identité « selon l'essence » et diversité « selon la raison » (26). Cette diversité consiste en ce que la religion « exerce à l'égard de Dieu le service qui Lui est dû en ce qui concerne spécialement le culte divin, comme les sacrifices, les oblations et autres choses semblables », tandis que dans la sainteté, « l'homme rapporte à Dieu non seulement ces choses, mais aussi les œuvres des autres vertus », ou bien « se dispose par des œuvres bonnes au culte divin » (27). La sainteté a donc une exigence plus grande que la religion, en ce sens qu'elle permet d'ordonner à Dieu, au culte divin, les œuvres des autres vertus. C'est ce que Saint Thomas précise dans sa réponse à la première objection. Celle-ci, rappelant que la religion est une vertu « spéciale » (28), la distinguait de la sainteté en soutenant que cette dernière est une vertu « générale », cela en référence au traité *Des passions* attribué à Andronicos de Rhodes, où il est dit que la sainteté fait « être fidèle et observer ce qui est juste à l'égard de Dieu » (29). A cela Saint Thomas répond que, considérée « selon son essence », la sainteté est une vertu spéciale et, sous cet aspect, « est d'une certaine manière identique à la religion » ; mais qu'elle

(24) *Rom.* VII, 38-39.

(25) *IIa-IIae, loc. cit.*

(26) Saint Thomas dit très nettement, dans cet article, que la sainteté « ne diffère pas de la religion *secundum essentiam*, mais seulement *ratione* ».

(27) *IIa-IIae, loc. cit.*

(28) Cf. *IIa-IIae*, q. 81, a. 4.

(29) *IIa-IIae*, q. 81, a. 8, obj. 1.

a cependant « une certaine universalité, en tant qu'elle ordonne efficacement et souverainement (*per imperium*) tous les actes des vertus au Bien divin » ; en cela elle est comparable à « la justice légale, qui est dite ' vertu générale ' en tant qu'elle ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun » (30).

Cette réponse de Saint Thomas est très intéressante, car elle présente le rôle de la sainteté dans notre vie humaine comme *analogue* à celui de la justice légale. Si celle-ci est capable d'ordonner au bien commun les actes de toutes les vertus, la sainteté est capable d'ordonner au *Bien divin* tous les actes des vertus ; elle nous rend sensibles aux exigences propres de ce Bien divin. Si le bien commun est immanent à nos activités humaines, le Bien divin les transcende. La sainteté nous permet donc de dépasser les exigences propres de toute communauté humaine, dictées par la justice légale — si impérieuses que puissent être ces exigences. Elle nous ordonne à un « au-delà », sans s'opposer pour autant à la justice légale, sans rivaliser avec elle, mais en la dépassant, en orientant tous les actes des vertus vers le Bien divin.

La sainteté a donc une extension plus grande que la vertu de religion, puisqu'elle est capable de mobiliser toutes les activités vertueuses pour les ordonner au Bien divin. Si l'homme religieux est l'homme du culte divin, le saint l'est également, mais il est, de plus, celui qui est capable d'orienter toutes ses activités vertueuses vers Dieu ; il peut donc orienter vers Dieu, en les Lui offrant, toutes ses activités de justice, toutes ses activités familiales, tout son travail. C'est par la sainteté que tout acquiert cette orientation nouvelle vers le Bien divin.

Mais si la sainteté a une extension plus grande que la religion, ne doit-elle pas avoir aussi une intensité, une pénétration plus grandes ? Cela n'est-il pas d'autant plus évident que la sainteté s'identifie d'une certaine manière à la religion ? Oui, la sainteté s'enracine dans la religion, elle s'identifie à elle dans sa structure essentielle (31) : le saint est un homme religieux ; mais c'est un homme religieux qui l'est totalement. Sa religion n'est plus vécue d'une manière simplement prudentielle : elle est vécue en dépendance de l'Absolu de Dieu. C'est pourquoi elle réclame cette « pureté » et cette « fermeté », cette constance de l'esprit, que ne réclame pas immédiatement la vertu de religion. Cette dernière ne fait qu'y tendre, alors que la sainteté ne peut s'en passer, elle les réclame pour que l'esprit soit plus totalement relatif à Dieu, pour qu'il le soit d'une manière plus exclusive, plus absolue, et cela dans

(30) *Loc. cit.*, ad 1.

(31) Dans la réponse à la troisième objection, Saint Thomas dira de nouveau que la sainteté ne diffère pas réellement de la religion : *non quia differat re, sed ratione tantum* (*loc. cit.*, ad 3).

toutes les activités religieuses, intérieures et extérieures, dans l'adoration et le sacrifice, dans la louange, dans la demande. Il faut que Dieu soit toujours le « premier servi » et qu'étant le premier servi, Il soit Celui à qui tout — esprit et corps (32) — est remis, ordonné, offert.

La sainteté *chrétienne* est une participation immédiate à la sainteté du Christ, Fils bien-aimé du Père. Commentant la prière sacerdotale, Saint Thomas note :

Père, sanctifie-les, c'est-à-dire rends-les parfaits et fais-les saints ; et cela dans la vérité, c'est-à-dire en moi, ton Fils, qui suis la Vérité (...) ; ce qui revient à dire : rends-les participants de ma perfection et de ma sainteté. (...) Ou bien : *sanctifie-les* en leur envoyant l'Esprit Saint, et cela *dans la vérité, c'est-à-dire dans la connaissance de la vérité de la foi et de tes commandements* (33).

Saint par essence dans Sa nature divine, « le Christ, quant à sa nature humaine, est saint par grâce, [la grâce] qui dérive de Sa nature divine » ; Saint Thomas interprète ainsi la parole du Christ « *Je me sanctifie moi-même* » :

Il dit donc, selon la divinité, *Je me sanctifie moi-même* en assumant la chair pour eux ; et cela pour que la sainteté de la grâce qui, [venant] de moi-même en tant que Dieu, est en moi en tant qu'homme, dérive de moi en

(32) La sainteté implique que le corps soit consacré et offert à Dieu « comme une hostie sainte » (cf. *Rom.* XII, 1 et VI, 19). Voir *Comm. Rom.*, VI, leç. 4, n° 506 et XII, leç. 1, n° 959 sq. Notre corps doit être « livré au service de Dieu », et c'est pourquoi Saint Paul dit « hostie sainte », l'hostie offerte à Dieu étant sanctifiée dans son immolation même (cf. n° 961). Notre corps peut être offert à Dieu en hostie de trois manières : soit que nous l'exposions « à la passion et à la mort à cause de Dieu », soit que nous l'épuisions par les jeûnes et les veilles, soit que nous le fassions servir à des œuvres de justice et au culte divin (n° 959 ; cf. n° 963). Mais les actes intérieurs et les actes extérieurs n'ont pas la même valeur ; les actes intérieurs, « ceux par lesquels l'homme croit, espère et aime », ont valeur de *fin* ; tandis que les actes extérieurs sont de l'ordre de ce qui est ordonné à la fin. Or en ce qui concerne ce qui est recherché comme une fin, il n'y a pas de mesure : plus on va loin dans cet ordre, meilleur on est. Donc, « dans la foi, l'espérance et la charité, l'homme ne doit appliquer aucune mesure ; plus il croit, espère et aime, meilleur il est ; c'est pourquoi il est dit dans le *Deutéronome* : ' Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces ' (*Deut.* VI, 5). Par contre, dans les actes extérieurs il faut maintenir une mesure de discrétion par rapport à la charité » (*loc. cit.*, n° 964).

(33) *Comm. de S. Jean*, XVII, leç. 4, n° 2229. Cette parole de Notre-Seigneur peut avoir encore un autre sens, si l'on se réfère à l'Ancien Testament où « tout ce qui est destiné au culte divin est dit ' sanctifié ' (...). Il dit donc : *sanctifie-les, c'est-à-dire destine-les, comme par mode de sanctification (...)* à proclamer ta vérité ; car *ta parole, qu'ils doivent proclamer, est vérité* » (*ibid.*).

eux. Car de Sa plénitude nous avons tous reçu, gratuitement sur gratuité (34).

Le Christ, dans Sa nature humaine, est sanctifié par l'Esprit Saint (35) ; Il a en Lui « la plénitude de la grâce septiforme de l'Esprit Saint » (36). Participation à Sa sainteté, notre propre sainteté est inséparablement une participation à l'Esprit Saint : « c'est l'Esprit Saint qui sanctifie », redit Saint Thomas à la suite de Saint Paul (37), et Il « est répandu dans les esprits des saints comme étant participé par eux (*infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus*) » (38).

En cherchant à préciser comment le nom d' « Esprit Saint » peut être le Nom propre d'une Personne divine, Saint Thomas rappelle que « la sainteté est attribuée aux réalités qui sont ordonnées à Dieu (*quae in Deum ordinantur*) ». Or « le propre de l'amour est

(34) *Ibid.*, n° 2231. Cette « sanctification » peut encore être entendue dans le sens d'une « sanctification spirituelle », celle dont les « justifications charnelles » opérées par les sacrifices de l'Ancien Testament étaient la figure. En ce sens, le Christ veut dire qu'Il s'offre en sacrifice pour que par ce sacrifice Ses disciples soient sanctifiés ; « et cela *en vérité*, non en figure comme dans l'Ancien Testament » (*ibid.*). Cf. *Comm. Hébr.*, X, leç. 1, n° 499 : Saint Paul peut dire que « par une oblation unique [le Christ] a rendus parfaits pour toujours ceux qu'Il sanctifie », car « l'hostie du Christ, qui est Dieu et homme, a un pouvoir éternel de sanctification ». Le Christ immolé nous a « rendus parfaits » en « nous réconciliant et nous unissant à Dieu comme au Principe (*conjugendo nos Deo tanquam principio*) » (*ibid.*).

(35) Cf. *Comm. de S. Jean*, III, leç. 6, n° 543 : avoir l'Esprit Saint convient au Christ à la fois en tant que Dieu et en tant qu'homme ; mais en tant qu'Il est homme l'Esprit Saint Le sanctifie, alors que, en tant que Dieu, Il est seulement manifesté par l'Esprit Saint qui procède de Lui. Voir aussi *Comm. Hébr.*, VII, leç. 4, n° 375 ; à propos du verset « tel est le Grand-Prêtre qu'il nous fallait, saint, innocent, immaculé... », Saint Thomas rappelle cette prescription du *Lévitique* (XXI, 6, *Vulgate*) : les prêtres « offrent l'encens du Seigneur et les pains de leur Dieu, et c'est pourquoi ils seront saints ». Cette sainteté, « le Christ l'a eue parfaitement. La sainteté, en effet, implique la pureté consacrée à Dieu ; or le Christ fut consacré à Dieu dès le premier moment de sa conception, comme cela est dit en Saint Luc (I, 35) : ' ce qui naîtra de toi sera appelé saint ' ; et en Saint Matthieu (I, 20) : ' ce qui a été engendré en Elle vient de l'Esprit Saint '. »

(36) *Comm. de Saint Jean*, I, leç. 15, n° 289.

(37) *C. G.* IV, ch. 17 ; cf. *II Thess.* II, 13 ; *Rom.* XV, 16, et le commentaire qu'en donne Saint Thomas : *Comm. Rom.*, XV, leç. 2, n° 1167.

(38) *Ibid.* L'anti-sainteté, c'est Satan qui entre dans l'homme ; c'est ce que Saint Thomas cherche à découvrir en posant la question : comment Satan peut-il « entrer dans l'homme » ? (*Comm. de S. Jean*, XIII, leç. 4, n° 1810). Une telle expression, répond Saint Thomas, peut s'entendre de deux manières : Satan « peut entrer dans le corps de l'homme, comme on le voit chez ceux qui sont tourmentés corporellement par le démon ; en ce sens, le diable peut entrer essentiellement dans l'homme ». L'expression pourrait s'entendre aussi au sens où « le démon entrerait dans l'esprit de telle sorte qu'il y pénétrerait essentiellement ; mais nul ne peut entrer ainsi dans l'homme, que Dieu seul. Car l'âme rationnelle n'a pas de dimen-

de mouvoir et de pousser la volonté de celui qui aime vers l'aimé ». Donc « la Personne divine qui procède par mode d'amour, [l'amour] dont Dieu est aimé, est à juste titre (*convenienter*) appelée ' Esprit Saint ' » (39). L'Amour divin est ce qui ordonne vers Dieu de la manière la plus immédiate. Il est donc ce qui sanctifie essentiellement, substantiellement et personnellement l'Esprit Saint, et ce qui sanctifie les hommes d'une manière participée.

Notre sainteté est donc une sainteté d'amour qui provient de la grâce communiquée gratuitement (40) et qui s'épanouit pleinement dans les béatitudes évangéliques, spécialement dans la béatitude des cœurs purs : Bienheureux ceux dont le cœur « est le temple saint de Dieu » (41). Car la sainteté est avant tout intérieure, « dans

sions quantitatives ; on ne peut donc pas dire que quelque chose est en elle comme contenu à l'intérieur de ses dimensions. Rien ne peut être en elle si ce n'est Ce qui lui donne l'être (*nihil potest in ea esse nisi quod ei dat esse*), et qui est là par Sa puissance. Or là où est la puissance (*virtus*) de Dieu, là est aussi l'essence de Dieu : car en Dieu il y a identité de l'essence et de la puissance. Il est donc manifeste que Dieu seul est essentiellement dans l'âme. Cependant, on peut dire que le démon s'insinue dans l'esprit de l'homme par l'effet et l'affection de la malice (*per effectum et affectum malitiae*), en tant que l'homme séduit par lui le suit pour accomplir le mal » (*ibid.*). Remarquant que le latin use de deux mots différents (XIII, 2 : « cum diabolus jam misisset in cor ut traderet eum Judas » et XIII, 27 : « introivit in eum Satanas »), Saint Thomas dit qu'il n'y a pas là à proprement parler une différence de signification, mais une nuance indiquant « une augmentation de la malice ». Car « on dit que le diable ' introduit dans le cœur de l'homme ' (*immittere... in cor hominis*) un certain mal lorsque l'homme lui donne son assentiment et consent à ce mal, avec cependant un certain tremblement, car il hésite [encore] s'il doit faire cela ; mais [le démon] ' entre ' dans le cœur quand l'homme se prête totalement à suivre son inspiration et ne lui résiste en rien. Satan est donc entré en lui pour le posséder plus pleinement et l'entraîner à accomplir le mal qu'il avait d'abord mis dans son cœur pour le séduire » (*ibid.*, n° 1811).

(39) Ia, q. 36, a. 1. Cf. *I Sent.*, dist. X, q. 1, a. 4, ad 4, où Saint Thomas remarque que « la sainteté, qui implique la rectitude de la volonté, est liée à la possession de l'amour et non à la génération ». — En commentant ce verset de Saint Jean : « le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom... », Saint Thomas dit que la troisième Personne de la Sainte Trinité est appelée ici « Esprit » parce qu'elle « meut nos cœurs à obéir à Dieu » et « Saint » parce qu'elle « nous consacre à Dieu ; or tout ce qui est consacré est dit saint » (*Comm. de Saint Jean*, XIV, leç. 6, n° 1955) ; Saint Thomas renvoie à *I Cor.* VI, 19 : « ne savez-vous pas que vos corps sont le temple de l'Esprit Saint ? »

(40) Tout le traité de la grâce (Ia-IIae, qq. 109 sq.) est le traité de notre sanctification. Voir aussi IIIa, q. 27, sur la sanctification de Marie.

(41) Cf. *Commentaire de Saint Matthieu*, V, n° 435 : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, c'est-à-dire qui sont, d'une manière générale, purs de pensées étrangères, pureté qui fait de leur cœur le temple saint de Dieu, en lequel ils peuvent contempler Dieu ; car ' temple ' semble lié à ' contempler '. Mais bienheureux spécialement ceux qui ont le cœur pur en ce sens qu'ils ont la pureté de la chair : car rien n'empêche la contemplation spirituelle autant que l'impureté de la chair. ' Cherchez la paix et la sainteté sans laquelle nul ne verra Dieu ', dit l'Épître aux Hébreux (XII, 14). C'est pourquoi certains disent que les vertus morales, et principalement la chasteté, favorisent la vie contemplative. En ce sens, Bienheu-

le cœur (*in corde*) où seul le regard de Dieu pénètre » (42). C'est une sainteté gratuite qui réclame notre réponse d'amour, et qui réclame donc l'exercice le plus parfait de l'amour à l'égard de la Très Sainte Trinité et à l'égard de nos frères. L'amour divin participé en nos cœurs (la charité), en informant la vertu de religion, lui donne en effet une nouvelle profondeur et de nouvelles exigences. Le Père ne réclame-t-Il pas des adorateurs « en esprit et en

reux les cœurs purs peut s'entendre de la vision que nous avons ici-bas (*de visione viae*) ; car les saints dont le cœur est plein de justice voient plus excellentement que ceux qui voient par les effets corporels : en effet, plus les effets sont proches, plus Dieu est connu par eux. C'est pourquoi les saints qui ont la justice, la charité, et autres effets de cette sorte qui sont les plus semblables à Dieu, connaissent [Dieu] plus que les autres ». — Lorsqu'il traite du don d'intelligence lié à la béatitude des cœurs purs, Saint Thomas distingue deux modalités de pureté. L'une *dispose* à la vision de Dieu ; c'est la purification de toute affection désordonnée ; cette pureté du cœur s'acquiert par les vertus et les dons qui relèvent de la *vis appetitiva*. L'autre pureté du cœur est celle qui vient comme *achever* la vision divine (elle est *completiva respectu visionis divinae*, alors que l'autre était *dispositiva ad Dei visionem*) : c'est « la limpidité de l'esprit (*munditia mentis*) purifié des images et des erreurs », limpidité qui est l'effet du don d'intelligence (IIa-IIae, q. 8, a. 7). Sur la première de ces deux puretés, voir aussi IIa-IIae, q. 180, a. 2, ad 2 : « les vertus morales disposent à la vie contemplative en tant qu'elles sont cause de paix et de pureté ». — Saint Thomas dit ailleurs que les quatre caractéristiques des âmes virginales sont la chasteté, la miséricorde, la joie intérieure et la rectitude de la doctrine (cf. *Comm. de S. Matthieu*, XXV, n° 2017).

(42) Cf. *Comm. Eph.*, I, leçon 1, n° 8 : Dieu nous a élus en Lui pour que nous soyons « saints en sa présence (*in conspectu ejus*), c'est-à-dire intérioritément, dans le cœur où seul Son regard pénètre, comme il est dit au Premier livre de Samuel : « Dieu regarde au cœur » (XVI, 7). Ou bien *en sa présence*, c'est-à-dire pour que nous Le contemplions, car la vision [de Dieu] est toute notre récompense, selon Saint Augustin. Et Il a fait cela, non à cause de nos mérites, mais dans Sa charité, ou la nôtre, par laquelle formellement il nous sanctifie. » Cf. *op. cit.* IV, leçon 7, n° 246 ; Saint Thomas rapproche le verset : « revêtez l'homme nouveau, qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité » (*Eph.* IV, 24) de cette parole de Zacharie : « il a juré (...) de nous accorder que, sans crainte (...), nous le servions en sainteté et en justice sous son regard... » (Luc I, 73-75) ; et il note : « afin que la sainteté soit dans le cœur, la vérité dans la bouche et la justice dans les œuvres ». Voir aussi *Comm. I Thess.*, III, leçon 1, n° 72. Sur l'intériorité, cf. ci-dessus, note 32. — Sur le lien essentiel de la sainteté avec l'intention, voir *Comm. de S. Jean*, XIV, leçon 2, n° 1871 : « Il y a dans l'homme trois choses qui se rapportent à la sainteté : l'action, la contemplation et l'intention ; et leur perfection vient du Christ (*et ista perficiuntur a Christo*). Car pour ceux qui exercent la vie active, le Christ est la *voie* ; pour ceux qui persévèrent dans la vie contemplative, le Christ est la *vérité* ; et c'est Lui qui dirige l'intention des actifs et des contemplatifs vers la *vie*, c'est-à-dire la vie éternelle. » Voir aussi *Comm. Eph.*, X, leçon 9, n° 323, à propos de l'Eglise que le Christ « voulait se présenter à Lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride (...) mais sainte et immaculée » : les « rides », commente Saint Thomas, signifient « la duplicité d'intention, que n'ont pas ceux qui sont unis directement au Christ et à l'Eglise ». Celle-ci est « sainte par l'intention, et immaculée par une pureté totale (*sanctam per intentionem, et immaculatam per omnimodam puritatem*). »

vérité » (43) ? La sainteté chrétienne demande que cette profondeur nouvelle et ces exigences nouvelles ne connaissent pas de mesure, qu'elles prennent le chrétien tout entier pour lui permettre de « suivre l'Agneau partout où Il va » (44), d'ordonner toute sa vie (45) à cette unité de vie et d'amour avec le Christ, afin de vivre Sa vie : Son offrande, Son holocauste d'amour, ainsi que Son amour et Sa miséricorde à l'égard de Ses brebis. Le mystère de la Croix, qui est l'œuvre propre de Jésus, de l'Envoyé du Père venu pour accomplir Sa Volonté, devient pour le chrétien qui tend vers la sainteté *l'unique œuvre*. Le chrétien accomplit alors la Volonté du Père, source de toute sanctification (46). Il ne peut plus avoir d'autre désir que d'être uni le plus intimement possible à Jésus dans Son œuvre propre, pour réaliser avec Lui la même œuvre. On comprend alors combien il faut que l'esprit du chrétien soit « pur »

(43) *Jn* IV, 23-24 ; c'est-à-dire, commente Saint Thomas, des adorateurs « qui L'adorent dans la ferveur de la charité et la vérité de la foi » (*Comm. de S. Jean*, IV, leç. 2, n° 614).

(44) *Apoc.* XIV, 4.

(45) On pourrait relever chez Saint Thomas de nombreux lieux où est affirmée cette exigence pour le chrétien d'être *totallement ordonné* à Dieu, de *tendre vers* Dieu de *toutes* ses forces et dans *tout* son être. Voir par exemple IIa-IIae, q. 26, a. 13 : « toute la vie bienheureuse consiste dans l'ordre de l'esprit vers Dieu (*in ordinatione mentis ad Deum*) ». *Comm. de S. Jean*, XIV, leç. 3, n° 1906 : « Tout ce que fait le Fils est ordonné à la gloire du Père. (...) Ainsi, nous aussi devons ordonner à la gloire de Dieu toutes nos œuvres » ; cf. XV, leç. 1, n° 1996 : « c'est toutes nos œuvres que nous devons rapporter (*referre*) à la gloire de Dieu ». C'est la charité qui « ordonne totalement » le cœur du chrétien (cf. *Comp. theol., Proœmium* : « ... *caritas, per quam tuus affectus totaliter ordinetur* ») ; et la perfection de la charité consiste en ce que « l'affectus, selon tout son pouvoir (*secundum totum suum posse*), tende actuellement vers Dieu » (IIa-IIae, q. 184, a. 2 ; cf. q. 29, a. 3). Saint Thomas dira encore que « la perfection de l'homme consiste en ce qu'il inhère totalement à Dieu : *totaliter Deo inhaerea* » (IIa-IIae, q. 186, a. 1). L'Esprit Saint nous est donné « pour soustraire nos cœurs à l'amour du siècle et les entraîner dans une résurrection spirituelle, afin qu'ils se jettent totalement en Dieu » (*Comm. de S. Jean*, VII, leç. 5, n° 1095).

(46) Cf. *Hébr.* X, 10 : « c'est en vertu de cette Volonté que nous sommes sanctifiés par l'oblation du Corps de Jésus-Christ... » Saint Thomas rapproche ce verset (cf. *Comm. Hébr.* X, leç. 1, n° 493) de cette phrase de la *Première épître aux Thessaloniens* (IV, 3) : « voici quelle est la Volonté de Dieu : c'est votre sanctification », au sujet de laquelle il rappelle les deux conditions de la sainteté : « *sainteté* dit *pureté* et *fermeté* ; et tous les préceptes de Dieu conduisent à être pur du mal et ferme dans le bien » (*Comm. I Thess.*, IV, leç. 1, n° 77). Saint Thomas dira aussi, à propos des premières demandes du *Pater*, que « ce à quoi tend surtout la volonté de Dieu, c'est que nous connaissions Sa sainteté et que nous régnerions avec Lui » (IIa-IIae, q. 183, a. 9, ad 4 ; voir aussi le *Commentaire du Pater*). Voir d'autre part *Comm. Hébr.*, II, leç. 3, n° 130 où, à propos du verset « le sanctificateur et les sanctifiés ont tous la même origine » (*Hébr.* II, 11), Saint Thomas souligne que si nous, qui sommes sanctifiés par le Christ, dépendons de Lui comme de l'auteur de notre sanctification, Lui-même « dépend du Père, de qui Il tient le pouvoir de sanctifier » ; ainsi « tous, c'est-à-dire Lui qui sanctifie et nous qui sommes sanctifiés, [dépendent] d'un seul, qui est le Père ».

et « ferme », « constant », pour que le feu de la charité brûle tout (47). Pureté et fermeté permettent à la charité de s'exercer librement, sans obstacle, sans opacité, sans faiblesse, au delà des limites de notre condition purement humaine. C'est l'amour divin qui appelle l'amour divin ; c'est l'amour du Père qui exerce sa force d'attraction sur les brebis du Christ.

N'est-ce pas ce que Saint Thomas met en lumière quand, dans son *Commentaire de Saint Jean*, il parle de la sainteté des deux Jean : le Baptiste et l'Évangéliste ?

Lorsqu'on l'interroge sur lui-même, Jean-Baptiste commence par reconnaître qu'il n'est rien — aux yeux des lévites et des prêtres — car il n'a aucune autorité ; et devant l'insistance des envoyés qui le questionnent : « Qui es-tu ? (...) Que dis-tu de toi-même ? », « il ne répond pas, note Saint Thomas : ' Je suis le fils de Zacharie, ou tel et tel ', mais seulement en quoi il suit le Christ » (48). Et Saint Thomas met en parallèle la manière dont Jean se définit, comme tout entier relatif au Christ, et la parole de Saint Paul : « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi » (49). En réalité, c'est l'Esprit du Christ qui vit en lui et qui fait de lui « la voix de celui qui crie dans le désert » ; il est le « cri » de l'Esprit qui achève toute l'attente du peuple d'Israël.

Pour montrer combien il est relatif au Christ, Jean-Baptiste se dit « la voix ». Selon l'ordre d'origine, commente Saint Thomas, la voix est postérieure au verbe dont elle est le signe, mais elle est antérieure dans l'ordre de la connaissance : « car le verbe conçu dans le cœur, nous le connaissons par la voix qui se fait entendre puisqu'elle en est le signe. Ainsi Dieu le Père a envoyé comme précurseur Jean, créé dans le temps, afin que fût annoncé Son Verbe conçu de toute éternité » (50). Jean-Baptiste est la « voix » du Verbe ; voilà sa sainteté propre.

(47) Commentant ce verset de l'*Épître aux Hébreux* : « Ces animaux dont le grand-prêtre porte le sang dans le sanctuaire pour l'expiation du péché, leurs corps sont brûlés hors du camp » (*Hébr.* XIII, 11 ; cf. *Lév.* XVI, 27), Saint Thomas suggère que ces animaux représentent « le Christ ou Ses saints. En effet, toutes les victimes de l'ancienne Loi sont la figure du Christ et par conséquent de Ses membres ; et donc le Corps du Christ, dont le Sang a été porté dans le sanctuaire céleste pour le péché du monde entier, a souffert le feu sur l'autel de la Croix, hors des portes de Jérusalem, et a été ainsi ' brûlé hors du camp '. De même les saints se brûlent eux-mêmes ' hors du camp ', c'est-à-dire hors de la vie commune des hommes (*extra communem societatem hominum*), par le feu de la charité, par les jeûnes, les prières et les autres œuvres de miséricorde » (*Comm. Hébr.*, XIII, leç. 2, n° 746).

(48) *Comm. de S. Jean*, I, leç. 12, n° 235. Plus loin, Saint Thomas précise que « toute l'intention de Jean », comme témoin, était « uniquement de conduire au Christ » (I, leç. 15, n° 283).

(49) *Gal.* II, 20.

(50) *Comm. de S. Jean*, I, leç. 12, n° 236.

Il est aussi le témoin de l'Agneau de Dieu et il est, par le fait même, plus qu'un prophète, car il annonce le Christ présent (51), « en le montrant du doigt (*digito eum demonstrans*) » (52) : *Voici l'Agneau de Dieu*. Jean ne fait « aucun signe » (53), sa prédication « n'est pas confirmée par des miracles » (54). Il témoigne par sa foi; et la sainteté de sa vie, qui conduit les autres au Christ, rend son témoignage efficace (55).

Loin d'être « un roseau agité par le vent » (56), Jean demeure inébranlable dans son témoignage, « constant dans la vérité » et « ferme dans la foi », réalisant ces paroles du prophète Habaquq : « Je me tiens à mon poste de garde, je reste debout sur mon rempart... » (57). Saint Thomas souligne cette expression de l'Évangile : « Jean se tenait de nouveau... *iterum STABAT Joannes* » (58). Jean est debout dans le désert — comme Marie est debout au pied de la Croix — pour être témoin de l'Agneau. Et Saint Thomas souligne que le Christ est dit « Agneau » « en premier lieu à cause de sa pureté », selon ce qui est demandé dans l'*Exode* : « l'agneau sera sans tache... » (59) ; « en second lieu à cause de sa douceur », selon ce que dit Isaïe : « comme un agneau devant les tondeurs il s'est tu et n'a pas ouvert la bouche » (60) ; « en troisième lieu à cause de

(51) *Op. cit.*, I, leç. 15, n° 282. Cf. *Comm. de S. Matthieu*, XI, n° 912 : « il ne prédit pas seulement les choses futures, il montre la présence ». — Le rôle de Jean-Baptiste est semblable à celui d'Elie ; car, comme le souligne Saint Thomas, Jean-Baptiste « ne fut pas Elie en personne, mais en esprit et en vertu » (*Comm. de S. Jean*, I, leç. 12, n° 232). L'un et l'autre annoncent l'avènement du Seigneur ; l'un et l'autre, pour l'annoncer, demeurant au désert ; l'un et l'autre sont brûlés de ce zèle qui faisait dire à Elie : « Je suis rempli d'un zèle jaloux pour Yahvé Sabaot » (*I Rois*, XIX, 10). C'est pourquoi Jean-Baptiste mourra « par zèle de la vérité » (*Comm. de S. Jean*, *loc. cit.* ; cf. *Comm. de S. Matthieu*, XIV, n° 1223).

(52) *Comm. de S. Jean*, I, leç. 14, n° 260.

(53) Cf. *Jn* X, 41.

(54) *Comm. de S. Jean*, I, leç. 15, n° 281.

(55) Voir *op. cit.*, X, leç. 6, n° 1470. Si Jean-Baptiste n'a pas fait de « signes », dit Saint Thomas, « la raison en est qu'il fut envoyé comme témoin du Christ ; il fallait donc qu'il devînt digne par sa foi, et que fût montrée la vérité de son témoignage, ce qui se fait de manière convenable par la sainteté de la vie. (...) Jean fut donc efficace par la sainteté de sa vie... ». Cf. I, leç. 15, n° 281 : « il se tenait dans un unique lieu, afin que la foule diverse se rassemblât auprès de lui et fût conduite au Christ par sa sainteté ».

(56) *Lc* VII, 24 ; *Mt* XI, 7 ; cf. *Comm. de S. Matthieu*, XI, n° 908 : Jean-Baptiste est « un homme ferme », son âme ne varie pas facilement.

(57) *Comm. de S. Jean*, I, leç. 15, n° 281 ; *Hab.* II, 1.

(58) *Loc. cit.*

(59) *Ex.* XII, 5 ; cf. *Comm. de S. Jean*, I, leç. 14, n° 258.

(60) *Isaïe* LIII, 7 ; cf. *Comm. de S. Jean*, *loc. cit.* et VI, leç. 4, n° 923 : « la vraie douceur du Fils de Dieu consiste en ceci, qu'Il a soumis Sa volonté à la volonté du Père. »

son *fruit* » qui est le *vêtement* — « Aie des agneaux pour te vêtir... » (61), disent les *Proverbes*, et l'*Épître aux Romains* : « Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ » (62) — et qui est aussi la *nourriture* : la chair même du Christ « pour la vie du monde » (63), que le prophète Isaïe demandait en ces termes : « Envoie, Seigneur, l'Agneau qui doit régner sur la terre » (64). Cet « Agneau de Dieu », dit encore Saint Thomas, c'est « l'Agneau du Père », la victime que le Père Lui-même a fournie à l'homme afin que celui-ci l'offrît en oblation pour ses péchés, car par lui-même il n'aurait jamais pu trouver une victime qui pût suffire (65). L'Agneau du Père porte *toute* l'iniquité du monde, Il « enlève seul les péchés de l'univers tout entier » (66) en les prenant sur Lui, et par là Il purifie et sanctifie le monde. De cet Agneau Jean-Baptiste est le témoin ; il est tout relatif à Sa pureté, à Sa douceur, à Son « fruit », à Son sacrifice.

Si la sainteté de Jean-Baptiste est conforme à celle de l'Agneau, elle est aussi conforme à celle de l'Époux, puisque Jean-Baptiste lui-même nous révèle que l'Agneau est l'Époux. N'est-il pas « l'ami de l'Époux » (67) ? S'il se dit l'ami de l'Époux, commente Saint Thomas, c'est pour faire comprendre par là « la fidélité de son amour pour le Christ (*caritatis suae fidelitatem ad Christum*). Car ce qui pousse le serviteur [à être] aux affaires de son maître, ce n'est pas l'affection de la charité, mais l'esprit de service ; au contraire c'est par amour que l'ami s'occupe de ce qui concerne son ami, et il le fait avec fidélité. C'est pourquoi le serviteur fidèle est comme l'ami de son maître, selon ce que dit l'*Écclésiastique* : ' Si tu as un serviteur fidèle, qu'il soit pour toi comme ton âme ' (68). Et la fidélité du serviteur devient manifeste quand il se réjouit des biens de son maître et quand il prend soin de ces biens non pas pour lui, mais pour son maître. Ainsi donc, parce que Jean a gardé non pour lui, mais pour l'Époux, l'Épouse qui lui avait été confiée, il a

(61) *Prov.* XXVII, 26.

(62) *Rom.* XIII, 14.

(63) *Jn* VI, 51.

(64) *Isaïe* XVI, 1 (Vulgate).

(65) *Comm. de S. Jean, loc. cit.*, n° 257. C'est bien pour cela, fait observer Saint Thomas, qu'à la question d'Isaac : « Père !... où est l'agneau pour l'holocauste ? », Abraham avait répondu : « C'est Dieu qui pourvoiera à l'agneau pour l'holocauste, mon fils » (*Gen.* XXII, 7-8). Car, comme le dit Saint Paul, Dieu « n'a pas épargné Son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous » (*Rom.* VIII, 32 ; Cf. *Comm. de S. Jean, loc. cit.*). Saint Thomas dit lui-même ailleurs : « le Père a livré (*tradidit*) le Christ à la passion » (IIIa, q. 47, a. 3), « le Père L'a exposé (*exposuit*) à la passion » (IIIa, q. 50, a. 2, ad 1).

(66) *Comm. de S. Jean, loc. cit.*, n° 267.

(67) *Jn* III, 29.

(68) *Écclésiastique* XXXIII, 31 (Vulgate).

été un serviteur fidèle, et l'ami de l'Époux » (69). « Les hommes qui sont amis de la vérité, ajoute Saint Thomas, doivent faire de même, afin de ne pas détourner au profit de leur propre utilité et de leur propre gloire l'épouse qui leur a été confiée pour qu'ils veillent sur elle, mais de la garder honorablement pour l'honneur et la gloire de l'Époux ; autrement ils ne seraient pas amis de l'Époux, mais plutôt adultères. » C'est bien ainsi que Jean a agi, lui « qui n'a pas retenu pour lui l'épouse, c'est-à-dire le peuple fidèle, mais l'a conduite à l'Époux, c'est-à-dire au Christ » (70).

De même qu'il avait souligné le *stabat* de Jean témoin de l'Agneau au désert, Saint Thomas relève ici le *stat* de l'ami de l'Époux : « *Amicus autem sponsi, quia STAT et audit eum...* » (71). Ce *stat* exprime la constance, la persévérance de celui qui est « ferme dans l'amitié et la fidélité, ne s'élevant pas au-dessus de lui-même » (72). Jean-Baptiste, l'ami de l'Époux, « se tient là » et il « écoute », c'est-à-dire qu' « il considère avec attention la manière dont l'Époux est uni à l'épouse » par la foi, ce qui le remplit d'une « joie spirituelle » : il se réjouit à la voix de l'Époux (73). Cette joie est parfaite, c'est-à-dire atteint sa parfaite mesure, « quand l'épouse est unie à l'Époux » (74). Voilà la grâce propre de Jean-Baptiste. C'est la sainteté du témoin, ami de l'Époux : il faut que Jésus croisse et que moi je disparaisse, « car honneur et révérence ne sont pas dûs à moi comme si j'occupais la première place, mais au Christ » (75).

Ces paroles de Jean-Baptiste — « il faut qu'Il croisse et que je diminue » — se réaliseront d'une manière ultime dans la mort : « Jean meurt diminué par l'ablation de la tête, le Christ [meurt] élevé par l'exaltation de la Croix » (76). N'est-ce pas là la grande loi de la sainteté chrétienne ? Il faut qu'en chacun de nous Jésus grandisse, « afin, nous dit Saint Thomas, que tu progresses dans la connaissance et l'amour du Christ ; car plus tu peux Le percevoir en Le connaissant et en L'aimant, plus le Christ grandit en toi » (77). Cela exige que « les hommes qui progressent ainsi diminuent dans leur réputation ; car plus quelqu'un connaît la grandeur de Dieu, moins il fait de cas de la petitesse de l'homme » (78).

(69) *Comm. de S. Jean*, III, leç. 5, n° 519.

(70) *Ibid.*

(71) *Jn* III, 29.

(72) *Comm. de S. Jean*, n° 520.

(73) *Ibid.*

(74) *Ibid.*, n° 521.

(75) *Ibid.*, n° 523.

(76) *Ibid.* Saint Augustin disait : « *Iste minutus est in capite, ille crevit in cruce* » (cf. le troisième nocturne de la Décollation de Saint Jean-Baptiste).

(77) *Comm. de S. Jean*, *loc. cit.*, n° 524.

(78) *Ibid.*

Pour que le témoignage de Jean-Baptiste soit vrai, pour que Jean-Baptiste soit celui qui annonce l'Agneau présent, il convenait qu'il fût lui-même offert en sacrifice, qu'il fût décapité afin de laisser toute la place à l'Agneau et de Le glorifier (79) : « Il faut qu'il croisse et que je diminue ». L'immolation de Jean-Baptiste se fait *super oblationem Agni, quasi oblatio adjuncta principali sacrificio* (80) : c'est l'immolation des saints, qui ne fait qu'un avec celle de l'Agneau. C'est bien celle de Marie à la Croix. Là nous saisissons « en exercice » ce qu'est la sainteté. La sainteté chrétienne n'est autre que l'héroïsme de l'amour ; c'est pourquoi elle demeure joyeuse dans l'holocauste, dans le sacrifice, car « à celui qui aime, rien n'est lourd de ce qu'il peut souffrir pour celui qu'il aime » (81) ; et l'amour demande de se manifester en témoignage, car ceux qui aiment « ne peuvent taire leur amour », ni « renfermer dans leur cœur les flammes qui les brûlent (*amorem suum silentio tegere nequeant (...) et flammam suas infra pectus cohibere non possunt*) » (82).

Parallèlement à la sainteté de Jean-Baptiste il y a celle de Jean, l'autre témoin ; et Saint Thomas est aussi très attentif à la manière dont Jésus le sanctifie. Il y a d'abord son « élection ». Dans ses commentaires des *Épîtres de Saint Paul*, Saint Thomas insiste, à la suite de l'Apôtre, sur le fait que notre « élection » par Dieu, le choix de Dieu sur nous, est en vue de la sainteté (83), du « salut éternel » (84). Mais si tous les saints sont choisis « dès avant la création du monde », si « tous les saints sont dans la main de Dieu » (85), « les Apôtres sont, d'une manière spéciale, les prémisses » (86) ; « ils ont une grâce plus grande que d'autres saints, après le Christ et la Vierge Sa Mère » (87).

(79) A propos de *Jn XXI, 19* : « [Jésus] indiquait par là de quelle mort il devait glorifier Dieu » (il s'agit ici de Pierre), Saint Thomas souligne que « la mort des saints est *via ad gloriam Christi* », car « la grandeur du Seigneur est manifestée en ce que, pour Sa vérité et pour la foi, les saints s'exposent à la mort » (*Comm. de S. Jean, XXI, leç. 4, n° 2633*).

(80) *Op. cit.*, I, leç. 14, n° 257.

(81) *Comm. de S. Matthieu, XI, n° 973*.

(82) *Comm. Rom., VIII, leç. 7, n° 728*.

(83) Cf. *Eph. I, 4* : « Il nous a élus en Lui, dès avant la création du monde, pour être saints et immaculés en Sa présence, dans l'amour ».

(84) Cf. *Comm. II Thess., II, leç. 3, n° 57*.

(85) *Deut. XXXIII, 3*.

(86) *Comm. II Thess., loc. cit.* ; Saint Thomas cite *Rom. VIII, 23* : « nous-mêmes, qui possédons les prémisses de l'Esprit... »

(87) *Comm. Eph., I, leç. 3, n° 23*. Aussi Saint Thomas estime-t-il que « c'est une témérité, pour ne pas dire une erreur », de « prétendre comparer certains saints aux Apôtres en grâce et en gloire » (*loc. cit.*). Saint Thomas insiste sur ce point à diverses reprises. Voir notamment *Comm. Hébr., XI, leç. 8, n° 645* ; *Comm. Rom., VIII, leç. 5, n° 676* : « Les Apôtres doivent être préférés, comme ayant plus abondamment l'Esprit Saint, à

Le choix de Dieu sur nous en vue de la sainteté se fait en effet « en premier lieu, de la part de Dieu, par la grâce sanctifiante », et c'est pourquoi l'Apôtre dit : « Dieu vous a choisis dès le commencement pour être sauvés par l'Esprit qui sanctifie » (88). En second lieu vient, « de notre part, le consentement (*consensus*) du libre-arbitre par la foi » (89) ; c'est notre réponse à la gratuité de Dieu. La sainteté — notre salut éternel — implique toujours les deux. C'est Dieu qui nous aime le premier, mais Il veut de notre part une réponse libre d'amour. « Ceux qu'Il a prédestinés, Il les a aussi appelés » (90).

Cet « appel temporel du Christ qui, nous dit Saint Thomas, suit l'élection » (91), nous voyons comment il s'exerce sur Jean. Entendant le témoignage de Jean-Baptiste, « les deux disciples suivirent Jésus ». Ils quittent leur premier maître Jean-Baptiste et ils ne regardent plus que Jésus. Celui-ci, en se retournant et en les regardant, leur donne, ainsi qu'à « tous ceux qui entreprennent de Le suivre avec un cœur pur, la confiance et l'espérance de Sa miséricorde » (92). C'est Jésus qui le premier se tourne vers eux pour « leur montrer Son visage et leur communiquer Sa grâce », selon la parole du *Psaume* : « Montrez-nous votre visage et nous serons sauvés » (93).

tous les autres saints, de quelque prérogative que ceux-ci puissent briller que ce soit celle de la virginité, celle de la doctrine ou celle du martyre. » Si l'on objecte que « certains autres saints ont souffert à cause du Christ de plus grands tourments et de plus grandes austérités que les Apôtres », Saint Thomas répond que « la grandeur du mérite, principalement et à l'égard de la récompense essentielle, se prend de la charité. La récompense essentielle consiste en effet dans la joie que l'on a de Dieu ; or il est manifeste que ceux qui aiment plus se réjouiront davantage de Dieu (*de Deo plus gaudebunt*). (...) Mais selon la quantité des œuvres, l'homme mérite une récompense accidentelle, qui est la joie de *telles* œuvres. Les Apôtres, donc, ont accompli les œuvres qu'ils ont faites avec une plus grande charité, en vertu de laquelle leur cœur était disposé à accomplir [des œuvres] beaucoup plus grandes si cela avait été opportun. » (*ibid.*, n° 677). Si, à cela, on objecte encore que « quelqu'un peut faire tant d'efforts qu'il possède une charité égale à celle des Apôtres », il faut répondre que « la charité de l'homme ne vient pas de lui, mais de la grâce de Dieu, qui est donnée à chacun 'selon la mesure du don du Christ' » (*ibid.*, n° 678 ; cf. *Eph.* IV, 7). Or après Celle qui, ayant été « choisie pour être la Mère du Christ », a reçu « la plus grande plénitude de grâce », viennent les Apôtres, qui ont été choisis pour que, « recevant immédiatement du Christ Lui-même, ils transmettent aux autres ce qui concerne le salut (*ut immediate ab ipso Christo accipientes, aliis traderent ea, quae pertinent ad salutem*), et qu'ainsi l'Eglise fût en quelque sorte fondée sur eux (...). C'est pourquoi Dieu leur a accordé une grâce plus abondante qu'aux autres » (*ibid.*).

(88) *II Thess.* II, 13 ; cf. *Comm. II Thess.*, *loc. cit.*

(89) *Comm. II Thess.*, *loc. cit.*

(90) *Rom.* VIII, 30.

(91) *Comm. II Thess.*, *loc. cit.*, n° 58.

(92) *Comm. de S. Jean*, I, leç. 15, n° 287.

(93) *Ibid.* ; cf. *Ps.* LXXIX, 4 (Vulgate).

En les interrogeant, Jésus veut purifier leur cœur : « Que cherchez-vous ? » Telle est, selon l'Évangile de Saint Jean, la première parole du Christ dans Sa vie apostolique. Elle nous fait comprendre que « la première chose que Dieu demande à l'homme, c'est l'intention droite » (94). Jésus veut scruter le cœur de Jean et d'André ; et lorsque les disciples Lui demandent : « Maître, où demeures-tu ? », Il répond : « Venez et voyez ». Le sens « mystique » de cette parole du Christ, dit Saint Thomas, est que « l'habitation de Dieu, que ce soit celle de la gloire ou celle de la grâce, ne peut être connue que par expérience ; car elle ne peut être expliquée par des paroles (...). C'est pourquoi le Christ dit : ' Venez et voyez '. *Venez* par la foi et les œuvres, et *voyez* par l'expérience et l'intelligence » (95).

La suite de l'Évangile nous montre, explique Saint Thomas, l'*obéissance* des disciples : ils vinrent, et ils virent. « Venant, ils virent, et voyant ils ne [Le] quittèrent pas » (96), mais demeurèrent auprès de Lui ce jour-là. De ces deux disciples, observe Saint Thomas, un seul est nommé : André ; l'autre ne l'est pas (*alterius enim nomen tacetur*). De ce silence plusieurs interprétations ont été données : Saint Jean Chrysostome suggère qu'il s'agit d'un disciple de peu d'importance, qu'il était donc inutile de nommer ; Alcuin pense qu'il s'agit de Philippe ; mais Saint Thomas pense que ce disciple est plutôt Jean lui-même, « qui a l'habitude, lorsqu'il est question de lui dans son Évangile, de ne pas dire son nom, par humilité » (97).

A propos de la Cène, Saint Thomas souligne que « la familiarité du disciple à l'égard du Christ se manifeste en ce qu'il se tient tout proche de Lui » (98). En rapportant ce fait, Saint Jean nous fait connaître « l'amour avec lequel il se reposait dans le Christ » ; en effet, « il ' était étendu ', c'est-à-dire ' il se reposait ' (*erat recumbens, idest quiescens*) » (99). Jean nous laisse entendre aussi « la connaissance des secrets que le Christ lui révélait, spécialement dans la rédaction de cet Évangile ; c'est pourquoi il dit qu'il reposait *dans le sein de Jésus (in sinu Jesu)*, car par le sein est signifié le secret » (100) ; « en effet, nous tenons caché ce que nous portons

(94) *Ibid.*, n° 289 ; cf. ci-dessus, note 42.

(95) *Ibid.*, n° 292 : « *Venite, credendo et operando, et videte, experiendo et intelligendo* ».

(96) *Ibid.*, n° 294.

(97) *Ibid.*, n° 299. Cf. XIII, leç. 4, n° 1803 : Jean parle de lui-même à la troisième personne (*in persona alterius*) pour ne pas se vanter (*volens vitare jactantiam*).

(98) XIII, leç. 4, n° 1803.

(99) *Ibid.*, n° 1804.

(100) *Ibid.*

dans [notre] sein » (101). Comme « le Fils unique est dans le sein du Père », le disciple bien-aimé repose dans le sein de Jésus, ce qui nous montre bien « l'amour spécial dont Jésus l'aimait (...) » ; certes Il n'a pas aimé que lui, mais en quelque sorte Il l'a aimé plus que les autres, d'une manière plus excellente » (102). Et Saint Thomas précise : Jean a été aimé d'une manière plus excellente que les autres « en premier lieu à cause de la limpidité de sa pureté (*propter munditiam puritatis*) : car vierge il fut choisi par Dieu, et vierge il est demeuré (...) » ; en second lieu à cause de la sublimité de sa sagesse, parce qu'il a pénétré plus profondément que les autres les arcanes de la divinité, et c'est pourquoi il est comparé à l'aigle (...) » ; en troisième lieu à cause de la ferveur véhémence de son affection pour le Christ » (103).

Pourquoi Pierre demande-t-il à Jean d'intervenir auprès de Jésus pour savoir qui Le trahira ? Saint Thomas, se posant la question, rapporte trois raisons que donne Saint Jean Chrysostome ; puis il ajoute de lui-même une « raison mystique » : « Jean représente la vie contemplative, Pierre la vie active. Pierre reçoit donc l'instruction du Christ par l'intermédiaire de Jean, parce que la vie active est instruite des choses divines par l'intermédiaire de la vie contemplative » (104) ; et Saint Thomas cite à ce sujet le texte de Saint Luc : « Marie, assise aux pieds du Seigneur, écoutait Sa parole. Marthe, elle, était absorbée par les multiples soins du service... » (105).

Remarquant les deux expressions différentes des versets 23 et 25 — *recumbens in sinu Jesu* et *cum recubisset supra pectus* —, Saint Thomas note que Jean, « voulant entendre d'une manière plus secrète et plus silencieuse la réponse [de Jésus], s'élève de Son sein vers Sa poitrine », ce qui, « mystiquement, donne à entendre que plus l'homme veut recueillir les secrets de la Sagesse divine, plus il doit s'efforcer d'être proche de Jésus, selon la parole du Psaume : ' Approchez-vous de Lui, et vous serez illuminés ' » (106).

(101) I, leç. 11, n° 218 (à propos du verset : « le Fils unique, qui est dans le sein du Père ») : *illud enim in occulto gerimus, quod in sinu portamus*. Le sein du Père est « ce qu'il y a de plus caché dans Son essence ». Ainsi, « ce que l'Évangéliste a désigné ici par le mot *sinus* est cela même que David a exprimé par le mot *uterus*, dans le Psaume CIX : « de mon sein avant l'aurore (*ex utero ante luciferum*) c'est-à-dire du plus intime et du secret de mon essence, incompréhensible à toute intelligence créée, je t'ai engendré (*genui te*)... » (*ibid.*).

(102) XIII, leç. 4, n° 1804 : *quasi quodammodo excellentius prae aliis dilexit*.

(103) *Ibid.*

(104) *Ibid.*, n° 1806.

(105) *Luc* X, 39-40.

(106) *Ps.* XXXIII, 6 (Vulgate).

Car les secrets de la Sagesse divine sont révélés spécialement à ceux qui sont unis (*uncti*) à Dieu par l'amour » (107).

En commentant le passage du chapitre XVIII où il est dit que Jean entre avec Jésus dans la cour du grand-prêtre, puis en ressort pour y faire entrer Pierre, Saint Thomas souligne que « Jean est entré *le premier* avec Jésus » et qu'il nous en donne lui-même la raison : « parce qu'il était connu du grand-prêtre ». S'il donne cette raison, ajoute Saint Thomas, « ce n'est pas pour se vanter, mais par humilité », pour qu'on sache que s'il est entré avec Jésus avant Pierre, ce n'est pas parce qu'il avait plus de vertu et d'importance que Pierre, mais simplement parce qu'on le connaissait (108). Mais si l'on entend le texte au sens « mystique », « Jean entre avec Jésus parce que la vie contemplative est avec Lui en relations intimes » (109). Quant à Pierre, « il se tient dehors parce que la vie active est occupée des choses extérieures », et si Jean le fait entrer, c'est (comme précédemment) parce que « la vie contemplative introduit la vie active auprès du Christ ; car de même que la raison inférieure est dirigée par la raison supérieure, de même la vie active [est dirigée] par la vie contemplative » (110).

Jean sera seul fidèle, parmi les disciples de Jésus, à se tenir au pied de la Croix avec Marie. Commentant les dernières paroles de Jésus à Sa Mère et au disciple qu'Il aimait, Saint Thomas souligne seulement la « dignité » de Jean (111). Le silence de Saint Thomas ne nous indiquerait-il pas que devant le don suprême de l'amour, il n'y a plus qu'à se taire, et à vivre de ce don ? A propos des noces de Cana, Saint Thomas avait noté le rôle de Marie et le sens « mystique » de sa présence à ces noces : Marie est *consiliatrix nuptiarum* (112). N'est-ce pas précisément ce qui se réalise à la Croix ? Marie est donnée à Jean pour que Jean soit plus donné à Jésus. Elle est établie « conseillère des noces » par Jésus, et cela en premier lieu pour Jean, pour que celui-ci puisse être le témoin fidèle et parfait *du cri de soif du Crucifié*, ce cri qui nous révèle « Son désir ardent du salut du genre humain » (113) — « nous avons en effet coutume d'exprimer par la 'soif' un désir véhément : 'mon âme a soif du Dieu vivant', dit le *Psaume* » (114) — ; le

(107) *Comm. de S. Jean, loc. cit.*, n° 1807.

(108) XVIII, leç. 3, n° 2304.

(109) *Ibid.*, n° 2305. Saint Thomas renvoie au texte de la *Sagesse* (VIII, 16) : « entrant dans ma maison, je me reposerai près d'elle ».

(110) *Ibid.*, n° 2305 et 2306. Saint Thomas cite le *Psaume* XLII, 3 (Vulgate) : « Envoie ta lumière et ta vérité ; elles me guideront et m'amèneront à ta montagne sainte et à tes demeures ».

(111) XIX, leç. 4, n° 2440.

(112) II, leç. 1, n° 343.

(113) XIX, leç. 5, n° 2447.

(114) *Ps.* XLI, 3.

témoin de l'accomplissement plénier de Sa mission divine, c'est-à-dire « la consommation de la sanctification qui se réalise par Sa passion et par Sa Croix » (115), selon ce que dit l'Épître aux Hébreux : « par une oblation unique Il a rendus parfaits (*consummavit*) pour toujours ceux qu'Il sanctifie » (116) ; le témoin de la mort de Jésus qui, en inclinant la tête, exprime « l'obéissance à cause de laquelle Il a supporté la mort », et qui, « de Son propre pouvoir » (*propria potestate*), « remet Son esprit au Père » (*tradidit spiritum Patri*), « nous faisant ainsi comprendre que ' les âmes des justes sont dans la main de Dieu ' » (117) ; enfin, le témoin du coup de lance qui, souligne Saint Thomas, a ouvert (*aperuit*) le côté du Christ, nous ouvrant par là même « la porte de la vie éternelle, selon ce qui est dit dans l'Apocalypse : ' je vis ensuite une porte ouverte au ciel ' » (118). Cette porte qui nous est ouverte est « cause de salut » ; d'elle en effet sort le sang, « prix de notre rédemption », qui nous purifie de nos péchés, et l'eau, « bain de notre régénération », qui nous lave de toutes nos souillures (119). A la suite de Tertullien et de Saint Augustin, Saint Thomas voit une préfiguration du coup de lance dans le second récit de la création : « comme du côté du Christ endormi sur la Croix ont coulé le sang et l'eau par lesquels est consacrée l'Eglise, ainsi du côté d'Adam endormi a été formée la femme, qui préfigurait l'Eglise elle-même » (120).

Ainsi l'Écriture est achevée (121) ; elle s'achève dans la blessure du Cœur de Jésus, source de sainteté. C'est là l'interprétation divine de l'Écriture par le « témoin » ; et c'est en vivant le mystère du coup de lance que le témoin a compris la signification ultime de ces deux textes de l'Ancien Testament : « on ne lui brisera pas un os » et « ils regarderont vers Celui qu'ils ont transpercé » (122).

Si Jean-Baptiste est le témoin de la présence de l'Agneau achevant toute l'attente de l'Ancien Testament, Jean l'Évangéliste est le témoin de l'achèvement, de l'accomplissement de l'œuvre du Fils, de

(115) *Comm. de S. Jean, loc. cit.*, n° 2451.

(116) *Hébr.* X, 14 ; cf. ci-dessus, note 34.

(117) *Sag.* III, 2 ; *Comm. de S. Jean*, n° 2452 et 2453.

(118) *Apoc.* IV, 1.

(119) *Comm. de S. Jean*, n° 2458 ; cf. *Comm. Eph.* V, leg. 9, n° 323 où Saint Thomas cite *Zach.* XIII, 1 : « En ce jour-là il y aura une source ouverte à la maison de David... » et souligne que « la fin de la sanctification est la pureté de l'Eglise », car « l'Époux immaculé » ne peut s'unir qu'une épouse immaculée.

(120) *Comm. de S. Jean, loc. cit.* Cf. TERTULLIEN, *De anima*, ch. 43 ; P.L. 2, col. 723 B ; cf. ch. 11, col. 665 A et *Liber de Jeuniis*, ch. 3 ; P.L. 2, col. 958 A.

(121) Cf. *Jn* XIX, 36-37.

(122) *Ibid.* (*Ex.* XII, 46 et *Zach.* XII, 10).

la Nouvelle Alliance en Son Sang versé, en Son Amour actuel, donné. Jean est le témoin parfait, car il a *vu* (123).

Au chapitre XX de l'Évangile de Saint Jean, lorsque Pierre sort pour se rendre au tombeau avec « l'autre disciple, celui que Jésus aimait », Saint Thomas note que « celui qui veut scruter les mystères du Christ doit sortir en quelque sorte de lui-même et des habitudes charnelles, selon ce qui est dit dans le *Cantique* : ' Sortez et contemplez, filles de Sion, le Roi Salomon portant le diadème dont sa Mère l'a couronné au jour de Ses épousailles, au jour de la joie de Son Cœur » (124).

Pierre et Jean couraient *ensemble*, « eux qui aimaient le Christ plus que les autres » (125) ; cette course matinale est « le signe de leur dévotion fervente » (126). Cependant, dans cette course vers Jésus, l'un va plus vite que l'autre ; et Saint Thomas interprète : « ces deux disciples représentent deux peuples, les Juifs et les Gentils. Car bien que les Juifs aient eu les premiers la connaissance de l'unique vrai Dieu, cependant, si l'on considère l'état du monde, le peuple des Gentils est plus ancien, puisque les Juifs eux-mêmes proviennent des Gentils (127) (...). Juifs et Gentils ' couraient ensemble ' : soit qu'il s'agisse de la course du monde, que les Juifs accomplissent par la lettre de la loi, et les Gentils par la loi de la nature ; soit qu'ils courent ensemble par le désir naturel de la béatitude et de la connaissance de la vérité, que tous les hommes désirent naturellement connaître. Mais (...) les Gentils parvinrent plus tardivement que les Juifs à la connaissance de la vérité, parce qu'il fut un temps où Dieu n'était connu qu'en Judée, et c'est pourquoi le *Psaume* dit : ' il n'y a pas un peuple qu'Il ait ainsi traité ' » (128). Quant au peuple juif, c'est à lui « que fut faite en premier lieu la promesse du Christ » et c'est lui qui a « considéré en premier lieu Ses mystères » ; aussi est-il dit qu'il « arrive le premier », et « s'inclinant », c'est-à-dire « sous le joug de la Loi », voit à terre les bandelettes, c'est-à-dire « des figures de tous les mystères ». Cependant « il n'entra pas », « car il ne parvint pas à la connaissance de la vérité tant qu'il ne voulut pas croire en Celui qui était mort » (129). Si l'on suit « la lettre » de l'Évangile, dit Saint Thomas, on voit que Jean « n'entra pas par déférence pour Pierre,

(123) Saint Thomas parle de *l'idoneitas* du témoin (n° 2460).

(124) XX, leç. 1, n° 2477 ; *Cant.* III, 11.

(125) XX, leç. 1, n° 2478 ; Saint Thomas cite le *Ps.* CXVIII, 32 : « j'ai couru sur la voie de tes commandements » et *I Cor.* IX, 25 : « Courez donc de manière à remporter le prix ».

(126) XX, leç. 1, n° 2481.

(127) *Ibid.*, n° 2480 ; Saint Thomas renvoie à *Gen.* XII, 1 : « Yahvé dit à Abram : ' Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père... ' ».

(128) *Ps.* CXLVII, 20 ; *Comm. de S. Jean, loc. cit.*

(129) *Ibid.*

à qui il voulait réserver d'entrer le premier » : mais « selon le mystère », cela veut dire que « le peuple juif, qui a entendu le premier les mystères de l'Incarnation, se convertit à la foi après le peuple des Gentils » (130).

A propos de l'entrée de Jean dans le sépulcre, Saint Thomas note : « il n'est pas demeuré dehors, mais est entré à la suite de Pierre, parce qu'à la fin du monde même les Juifs seront rassemblés pour recevoir la foi » (131).

Saint Thomas propose ensuite une autre interprétation, toujours « selon le mystère » (*secundum mysterium*), qui concerne plus immédiatement la sainteté de Jean : les deux disciples représentent deux genres d'hommes ; Jean représente « ceux qui vaquent à la contemplation de la vérité », et Pierre « ceux qui s'en tiennent à l'obéissance des commandements » (132). « Or, observe Saint Thomas, il arrive très souvent que le contemplatif, par son aptitude à l'étude, parvienne le premier à la contemplation des mystères du Christ, mais qu'il n'y pénètre pas ; parce que parfois l'intelligence va de l'avant, et le cœur ne suit qu'avec beaucoup de retard, ou ne suit pas du tout (*et sequitur tardus aut nullus affectus*). Par contre l'actif, grâce au zèle de sa ferveur et à sa diligence, entre plus vite, même s'il comprend plus lentement (133) (...) de sorte que ceux qui furent les derniers à arriver, deviennent les premiers dans la connaissance : ' les premiers seront les derniers, et les derniers seront les premiers ' » (134). Ne découvrons-nous pas ici l'humilité merveilleuse de Saint Thomas ? Ce contemplatif reconnaît que le zèle et la ferveur de l'apôtre peuvent pénétrer plus vite dans le mystère de l'Amour, de la victoire de l'Amour, même s'il comprend plus lentement !

Enfin, au chapitre XXI, vv. 4 et suivants, Saint Thomas remarque combien Jean est « perspicace dans sa connaissance », puisque la capture des poissons lui fait aussitôt reconnaître le Christ, et lui fait dire à Pierre (« parce qu'il l'aimait plus que les autres ») : « C'est le Seigneur ! » (135). Saint Jean Chrysostome

(130) *Ibid.*, n° 2483 ; cf. *Rom.* IX, 30 : « Que conclure ? Que des païens qui ne poursuivaient pas de justice ont atteint une justice, la justice de la foi, tandis qu'Israël, qui poursuivait une loi de justice, n'a pas atteint la loi. »

(131) *Comm. de S. Jean*, n° 2486. Saint Thomas se réfère à *Rom.* XI, 25 : « une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la totalité des païens, et ainsi tout Israël sera sauvé » ; et à *Isaïe* X, 22 : « Ton peuple, Israël, serait-il comme le sable de la mer, ce n'est qu'un reste qui reviendra ».

(132) *Ibid.*, n° 2487.

(133) *Ibid.* Saint Thomas cite le *Ps.* CXVIII, 104 : « Par tes préceptes j'ai l'intelligence (*a mandatis tuis intellexi*) ».

(134) *Ibid.* ; cf. *Mt* XX, 16.

(135) XXI, leç. 2, n° 2592.

caractérise donc très justement Jean et Pierre, estime Saint Thomas, en disant que « Jean est plus élevé en intelligence, et Pierre plus fervent dans l'affection (*Joannes altior intellectu, Petrus ferventior affectu*) » (136).

Jésus invitera Pierre à Le suivre, et à Le suivre jusqu'au martyre, en souffrant pour Lui ; « car il ne suffit pas de souffrir n'importe comment, mais [il faut que ce soit] uniquement en suivant le Christ, c'est-à-dire à cause de Lui (*propter Ipsum*) » (137). C'est cette invitation même, faite à Pierre, qui est l'occasion de la « recommandation » (*commendatio*) de Jean. Pierre, qui déjà suit Jésus, se retourne et voit le disciple que Jésus aimait. « Par là, il est donné à entendre que Pierre, désormais établi pasteur, était attentif à prendre soin des autres (...). Or Jésus aimait Jean, non pas à l'exclusion des autres (...), mais d'un amour spécial, plus que les autres, et cela pour trois raisons : 1° à cause de la perspicacité de son intelligence ; les maîtres, en effet, aiment spécialement les disciples intelligents (...). 2° A cause de la limpidité de sa pureté (*munditiae puritatem*), parce qu'il était vierge (138) (...). 3° A cause de sa jeunesse (*propter teneram aetatem*) ; car nous prenons davantage part aux souffrances des enfants et de ceux qui sont faibles, et nous leur donnons des signes de familiarité ; c'est ainsi que le Christ a agi avec Jean, qui était jeune converti. ' Quand Israël était enfant, je l'aimais ', dit Osée. En quoi il est donné à entendre que Dieu aime spécialement ceux qui Le servent dès leur jeunesse » (139).

A cela on objectera peut-être que Pierre a plus aimé le Christ que Jean (le Christ ne lui a-t-il pas demandé par trois fois : « M'aimes-tu plus que ceux-ci ? »), et donc que le Christ a dû aimer Pierre plus que Jean. On pourrait sans doute répondre « que Jean fut plus heureux parce que plus aimé, et que Pierre fut meilleur, parce que plus aimant. Mais ce serait contre la justice. C'est pourquoi [en réalité], cela se rapporte à un *mystère* : car ces deux [disciples] représentent deux vies, la vie active et la vie contempla-

(136) *Ibid.*, n° 2594.

(137) XXI, leç. 5, n° 2635. Saint Thomas cite *Lc VI, 22* : « Bienheureux serez-vous si les hommes vous haïssent (...) à cause du Fils de l'homme » ; et *I Pierre II, 21* : « le Christ a souffert pour vous, vous laissant un modèle afin que vous suiviez Ses traces... » Cf. *Comm. Hébr.*, XI, leç. 8, n° 645 : il n'y a pas d'acte qui, en lui-même, soit aussi méritoire que de mourir à cause du Christ (*propter Christum*), puisqu'on donne alors ce qu'on a de plus cher : sa propre vie. C'est pourquoi, si les Apôtres doivent être préférés aux martyrs, ceux-ci doivent être préférés à tous les autres.

(138) XXI, leç. 5, n° 2639 ; Saint Thomas renvoie à *Prov. XXII, 11* : « [Yahvé] chérit les cœurs purs ; qui a la grâce sur les lèvres est ami du Roi ».

(139) *Ibid.* ; cf. *Osée XI, 1*. Concernant ces trois raisons de la prédilection du Christ pour Jean, nous nous permettons de renvoyer à *Saint Thomas Docteur, témoin de Jésus*, éd. Saint-Paul, Fribourg-Paris 1956, pp. 48-50.

tive, qui ont toutes deux le Christ pour fin et pour objet. Mais la vie active, représentée par Pierre, aime plus Dieu que la vie contemplative, qui est représentée par Jean, parce qu'elle ressent davantage les angoisses de la vie présente et désire plus ardemment d'en être libérée et de s'en aller vers Dieu. Mais Dieu aime davantage la vie contemplative, parce qu'Il la garde davantage ; en effet, elle ne se termine pas avec la vie du corps, comme la vie active. ' Le Seigneur aime les portes de Sion plus que toutes les tentes de Jacob... ' » (140).

Certains ont suggéré que « Pierre a plus aimé le Christ dans Ses/membres, et qu'ainsi il a été plus aimé du Christ, et c'est pourquoi Celui-ci lui a confié Son Eglise ; mais que Jean a plus aimé le Christ en Lui-même, et qu'ainsi il a été plus aimé de Lui, et c'est pourquoi [le Christ] lui a confié Sa Mère. On peut dire encore que Pierre a plus aimé le Christ par sa promptitude et sa ferveur, mais que Jean a été plus aimé quant aux marques de familiarité, que le Christ lui a manifestées davantage à cause de sa jeunesse et de sa pureté » (141).

A propos de la question que Pierre adresse au Christ, Saint Thomas remarque que « Pierre aimait Jean plus que tous les autres disciples » — l'*Évangile* et les *Actes* ne nous les montrent-ils pas toujours ensemble ? — et que « pour cette raison il voulait l'avoir pour compagnon (*socius*) dans le ministère de la prédication à travers le monde ; d'où son interrogation : ' Et lui, Seigneur — sous-entendu : que fera-t-il ? Qu'il vienne avec moi ' » (142). Mais Jésus répond « au sujet de Jean, c'est-à-dire de la vie contemplative : *Si je veux qu'il demeure, c'est-à-dire qu'il attende jusqu'à ce que je vienne, ou jusqu'à la fin du monde (...)* ; car la vie contemplative, commencée ici-bas, ne s'y achève pas ; mais elle demeure à l'état d'ébauche et attend jusqu'au retour du Christ, devant être rendue parfaite lorsqu'Il viendra » ; tandis que la vie active suit immédiatement le Christ dans Sa Passion, en souffrant pour Lui (143).

Enfin, à propos des derniers versets de l'*Évangile* : « c'est ce disciple qui témoigne de ces faits... », Saint Thomas souligne « le privilège de l'autorité » de Jean, le disciple « préféré, intime, celui qui interrogeait fidèlement et à qui il a été donné de demeurer ainsi ' jusqu'à ce que Je vienne ' » (144). Jean, en effet, a été « spécialement préféré à cause de la charité qui est sa marque distinctive (*propter specialitatem caritatis*) ». Aucun des Apôtres n'a parlé

(140) XXI, leç. 5, n° 2640 ; *Ps.* LXXXVI, 2.

(141) *Ibid.*, n° 2641.

(142) *Ibid.*, n° 2645.

(143) *Ibid.*, n° 2648.

(144) XXI, leç. 6, n° 2653.

de la charité fraternelle autant que lui dans son *Épître* ; et l'on raconte de lui que « devenu vieux, il était porté par ses disciples à l'Assemblée afin d'instruire les fidèles, auxquels il disait seulement ceci : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres ». En cela consiste la perfection de la doctrine chrétienne » (145).

Relevons pour terminer ces remarques de Saint Thomas sur l'office de Jean, qui est de rendre *témoignage*. C'est bien là « l'office propre des Apôtres » : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, et jusqu'aux extrémités de la terre », dit le Christ à ses Apôtres en les quittant ; et Isaïe disait déjà : « Vous êtes mes témoins, dit le Seigneur » (146). Jean, « de par son office d'Apôtre, a témoigné des gestes du Christ pour ceux qui étaient présents ; et dans son zèle il a relaté par écrit ces mêmes gestes pour l'utilité de ceux qui viendraient plus tard et des absents » (147). « Il a été en effet donné à Jean de vivre jusqu'à une époque où l'Eglise était en paix ; c'est alors qu'il a écrit toutes ces choses. Mais il ajoute ceci [« c'est ce disciple qui témoigne de ces faits et qui les a écrits et nous savons que son témoignage est véridique »] pour que cet Evangile ne fût pas considéré comme ayant moins d'autorité que les trois autres Evangiles, du fait qu'il avait été écrit après la mort de tous les Apôtres, qui avaient approuvé les autres Evangiles, spécialement celui de Matthieu » (148). Jean, souligne Saint Thomas, « parle au nom de toute l'Eglise (*in persona totius Ecclesiae*) par laquelle a été reçu cet Evangile » (149).

Il est facile de découvrir, à travers ces quelques notations, l'amour de Saint Thomas pour Saint Jean, le disciple bien-aimé, le contemplatif. Quand un saint parle d'un autre saint, ne nous révèle-t-il pas son propre secret ?

Saint Thomas est d'une telle discrétion sur lui-même, il est tellement le théologien qui parle du mystère et qui, personnellement, disparaît en présence du mystère, qu'il faut chercher à pénétrer dans le secret de son âme lorsqu'il parle de ceux qui sont les amis du Christ, les saints. Ainsi, quand il nous parle d'un saint comme Jean le disciple bien-aimé, nous découvrons sa propre âme et ses liens profonds avec Jésus. Saint Thomas n'est-il pas, lui aussi, celui dont la sainteté propre est la « perspicacité de l'intelligence » ? Il

(145) *Ibid.*

(146) *Ibid.*, n° 2654 ; *Actes* I, 8 ; *Isaïe* XLIV, 8. Cf. *Comm. Hébr.* XII, leç. 1, n° 657 : « les saints sont dits témoins de Dieu parce que par eux Dieu était glorifié en parole et en acte ».

(147) *Comm. de S. Jean*, n° 2655. Saint Thomas se réfère à *Isaïe* VIII, 1 (selon la traduction de la Vulgate) et *Ecclésiastique* XXXVIII, 25 (Vulgate) : « La sagesse du scribe s'acquiert aux heures de loisir et celui qui est libre d'affaires devient sage. »

(148) *Ibid.*

(149) *Ibid.*, n° 2656.

n'a cherché qu'une seule chose : à connaître Dieu, à connaître Jésus Fils de Dieu (150). Tout ce qu'il a écrit, il l'a écrit en vue de conduire à Dieu et à Jésus. Aussi nous est-il bon de regarder Saint Thomas nous révélant, avec la perspicacité de sa charité fraternelle, l'amour de prédilection de Jésus pour Jean-Baptiste, l'homme du désert, le « sauvage de Dieu » que seul l'Agneau peut approcher, et l'amour de prédilection de Jésus pour Jean, le disciple de Son Cœur, dépositaire de Ses secrets. Par là, ne pouvons-nous pas découvrir le secret de l'âme de Thomas d'Aquin, de celui qui ne se livre qu'au Christ ? La pénétration même de son intelligence au niveau métaphysique ne lui permet-elle pas de demeurer toujours dans une objectivité parfaite ? Mettant son intelligence au service de la foi, il peut disparaître pour laisser toujours le mystère « passer devant ». Ainsi son cœur peut garder une pureté plus grande : il ne le livre qu'au Christ. Son *verbum cordis* est au delà de sa théologie, il n'est qu'à Jésus. S'il peut discuter d'égal à égal avec tous les Docteurs de son temps, en face de Jésus il est toujours le pauvre, celui qui attend tout de Jésus, celui qui reçoit tout de Lui et qui aime plus que tout Son silence eucharistique d'amour.

Saint Thomas est aussi, à sa manière, le témoin, la voix qui crie dans le désert : « Aplissez les chemins du Seigneur... », et il est le témoin du Cœur blessé de l'Agneau, le témoin du mystère de l'Eucharistie. Etre mise tout entière au service de la foi, n'est-ce pas pour l'intelligence la plus grande exigence de pureté, surtout dans le monde d'aujourd'hui ? Car seule une intelligence qui cherche la vérité, une intelligence qui cherche humblement à connaître la réalité existante et à préciser ce qu'est la finalité profonde de l'homme, peut vraiment être mise au service de la foi. Autrement, si elle se laisse prendre à sa propre exaltation, si elle se laisse séduire par sa propre beauté (151) et sa « créativité », elle cesse d'être au service de la foi et met au contraire celle-ci à son service ; par le fait même, elle la diminue en la ramenant à une dimension humaine, au lieu de l'épanouir et de lui permettre d'explicitier toutes ses richesses.

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE, *o.p.*

(150) Cf. *Saint Thomas Docteur, témoin de Jésus*, pp. 4 sq.

(151) Cf. *Ez.* XXVIII, 12-17.