

Préface à
Commentaire de l'Evangile de Saint Jean,
Cerf, Paris, 1998, pp. 7-26
(Déjà publiée dans Comm. à l'Evangile de Saint Jean, Ed. de l'Agneau, Nice 1978. 2e
édition 1981 (complètement revue et corrigée.
3e éd. 1985 (corrigée), Les Amis de Saint Jean, Rimant, 71390 Buxy.)

PRÉFACE

L'œuvre fondamentale de l'Église est de garder la parole de Dieu – avant tout celle de Jésus – et de la garder comme la « bonne terre ¹ » garde la semence, pour que cette parole puisse fructifier. On ne garde pas de la même manière une réalité inerte et une réalité vivante, puisque garder quelque chose, garder quelqu'un, c'est lui permettre d'être plus pleinement lui-même en écartant tous les obstacles qui risqueraient de lui nuire et de le violenter, et en lui offrant un milieu qui l'aide à développer toutes ses virtualités, toutes ses richesses latentes. Garder un vivant, c'est l'aider à croître pour qu'il atteigne son état de perfection et qu'il puisse devenir source de fécondité.

C'est évidemment Marie, en premier lieu, qui a gardé la parole du Père, et c'est en elle que cette parole a pleinement fructifié. Cette parole, Marie l'a gardée en son cœur virginal et maternel, en dépendance étroite de l'Esprit-Saint, en désirant faire œuvre commune avec lui. C'est dans sa foi aimante qu'elle a gardé cette parole, au-delà de ce qu'elle pouvait en saisir, au-delà de la compréhension qu'elle en avait. Cette parole était pour elle le trésor de sa vie, trésor qu'elle aimait, qu'elle recevait avec respect et dans la pauvreté. Mais si cette parole fut pour elle une source de joie, puisque par cette parole elle vivait de la présence de celui qu'elle aimait et de celui qui se donne éternellement à elle,

cette parole fut aussi pour elle un glaive qui transperça son âme en l'associant à l'holocauste de son Fils, en l'immolant avec lui. Cette parole était en même temps pour elle un secret d'amour l'unissant au Père et lui permettant de vivre son mystère de fécondité éternelle.

Jamais nous ne pourrions épuiser la profondeur de ces mots de saint Luc soulignant l'attitude si simple de Marie après le passage des bergers à la crèche – « Quant à Marie, elle gardait avec soin toutes ces paroles, les méditant en son cœur » – et encore, après le recouvrement de Jésus au Temple et le retour à Nazareth : « Et sa mère gardait toutes ces paroles en son cœur ². » Jésus lui-même proclame la véritable béatitude de Marie : bienheureuse celle qui a cru, qui a gardé la parole du Père. Voilà ce qui explique le silence de Marie. Parce qu'elle est reçue comme un secret d'amour, la parole du Père creuse dans le cœur de Marie un abîme de silence qui ne cessera de grandir durant tout son pèlerinage terrestre. Marie, en toute sa vie terrestre, est celle qui est gardienne de la parole du Père, de la parole de son Jésus.

Si elle est gardée en premier lieu par Marie, la parole de Dieu est aussi gardée par les apôtres et les évangélistes ; mais parce que ceux-ci devront dire et proclamer la parole de Dieu, leur manière de la garder est toute différente de celle de leur mère

1. Mt 13, 23.

2. Lc 2, 19 et 51.

dans la foi ; la coopération de l'intelligence y est plus explicite.

Parmi les Apôtres et les Évangélistes, Jean tient une place unique puisque l'Esprit-Saint l'a choisi pour que, par lui, la parole de Jésus soit gardée et proclamée d'une manière ultime. Selon la tradition et l'enseignement actuel de l'Église, on peut affirmer que Jean l'Évangéliste est bien l'Apôtre bien-aimé de Jésus, celui qui l'a suivi fidèlement jusqu'à la Croix et qui a reçu de Jésus crucifié sa Mère, la dépositaire de tous ses secrets, afin qu'en la recevant « chez lui » il reçût tous les secrets du cœur de Jésus¹. Selon la sagesse de Dieu, il est « convenable » que celui qui a été choisi pour nous donner l'ultime révélation sur le mystère de la Très Sainte Trinité, sur le mystère du *Verbe devenu chair*² et de la Croix salvatrice, sur le mystère de Marie, la Femme, sur le mystère de l'Église et de l'Eucharistie, soit précisément le disciple bien-aimé, celui qui a subi l'attraction de l'Agneau après avoir été le disciple de Jean-Baptiste au désert et qui, grâce à son amour fidèle, a suivi l'Agneau jusqu'au bout, en étant le témoin privilégié de la trahison de Judas et en étant surtout, parmi les disciples de Jésus, le témoin unique du Christ crucifié, de l'Agneau immolé.

L'évangile de Jean a toujours été considéré comme l'évangile des secrets du cœur de Jésus, comme l'évangile qui nous livre le plus profondément les liens intimes de Jésus avec son Père et avec le Paraclet, les liens intimes de Jésus avec Marie, la Femme, les liens d'amour et de miséricorde de Jésus avec les hommes qu'il vient sauver. Jésus n'est-il pas l'Agneau qui porte l'iniquité du monde ? N'est-il pas l'Ami qui

se choisit des amis pour qu'ils réalisent la même œuvre que lui ? N'est-il pas l'Époux qui aime jalousement son épouse en se donnant tout à elle ? L'évangile de Jean est donc, selon la tradition, l'ultime révélation du Dieu-Amour et du cœur blessé de l'Agneau, du don du Paraclet et du don de Marie : « Il y en a trois qui rendent témoignage : l'Esprit, l'eau, le sang³... »

À la suite de Marie, des Apôtres et des Évangélistes, les Pères de l'Église et les grands théologiens ont toujours considéré que la parole de Dieu devait en premier lieu être gardée par le chrétien (comme elle est gardée dans le cœur de Marie et dans le cœur des saints) et être transmise par lui aux « hommes de bonne volonté » ; et, pour eux, le rôle du théologien a toujours été, d'une part de chercher avec ardeur à pénétrer toujours plus avant dans l'intelligence de la parole de Dieu pour en expliciter toutes les richesses, afin d'aider les croyants à s'en nourrir ; et, d'autre part, de défendre la signification propre de cette parole en face de ceux qui la déforment ou l'interprètent d'une manière erronée, comme en face de ceux qui la rejettent en la ridiculisant. Le théologien sait que le croyant, malgré sa foi, demeure toujours un homme, dépendant de son conditionnement dans l'exercice même de son intelligence et de sa foi, et que, par le fait même, l'homme croyant risque toujours de diminuer la vérité divine, de diminuer la signification propre de la parole de Dieu en la ramenant à ce qu'il en saisit, à ce qu'il en comprend, à ce qui lui apparaît intelligible, oubliant ainsi la transcendance du mystère. Le théologien qui vit divinément de la parole de Dieu, qui l'aime comme un don divin, comme une nourriture divine, qui en pénètre la profondeur, ne peut tolérer que cette parole soit annexée par la raison humaine, qu'elle soit limitée dans sa

1. Nous n'aborderons pas ici le problème historique et exégétique que peut poser la composition des écrits de Jean, ni celui que peut poser l'identité de l'Évangéliste et de l'Apôtre présent à la Croix, qui a reçu Marie comme dernier témoignage d'amour de Jésus.

2. Jn 1, 14.

3. 1 Jn 5, 7-8.

signification profonde par la raison et par des méthodes purement rationnelles. Il serait intéressant, à ce propos, de bien préciser la manière dont les Pères de l'Église gardent la parole de Dieu et la manière, différente, dont les théologiens la gardent. La coopération de l'intelligence, chez les théologiens, devient de plus en plus explicite. Elle risque même parfois de s'imposer avec trop de force ; la théologie peut alors perdre son caractère contemplatif et devenir trop rationnelle (pensons aux querelles d'Abélard et de saint Bernard).

Parmi les théologiens du Moyen Âge qui s'enracinent profondément dans la tradition des Pères de l'Église, saint Thomas est certainement le plus génial et le plus conscient des exigences de son œuvre de théologien. Il a un sens merveilleux du mystère de la parole de Dieu et de sa signification. La parole de Dieu est pour l'âme la nourriture spirituelle qui la fait subsister¹, elle réjouit et guérit², elle « purifie les cœurs des affections terrestres en les enflammant pour les choses du ciel. Car la parole de Dieu frappe de [toute] sa puissance [*virtus*] le cœur de l'homme rabaisé vers les choses de la terre, et ainsi l'enflamme, selon ce que dit Jérémie : "Ma parole n'est-elle pas comme un feu, dit le Seigneur ; n'est-elle pas comme un marteau qui brise le roc³ ?" » Quand le Christ lui-même parle – pour attirer à lui⁴ – sa voix a « la puissance [...] de mouvoir intérieurement le cœur » et elle « enflamme de son amour le cœur des fidèles⁵ ». Et toute parole inspirée

de Dieu conduit au Christ, qui est le Verbe de Dieu⁶, le « Verbe vivant de Dieu⁷ ». « Toutes les paroles [de Jésus], dans nos cœurs, viennent de l'unique Verbe du Père⁸. » Aussi la parole de Dieu, du Christ, doit-elle être gardée dans les cœurs, et non dans les Écritures⁹.

Si saint Thomas n'a cessé, durant toute sa vie de théologien, de revenir aux œuvres d'Aristote en les commentant, c'était pour avoir une intelligence plus pénétrante, plus avide de vérité¹⁰, afin que cette intelligence fût un meilleur instrument au service de la parole de Dieu. Saint Thomas n'a pas cherché à être un grand philosophe ; mais s'il a aimé la philosophie et s'il a analysé avec tant de zèle et de profondeur la pensée du Philosophe, c'est que pour lui toute vérité vient de Dieu et conduit à Dieu¹¹ ; c'est que pour lui la découverte de la vérité est la perfection même de l'intelligence, sa propre fin – l'intelligence, comme telle, n'est parfaite que si elle atteint la vérité – et qu'une intelligence plus parfaite, plus proche de sa fin, est moins limitée, moins conditionnée par les images sensibles. Cette intelligence peut donc être, pour l'épanouissement de la foi, pour l'explicitation de la signification profonde de la

6. Voir n° 820 : « Toute parole inspirée de Dieu est une certaine similitude participée [du « Verbe naturel de Dieu »]. Donc, puisque toute similitude participée conduit à son principe, il est manifeste que toute parole inspirée de Dieu conduit au Christ. »

7. *Ad Hebr. lect.*, IV, n° 217.

8. Cf. n° 1951 (vol. II à paraître).

9. Cf. n° 823. Trois choses sont requises de nous pour que nous écoutions la parole de Dieu : le souci de l'écouter (*sollicitudo ad audiendum*), la foi (*fides ad credendum*) et la constance. C'est pourquoi, dit saint Thomas, Notre-Seigneur dit : *si vous demeurez dans ma parole* (Jn 8, 31), « c'est-à-dire par la stabilité de la foi, par la méditation continue [...] et la ferveur de l'amour... » (n° 1195).

10. En commentant le *De caelo*, saint Thomas souligne que « l'étude de la philosophie n'a pas pour but de connaître ce que les hommes ont pensé, mais quelle est la vérité des réalités [*qualiter se habeat veritas rerum*] » (*Comm. De caelo*, I, n° 228).

11. Saint Thomas aime à citer ce mot du pseudo-Ambroise que Pierre Lombard reprend dans son commentaire de saint Paul (cf. n° 103, note 8) : « Tout vrai, quel que soit celui qui le dise, vient du Saint-Esprit » (*omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*) ; voir entre autres n° 103 ; n° 1916 ; *Ad 2 Tim. lect.*, III, n° 126 ; *Ad Tit. lect.*, I, n° 32 ; *De veritate*, q. 1, a. 8, sed contra.

1. Voir *Ad 1 Tim. lect.*, IV, n° 151.

2. C'est là le sens « mystique » de la double venue du Christ à Cana (Jn 2, 1 et 4, 46) : n° 674.

3. Cf. n° 1987 (vol. II à paraître) ; Jr 23, 19.

4. Cf. n° 1185 : « Le Christ nous parle [...] pour nous attirer à lui. »

5. Cf. n° 313. Cf. n° 1164, où saint Thomas fait remarquer que tant que le Christ enseignait, *personne ne l'arrêta* (Jn 8, 20), « parce que ses paroles étaient plus fortes que ceux qui voulaient le saisir ; mais quand il voulut être crucifié, il se tut ».

parole de Dieu, un meilleur serviteur qu'une intelligence moins parfaite. Il y a là un point qui est capital dans la vision théologique de saint Thomas et qui explique ses audaces si grandes. Mais il faut reconnaître que nous, intelligences du XX^e siècle, avons beaucoup de peine à saisir vraiment cela et surtout à le vivre, car nous sommes plus sensibilisés aux limites et au conditionnement de notre raison qu'à la finalité propre de notre intelligence : la découverte de la vérité ; aussi serons-nous perpétuellement tentés de demeurer dans la recherche, sans vouloir considérer son but : la découverte de la vérité. Pour saint Thomas, l'intelligence humaine, en elle-même, n'est pas blessée par les conséquences du péché originel, elle demeure capable d'atteindre la vérité ; elle demeure capable de s'affronter au réel et d'y adhérer, et même, au terme de ses analyses philosophiques, de découvrir l'existence de l'Être premier, que le croyant appelle Dieu ; elle demeure toujours secrètement attirée par Dieu, elle a soif de lui comme le cerf a soif de l'eau vive¹. C'est le même Dieu créateur qui nous donne actuellement l'intelligence et qui, dans un nouvel amour, nous donne gratuitement la foi ; le même Dieu est créateur de l'univers et auteur de la grâce qui fait de nous ses enfants par la foi en sa parole. L'intelligence et la foi ont donc la même source, elles proviennent du même Dieu ; et elles

ne peuvent avoir l'une et l'autre leur fin qu'en Dieu, Créateur et Trinité (mais de manières différentes : l'intelligence a en lui sa fin ultime, la foi a en lui sa fin propre). Aussi une coopération est-elle possible entre les deux, tout en respectant leur diversité. C'est peut-être dans les œuvres théologiques de saint Thomas que cette coopération a connu sa plus parfaite réalisation, en raison même de l'intention profonde de ce théologien – « que chacune de mes paroles et chacun de mes sentiments expriment Dieu² » – et en raison de la qualité de son intelligence métaphysique, si avide de vérité.

Parmi ces œuvres théologiques, le *Commentaire sur l'évangile de saint Jean* tient une place unique. On pourrait même dire que ce commentaire est l'œuvre théologique par excellence de saint Thomas ; aussi est-ce bien cette œuvre qui peut le mieux nous faire pénétrer dans l'intelligence théologique du Docteur angélique et nous dévoiler ce qu'il y a de plus intime dans son cœur de saint. En effet la *Somme théologique*, si importante soit-elle, est pour les « commençants » ; c'est une œuvre de miséricorde destinée aux étudiants en théologie, pour les aider à avoir une certaine synthèse de réflexion scientifique en leur indiquant les grands axes de la théologie. On sait que saint Thomas n'a jamais enseigné la *Somme théologique*. Au Moyen Âge, le théologien est celui qui interprète l'Écriture, qui en donne une lecture pénétrante et qui aide ses auditeurs à saisir les divers sens de la parole de Dieu. Un tel théologien ne donne pas sa propre synthèse, il ne donne pas un système. Il demeure un contemplatif qui regarde le mystère de la parole de Dieu nous révélant

1. Ps 41, 2. En commentant ce psaume, saint Thomas dit que le cerf altéré désigne d'une manière générale les fidèles, mais d'une manière plus spéciale les catéchumènes, qui désirent la fontaine du baptême, et les « hommes parfaits » qui, ne trouvant rien dans le monde qui puisse combler leur désir, aspirent à venir à la source de vie. Or Dieu est bien une source. « Une source est ce qui jaillit et produit des eaux vives, et qui, de manière continuelle et sans s'épuiser, laisse échapper ses eaux. Toute eau de grâces émane de cette source, c'est-à-dire de Dieu le Père – Ils m'ont abandonné, moi, la source d'eau vive (Jr 2, 13) –, du Fils – En toi est la source de vie (Ps 35, 10), Source de Sagesse est le Verbe de Dieu au plus haut des cieux (Si 1, 5) – et de l'Esprit-Saint : L'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant en vie éternelle (Jn 4, 14)... Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui (Jn 7, 39). Et donc, parce qu'il est source, mon âme a soif de lui. La soif exprime un désir accompagné d'anxiété... » (Exp. in Psalmos, 41).

2. *Contra Gentiles*, 1, chap. 2 ; saint Thomas cite saint Hilaire (*De Trin.*, 1, 37).

le Père, le Fils et l'Esprit (le Paraclet), nous révélant le mystère du « Verbe devenu chair » et celui de l'Église. On ne peut donc pas considérer la *Somme théologique* comme la principale œuvre théologique de saint Thomas. La *Somme contre les Gentils*, si originale et si intelligente qu'elle soit, ne peut pas non plus être considérée comme l'œuvre par excellence, car elle demeure apologétique. Or la théologie ne peut pas être en premier lieu apologétique ! Il faut reconnaître, du reste, que cette œuvre apologétique (au grand sens du terme) s'achève, avec le livre IV, dans une vision contemplative ; mais ce livre IV, si beau soit-il, ne peut être ce qu'il y a d'ultime dans l'œuvre de saint Thomas, précisément parce qu'il n'est pas immédiatement un retour à la parole de Dieu.

C'est donc dans les commentaires de l'Écriture sainte qu'il faut reconnaître l'œuvre théologique par excellence de saint Thomas, et principalement dans son *Commentaire sur l'évangile de saint Jean* – non seulement parce que ce commentaire compte, de fait, parmi les dernières œuvres de saint Thomas¹, mais encore, et surtout, parce que l'évangile de Jean contient ce qu'il y a d'ultime dans la Révélation.

Dans le prologue de son commentaire, saint Thomas applique à la contemplation de Jean ces paroles d'Isaïe : « Je vis le Seigneur siégeant sur un trône sublime et élevé ; et toute la terre était remplie de sa

majesté, et ce qui était au-dessous de lui remplissait le temple². » Pour saint Thomas en effet, il ne fait aucun doute que l'évangile de Jean est le plus contemplatif des quatre évangiles³.

Ce que Thomas dit de Jean, ne pourrions-nous pas le dire aussi de Thomas commentant l'évangile de Jean, en respectant évidemment la grâce différente de l'un et de l'autre (l'un, illuminé directement par l'Esprit, étant le maître de l'autre, qui se fait son disciple pour vivre du même mystère) ? Ces deux contemplatifs se retrouvent bien dans la première affirmation du Prologue de Jean : « *In Principio erat Verbum.* » Et n'est-ce pas précisément dans le commentaire de ce Prologue que nous pourrions découvrir le mieux comment l'intelligence théologique de Thomas s'allie à une pénétration amoureuse du mystère ? N'est-ce pas en analysant son commentaire du Prologue, et celui de tout l'évangile, que nous pouvons le mieux comprendre la merveilleuse harmonie que l'Esprit a réalisée, en lui, entre les exigences de l'intelligence avide de vérité et celles du cœur, avide d'amour, d'unité, de silence ?

En commentant le Prologue, saint Thomas reconnaît que c'est là que nous saisissons « la contemplation de la nature et de l'essence du Verbe divin » à laquelle a « été élevé Jean l'Évangéliste⁴ ». Et, à la suite des Pères (surtout de saint Augustin), mais en approfondissant leur effort grâce à l'apport de toute son intelligence philosophique⁵, il se sert du fruit intime de notre

1. Le *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, qui date probablement d'entre 1269 et 1272, n'a pas été rédigé intégralement par saint Thomas ; il s'agit d'une *reportatio* de frère Réginald de Piperno, mais dont Barthélemy de Capoue assure qu'elle a été revue par saint Thomas. À ce témoignage de Barthélemy de Capoue s'ajoute celui d'un autre confrère et contemporain de saint Thomas, Ptolémée de Lucques, qui affirme que les cinq premiers chapitres de la *Lectura in Iohannem* ont été écrits par saint Thomas lui-même. Voir A. DONDAINE, « Autour des secrétaires de saint Thomas », dans P. WILPERT et W. P. ECKERT (éd.), *Die Metaphysik im Mittelalter*, *Miscellanea mediaevalia*, 2, Walter de Gruyter, Berlin, 1963, p. 746, 748 et 753. Voir aussi P. GLORIEUX, « Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie », *Recherches de théol. ancienne et médiévale*, 16 (1949), p. 237-266.

2. Is 6, 1 ; voir n° 1 s. et n° 211.

3. Cf. n° 66.

4. Cf. n° 7.

5. Saint Thomas n'hésite pas à se servir de ce qu'Aristote dit dans le *Peri hermeneias* pour expliciter la signification profonde du terme *verbum* (*logos*) employé par saint Jean dans le Prologue : « Il faut savoir que, selon le Philosophe, ce que disent les paroles est signe de ce qui est dans l'esprit, c'est-à-dire de ce qu'il a éprouvé. Or l'Écriture a coutume de donner aux réalités signifiées les noms des signes, et inversement ; ainsi l'Apôtre dit : *la pierre était le Christ* (1 Co 10, 4). Il s'ensuit nécessairement que ce qui se trouve à l'intérieur de l'esprit, et que nous faisons connaître par notre verbe

pensée (le « verbe ») pour expliciter analogiquement ce qu'est le fruit personnel de la contemplation de Dieu, malgré l'infinie distance qui existe entre ces deux fruits, et malgré le fait que l'un est fruit d'indigence alors que l'autre est fruit de surabondance.

Très lucide dans sa démarche analogique, saint Thomas précise immédiatement la différence qui sépare le « verbe » de notre intelligence du Verbe divin¹. Tout en se servant de cette analogie du « verbe », il en voit bien les limites, et il les détermine avec beaucoup de rigueur. Il n'y a plus de devenir dans la formation du Verbe divin, qui est au-delà de tout devenir. Ce Verbe est unique et il est absolument parfait ; il est au-delà de la multiplicité, de la division et des analyses ; il subsiste dans la nature divine : il est Dieu. Notre verbe à nous est de l'ordre de l'intentionnalité, il n'est pas notre « fils », car il n'a pas d'autonomie substantielle. Toutes ces précisions permettent d'affirmer que le « Verbe », pris au sens propre, est toujours pris en Dieu de manière personnelle (*personaliter*), « puisqu'il ne comprend rien d'autre que ce qui est exprimé par celui dont l'intelligence est en acte² ». Elles permettent, de plus, d'affirmer que le Verbe, en Dieu, est « la similitude de celui dont il procède », qu'il lui est coéternel, qu'il lui est égal, qu'il « exprime tout l'être du Père » ; et que, précédant du Père « dans la similitude de sa nature, il est appelé "Fils" et sa production est une génération³ ».

Poursuivant son investigation théologique, saint Thomas se demande, à la suite de saint Jean Chrysostome, pourquoi saint Jean a parlé de « Verbe » et non de « Fils », puisque le Verbe procède du Père comme Fils. La double raison que donne saint

Thomas (en se référant à saint Jean Chrysostome) est intéressante : c'est en premier lieu pour ne pas matérialiser la génération éternelle du Fils, et pour que l'on comprenne bien que le Fils naît de Dieu sans aucun changement ; mais c'est surtout parce que saint Jean voulait montrer, dans son évangile, que le Verbe était venu pour manifester le Père : or « le nom de "Verbe" exprime davantage la manifestation comme telle que celui de "Fils"⁴ ».

Notons bien que cette intelligence théologique du mystère du Verbe divin (fruit et principe de la contemplation divine), cet effort de précision à la fois métaphysique et critique, est entièrement ordonné à une pénétration plus contemplative de la signification plénière de la parole divine nous révélant le mystère personnel de Dieu comme Verbe. Cet ordre est beaucoup plus explicite dans le *Commentaire sur saint Jean* que dans la *Somme théologique*. Dans la *Somme*, on risquerait parfois de croire que le but principal de la théologie scientifique est d'expliquer une conclusion rigoureuse. Or, dans le *Commentaire sur saint Jean*, tout l'effort de la *Somme* est présent et présupposé. Pour saint Thomas, on ne s'arrête jamais à une conclusion scientifique.

Le commentaire de saint Thomas sur l'évangile de Jean nous permet aussi de déceler le saint, son intimité personnelle avec la Très Sainte Trinité, avec le cœur de Jésus et celui de Marie, son amour pour l'Eucharistie et pour l'Église. Relevons ici quelques passages particulièrement significatifs.

À la fin du Prologue, lorsque saint Jean affirme : *Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître*⁵, saint Thomas s'attarde à l'expression de saint Jean *in sinu Patris*,

[parole] extérieur, est aussi appelé « verbe » (ARISTOTE, *Peri hermeneias*, 16 a 3-4 ; cf. n° 25 et note 1).

1. Cf. n° 26-28.

2. Cf. n° 29.

3. *Ibid.* Voir Note au lecteur, p. 27.

4. Cf. n° 31.

5. Jn 1, 18.

montrant qu'elle désigne « le secret du Père », « l'essence infiniment cachée de Dieu » en laquelle est le Fils¹. Ainsi, notre contemplation du Verbe n'est parfaite que lorsque, comme le Verbe et en lui, nous demeurons *dans le sein du Père*, dans ce qu'il y a de plus secret dans le Père. Au-delà de ce que nous saisissons du mystère du Verbe – mystère de lumière –, nous nous laissons attirer par ce qu'il y a de plus intime dans l'amour du Père pour son Fils. Cela ne peut plus se dire : cela doit être vécu dans une foi aimante, contemplative. Nous entrevoyons ici l'expérience intime de saint Thomas qui, dans le Verbe devenu « Agneau », se laisse attirer par le Père (« l'attraction du Père » dira-t-il plus loin, est « souverainement efficace² ») et se cache lui-même en ce qu'il y a de plus intime dans l'amour du Père.

Plus loin, lorsqu'il commente la manière dont Jean Baptiste, au désert, sous le souffle de l'Esprit, découvre l'« Agneau de Dieu », saint Thomas met en parallèle le tressaillement de Jean Baptiste dans le sein de sa mère, à l'approche de la Mère de son Dieu, et son exclamation devant le Christ qui, dans son humilité, vient jusqu'à lui dans le désert : *Voici l'Agneau de Dieu*³. De telles remarques, qui ne relèvent plus directement de la théologie scientifique, ne sont-elles pas révélatrices du désir qu'a le contemplatif de saisir la profondeur du désir même de Jean Baptiste ? Pour découvrir la présence de l'« Agneau de Dieu » et la proclamer, ne faut-il pas avoir vécu longuement de son mystère d'une manière silencieuse et cachée ?

Cet « Agneau de Dieu » auquel le Baptiste rend témoignage, c'est, nous dit saint Thomas, « l'Agneau qui, *égorgé*, tua le

lion, ce lion dont il est dit : *Votre adversaire le diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer*. Aussi ce même Agneau a-t-il mérité d'être appelé Lion vainqueur et glorieux – *Il a vaincu, le Lion de la tribu de Juda*⁴. » Saint Thomas cherche ici à pénétrer dans la profondeur du témoignage de Jean Baptiste, témoignage qui achève toute l'attente de l'ancienne Alliance et qui est gardé et vécu par l'Église dans le mystère de l'Eucharistie. On ne peut vivre de ce témoignage que dans le mystère de l'Eucharistie. Chaque fois que le prêtre présente au peuple chrétien Jésus Eucharistie en disant *Voici l'Agneau de Dieu*, il doit vivre de ce témoignage « admiratif⁵ », contemplatif : la toute-puissance du Lion se donne dans la douceur de l'Agneau...

Saint Thomas souligne que ce témoignage de Jean Baptiste est bref, mais qu'il suffit, car Jean n'a qu'une seule et unique intention : celle de conduire ses disciples au Christ⁶. La question que ceux-ci posent au Christ – « *Où habites-tu ?* » –, et la réponse de Jésus : « *Venez et voyez*⁷ », montrent que la vocation chrétienne, en ce qu'elle a de plus fort, de plus intime, se réalise dans une expérience réciproque d'amour. Nous devons découvrir au plus intime de nous-mêmes cette présence de l'Agneau et comprendre qu'il désire demeurer en nous et veut que nous demeurions *auprès de lui*⁸, *en lui*⁹. Saint Thomas nous indique, très brièvement mais d'une manière admirable, comment nous pouvons parvenir à cette connaissance aimante, à cette expérience : par la pratique des œuvres bonnes, par le repos de l'esprit et l'absence de toute préoccupation

1. Cf. n° 218 ; cf. n° 220. Voir aussi n° 1804 (à propos de Jean qui, à la Cène, reposait « dans le sein de Jésus ») : « par le sein est signifié le secret » ; et n° 2161 (vol. II à paraître).

2. Cf. n° 946.

3. Jn 1, 29. Voir n° 255.

4. Cf. n° 283 ; 1 P 5, 8 ; Ap 5, 5.

5. Cf. n° 283.

6. *Ibid.*

7. Jn 1, 38-39.

8. Jn 1, 39.

9. Jn 15, 4.

autre que Dieu¹, par le goût de la douceur divine, enfin par l'appartenance sans réserve à Dieu dans la prière, ce qui nous permet en quelque sorte de « toucher » Dieu dans la foi².

Cet *Agneau de Dieu* auprès duquel demeurent les disciples de Jean-Baptiste, c'est celui dont l'Apocalypse célèbre les noces : *Heureux ceux qui ont été appelés au repas des noces de l'Agneau*³. « Ces épousailles, nous dit saint Thomas, eurent leur commencement dans le sein de la Vierge, lorsque Dieu le Père unit la nature humaine à son Fils dans l'unité de la personne » ; et « elles seront consommées lorsque l'épouse, c'est-à-dire l'Église, sera introduite dans le lit nuptial de l'Époux, dans la gloire céleste⁴ ». Tel est le sens « mystique » des noces de Cana : elles « signifient l'union du Christ et de l'Église » – *Je t'épouserai dans la foi*⁵. « À ces noces spirituelles, la Mère de Jésus, la Vierge bienheureuse, est présente en qualité de conseillère des noces, car c'est par son intercession que nous sommes unis au Christ par la grâce – *En moi est toute espérance de vie et de force*. Le Christ, lui, y est présent en tant que véritable époux de l'âme [...] : *Celui qui a l'épouse est l'époux*⁶. »

Notons d'autre part que le *Commentaire sur saint Jean* nous permet de découvrir comment un saint regarde un autre saint, comment saint Thomas regarde saint Jean.

1. Cf. n° 293. Mettons cette interprétation du *Vacate et videte* (Ps 45, 11) en parallèle avec celle que donne saint Jean de la Croix : « Ce n'est pas peu de calmer l'âme et de la tenir en quiétude et paix sans aucune œuvre ni appétit. Car c'est ce que Notre-Seigneur nous demande par David, disant : *Apprenez à vous évacuer de toutes choses* (c'est à savoir, intérieurement et extérieurement) et vous verrez que je suis Dieu » (*La Montée du Mont Carmel*, 2, chap. 15, dans L.-M. DE SAINT-JOSEPH (éd.), *Œuvres*, Desclée De Brouwer 1985, p. 174). Cf. 3, chap. 34 (32), p. 328 : « ... ce qui ne se fait sans évacuer la joie et la consolation de la volonté à l'égard de toutes choses, comme il dit par David, en ces termes : *Vaguez et voyez que je suis Dieu...* ».

2. Saint Thomas (*Contra Gentiles*, 1, chap. 2) rapproche ce passage des Lamentations : *Élevons nos cœurs avec nos mains vers le Seigneur qui est dans les cieux* (Lm 3, 41), de la parole du Christ ressuscité à ses Apôtres : *Touchez et voyez...* (Lc 24, 39).

3. Ap 19, 9.

4. Chap. 2, n° 338.

5. Ep 5, 32 et Os 2, 20.

6. Chap. 2, n° 343 ; Si 24, 25 et Jn 3, 29.

Sous le regard de Jésus, les amis de Jésus se découvrent mutuellement. Saint Thomas, en parlant de Jean, ne se dévoile-t-il pas lui-même à nos yeux ? En effet, saint Thomas, pas plus que Jean, ne parle de lui-même ; mais il découvre Jean dans son lien intime avec Jésus et, en nous le révélant, il nous découvre son propre lien avec Jésus⁷.

Le commentaire de saint Thomas sur l'évangile de Jean nous permet enfin de découvrir comment un « docteur », sous le souffle de l'Esprit-Saint, comprend l'Écriture. Saint Thomas, dans le discours (*sermo*) prononcé à l'occasion de sa réception à la maîtrise en théologie (en 1256), a précisé quelles devaient être les qualités du « docteur de l'Écriture sainte⁸ ». Or, dans son *Commentaire sur l'évangile de*

7. Cf. notre article sur « Saint Thomas et le mystère de la sainteté », *Bulletin du cercle thomiste* (Saint-Nicolas de Caen), n° 65 (mars 1974) p. 3-31 ; voir aussi *Saint Thomas Docteur, témoin de Jésus*, Éd. Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1992.

8. Dans ce *sermo*, qui est un commentaire du Psaume 103, verset 13 (*Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra*), saint Thomas montre que la *sacra doctrina* tient son élévation de trois choses : son origine (la Sagesse dont le Verbe de Dieu est la source), la subtilité de sa matière et la sublimité de sa fin (la vie éternelle). L'élévation de cette doctrine requiert de ses « docteurs » la dignité, et c'est pourquoi ils sont symbolisés par les montagnes, cela pour trois raisons : « 1° À cause de la hauteur des montagnes, qui sont élevées au-dessus de la terre et voisines du ciel. Ainsi les *sacri doctores*, méprisant les choses terrestres, sont avides uniquement des choses célestes. *Nous sommes citoyens des cieux* (*nostra conversatio in caelis est* : Ph 3, 20), dit saint Paul, et c'est pourquoi Isaïe dit du Docteur des docteurs, c'est-à-dire du Christ : *Il s'élèvera plus haut que les collines, et toutes les nations afflueront vers lui* (Is 2, 2). 2° À cause de la splendeur des montagnes. Car celles-ci sont les premières à être illuminées par les rayons [du soleil] ; et de même les *sacri doctores* reçoivent en premier lieu la Splendeur des esprits, car, comme les montagnes, les docteurs sont les premiers à être illuminés des rayons de la Sagesse divine [...]. 3° Parce que les montagnes sont comme des forteresses, car c'est par les montagnes que la terre est défendue contre les ennemis. Ainsi doivent être les docteurs de l'Église, pour défendre la foi contre les erreurs – *Les fils d'Israël ne se fient pas en leurs lances ni en leurs flèches, mais les montagnes les défendent* (Jdt 7, 8). [...] Tous les docteurs de l'Écriture sainte doivent donc être élevés par l'éminence de leur vie afin d'être aptes à prêcher efficacement [...]. Ils doivent être illuminés, afin d'enseigner d'une manière convenable [...] ; fortifiés, afin de réfuter les erreurs par leurs raisonnements (*ut errores confutent disputando*) ». Saint Thomas ajoute que les « docteurs », qui communiquent la Sagesse « par ministère », doivent être des ministres innocents, intelligents, fervents et obéissants. Aucun d'eux ne peut, par lui-même, suffire à un si grand ministère, mais il peut « espérer de Dieu la « suffisance », la « capacité », selon le mot de saint Paul (2 Co 3, 5) : *Notre capacité vient de Dieu* (*sufficiencia nostra ex Deo est*) (*Breve Principium Fratris Thomae de Aquino quando incepit Parisius ut Magister in theologia*, in *Opuscula theologica* I, Éd. Marietti, 1954, n°s 1211-1215).

saint Jean, il réalise parfaitement ces qualités.

Cette intelligence de la parole de Dieu, que nous découvrons dans le *Commentaire sur saint Jean*, nous montre bien que la théologie scientifique de saint Thomas ne s'oppose en rien à celle des Pères ; elle la prolonge, elle la précise. En effet, c'est toute l'interprétation mystique des Pères que saint Thomas assume ici, avec une lucidité parfaite. Quantité de passages de ce *Commentaire* illustrent l'interprétation spirituelle que saint Thomas donne de l'Écriture – par exemple lorsqu'il se demande pourquoi l'Esprit-Saint, au baptême du Christ, est apparu sous la forme d'une colombe¹. Cependant remarquons bien qu'il ne s'agit pas simplement, dans ce passage et dans d'autres, de donner une interprétation spirituelle de l'Écriture. En cet endroit, et plus nettement encore dans d'autres, saint Thomas éclaire un passage de l'Écriture par un autre. Par exemple, le vrai sens de la parole de Judas au repas de Béthanie – *Pourquoi n'a-t-on pas vendu ce parfum trois cents deniers, pour les donner aux pauvres ?* – est mis en lumière par ce verset d'Isaïe : *L'insensé dit des insanités ; son cœur commet l'iniquité, de sorte qu'il pratique la simulation et parle au Seigneur avec fourberie, laisse vide l'âme de l'affamé et prive de boisson celui qui a soif*².

1. Voir n° 272.

2. Is 32, 6 ; voir n° 1602 (vol. II à paraître). – La réaction de beaucoup de disciples au discours sur le Pain de Vie – *Cette parole est dure : qui peut l'entendre ?* (Jn 6, 61) – est rapprochée de ce verset de saint Luc (8, 13) : *Ils ne croient que pour un moment, et au moment de l'épreuve ils font défection*. Saint Jean notant que cette réaction fut celle de beaucoup de disciples, saint Thomas renvoie à l'Écclésiaste (1, 15) : *Le nombre des sots est infini*, et à Matthieu (20, 16 et 22, 14) : *Beaucoup sont appelés, mais peu sont élus*. Et après avoir montré en quoi cette parole leur était « dure », saint Thomas souligne que ce que les disciples ajoutent – *qui peut l'entendre ?* – « Ils le disent pour s'excuser. Car du fait qu'ils s'étaient donnés à lui, ils devaient l'écouter ; mais parce qu'il n'enseignait pas des choses qui leur plaisaient, ils cherchaient une occasion de se retirer, selon ce que disent les Proverbes : *L'insensé ne reçoit pas les paroles de la prudence, à moins qu'on ne lui dise ce qu'il a dans son propre cœur* » (18, 2 ; n° 984). Cf. n° 1238 : « L'amour que l'on a pour quelqu'un a pour effet que celui qui aime écoute avec joie les paroles de l'aimé. C'est pourquoi il est

De même la parole de Jésus : *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive* est mise en parallèle avec d'autres paroles de l'Écriture : « *Vous tous qui avez soif, venez vers l'eau* (Is 55, 1). C'est pourquoi il appelle ceux qui ont soif, car tels sont ceux qui désirent servir Dieu. Or Dieu n'accepte pas les services contraints : *Dieu aime celui qui donne avec joie* (2 Co 9, 7) ; et c'est pourquoi le psaume disait : *De grand cœur [volontaire] je t'offrirai le sacrifice* (Ps 53, 8). C'est de ceux-là qu'il est dit en saint Matthieu : *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice* (Mt 5, 6). Ceux-là le Seigneur ne les appelle pas seulement en partie, il les appelle tous ; et c'est pourquoi il dit *si quelqu'un a soif*, comme pour dire « quel qu'il soit ». La Sagesse dit en effet : *Venez à moi, vous tous qui me désirez, et de mes fruits rassasiez-vous* (Si 24, 26), et saint Paul : *Il veut que tous les hommes soient sauvés* (1 Tm 2, 4). Or il les invite à boire ; c'est pourquoi il dit : *et qu'il boive*. C'est en effet par ce breuvage que se refont les forces spirituelles, dans la connaissance de la sagesse et de la vérité divines, et aussi dans le rassasiement des désirs : *Vos serviteurs boiront, et vous, vous aurez soif* (Is 65, 13). *Venez, mangez mon pain et buvez le vin que je vous ai préparé* (Pr 9, 5). *Elle lui donne à boire l'eau de la sagesse* (Si 15, 3)³. »

De même encore, à propos du cri de soif du Christ sur la Croix : « *En disant J'ai soif* [...], il montre son ardent désir du salut du genre humain. Car *il veut que tous les hommes soient sauvés* (1 Tm 2, 4), et *le Fils de l'Homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu* (Lc 19, 10). Or nous avons

dit dans le Cantique (2, 14) : *Que ta voix résonne à mes oreilles, car ta voix est douce* ; et : *Fais-moi entendre ta voix* (8, 13). C'est donc parce que ceux-ci n'aimaient pas le Christ qu'il leur semblait dur d'entendre sa voix, comme il a été dit plus haut : *Cette parole est dure ; qui peut l'entendre ?* Et il est dit au livre de la Sagesse : *Sa vue seule nous est à charge* (2, 15). »

3. Voir n° 1088.

coutume d'exprimer par la soif un désir véhément : *Mon âme a soif du Dieu vivant ; quand irai-je et verrai-je la face de Dieu ?* (Ps 41, 3)¹. »

En commentant l'évangile de Jean, saint Thomas a aussi recours, mais moins souvent, à la confrontation de deux passages de l'Écriture qui semblent en contradiction. Ainsi, lorsqu'il est souffleté par un serviteur d'Anne, Jésus répond au serviteur : *Si j'ai mal parlé, montre où est le mal ; mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ?* Or n'a-t-il pas lui-même prescrit à ses disciples : *Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui la gauche*² ? La réponse de saint Thomas à cette objection (tirée des paroles mêmes de Jésus) met en œuvre un principe d'exégèse emprunté à saint Augustin, et qui consiste à comprendre l'Écriture telle qu'elle est gardée dans le cœur des saints : « Il faut dire, selon Augustin, que les paroles et les préceptes de l'Écriture sainte peuvent être interprétés et compris à partir des actions des saints [*ex factis sanctorum*], puisque ceux-ci agissent sous la motion de ce même Esprit-Saint qui a inspiré les prophètes et les autres auteurs de l'Écriture sainte. En effet, comme le dit Pierre (2 P 1, 21), *c'est inspirés par l'Esprit-Saint que les saints hommes de Dieu ont parlé*, et Paul : *Ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu* (Rm 8, 14). Ainsi, l'Écriture sainte doit être comprise telle que le Christ et les autres saints l'ont gardée. Or le Christ n'a pas tendu au serviteur l'autre joue, et Paul non plus [cf. Ac 16, 22 s.]. Il ne faut donc pas comprendre que le Christ a ordonné que l'on tendît au sens littéral, matériellement, l'autre joue à celui qui en frappe une ; mais il faut comprendre que l'âme

doit se préparer et, si cela était nécessaire, être dans une disposition telle qu'elle ne s'émeuve pas contre celui qui frappe, mais soit prête à supporter quelque chose de semblable, et même davantage. Et cela le Seigneur l'a observé, lui qui a présenté son corps à [ceux qui voulaient le] faire mourir [*qui corpus suum praebuit occisioni*]. Ainsi la protestation du Seigneur fut utile à notre instruction³. »

Le principe qui consiste à éclairer un passage de l'Écriture par un autre – qu'il s'agisse d'un rapprochement de lieux parallèles ou au contraire d'une confrontation d'affirmations apparemment divergentes, voire opposées, dont on montre qu'elles ne se contredisent pas réellement, mais qu'elles permettent au contraire une intelligence plus profonde de l'Écriture (n'est-ce pas le sens profond de ce que saint Augustin appelait « analogie »⁴ ?) – est un des grands principes de l'exégèse du Moyen Âge⁵. De même le principe emprunté à saint Augustin et qui consiste, comme nous l'avons vu à propos de la réponse du Christ

3. Voir n° 2321 (vol. II à paraître). Cf. *Ad Rom. lect.*, XII, n° 1011 : « Comme le dit Augustin dans son livre *Contre le mensonge* (chap. 25), ce qui, dans le Nouveau Testament, a été accompli par les saints, a valeur d'exemple montrant comment il faut comprendre les Écritures [...]. Or le Seigneur lui-même, quand on l'a frappé d'une gifle, n'a pas dit : "Voici l'autre joue", mais : *Si j'ai mal parlé, montre où est le mal ; mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ?* Où il montre que c'est dans son cœur qu'il faut préparer l'autre joue. Le Seigneur fut prêt non seulement à être frappé sur l'autre joue pour le salut de l'homme, mais à être crucifié dans tout son corps... » – Voir d'autre part n° 483, où saint Thomas montre qu'il n'y a pas de contradiction entre ces deux paroles de Jésus : *Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde* (Jn 3, 17 ; cf. 12, 47 : *Je ne suis pas venu pour juger le monde*) et : *C'est pour un jugement que je suis venu dans le monde* (9, 39 ; cf. n° 1359 et n° 1716-1717, vol. II à paraître). Voir également n° 871-872 : Pourquoi le Christ, après la multiplication des pains, s'enfuit-il dans la montagne pour échapper à ceux qui veulent le faire roi (Jn 6, 15), alors que quelques temps plus tard il se laissera acclamer comme roi (Jn 12, 13) ? Voir aussi les exemples donnés par le père Spicq dans son *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Vrin, coll. « Bibliothèque thomiste », 26, 1944, p. 225.

4. *De utilitate credendi*, chap. 3, n° 5, PL 42, col. 68 ; cité par saint Thomas, *Somme théol.*, I q. 1, a. 10, obj. 2 ; cf. ad 2 et ci-dessous, p. 19. Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, p. 279.

5. Voir C. SPICQ, p. 223 s.

1. Voir n° 2447 (vol. II à paraître).

2. Mt 5, 39.

au serviteur d'Anne, à comprendre l'Écriture sainte « telle que le Christ et les autres saints l'ont gardée¹ ». En définitive, c'est dans la lumière du « Fils qui est dans le sein du Père » et des « noces de l'Agneau » que nous devons, en lisant l'Écriture, contempler le mystère de la vie divine qui nous est communiquée au plus intime de nous-mêmes, ainsi que toute l'économie divine, le mystère de l'Église itinérante, de notre vie chrétienne sur la terre. Si nous ne regardons la conduite de Dieu sur l'Église que d'une manière extérieure, en ne considérant que l'apparence des événements, nous ne pénétrons pas profondément dans cette conduite de Dieu. De même si nous nous attardons à la lettre de l'Écriture et si nous y demeurons, nous ne pénétrons pas dans le mystère qui nous est révélé, nous restons au niveau de l'écorce : *La lettre tue, l'esprit vivifie*². *C'est l'esprit qui vivifie. La chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit, et elles sont vie*³.

Il est donc très important de bien saisir ce que saint Thomas entend par le terme

mystice, que l'on rencontre si souvent dans le *Commentaire sur saint Jean*. Sommes-nous en présence du sens « spirituel » distinct du sens « littéral » – selon la division classique que saint Thomas, à la suite des théologiens du XII^e siècle (Hugues de Saint-Victor en particulier), reprend aux Pères de l'Église⁴ ? Sommes-nous en présence du sens littéral en ce qu'il a de plus profond – un texte (comme nous venons de le voir) aidant à pénétrer le sens profond d'un autre texte ?

Pour répondre à cette question (en vue de mieux saisir la signification du *Commentaire sur saint Jean*), il faut se rappeler l'analyse que saint Thomas lui-même fait, au début de la *Somme théologique*, au sujet des divers sens de l'Écriture. Saint Thomas montre d'abord que ce qui caractérise la parole de Dieu, l'Écriture sainte, c'est que, à la différence d'une parole ou d'une écriture humaine, elle a non seulement un sens littéral, mais encore un sens spirituel⁵. Dieu, en effet, n'a pas seulement, comme l'homme, le pouvoir d'accommoder les mots à une signification, mais aussi les réalités elles-mêmes. Aussi l'Écriture sainte a-t-elle ceci de propre, que les réalités signifiées par les mots signifient elles-mêmes quelque chose.

La première signification (selon laquelle

1. Cf. n° 2321 (vol. II à paraître), et *Ad Rom. lect.*, XII, n° 1011, cités plus haut. Voir aussi *Ad Rom. lect.*, I, n° 80 : « Comme le dit Augustin, l'intelligence de l'Écriture sainte est saisie à partir des actes des saints, *ex actibus sanctorum* » (là encore saint Thomas cite, en parallèle, 2 P 1, 21 et Rm 8, 14). Voir aussi *Ad. Hæbr. lect.*, XII, n° 658.

2. 2 Co 3, 6 ; voir le commentaire de saint Thomas : *Ad 2 Co. lect.*, III, n° 90-91. Voir aussi SAINT JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Mont Carmel*, 2, chap. 19, *Œuvres complètes*, p. 192 : « Il arrive que les âmes se trompent en les paroles et révélations de Dieu en prenant l'intelligence à la lettre et à l'écorce. Car [...] la principale intention de Dieu en ces choses est de dire et de donner l'esprit qui est encloué en de telles paroles, lequel est difficile à entendre et est bien plus ample que la lettre et fort extraordinaire et hors des limites de la lettre. De façon que celui qui s'attachera à la lettre ou à la parole ou à la forme, ou à la figure appréhensible de la vision, ne pourra si bien faire qu'il n'erre beaucoup et qu'après il ne se trouve court et confus, pour s'être conduit en elles selon le sens et n'avoir donné lieu à l'esprit en nudité de sens. *La lettre tue*, dit saint Paul, *mais l'esprit vivifie*. C'est pourquoi il faut renoncer à la lettre – qui en ce cas est le sens – et demeurer en l'obscurité de la foi – qui est l'esprit – que le sens ne peut comprendre. »

3. Jn 6, 63. Comme le souligne saint Thomas, Jésus met ici ses disciples en garde contre le risque de comprendre ses paroles (concernant le mystère de l'Eucharistie) « à la lettre », alors qu'elles « doivent être comprises selon un sens spirituel » (*Contra Gentiles*, 4, chap. 62). Voir également n° 992-993.

4. Sur cette distinction du sens littéral (ou historique) et du sens spirituel (allégorique, moral ou tropologique et anagogique), et sur son histoire, voir C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, et H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, coll. « Théologie », 1959-1964.

5. *Somme théol.*, I, q. 1, a. 10, c. Dans le *Commentaire de l'épître aux Galates* (IV, n° 254), saint Thomas souligne : « Dans les autres sciences transmises par les hommes, [les réalités] ne peuvent pas être accommodées à signifier [quelque chose], mais les paroles [*verba*] seules, et les mots seuls, signifient. Ce qui est propre à cette science, c'est que les mots et les réalités elles-mêmes, signifiées par eux, signifient quelque chose ; et c'est pourquoi cette science peut avoir plusieurs sens. Car la signification par laquelle les mots signifient quelque chose relève du sens littéral ou historique ; tandis que la signification par laquelle les réalités, signifiées par les mots, signifient à leur tour d'autres réalités, appartient au sens mystique. » Dans le *Quodlibet* VII, saint Thomas consacre un article à montrer qu'« en aucune science découverte par l'invention humaine, à proprement parler, ne peut se trouver un autre sens que le sens littéral, mais seulement dans cette Écriture dont l'Esprit-Saint est l'Auteur, tandis que l'homme n'en est qu'instrument » (*Quodlibet* VII, q. 6, a. 3).

les mots signifient des réalités) relève du premier sens de l'Écriture, qui est le sens *historique* ou *littéral*¹. Ce sens littéral, dit saint Thomas, « est celui que l'auteur a en vue. Or l'auteur de l'Écriture sainte est Dieu, qui comprend toutes choses simultanément dans son intelligence². » Il n'y a donc aucun inconvénient, comme le dit saint Augustin, à ce que, « même selon le sens littéral, il y ait plusieurs sens sous une seule lettre de l'Écriture³. » Saint Thomas

ne dit-il pas ailleurs qu'« appartient au sens littéral tout ce qui est entendu correctement à partir de la signification même des mots⁴ » ?

Lorsque des réalités (signifiées par les mots) signifient à leur tour d'autres réalités, on parle alors de « sens spirituel ». Ce sens spirituel, qui « se fonde sur le sens littéral

1. *Somme théol.*, I, q. 1, a. 10, c. Cf. *Quodlibet* VII, q. 6, a. 1, c. : « L'Écriture sainte est divinement ordonnée à ce que, par elle, nous soit manifestée la vérité nécessaire au salut. Or la manifestation ou l'expression d'une vérité peut se faire, au sujet de quelque chose, par des réalités et par des paroles – c'est-à-dire, en tant que les paroles signifient des réalités, et qu'une réalité peut être la figure d'une autre. Or l'Auteur des réalités, non seulement peut accommoder les paroles à signifier quelque chose, mais encore peut disposer les réalités [de manière à en faire] la figure d'une autre. C'est en ce sens que dans l'Écriture sainte la vérité est manifestée de deux manières. D'une première manière, selon que les réalités sont signifiées par les mots : et en cela consiste le sens littéral. D'une autre manière, selon que les réalités sont figures d'autres réalités : et en cela consiste le sens spirituel. Et ainsi plusieurs sens sont présents dans l'Écriture. »

2. *Somme théol.*, I, q. 1, a. 10, c. Cf. *Quodlibet* VII, q. 6, a. 1, c., ad 5 : « L'Auteur principal de l'Écriture sainte est l'Esprit-Saint, qui en une seule parole de l'Écriture sainte a compris [intellexit] beaucoup plus de choses que ne peuvent en exposer ou en discerner ceux qui exposent l'Écriture sainte. Et il n'y a pas d'inconvénient à ce que l'homme qui fut l'auteur instrumental de l'Écriture sainte ait, dans un seul mot, compris [intelligeret] plusieurs choses ; car les prophètes, comme le dit Jérôme [...], parlaient des faits présents de telle manière qu'ils voulaient aussi signifier les faits à venir. C'est pourquoi il n'est pas impossible de signifier en même temps plusieurs choses, en tant que l'une est la figure de l'autre. » Voir également *IV Sent.*, dist. 21, q. 1, a. 2, ad 1^{re} quæst., ad 3 : « Dans l'Écriture sainte, outre le sens principal que l'Auteur a en vue, d'autres sens peuvent être appliqués sans que ce soit improprie [possunt alii sensus non incongrue aptari]. »

3. *Somme théol.*, I, q. 1, a. 10, c. Par exemple, en commentant le psaume 38, verset 6 (*Verumtamen universa vanitas...*), saint Thomas dit que la *ratio secundum litteram* comporte deux sens, selon que *universa* est pris comme un nominatif singulier ou comme un nominatif neutre pluriel (*Exp. in Psalmos*, 38, n° 4). Cette question de la multiplicité ou de l'unité du sens littéral de l'Écriture est très discutée. Le père Synave, en particulier, s'est efforcé de démontrer que, pour saint Thomas, il ne peut y avoir qu'un seul sens littéral : voir P. SYNAVE, « La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures », *Revue biblique* 35 (1926), p. 40-65. Cette théorie a été reprise par le père Spicq dans l'ouvrage que nous avons déjà cité. Remarquons ici la manière subtile dont le père Synave a traduit la phrase de saint Thomas : *sensus litteralis est quem Auctor intendit* (*Somme théol.*, I, q. 1, a. 10, c.). Pour lui, l'interprétation courante (celle que nous avons suivie) n'est pas fondée. Car « les mots *sensus litteralis est quem auctor intendit* ne signifient pas : « Le sens littéral est celui que l'auteur a en vue. » Cette traduction serait en opposition trop manifeste avec la définition que saint Thomas vient d'établir quelques lignes auparavant du sens littéral. La seule traduction qui paraisse exacte au père Synave « est celle qui fait de *litteralis* non pas l'adjectif épithète du sujet, mais l'attribut de tout le membre de phrase : « Mais parce que le sens qu'un auteur a en vue est un sens littéral. » Ce qui revient à dire : « Mais parce qu'on peut encore appeler sens littéral tout sens que l'auteur a en vue. » Or le

sens spirituel rentre, tout aussi bien que le sens littéral, dans les sens visés par l'Auteur divin » (P. SYNAVE, p. 58-59). Le père Spicq lui aussi estime que, pour saint Thomas (comme pour Alexandre de Halès et Albert le Grand), il ne peut y avoir qu'un seul sens littéral (voir *Esquisse d'une histoire...*, p. 276-279). Mais ne faudrait-il pas distinguer plus nettement le *sensus proprius* (*Quodlibet* VII, q. 6, a. 1, obj. 5) et le *sensus litteralis* – le sens propre relevant de l'intention de l'Auteur principal (*Auctor rerum*) et le sens littéral relevant de la signification des mots utilisés ? Dans ces conditions, on comprend que saint Thomas puisse identifier, dans certains cas, le sens spirituel et le sens littéral, les deux relevant du *sensus proprius*. Mais en réalité, le sens spirituel ne peut être le sens littéral. De plus, il semble bien que, pour saint Thomas, il y ait parfois une pluralité de sens littéraux parce que Dieu, Auteur de l'Écriture, connaît toutes choses dans son essence, par un acte unique d'intellection. Ne sommes-nous pas là en présence du mystère propre de la parole divine ? Si l'on ramenait le sens littéral au sens propre, pourrait-on encore sauvegarder l'objectivité de la signification des mots ? Dieu ne respecterait plus le langage humain ! La pénétration théologique de saint Thomas ne consiste-t-elle pas à sauver l'objectivité de la parole divine, en affirmant le primat de son intention ? N'oublions pas, du reste, que saint Thomas, sur ce point, s'appuie entièrement sur saint Augustin, celui-ci étant vraiment pour lui une *auctoritas* dont il précise la pensée. Rappelons le passage des *Confessions* auquel saint Thomas fait allusion : « Quand l'un viendra me dire : « Ce que Moïse pense, c'est ce que je pense » et un autre : « Pas du tout, c'est ce que moi, je pense », j'estime parler de manière plus religieuse en disant : « Pourquoi pas plutôt l'un et l'autre, si ce que l'un et l'autre pensent est vrai ? » Et si quelqu'un voit un troisième, un quatrième, ou un tout autre sens vrai dans ces paroles, pourquoi ne pas croire que Moïse les a tous vus, lui par qui le Dieu unique a réglé les Saintes Lettres à la mesure de nombreux esprits, qui devaient y voir des choses vraies et diverses ? [...] Oui, dans ces paroles (*In principio fecit Deus...*) Moïse a parfaitement senti et pensé, en les écrivant, tout ce que nous avons pu y trouver de vrai, et tout ce que nous n'avons pas pu ou pas encore pu y trouver, et que cependant on peut y trouver » (*Confessions*, XII, xxxi, BA 14, p. 418-420). – Saint Thomas, considérant que la doctrine de saint Augustin appartient à la Tradition, donne à cette doctrine un fondement précis : ce qui est dit de Moïse sera dit de Dieu, à cause de sa Sagesse.

4. *Quodlibet* VII, q. 6, a. 2, c. – Notons d'autre part que saint Thomas ne parle pas seulement de divers sens, mais aussi de divers *intellectus* et de diverses *rationes* (littéral, figurative, mystique, etc.) ; voir par exemple *Somme théol.*, I-II, q. 102, a. 2). La *ratio* exprime le fondement de ce qui est compris ; l'*intellectus* exprime ce qui est compris de la réalité. La *signification* exprimée par la parole, par le mot, renvoie immédiatement à ce qui est intelligé. Nous retrouvons ici l'analyse philosophique de la parole que saint Thomas emprunte à Aristote : la parole, est le signe de ce que l'intelligence a saisi de la réalité. Il y a donc toujours : la *parole*, dont la *signification* renvoie en premier lieu à ce que l'intelligence connaît de la réalité ; et la *ratio* précisant ce que l'intelligence atteint de la réalité. La *ratio* est dans la réalité, l'*intellectus* est déterminé par la *ratio*, et la parole signifie la *ratio* en tant que connue. Il y aura donc une *ratio mystica* qui fondera l'*intellectus mysticus* et le *sensus mysticus*, comme il y a une *ratio litteralis* qui fonde l'*intellectus litteralis* et le *sensus litteralis*.

et le présuppose¹ », se divise lui-même en trois sens : le sens *allégorique* (« ce qui est de l'ancienne Loi signifie ce qui est de la Loi nouvelle »), le sens *moral* (« ce qui a été réalisé dans le Christ, ou dans ce qui signifie le Christ, est signe de ce que nous devons faire »), et le sens *anagogique* (où est signifié « ce qui est dans la gloire éternelle »)².

Saint Thomas précise encore (en réponse à des objections) que le sens littéral implique non seulement le point de vue simplement *historique*, mais aussi *l'étiologie* et *l'analogie* (ceci en référence à saint Augustin, qui distingue quatre manières

dont l'Ancien Testament nous est transmis : selon l'histoire, selon l'étiologie, selon l'analogie et selon l'allégorie³). Ainsi, quand le Seigneur assigne une *cause* à ce qui est rapporté dans l'Écriture, c'est encore le sens littéral⁴ ; et « quand il est montré que la vérité d'une Écriture n'est pas en opposition avec la vérité d'une autre » (en quoi consiste l'« analogie » au sens où la prend ici saint Augustin), c'est toujours le sens littéral. Dans cette division de saint Augustin, l'« allégorie » désigne à elle seule les trois sens spirituels habituellement distingués (allégorique, moral, anagogique⁵). De même, remarque saint Thomas, Hugues de Saint-Victor ne distingue que trois sens : le sens historique, le sens allégorique (dans lequel il inclut le sens anagogique) et le sens « tropologique » (moral⁶).

Quant au sens « parabolique » (appelé ailleurs « métaphorique »), il est inclus, précise encore saint Thomas, dans le sens littéral. Car les mots peuvent signifier quelque chose soit au sens propre, soit au sens figuré. Ainsi, quand l'Écriture parle du « bras de Dieu », le sens littéral de cette expression n'est pas qu'il y ait en Dieu un membre corporel tel que notre bras, mais « ce qui est signifié par ce membre, à savoir la puissance d'agir [*virtus operativa*]⁷ ».

En ce qui concerne la métaphore, saint Thomas souligne qu'il convient que « l'Écriture sainte nous transmette les choses divines et spirituelles sous la simi-

1. Voir *Somme théol.*, I-II, q. 102, a. 2. Cf. *Quodlibet* VII, q. 6, a. 1, ad 1 : « Une variété de sens dont l'un ne procède pas de l'autre, fait la multiplicité de l'expression [*flocutionis*] ; mais le sens spirituel se fonde sur le sens littéral et procède de lui. C'est pourquoi le fait que l'Écriture expose littéralement et spirituellement n'entraîne pas qu'il y ait en elle une multiplicité. » (Le principe selon lequel le sens spirituel ou mystique se fonde sur le sens littéral est de saint Jérôme et de saint Augustin : voir C. SPICQ, p. 95 ; cf. p. 19-20). En répondant à la troisième objection, saint Thomas note que « comme l'a dit Augustin [...], il n'y a rien qui soit transmis en secret [*occulte*] dans un lieu de l'Écriture sainte, qui ne soit, ailleurs, exposé de façon manifeste ; c'est pourquoi l'exposition spirituelle doit toujours s'appuyer sur une exposition littérale de l'Écriture sainte ; ainsi on évite toute occasion d'erreur. »

2. *Somme théol.*, I-II, q. 102, a. 2. Cf. *Quodlibet* VII, q. 6, a. 2, c. : « Le sens spirituel [...] consiste en ce que certaines réalités sont exprimées par la figure d'autres réalités, parce que les [réalités] visibles sont ordinairement les figures des [réalités] invisibles, comme le dit Denys. De là vient que ce sens, qui se prend des figures, est appelé "spirituel". Or la vérité que l'Écriture sainte transmet par les figures des réalités est ordonnée à deux choses : à la rectitude de la foi et à la rectitude de l'action [*ad recte credendum et ad recte operandum*]. Si elle est ordonnée à la rectitude de l'action, il s'agit du sens moral, que l'on appelle aussi "tropologique". Mais si elle est ordonnée à la rectitude de la foi, il faut faire une distinction, selon l'ordre de ce qui est objet de foi [*secundum ordinem credibilitum*], puisque, comme le dit Denys (*Hiérarchie céleste*, chap. 4), la situation de l'Église est intermédiaire entre celle de la Synagogue et celle de l'Église triomphante. L'Ancien Testament fut donc la figure du Nouveau, et l'Ancien et le Nouveau sont la figure des [réalités] célestes. Le sens spirituel qui est ordonné à la rectitude de la foi peut donc se fonder sur le mode de figuration selon lequel l'Ancien Testament figure le Nouveau : tel est le sens allégorique ou typique, selon lequel les choses qui ont eu lieu dans l'Ancien Testament sont dites au sujet du Christ et de l'Église ; il peut aussi se fonder sur le mode de figuration selon lequel le Nouveau en même temps que l'Ancien Testament signifient l'Église triomphante : et tel est le sens anagogique. » Voir aussi *I Sent.*, Prol., a. 5, c. Le sens historique y est rattaché à « la vérité de la foi » ; le sens moral à « l'instruction des mœurs » ; le sens allégorique à « la contemplation de la vérité des choses de la vie sur terre [*eorum quae sunt vitae*] » ; et le sens anagogique à « la contemplation de la vérité des choses de la patrie ». Voir l'exemple de la signification allégorique, morale et anagogique du sabbat : *Somme théol.*, II-II, q. 122, a. 4, ad 1, et *III Sent.*, dist. 37, a. 5, sol. 1, cité ci-dessous, p. 22, note 3.

3. *Somme théol.*, I-II, q. 102, a. 2, ad 2. Cf. SAINT AUGUSTIN, *De utilitate credendi*, chap. 3, n° 5, PL 42, col. 68.

4. *Somme théol.*, I-II, q. 102, a. 2.

5. *Ibid.* Cf. *Ad Gal. lect.*, IV, n° 253 : « l'allégorie est prise tantôt pour n'importe quel sens mystique [*pro quolibet mystico intellectu*], tantôt pour l'un seulement des quatre [sens] qui sont les quatre sens de la Sainte Écriture ; et cependant ils diffèrent quant à la signification ». — Remarquons qu'ici, dans l'énumération des quatre sens, le sens « littéral » n'est désigné que comme « historique », et « mystique » est mis uniquement pour « moral ».

6. *Somme théol.*, I-II, q. 102, a. 2. Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De scripturis et scriptoribus sacris*, chap. 3, PL 175, col. 11 D-12 A-C.

7. *Somme théol.*, I-II, q. 102, a. 2 ad 3. Saint Thomas ajoute cette remarque : « En quoi il est manifeste qu'il ne peut y avoir rien de faux dans le sens littéral de l'Écriture. »

litude des choses corporelles », et cela pour plusieurs raisons. D'une part en raison du conditionnement de notre connaissance, qui n'accède aux réalités intelligibles que par les réalités sensibles ; d'autre part parce que l'Écriture sainte est donnée à tous, y compris aux ignorants, qui ne seraient pas capables de saisir en elles-mêmes les réalités spirituelles¹. De plus, les métaphores tirées de réalités peu nobles nous empêchent de considérer ce qui est dit de Dieu comme un langage « propre », qui exprimerait adéquatement le mystère divin². D'autre part encore, les métaphores cachent la réalité, la soustrayant ainsi aux sarcasmes de ceux qui, n'ayant pas la foi, seraient portés à la tourner en dérision. Quant à ceux qui désirent pénétrer le sens de l'Écriture, les métaphores éveillent et exercent leur zèle³. Ainsi, métaphores et difficultés de l'Écriture, comme le dit ailleurs saint Thomas⁴, nous sont utiles. Car la vérité se révèle, mais elle demeure voilée. Dans un langage moderne, on pourrait parler d'une « révélation occultante », puisque cette révélation ne conduit pas à l'évidence, mais cache ce qu'elle révèle.

Pour illustrer cette analyse que fait saint Thomas dans la *Somme* (principalement la distinction du sens littéral et du sens spirituel), reportons-nous à ses commen-

taires scripturaires, en particulier à son *Commentaire de l'épître aux Galates* et au *Commentaire sur saint Jean*. Dans le *Commentaire de l'épître aux Galates*, après avoir rappelé le sens étymologique du terme « allégorie » (« conduire à autre chose⁵ »), puis distingué le sens littéral (qui peut être métaphorique⁶) et le sens « mystique ou spirituel », saint Thomas explicite, en l'illustrant, la division tripartite de ce dernier sens :

« Quant au sens mystique ou spirituel, il se divise en trois. Car en premier lieu, comme le dit l'Apôtre, la Loi ancienne est figure de la Loi nouvelle. Et c'est pourquoi ce qui est de l'ancienne Loi signifie ce qui est de la Loi nouvelle : voilà le sens allégorique.

« De plus, selon Denys (dans la *Hiérarchie céleste*) la Loi nouvelle est figure de la gloire future. Et c'est pourquoi ce qui est dans la Loi nouvelle et dans le Christ signifie ce qui est dans la patrie : voilà le sens anagogique.

« De plus, dans la Loi nouvelle, ce qui a été accompli dans la Tête est exemple de ce que nous devons faire, parce que *tout ce qui a été écrit, l'a été pour notre instruction*. Et c'est pourquoi ce qui, dans la Loi nouvelle, a été fait dans le Christ et dans [les réalités] qui signifient le Christ, est signe de ce que nous devons faire : voilà le sens moral.

1. *Somme théol.*, I, q. 1, a. 9, c. Cf. *Contra Gentiles*, 3, chap. 119 : « Parce qu'il est connaturel à l'homme de recevoir sa connaissance par les sens, et qu'il lui est très difficile de dépasser le sensible... »

2. *Somme théol.*, I-II, q. 102, a. 2 ad 3. Saint Thomas se réfère ici à Denys (*Hiérarchie céleste*, chap. 2).

3. *Somme théol.*, I-II, q. 102, a. 2 ad 2.

4. Voir *Quodlibet* VII, q. 6, a. 2, ad 2 : « Selon ce que dit Augustin [...], c'est à dessein que Dieu a voulu que la vérité fût, dans l'Écriture sainte, manifestée avec quelque difficulté. En effet, cela est utile pour empêcher qu'on ne se lasse ; car devant des choses qui sont difficiles, l'attention s'éveille davantage et elle évite l'ennui. De même, la difficulté supprime l'occasion de s'enorgueillir, dès lors que l'homme peut difficilement saisir la vérité de l'Écriture sainte. De même encore, la difficulté défend la vérité de la foi contre les railleries des infidèles – c'est pourquoi le Seigneur dit qu'il ne faut pas jeter aux chiens ce qui est saint (Mt 7, 6) ; et Denys engageait Timothée à préserver les choses saintes des souillures des choses impures. Et ainsi, manifestement, il est bon que la vérité de la foi soit transmise, dans l'Écriture sainte sous divers sens. »

5. Voir *Ad Gal. lect.*, IV, n° 253, à propos de l'allégorie » proposée par saint Paul, selon laquelle Agar et Sara représentent l'une la Jérusalem « actuelle », l'autre la Jérusalem « d'en haut » (Ga 4, 22 s.) : « Il dit donc : *ce qui a été écrit des deux fils [...] a été dit par allégorie [per allegoriam]*, c'est-à-dire selon un autre sens [*per aliud intellectum*]. Car l'allégorie est une figure ou manière de parler [*tropus vel modus loquendi*] par laquelle on dit quelque chose, et on comprend autre chose. C'est pourquoi on dit "allégorie", à partir de *allos* (autre, étranger) et *gogè* (conduite), pour exprimer que [ce que l'on appelle "allégorie"] conduit vers un sens autre, étranger [*in alienum intellectum*]. »

6. *Ad Gal. lect.*, IV, n° 254 : « Par le sens littéral, quelque chose peut être signifié de deux manières : selon la propriété de l'expression [*locutionis*], comme lorsque je dis "l'homme rit" ; ou selon la similitude ou la métaphore, comme lorsque je dis "le pré est riant". L'une et l'autre manière sont utilisées dans l'Écriture sainte, par exemple lorsqu'il est dit, au premier sens, que Jésus s'élève [*ascendit*] et lorsqu'il est dit, au second sens, qu'il siège à la droite de Dieu. Ainsi le sens parabolique ou métaphorique est inclus dans le sens littéral. »

« Voici un exemple manifeste. Quand je dis : *que la lumière soit* littéralement [*ad litteram*], [c'est-à-dire en entendant ces mots] de la lumière matérielle, cela relève du sens littéral. Si l'on entend *que la lumière soit* au sens : "que le Christ naisse dans l'Église", cela relève du sens allégorique. Mais si l'on dit *que la lumière soit* au sens : "que par le Christ nous soyons introduits dans la gloire", cela relève du sens anagogique. Et si l'on dit *que la lumière soit* en ce sens : "que par le Christ nous soyons illuminés dans notre intelligence et enflammés dans notre cœur [*in affectu*]", cela relève du sens moral¹. »

Si nous voulons trouver une seconde illustration de cette analyse, cette fois dans le *Commentaire sur saint Jean* lui-même, nous n'avons que l'embarras du choix – nous l'avons déjà vu. Car, comme le lecteur pourra s'en rendre compte par lui-même, c'est constamment que saint Thomas distingue un sens « littéral » et un sens « mystique », ou une *ratio* littérale et une *ratio* mystique², une *expositio* littérale et une *expositio* mystique³. La même division est aussi introduite par les expressions « selon la lettre » et « selon le mystère » (*secundum mysterium*)⁴. On trouve assez souvent une triple division – *litteraliter*, *allegorice*, *moraliter*⁵ – mais la division la plus fréquente est celle du « littéral » et du « mystique ». Remarquons à ce propos que dans la *Somme* – du moins dans le passage où il expose *ex professo* les sens de l'Écriture⁶ – saint Thomas

n'emploie, pour désigner ce qui n'est pas le sens littéral, que l'adjectif « spirituel », alors que dans ses commentaires scripturaires, et surtout dans le *Commentaire sur saint Jean*, il emploie constamment *sensus mysticus* (distinct de *sensus litteralis*) ou *mystice* (distinct de *litteraliter* ou *ad litteram*), ce sens « mystique » semblant bien être identique au sens spirituel⁷.

À titre d'exemple et pour mieux cerner le sens (ou les sens) du *mystice* tel que l'emploie saint Thomas, revenons aux premiers mots du chapitre 2 de l'évangile de Jean : *Le troisième jour, il y eut des noces...* Saint Thomas considère d'abord la « lettre » (*quantum ad litteram pertinet*) ; et la « lettre », ici, exprime bien le sens *historique* : il s'agit d'une question de temps concernant la vie apostolique du Christ ; tandis que « mystiquement » (*mystice*), les noces dont il est question ici expriment, comme nous l'avons vu, « l'union du Christ et de l'Église⁸ ». *Mystice*, ici, s'oppose à *litteraliter* pris dans son sens le plus immédiat, le sens historique. Mais il faut bien remarquer d'une part que le sens littéral n'est pas adéquat au sens « historique » pris strictement – sauf, évidemment, si le sens historique s'entend de « la vérité de la foi⁹ » ; et, d'autre part, que le sens « mystique » n'est pas toujours identique au

litteralis comme étant l'équivalent de *figuralis* : *ibid.*, a. 3) ; q. 103, a. 4, ad 3, où *mystice* est l'équivalent de *secundum spiritualem intellectum*, q. 104, a. 2, ad 2 ; II-II, q. 110, a. 3, ad 3, cité plus haut ; q. 185, a. 6, ad 2, etc.

7. Cf. C. SPICQ, p. 286.

8. Cf. ci-dessus, p. 14.

9. Voir I Sent., Prol., a. 5, c. : *secundum quod accipitur ipsa veritas fidei, est sensus historicus*. Il est à remarquer que dans tout son commentaire du Prologue de l'évangile de saint Jean, saint Thomas n'emploie pas une seule fois le terme *mystice*, qui reviendra si souvent dans la suite du commentaire (la première apparition du terme « mystique » est, semble-t-il, la *ratio* ou la *causa mystica* du fait que Jean Baptiste demeure au désert : voir n° 238). Comprendons bien que, dans tout le commentaire du Prologue, saint Thomas se situe au niveau d'une étude littérale des textes qui nous révèle immédiatement le mystère du Verbe de Dieu, et que son souci est de préciser la signification analogique des termes. L'analogie, pour saint Thomas, se situe au niveau même du sens littéral. – Nous pourrions faire une remarque semblable pour tous les lieux où Jésus manifeste le Père ou s'adresse à lui.

1. *Ad Gal. lect.*, IV, n° 254. Cf. *Somme théol.*, I, q. 113, a. 7, ad 1, où saint Thomas propose successivement le sens littéral, allégorique et anagogique de ce verset d'Isaïe : *Les anges de la paix pleureront amèrement* (Is 33, 7).

2. Voir par exemple n° 238, n° 252, n° 310 ; n° 1806, n° 2517, n° 2524, etc. (vol. II à paraître).

3. Voir par exemple n° 250, etc.

4. Voir par exemple n° 2481 et n° 2487 (vol. II à paraître).

5. Voir par exemple n° 290. Voir aussi n° 281 (*allegorice*) ; n° 2599 (*allegorice*) ; n° 499 (*moraliter*) ; n° 415 (*anagogice*) ; l'édition Marietti porte à tort *analogice*).

6. Ailleurs dans la *Somme*, saint Thomas emploie l'adverbe *mystice* ou l'adjectif *mysticus* : voir I-II, q. 102, a. 2 (où *mysticus* s'oppose à

sens « spirituel » pris d'une manière très générique (en tant qu'il s'oppose au sens littéral). Comme dans l'exemple que nous venons de citer, où le sens « mystique » des noces de Cana désigne l'union du Christ-Époux et de l'Église, du Christ-Époux et de l'âme, le *sensus mysticus* ou *intellectus mysticus* nous renvoie à ce qui est mystérieux, à ce qui est caché¹, à ce qui est au-delà de ce que notre connaissance humaine peut immédiatement saisir².

Si l'on voulait préciser davantage, il faudrait distinguer différents niveaux de signification du terme *mysticus* chez saint Thomas. Nous ne pouvons donner ici que quelques indications ; mais il est facile de voir qu'il y a des degrés divers. Ainsi, comme nous l'avons dit, *sensus mysticus* peut être employé par saint Thomas comme l'équivalent de *sensus spiritualis* opposé à *sensus literalis* et se subdivisant en allégorique, moral et anagogique³. *Mysticus*

peut aussi être pris comme synonyme de figuratif, d'allégorique⁴. Mais « mystique », spécialement dans le *Commentaire sur saint Jean*, a généralement une signification plus profonde, qui renvoie non seulement à un « mystère » comme, par exemple, le « mystère » de la conversion des Gentils, des nations, et de leur intégration dans l'Église, ou le « mystère » de la vie contemplative et de la vie active⁵, mais au mystère de la vie divine en ce qu'elle a de plus intime et de plus caché, qui ne peut être vécu que par l'amour dans l'obscurité de la foi. Si l'on rassemblait, dans le *Commentaire sur saint Jean*, tous les *mystice* qui ont ce sens profond – soit qu'ils ouvrent sur le mystère lui-même, soit qu'ils explicitent une modalité de l'attitude requise pour y pénétrer –, on aurait un véritable petit traité de théologie mystique. Donnons seulement quelques exemples (sans oublier celui des noces de Cana qui, « mystiquement », désignent l'union du Christ-Époux et de l'âme, noces auxquelles Marie joue le rôle de celle qui unit [*conjungit*] l'âme au Christ).

Pourquoi le Christ ressuscité n'a-t-il pas voulu se laisser toucher par Marie de Magdala ? Il y a là deux « raisons mystiques », nous dit saint Thomas. La

1. Ainsi, quand « Jacob a dit mystiquement qu'il était Ésaü, le fils aîné de Jacob [...], il a usé de cette manière de parler par esprit de prophétie, pour désigner un mystère » (*Somme théol.*, II-II, q. 110, a. 3, ad 3). Et le mystère, c'est ce qui est caché : voir *Ad 1 Cor. lect.*, XV, n° 1002 : *Ecce mysterium, idest occultum quoddam...* ; *Ad 1 Tim. lect.*, III, n° 113 : *mysterium enim idem est quod occultum*. En commentant 1 Co 14, 2 : « c'est l'Esprit qui dit les mystères » (selon la Vulgate), saint Thomas ajoute : « c'est-à-dire ce qui est caché », *idest occulta* (*Ad 1 Cor. lect.*, XIV, n° 817). Cf. *Comm. des Noms divins*, Prol. : « Il a composé un autre livre qu'il a appelé "de la théologie mystique", c'est-à-dire cachée [*de mystica, idest occulta theologia*]. » Sur le *mysterium*, voir C. SPICQ, D. 208, note 2.

2. Indépendamment de la signification qu'il a en rapport avec les divers sens de l'Écriture, le terme *mysticus* a chez saint Thomas d'autres sens qui l'opposent, en particulier, au *physicus* ou au *naturalis*. Ainsi, saint Thomas oppose le « corps mystique de l'Église » au « corps naturel de l'homme » (*Somme théol.*, III, q. 8, a. 3, c.). Le « corps mystique du Christ » est « comme une unique personne mystique » (cf. III, q. 48, a. 2, c. ; q. 49, a. 1, c.). La Tête et les membres « constituent mystiquement une seule personne » (III, q. 19, a. 4, c.). Mais il faut bien distinguer ce *corpus mysticum* du Christ, du *corpus Domini verum* (IV *Sent.*, dist. 7, q. 3, a. 1. ad 3^{em} quæst.) – Dans l'Eucharistie, le corps du Christ est « pain mystique » (*Somme théol.*, III, q. 77, a. 6, ad 1) ; mais il ne faut pas tomber dans l'erreur de ceux qui soutiennent que « le corps et le sang du Christ sont seulement mystiquement dans ce sacrement » (III, q. 78, a. 3, obj. 5). Et quand saint Augustin dit que l'Eucharistie vivifie « spirituellement », il ne veut pas dire que le corps du Christ « soit dans ce sacrement seulement selon une signification mystique » ; en disant « spirituellement », il veut dire « invisiblement et par la puissance de l'Esprit » (III, q. 75, a. 1, ad 1). Ainsi, « mystique » peut à la fois s'opposer à « réel » et exprimer le réel en ce qu'il a de plus profond, qui est caché.

3. Outre l'exemple cité plus haut (*Ad Gal. lect.*, IV, n° 254) voir IV *Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 1, c. : la signification « mystique » de la circon-

cision se distingue en signification morale (la circoncision est le signe de chasteté qui doit être gardée), allégorique (elle signifie la purification qui sera plus tard opérée par le Christ) et « comme anagogique » (*quasi anagogicam*) ; elle signifie alors que les hommes, dans la résurrection, abandonneront la corruptibilité, la chair et le sang. Voir aussi III *Sent.*, dist. 37, a. 5, sol. 1, où saint Thomas distingue « une triple cause mystique » de la prescription du sabbat : « L'une allégorique, pour signifier le repos du Christ dans le sépulcre ; une autre morale, pour signifier que l'esprit de l'homme se repose des péchés et de toutes les autres réalités, en lesquelles il ne trouve aucun repos, car en Dieu seul est son repos ; la troisième anagogique, pour signifier le repos éternel qui est celui des saints dans la gloire. » Voir aussi *Somme théol.*, II-II, q. 122, a. 4, ad 1.

4. Dans le passage du *Commentaire des Sentences* qui vient d'être cité (note précédente : III *Sent.*, dist. 37, a. 5, sol. 1), saint Thomas, un peu plus haut, employait « mystique » en ce sens : *et aliam causam mysticam, scilicet ad significandum sacrificium passionis Christi*. Voir aussi *Somme théol.*, I-II, q. 102, a. 2, sed contra : « Dans les histoires de l'Ancien Testament, outre la compréhension mystique ou figurative (*praeter intellectum mysticum seu figuralem*), il y a aussi une compréhension littérale. » Dans le corps de l'article, l'expression *rationes figurales et mysticas* désigne l'ensemble des trois « raisons » allégorique, morale et anagogique.

5. Voir n° 2481 et 2487 (vol. II à paraître).

première est que « cette femme signifiait l'Église des nations, qui ne pourrait toucher le Christ que par la foi, alors qu'il serait déjà remonté vers le Père ». La seconde raison « mystique » n'a plus ce caractère « figuratif » ; elle se situe au niveau de notre connaissance contemplative du Christ et du Père. Nous n'avons d'une réalité une connaissance consommée, explique saint Thomas, que par le toucher. Marie de Magdala a certes du Christ une certaine connaissance de foi, elle l'appelle son « Maître », mais elle ne le connaît pas encore « comme égal au Père et un avec Dieu ». C'est pourquoi le Christ lui dit : « Ne me touche pas, c'est-à-dire ne considère pas que ce que tu crois de moi constitue la fin de ta connaissance¹. »

Quand saint Jean rapporte que Jésus ressuscité vient au milieu des disciples *les portes étant closes*, saint Thomas nous dit que « mystiquement, il est par là donné à entendre que le Christ nous apparaît quand les portes, c'est-à-dire les sens extérieurs, sont fermées dans la prière [*in oratione*] » ; et nous pouvons dire que saint Thomas donne à cette exigence un caractère « anagogique » en la rapprochant d'un passage de saint Matthieu : il en sera ainsi « à la fin du monde, quand ceux qui auront été prêts entreront aux noces, et qu'ensuite on fermera la porte, comme il est dit en saint Matthieu² ».

Prenons un dernier exemple. Jean lui-même rapporte que, pendant la Cène, il reposait *dans le sein de Jésus* et que, pour l'interroger à la demande de Pierre, il *se pencha vers sa poitrine*. Saint Thomas note alors que « Jean, voulant entendre la réponse d'une manière plus secrète et plus silencieuse, s'éleva du sein de Jésus vers sa poitrine ». Et il ajoute : « Mystiquement, il

est par là donné à entendre que plus l'homme veut saisir les secrets de la Sagesse divine, plus il doit s'efforcer de s'approcher davantage de Jésus [...] car les secrets de la Sagesse divine sont révélés avant tout à ceux qui sont unis à Dieu par l'amour³. »

Ainsi, en son sens le plus profond, le *mystique* du *Commentaire sur saint Jean* rejoint les « secrets d'intelligence mystique » dont parle saint Jean de la Croix⁴, cette « sagesse mystique [...], laquelle s'entend par amour [et] n'a pas besoin d'être entendue distinctement pour produire un effet d'amour et d'affection en l'âme, pour autant qu'elle est comme la foi, en laquelle nous aimons Dieu sans le connaître⁵ ». Cette « sagesse de Dieu cachée et secrète », cachée à l'entendement même qui la reçoit, est ce que saint Jean de la Croix appelle « théologie mystique⁶ » (autrement dit la contemplation infuse), en se référant à saint Thomas lui-même : l'âme, dit-il, « appelle cette contemplation ténébreuse *secrète*, parce que [...] c'est la théologie mystique, que les théologiens appellent sagesse secrète, laquelle, selon saint Thomas, se communique et est infuse en l'âme par amour. Ce qui advient secrètement avec l'exclusion de l'œuvre de l'entendement et des autres puissances⁷. »

En commentant saint Jean, saint Thomas lui-même nous avertit que « les paroles du Christ sont si profondes, et dépassent tellement l'intelligence humaine, que nous

3. Voir n° 1807.

4. Prologue du *Cantique spirituel*, *Œuvres*, p. 525. Cf. *La montée du Mont Carmel*, 2, chap. 24, p. 221.

5. Prologue du *Cantique spirituel*, p. 526.

6. *Cantique spirituel*, strophe 39, p. 684 : « Parce que la contemplation est obscure, c'est pourquoi on l'appelle d'un autre nom, théologie mystique – qui veut dire Sagesse de Dieu cachée et secrète – en laquelle, sans bruit de paroles et sans le service ni l'aide d'aucun sens corporel ni spirituel, comme dans le silence et la quiétude de la nuit et au déçu [à l'insu] de tous les sens et de tout ce qui est naturel, Dieu enseigne à la dérobée et très secrètement l'âme, sans qu'elle sache comment... » Cf. *La Nuit obscure*, 2, chap. 5, p. 429-430, où saint Jean de la Croix s'appuie sur l'autorité d'Aristote (« il faut supposer une certaine doctrine du Philosophe... »). Voir aussi *Cantique spirituel*, strophe 19, p. 618.

7. *La Nuit obscure*, 2, chap. 17, *Œuvres complètes*, p. 469.

1. *Ibid.*, n° 2517. Autre exemple des divers niveaux que peut comporter le *mystique* : la purification du Temple peut s'entendre « mystiquement » de trois manières : voir n° 383.

2. Voir n° 2528. Cf. Mt 25, 10.

ne pouvons les saisir davantage que dans la mesure où lui-même nous les révèle, car, comme disent les Proverbes, *la gloire du Seigneur, c'est de cacher sa parole [gloria Domini est celare verbum]*¹. La parole de Dieu, même dans son sens le plus littéral – la « vérité de la foi »² – n'est-elle pas toujours une parole qui nous introduit dans le mystère ? Commentant ce verset de l'épître aux Hébreux : *la parole de Dieu est vivante, efficace et plus pénétrante qu'un glaive à deux tranchants*³, saint Thomas nous dit que « cette parole de Dieu est vivante » parce qu'elle est « le Verbe vivant de Dieu », car toute parole dérive de « ce Verbe primordial conçu éternellement dans l'intelligence paternelle »⁴. La parole de Dieu n'est pas une parole qui se borne à décrire historiquement, elle n'a pas pour but de raconter des faits ; elle est toujours une parole qui nous introduit dans le mystère de Dieu. C'est la parole du Père, de l'Époux, qui nous révèle les secrets de Dieu, le secret de son amour personnel et le secret de son amour dans sa conduite sur les hommes. Celui qui vient au Christ⁵, nous dit saint Thomas, vient à lui « par la connaissance de la vérité », et en ce sens il doit, « sous l'inspiration de Dieu », écouter ce que le Seigneur dit en lui⁶ ; mais il vient aussi « par le désir » : *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi*⁷ ; et celui qui vient au Christ « par l'amour et le désir » doit « écouter le Verbe du Père » afin d'être enseigné par lui. Car on n'est véritablement enseigné par une parole que si on la saisit selon l'intention de celui qui la dit, selon la signification qu'il lui donne. « Or le Verbe de Dieu, du Père, est un Verbe qui spire

l'amour ; c'est donc celui qui le reçoit avec la ferveur de l'amour, qui s'en instruit⁸. »

Dans ces conditions, le sens « mystique » exprime ce qu'il y a de plus profond, de plus caché dans la parole de Dieu. Le sens mystique ne se distingue plus du sens littéral (le sens que l'Auteur a en vue, *sensus quem Auctor intendit*), mais d'une manière ultime il en fait partie. Cela semble très manifeste dans un passage comme celui de l'épître aux Éphésiens où saint Paul passe du sacrement de mariage au mystère de l'union du Christ et de l'Église⁹. Dans l'interprétation qu'en donne saint Thomas, le *mystice* signifie la réalité divine, tandis que le sens littéral immédiat ne se rapporte qu'à la « figure » du Christ¹⁰.

Du reste, si nous examinons la manière dont saint Thomas ordonne les divers sens de l'Écriture, en essayant de comprendre leur unité et leur diversité, ne sommes-nous pas obligés d'affirmer cela ? Saint Thomas reconnaît en effet qu'entre ces divers sens il y a un ordre et c'est pourquoi il n'y a pas entre eux d'équivocité. Tous reposent sur le sens littéral, et la théologie scientifique elle-même se fonde sur le sens littéral. Mais le sens littéral doit s'entendre comme saint Thomas lui-même l'a défini : le sens que l'Auteur (qui est Dieu, l'Esprit-Saint) a

8. Cf. n° 946.

9. Ép 5, 32.

10. Voir *Ad Eph. lect.*, V, n° 334, où saint Thomas note qu'après avoir traité de l'union de l'homme et de la femme, saint Paul « l'expose mystiquement, et dit : *ce sacrement est grand, c'est-à-dire qu'il est le signe d'une réalité sacrée, à savoir l'union du Christ et de l'Église.* [...] C'est pourquoi, si on expose mystiquement, on doit exposer ainsi la "lettre" qui précède : *À cause de cela l'homme, c'est-à-dire le Christ, quittera son père et sa mère. Il quitte son Père en tant qu'il est envoyé dans le monde et incarné – Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde* (Jn 16, 28). Et il quitte sa mère, c'est-à-dire la synagogue – *J'ai quitté ma maison et j'ai abandonné mon héritage...* (Jr 12, 7) –. Et il s'attachera à son épouse, l'Église : *Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde* (Mt 28, 20). » Saint Thomas souligne encore, à propos de ce qui suit (*que chacun de vous aime sa femme comme soi-même*), que saint Paul « argumente selon le sens littéral en exposant l'exemple précédent. Car il y a certaines choses, dans l'Écriture sainte de l'Ancien Testament, qui se disent seulement du Christ [...] tandis que certaines peuvent être dites du Christ et des autres, mais du Christ principalement, et des autres en tant que figures du Christ [*in figura Christi*], comme dans l'exemple susdit » (*ibid.*, n° 335).

1. Cf. n° 1816. Cf. Pr 25, 2.

2. Cf. ci-dessus, p. 21, note 9.

3. He 4, 12.

4. *Ad Haeb. lect.*, IV, n° 217. Cf. n° 33 : c'est par « la Vérité absolue, qui est vérité par son essence, et qui est l'Être divin lui-même », que « tout est vrai ».

5. Jn 6, 45.

6. Ps 84, 9.

7. Jn 7, 37.

en vue, et c'est pourquoi, d'une manière ultime, il exprime le mystère d'amour du Père pour le Fils et du Fils pour le Père. La théologie scientifique ne doit-elle pas s'accomplir en une sagesse mystique ?

Selon notre ordre scientifique, qui est l'ordre de notre conditionnement humain, le sens littéral historique est toujours premier et, d'une certaine manière, mesure des autres en tant, précisément, qu'il les fonde. Mais selon l'ordre de la sagesse de Dieu, le sens mystique – sens littéral profond et ultime – n'est-il pas ce en vue de quoi est tout le reste, ce à quoi tout le reste est ordonné, c'est-à-dire en définitive un sens « anagogique », celui qui nous oriente vers « la gloire future en tant que nous y sommes introduits par le Christ¹ » ? Mais parce que la plupart du temps nous restons entièrement enfermés dans notre conditionnement [*fut in pluribus manent in sensu...*] nous ne voyons plus que le sens historique et nous oublions la véritable finalité de la parole de Dieu, et donc son sens ultime, profond, mystique, lequel demeure bien « littéral » pour celui qui « entend » la parole de Dieu et la reçoit comme une parole vivante, efficace, plus

pénétrante qu'un glaive à deux tranchants², comme une parole qui est esprit et qui est vie³.

Ramener le sens littéral à un sens exclusivement historique, n'est-ce pas tomber dans une sorte de positivisme de la foi ? Certes le sens littéral implique le sens historique, mais il va plus loin. Dieu ne peut être uniquement un « historien » ; il l'est... car le Verbe assume la chair ; mais il l'est éminemment !

En ce qui concerne la question disputée de l'unité ou de la multiplicité du sens littéral⁴, ne devons-nous pas toujours comprendre que le théologien peut s'élever jusqu'à la lumière de Dieu et voir tout dans cette lumière – tout en respectant le conditionnement humain ? Si nous nous élevons jusqu'à la sagesse de Dieu, nous dirons que le sens littéral est unique. Si nous nous plaçons du côté du conditionnement humain (étant donné que la foi ne supprime pas le conditionnement de notre intelligence humaine, bien qu'elle le dépasse en lui donnant une nouvelle finalité), nous devons reconnaître que l'Écriture a divers sens littéraux – c'est sa richesse propre. À l'intérieur de ces divers sens, il y a des significations quasi infinies que nous découvrons progressivement. En ce sens on peut dire que le sens spirituel est un sens littéral, bien que dans notre cheminement le sens spirituel de l'Écriture soit distinct du sens littéral. Mais évidemment, dans l'intention de l'Auteur principal, le sens spirituel est inclus dans le sens littéral ; il en fait donc partie⁵.

Nous voyons donc la richesse de la signification de la parole de Dieu, et aussi sa complexité ; car non seulement il y a divers

1. *Somme théol.*, I-II, q. 102, a. 2. La *ratio mystica* de l'apparition vespérale du Christ ressuscité aux disciples (Jn 20, 19) est bien « anagogique » ; voir chap. 20, n° 2524 : « Il y aussi [à cela] une raison mystique : parce que le Seigneur, à la fin du monde, apparaîtra aux fidèles quand au milieu de la nuit se fera entendre ce cri : *Voici que l'Époux vient pour leur remettre leur récompense* » (cf. Mt 25, 6 et 20, 8). Il est intéressant de rapprocher la signification du terme « anagogique », tel que l'emploie saint Thomas, de la signification qu'il a lorsque saint Jean de la Croix parle des « mouvements anagogiques inspirés par l'amour » qui constituent la manière la plus parfaite de vaincre les tentations. Au lieu de résister par un acte de la vertu contraire, il s'agit de recourir « sans retard à un acte ou mouvement d'amour anagogique [...] élevant notre cœur à l'union de Dieu. Car, grâce à l'élévation, l'âme se rend absente de là, se présente à son Dieu et s'unit à lui, laissant le vice ou la tentation et l'ennemi frustré dans son projet, ne trouvant plus qui frapper ; car l'âme étant plus là où elle aime que là où elle anime, s'est divinement dérobée à la tentation [...]. Et de cette manière s'engendre dans l'âme une vertu héroïque et admirable que l'angélique docteur saint Thomas appelle vertu de l'âme parfaitement purifiée. [...] C'est que ces mouvements anagogiques inspirés par l'amour élèvent l'âme à un si haut et sublime état, que leur plus propre effet en elle est de lui faire oublier toutes les choses qui sont hors de son Aimé qui est Jésus-Christ » (*Conseils de spiritualité* recueillis par le père Elisée des Martyrs, dans SAINT JEAN DE LA CROIX, *Œuvres*, p. 1024-1025).

2. He 4, 12.

3. Jn 6, 63.

4. Cf. ci-dessus, p. 18, note 3.

5. Le père Synave, qui pourrait sembler avoir une opinion différente de la nôtre, ne reconnaît-il pas, en définitive, que « le sens spirituel rentre, tout aussi bien que le sens littéral, dans les sens visés par l'Auteur divin » (p. 59 ; cf. p. 61) ?

niveaux de signification, mais il y a aussi une profondeur quasi infinie de ces significations. Aucun croyant, ni aucun théologien, ne peut affirmer qu'il a parfaitement saisi les divers sens de la parole divine. Il faut gratter la terre pour que la source jaillisse ! Mettre toute son intelligence au service de la parole de Dieu est certes nécessaire, mais seul l'Esprit-Saint permet à la foi, grâce au don d'intelligence, de dépasser ce qui est secondaire pour adhérer au mystère¹, à la Source qui donne vie.

Étant donné l'intérêt de ce commentaire de saint Thomas, nous sommes heureux de pouvoir en préfacier la traduction française, traduction qui est le fruit d'une collaboration. Comme les sculpteurs des grandes cathédrales, ceux qui ont collaboré à cette traduction ont voulu garder l'anonymat. Le pauvre théologien qui a dû diriger et préfacier ce travail est donc le seul à sortir de l'anonymat.

1. Cf. n° 1958 : L'homme peine en vain si l'Esprit-Saint ne donne, de l'intérieur, l'intelligence de ce qui est enseigné ; « car si l'Esprit n'est présent au cœur de celui qui écoute, vaine sera la parole de celui qui enseigne [*sermo doctoris*] ». Voir aussi n° 1959 : l'Esprit-Saint « nous fait connaître toutes choses en nous inspirant et nous dirigeant de l'intérieur, et en nous élevant aux choses spirituelles ». Cf. *Somme théol.*, II-II, q. 8, a. 1 et a. 6, ad 1 et ad 2 : le don d'intelligence est caractérisé par une *penetratio ad intima*.

Nous espérons que cette traduction aidera à mieux comprendre la véritable grandeur de saint Thomas, ce saint théologien, familier de saint Jean.

Nous avertissons le lecteur qu'au début, il se sentira sans doute un peu dépaycé, dérouté par la manière très analytique de regarder le texte de l'Évangile ; mais s'il poursuit sa lecture avec courage, il en tirera un fruit certain pour son intelligence et pour son cœur. Saint Thomas, en maître avisé, sait qu'on ne peut pas communiquer la contemplation, qu'on ne peut qu'en indiquer les voies. Ces voies, il nous les indique merveilleusement. À nous d'être suffisamment intelligents et aimants pour savoir user de ces voies et aboutir à ce vers quoi elles nous orientent : le mystère de la présence de Jésus dans le Père – *in sinu Patris* – et auprès de nous dans ses gestes de miséricorde. La contemplation ne relève pas des méthodes humaines, mais de l'œuvre de l'Esprit-Saint en nous. Soyons des âmes de bonne volonté, sachons utiliser les bons instruments, et l'Esprit-Saint nous fera pénétrer dans le mystère.

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE, o. p.