



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

110 N° 3 1988

Sagesse de la parole (1 Co 1,17) selon saint
Thomas d'Aquin. Le commentaire de saint
Thomas et la *la Grande Glose* de Pierre
Lombard

Marie HENDRICKX

p. 336 - 350

<https://www.nrt.be/en/articles/sagesse-de-la-parole-1-co-1-17-selon-saint-thomas-d-aquin-le-commentaire-de-saint-thomas-et-la-la-grande-glose-de-pierre-lombard-227>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Sagesse de la parole (1 Co 1, 17) selon saint Thomas d'Aquin

LE COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS
ET LA «GRANDE GLOSE» DE PIERRE LOMBARD

Lorsqu'il s'apprête à commenter un texte de saint Paul, saint Thomas dispose au moins de deux instruments de travail: d'abord une des premières concordances verbales de la Bible mises au point par les dominicains du couvent de Saint-Jacques¹; ensuite la *Grande Glose* de Pierre Lombard (+1159). Il faut savoir que le titre de «Glose» désigne un ensemble de citations patristiques mises en ordre et reliées entre elles pour former un tout cohérent qui explicite le texte biblique². Celle de Pierre Lombard sur les épîtres pauliniennes est une refonte et une amplification de travaux précédents, en particulier celui d'Anselme de Laon (+1117). Elle témoigne donc de l'interprétation traditionnelle des écrits de l'Apôtre³.

1. Les grands spécialistes de l'étude des concordances verbales au Moyen Âge sont Mary A. et Richard H. ROUSE. De ces deux auteurs on verra: «La concordance verbale des Écritures», dans *Le Moyen Âge et la Bible*, édit. P. RICHÉ et G. LOBRICHON, coll. Bible de tous les temps, 4, Paris, Beauchesne, 1984, p. 115-122; de R. ROUSE, on peut lire aussi: *La diffusion en Occident au XIII^e siècle des outils de travail facilitant l'accès aux textes autoritatifs*, dans *Revue des Études islamiques* 44 (1976) 115-147, et «L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite: le développement des instruments de travail au XIII^e siècle», dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Bilan des Colloques d'humanisme médiéval (1960-1980), édit. G. HASENOHR et J. LONGÈRE, Paris, CNRS, 1981, p. 115-144.

2. Le maître ouvrage sur la *Glose* et son évolution reste celui de Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3^e éd. revue, Oxford, Blackwell, 1983 (ch. 2, § 2: *The Gloss*). La synthèse la plus récente est celle de G. LOBRICHON, «Une nouveauté: les gloses de la Bible», dans *Le Moyen Âge et la Bible*, cité n. 1, p. 95-114. C.F.R. DE HAMEL, *Glossed Books of the Bible and the Origins of the Paris Booktrade*, Woodbrige (GB)-Dover (USA), D.S. Brewer, 1984, est une mine de renseignements sur la forme matérielle de la *Glose*.

3. Les idées qui s'expriment dans la *Glose* peuvent différer sensiblement de celles que Pierre Lombard développe ailleurs. Elles peuvent, par exemple, paraître en retrait ou excessives par rapport aux *Sentences*. En effet, le glossateur cherche plus à organiser un donné d'origine patristique qu'à exprimer sa propre pensée. Nous ne savons pas quelle distance il aurait prise vis-à-vis de ces interprétations anciennes s'il avait dû les insérer dans une réflexion personnelle sur la doctrine. Cependant, l'analyse scientifique de la *Grande Glose* et de ses sources restant à faire, nous considérons celle-ci comme un ensemble original qui a sa dynamique

Pour bien percevoir comment saint Thomas se sert de la *Grande Glose*, mais aussi quelles distances il prend vis-à-vis d'elle, nous allons comparer l'interprétation qu'il donne de *1 Co 1, 17 b.c.* avec celle que lui fournit son document de base⁴. Voici le texte du verset en question: «(Le Christ m'a envoyé évangéliser) non pas dans la sagesse de la parole, pour que la croix du Christ ne soit pas évacuée⁵.»

Notons-le d'abord, si Pierre Lombard donne simplement un commentaire des propositions pauliniennes les unes à la suite des autres, saint Thomas, en bon scolastique, s'efforce de découvrir une structure logique dans l'épître et même dans l'ensemble des épîtres. Pour lui, la signification de chaque phrase, et même de chaque mot, est conditionnée par sa place dans le plan de l'auteur.

Pour l'Aquinate, l'œuvre de saint Paul constitue un traité complet sur la grâce. La *Première aux Corinthiens*, qui considère les médiations de la grâce, c'est-à-dire les sacrements, trouve son lieu naturel entre l'*Épître aux Romains*, qui réfléchit sur la grâce elle-même, et la *Seconde aux Corinthiens*, qui se penche sur les ministres des sacrements⁶. Après avoir salué ses correspondants et rendu grâce à Dieu (*1 Co 1, 1-9*), l'Apôtre entre dans le vif de son sujet et commence un enseignement qu'il poursuivra jusqu'à la fin du chapitre 15. Il traitera successivement des sacrements en tant que tels: le baptême (*1, 10 - 4, 21*); le mariage (*5, 6, 7*); l'Eucharistie (*8, 9, 10, 11*); de ce que les sacrements signifient au présent: la grâce (*12, 13, 14*), et au futur: la gloire de la résurrection (*15*). Lorsqu'il

propre et dont Pierre Lombard a pris la responsabilité. On peut sans doute dater de 1158-1159 sa *Glose* sur saint Paul, dont l'histoire littéraire est complexe. On s'informerà à ce sujet dans PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. I, pars 1, *Prolegomena*, édit. I. BRADY, coll. Spicilegium Bonaventurianum, 4, Coll. S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971; on verra en particulier la synthèse de la p. 129. La *Glose* sur Saint Paul, qui n'a pas encore bénéficié d'une édition critique, se trouve dans *PL* 191, col 1297-1696, et 192, col. 9-520; la *Glose* de la *Première Épître aux Corinthiens*, *ibid.*, col. 1533-1596, sera citée *PL* avec le numéro de la colonne.

4. La meilleure édition disponible des commentaires de saint Thomas sur saint Paul reste S. THOMAE AQUINATIS, Doctoris Angelici, *Super epistolas S. Pauli lectura*, cura R. CAI, ed. VII revisa, 2 vols, Turin-Rome, Marietti, 1953. Le commentaire du passage que nous considérons ici (*1 Co 1, 17*) se trouve au vol. 1, p. 240-241. Nous le citons Marietti, avec le numéro correspondant.

5. Nous traduisons le texte tel que le cite saint Thomas: «(Non misit me Christus baptizare sed evangelizare), non in sapientia verbi, ut non evacuetur crux Christi» (cf. Marietti 40-44). Nous rendons le terme *evacuare* par «évacuer», car Pierre Lombard et Thomas d'Aquin le prennent dans ce sens: non seulement rendre vain, mais éliminer en n'en parlant pas, comme si cela n'existait pas.

6. Cf. Marietti 2

évoque le baptême, Paul évoque aussi l'instruction qui n'en est pas séparable. Dans les deux premiers chapitres, il montre la profonde incohérence, par rapport à la réalité du baptême (1, 10 - 17a), aussi bien que par rapport à la réalité de l'enseignement chrétien (1, 17b - 2, 16), des conflits qui opposent les Corinthiens. L'enseignement est envisagé d'abord du point de vue de son contenu (1, 17b - 25), ensuite du point de vue de ses protagonistes (1, 26-31). Les procédés de l'évangéliste de Corinthe sont exemplaires (2). Dans 3 et 4, l'Apôtre s'efforce de désamorcer la cause des divisions de la communauté: la fausse idée que se font les chrétiens achéens du rôle et de la dignité des évangélistes⁷.

La section qui s'attache au contenu du message apostolique (1, 17b - 25) commence par une affirmation de principe: «(Le Christ m'a envoyé évangéliser, mais) non dans la sagesse de la parole» (1, 17b). Il s'agit là d'un nœud de la pensée de Paul, d'une affirmation de base qui est justifiée par la proposition suivante: «pour que la croix du Christ ne soit pas évacuée» (1, 17c), et explicitée à plusieurs reprises sous des angles différents jusqu'au bout du passage⁸. On voit l'importance que revêt, aux yeux du Docteur Angélique, la juste compréhension de ce membre de phrase.

I. - «Non dans la sagesse de la parole»

La question première que se pose l'exégète confronté à la proposition médiane de *1 Co 1, 17*: «non dans la sagesse de la parole» est évidemment de savoir ce que Paul entend par l'expression «sagesse de la parole». La *Grande Glose* de Pierre Lombard émet à ce propos deux hypothèses: la «sagesse de la parole» est soit la sagesse des philosophes, soit l'art de bien parler.

1. La première hypothèse de Pierre Lombard

Prenons d'abord la première de ces interprétations:

«Non dans la sagesse». Comme s'il disait: je dis qu'il m'a envoyé évangéliser non certes «dans la sagesse de la parole», c'est-à-dire la sagesse des philosophes, qui est appelée sagesse *de la parole*, parce qu'elle est appelée sagesse même si elle ne l'est pas. Ou bien elle est appelée sagesse *de la parole* parce qu'elle fait des bavards. C'est pour cela qu'il ne m'a pas envoyé «dans la sagesse de la parole»,

7. Cf. *ibid.*, 19-21.

8. Cf. *ibid.*, 40, 44, 46, 48, 56.

pour que la croix du Christ ne soit pas évacuée». Par cette sagesse, en effet, la croix du Christ, c'est-à-dire la mort du Christ, est évacuée et l'on pense qu'il est impossible selon la nature qu'un Dieu immortel meure (*Autre traduction*: et l'on pense selon la nature qu'il est impossible qu'un Dieu immortel meure). Ou bien la croix du Christ est évacuée si de quelque manière, soit par la bonne nature, soit par quelque autre moyen indépendant d'elle, on croit qu'il y a une justice et une vie éternelle. Ces choses semblent certes dites d'une manière subtile, mais (elles sont dites) dans la sagesse de la parole, par laquelle est évacuée la croix du Christ. Cette sagesse-là ne descend pas d'en haut. Si donc nous avons le sens des Écritures, nous ne sommes pas poussés à discuter contre la grâce du Christ et à énoncer (des arguments) pour tâcher de démontrer que la nature humaine n'a pas besoin de médecin pour les petits, parce qu'elle est saine, et que les adultes peuvent se suffire à eux-mêmes s'ils le veulent pour (acquérir) la justice. C'est pourquoi l'Apôtre n'a pas l'audace de prêcher dans la sagesse de la parole, mais il se contente de l'autorité des Écritures et recherche la simplicité plutôt que l'emphase (PL 1541 B-D; nous soulignons).

Voici donc opposées de manière dichotomique la sagesse des philosophes et la sagesse de l'Écriture, la sagesse dont l'homme est capable par ses propres forces et celle qui doit lui être révélée. L'Apôtre désigne la première comme sagesse «de la parole» parce que les gens lui donnent le titre de sagesse et qu'elle n'a de sagesse que le nom. En réalité, ce n'est qu'une pseudo-sagesse qui se trompe profondément et fait des bavards.

Le texte que présente ici la *Glose* semble reposer sur le présumé suivant: il y a une sagesse qui vient du ciel; elle s'exprime dans l'Écriture et libère l'homme de l'enfermement qui l'oblige à nier la corruption de sa nature et à s'inventer une justice et une vie éternelle auxquelles il aurait accès par lui-même; cette sagesse libère de l'enfermement qui fait refuser la grâce et par conséquent «évacuer la croix du Christ». La sagesse de la parole, quant à elle, est une sagesse d'en bas, œuvre d'un homme aliéné; elle se fait instrument d'aliénation en enlevant à la croix du Christ son sens et sa fonction.

Le terme «sagesse» désigne donc une doctrine sur la destinée humaine et les moyens de l'accomplir. Mais l'expression «sagesse de la parole» s'applique-t-elle à toute forme de sagesse philosophique, de sagesse construite par l'homme seul? Si l'on admet qu'en dehors de la révélation, nous ne pouvons réfléchir que *secundum naturam* (selon la nature ou selon notre nature), il faut répondre oui, car, dit la *Glose*, *impossibile secundum naturam iudicatur ut*

Deus immortalis moreretur. La mort d'un Dieu immortel est impensable selon la nature.

L'Évangile contredit les catégories de la sagesse de la parole, sagesse des philosophes, sagesse *secundum naturam*, sagesse humaine, sagesse d'en bas; c'est pour cela que l'Apôtre n'a pas pu l'annoncer en se servant de cette sagesse; c'est pour cela qu'il s'est contenté d'évangéliser selon l'autorité de la sagesse d'en haut, celle des Écritures.

2. La seconde hypothèse de Pierre Lombard

L'autre interprétation de l'expression «sagesse de la parole» que la *Glose* envisage comme possible identifie cette sagesse avec l'art oratoire.

Ou bien, il ne m'a pas envoyé prêcher «dans la sagesse de la parole», c'est-à-dire dans l'agrément et les beautés des paroles, parce que la prédication chrétienne n'a pas besoin d'apparat, ni de l'ornement du discours, afin de ne pas paraître procéder de la ruse et de l'habileté de la sagesse humaine et non de la vérité. (Ambroise): En effet, on cherche l'agencement des paroles, là où, comme en témoigne la Vérité, la Vérité ne se recommande pas elle-même, comme c'est le cas pour la sagesse mondaine. Celui donc qui veut embellir la foi au Christ par des paroles l'obscurcit par l'éclat des paroles, de sorte que ce n'est pas elle mais lui qui est loué. C'est pourquoi, montrant la raison pour laquelle (il n'a) pas (été envoyé) «dans la sagesse de la parole», il ajoute: «pour que ne soit pas évacuée la croix du Christ», comme les pseudo-apôtres qui, pour ne pas paraître fous aux prudents du monde, prêchaient le Christ dans la sagesse humaine, de manière double (= incohérente), c'est-à-dire en s'appliquant à l'éloquence et (en prêchant) des choses que le monde juge folles. Ils prêchaient, en effet, en évitant la parole (PL 1541 D - 1542 A).

La Bonne Nouvelle doit s'imposer par le seul ascendant de la vérité, par le témoignage de la Vérité en personne, qui est le Christ. Prétendre la «faire passer» par les procédés oratoires de persuasion, c'est faire comme si ses propositions n'étaient pas évidentes à qui veut bien voir, comme s'il n'était pas indispensable de changer de regard pour les reconnaître. Or, en donnant à imaginer que l'on puisse faire l'économie d'une telle conversion, on rend cette dernière impossible, et on laisse croire que l'Évangile est du même ordre que la sagesse du monde.

La splendeur du message chrétien ne se dévoile qu'aux yeux de celui qui veut bien y croire. Le prédicateur qui ajoute à son annonce une beauté accessible par ailleurs rend la foi plus difficile, et donc

plus difficile la perception de la beauté spécifique de l'Évangile. Celui-ci semblera, dans ce cas, n'avoir d'autre éclat que celui qu'on y projette; il semblera devoir être illuminé plutôt qu'illuminer, de sorte que: «ce n'est pas elle (la foi au Christ), mais lui (le prédicateur) qui est loué».

Dans ce cadre, «rendre vaine la croix du Christ» signifiera prêcher à la manière des tièdes, des pusillanimes, des opportunistes, en évitant de choquer, en laminant le message pour le faire correspondre aux critères de la sagesse de la parole-éloquence. Cela signifiera, dit férocelement la *Glose*, prêcher la croix «en évitant la parole».

3. Les trois hypothèses de saint Thomas

Le Docteur Angélique prend acte des deux herméneutiques proposées par son prédécesseur. Il se peut en effet que, par «sagesse de la parole», l'Apôtre veuille désigner la sagesse mondaine ou la rhétorique. Lisons le commentaire sur la *Première Épître aux Corinthiens*:

Il (Paul) dit donc d'abord: J'ai dit que le Christ m'a envoyé évangéliser, mais non de sorte que j'évangélise *dans la sagesse de la parole*, c'est-à-dire dans la sagesse mondaine qui fait des bavards dans la mesure où, par elle, des hommes emploient beaucoup de vains raisonnements (*Qo 6, 11...*; *Pr 14, 23...*). Ou bien, il nomme sagesse de la parole la rhétorique qui apprend à parler de manière fleurie, qui attire parfois des hommes à donner leur adhésion à des erreurs et faussetés (Marietti 41).

Deux remarques s'imposent d'emblée:

— d'abord, saint Thomas a supprimé toute allusion péjorative à la «sagesse des philosophes». Il parle simplement de «sagesse mondaine»;

— ensuite cette discipline n'est pas condamnée en tant que telle. Elle peut certes faire des bavards, mais pas *nécessairement*; elle n'en fait que dans la mesure (*inquantum*) où elle induit la tentation de développer des raisonnements vains. Encore convient-il de noter qu'un raisonnement vain n'est pas nécessairement un raisonnement faux mais un raisonnement inutile. De même, la rhétorique n'est déconsidérée que lorsqu'elle fait acquiescer à des erreurs et mensonges. Ce qui arrive parfois (*interdum*).

Bref, après être passées par la plume de Thomas d'Aquin, les deux hypothèses de la *Grande Glose* peuvent se reformuler ainsi: Paul voudrait dire que le Christ ne l'a pas envoyé porter la Bonne Nouvelle en *abusant* de la sagesse mondaine ou en *abusant* de la rhétorique

Cependant, aucune de ces deux interprétations ne satisfait pleinement notre docteur. Ni l'une, ni l'autre, en effet, ne rend compte de toute l'ampleur du vocable grec *logos* que l'Apôtre emploie ici. C'est pourquoi saint Thomas propose une troisième herméneutique:

Mais parce que le grec dit *logos*, qui signifie raison et discours, la «sagesse de la parole» pourrait plus convenablement se comprendre comme celle de la raison humaine, parce que les choses de la foi dépassent la raison humaine, comme le dit *Si* 3, 25: «Bien des choses qui surpassent la pensée de l'homme t'ont été montrées» (Marietti 42).

Autrement dit, pour l'Aquinate, le sens le plus vraisemblable de la formule paulinienne est le suivant: «le Christ ne m'a pas envoyé évangéliser en usant des constructions de ma raison». Là où le glossateur voyait le rejet de la sagesse des philosophes parce que fallacieuse, saint Thomas voit le rejet des raisonnements humains parce qu'insuffisants, parce que sans proportion avec le donné révélé.

4. Une objection

Mais si la sagesse de la parole doit simplement se comprendre comme la sagesse issue de la raison humaine, une objection surgit aussitôt: qu'en est-il alors de ces docteurs de l'Église qui ont enseigné la foi avec éloquence et subtilité, avec tant d'érudition que, dit saint Jérôme, «on ne voit pas très bien ce qu'il faut d'abord admirer en eux, de la maîtrise des Écritures ou de celle de la culture profane» (Marietti 43)?

La réponse de saint Thomas s'avère géniale dans sa simplicité: c'est une chose, dit-il, que d'enseigner dans la sagesse de la parole; c'en est une autre que de se servir de la sagesse de la parole pour enseigner:

Celui-là enseigne dans la sagesse de la parole qui prend la sagesse de la parole pour racine principale de sa doctrine, en sorte qu'il n'approuve que ce que contient cette sagesse de la parole et réprouve par contre ce qui n'a pas la sagesse de la parole, et cela est corrupteur pour la foi. Mais celui-là se sert de la sagesse de la parole qui, une fois posés les fondements de la vraie foi, intègre au service de la foi ce qu'il trouve de vrai dans la doctrine des philosophes (Marietti 43).

C'est entre deux moments de la prédication que ces lignes capitales établissent une distinction: celui où l'on fonde la foi et celui où l'on développe la doctrine de la foi.

Dans un premier temps, il s'agit de fonder dans l'âme de l'auditeur quelque chose de radicalement neuf, des bases nouvelles, sur lesquelles il lui faudra établir sa vie. Ces bases, ce sont celles de la foi. Elles dépassent tout ce que l'homme peut découvrir par lui-même (cf. *Si* 3, 25, cité plus haut). Elles ne peuvent donc être enseignées à partir de l'expérience commune, dans le cadre des explications routinières de notre intelligence, en fonction des critères de vraisemblance habituels à cette dernière.

Pour saint Thomas, l'acte de foi, qui répond à la prédication, n'est pas une conclusion de la raison, mais il est raisonnable. La proposition du kérygme doit donc être attentive aux justes requêtes de la raison, mais elle ne prend pas celle-ci comme point de départ, comme «raison principale». Une fois posés les fondements de la foi et lorsque l'auditeur y aura adhéré sans se fonder principalement sur ses théories antérieures, on pourra, dans un second temps, reprendre avec lui l'examen de celles-ci. On verra alors dans quelle mesure elles sont cohérentes avec le donné révélé et permettent même, éventuellement, de le mieux comprendre. C'est de la première étape de la prédication que relève l'évangélisation dont parle Paul.

5. Conclusion

Saint Thomas entérine donc pleinement l'injonction de l'Apôtre qui invite à ne pas évangéliser dans la sagesse de la parole. Il le fait dans un sens encore plus radical que Pierre Lombard, puisque pour lui c'est de la simple sagesse de la raison humaine qu'il est question. Cependant il précise le point d'application de la sentence paulinienne en la rapportant à un moment bien défini de la prédication.

Parce qu'il n'avait pas encore pris acte de la différence entre la prédication initiale du kérygme et l'enseignement subséquent de la doctrine, le glossateur devait, pour justifier *1 Co* 1, 17b, opposer radicalement sagesse humaine et sagesse révélée. La grande originalité du Docteur Angélique est d'avoir compris que l'injonction d'évangéliser hors de la sagesse de la parole n'obligeait pas à considérer celle-ci comme susceptible seulement de contredire la vérité d'en haut. La *sapientia verbi* est la sagesse de la raison humaine, mais elle peut s'avérer vraie et utile à la doctrine aussi bien que fausse et oiseuse.

Cet exemple montre bien l'esprit de l'exégèse de saint Thomas. Il s'agit toujours, pour lui, de serrer au plus près la pensée de Paul, mais aussi d'en déterminer au plus juste la portée. Et cela

aussi bien, comme c'est le cas ici, à la lumière de l'expérience de l'Église (cf. la référence à l'attitude des Pères), que — comme ce sera le cas ailleurs — à la lumière d'autres passages de l'Écriture et même de toute vérité connue par ailleurs.

II. - «Pour que la croix du Christ ne soit pas évacuée»

1. *L'exégèse de Pierre Lombard*

Le lecteur de la *Grande Glose* se voit proposer plusieurs interprétations possibles de l'assertion paulinienne *ut non evacuetur crux Christi* (1 Co 1, 17c).

Dans l'hypothèse où la sagesse de la parole s'identifie avec la sagesse des philosophes, celle-ci évacue la croix du Christ, d'abord en déclarant impossible la mort humaine de Dieu, ensuite en niant la corruption de notre nature et son besoin d'un rédempteur. Autrement dit, rendre «vide» la croix du Christ, c'est chercher un quelconque salut sans la grâce. Or il semble qu'à moins de s'appuyer sur l'Écriture notre pensée soit comme conditionnée à cette espèce de pélagianisme. Voilà ce qui ressort clairement du passage que nous avons cité plus haut⁹. Parce qu'elle ne procède pas de la révélation mais de la simple réflexion d'ici-bas, la sagesse de la parole est a priori en contradiction avec la croix et l'évacue en poussant les hommes à s'en passer.

Selon ce même texte, dans l'hypothèse où l'expression «sagesse de la parole» renvoie à l'art oratoire, la croix du Christ est évacuée à cause d'une ambiguïté dont l'annonce de la Passion fait les frais. Il est impossible, en effet, de concilier le message chrétien avec les valeurs communément séduisantes. Les techniques persuasives de l'éloquence s'avèrent déplacées quand il s'agit de la Bonne Nouvelle. La prédication du salut par la mort du Christ ne s'impose que par sa vérité. Sa beauté n'est perceptible que dans la foi. Parler à son propos d'une quelconque harmonie selon les critères humains, c'est parler d'autre chose qu'elle, c'est inventer. Bref, évacuer la croix du Christ signifie rendre impossible l'acquiescement de foi.

2. *L'exégèse de saint Thomas*

Confrontée au verset paulinien, la *Glose* se demande donc ce que signifie la formule «évacuer la croix du Christ» et en quoi

9. Cf. *PL* 1541 B-D, cité p. 388s.

cela se réalise par la sagesse de la parole. Ce sont là, semble-t-il, les questions que pose naturellement le texte. Mais la problématique de saint Thomas s'avère tout autre. L'exégèse du Docteur Angélique se trouve, en effet, conditionnée par le plan qu'il pense découvrir dans l'épître.

Selon ce plan, nous l'avons vu, l'Apôtre prouve que l'on ne peut évangéliser par la sagesse de la parole, parce que cela ne convient pas à la foi chrétienne, compte tenu d'abord de la matière de cette dernière (cf. 1, 17c-25), ensuite, de ceux qui sont chargés de la transmettre (cf. 1, 26-31). Ce qu'il s'agit d'expliquer selon lui, ce n'est donc pas pourquoi évangéliser dans la sagesse de la parole évacue la croix du Christ, mais pourquoi évacuer la croix du Christ est incompatible avec la transmission du christianisme. Son commentaire sera donc assez bref :

Or une manière d'enseigner est la plus inadéquate à la matière (enseignée) lorsque cette manière détruit ce qu'il y a de principal dans la matière... Or le principal dans la doctrine de la foi chrétienne, c'est le salut réalisé par la croix du Christ (cf. 1 Co 2, 2) ... Or celui qui, en enseignant, s'appuie principalement sur la sagesse de la parole, autant qu'il peut, évacue la croix du Christ. Donc enseigner dans la sagesse de la parole n'est pas la manière qui convient à la foi chrétienne (Marietti 45).

Appuyer principalement son enseignement sur la sagesse de la parole, revient à faire passer le kérygme par la sagesse de la parole ou à développer la doctrine *en fonction* des conclusions de cette sagesse (simple sagesse issue de la raison humaine, rappelons-le). C'est donc n'en dire que la vérité humainement accessible et en retrancher le reste. Impossible, en effet, de faire entrer ce reste dans les catégories de la *sapientia verbi*; impossible, en particulier, de dire, à partir des systèmes que propose cette dernière, comment la croix peut sauver le monde. L'objet de la foi n'étant pas exposé, la foi devient évidemment impossible, et impossible le déploiement de la doctrine qui exige que soit posé le fondement de la foi. On voit donc ce que signifie finalement pour saint Thomas évacuer la croix du Christ: c'est refuser de la placer au fondement de sa vie et de sa pensée. L'Aquinat écrit d'ailleurs: «...pour que (si je veux prêcher dans la sagesse de la parole), la foi en la force de la croix du Christ ne soit pas enlevée» (Marietti 45).

Le Docteur Angélique reformule donc une des intuitions de son prédécesseur: évacuer la croix du Christ, c'est faire que le Christ soit mort pour rien, en ôtant aux hommes l'occasion de croire et d'être sauvés. Mais, contrairement à la *Glose*, saint Thomas ne

dit jamais que la sagesse du monde a cet effet par elle-même. Ce qui aboutit à ce résultat, c'est d'évangéliser par la sagesse de la parole.

III. - Les implications de ces deux exégèses

Pour bien comprendre ce qui se joue entre ces deux exégèses, celle de la *Grande Glose* et celle de saint Thomas, il faut expliciter les présupposés sur lesquels elles se fondent.

Le texte mis au point par Pierre Lombard oppose sagesse des philosophes et Écriture Sainte, c'est-à-dire la sagesse dont l'homme est capable par lui-même et la sagesse révélée. La première est aliénante et trompeuse, la seconde libératrice et vraie. Cette conception pessimiste du glossateur envers les capacités humaines de sagesse doit se replacer dans le cadre de la mentalité augustinienne qui a largement dominé le Moyen Âge jusqu'à la fin du XII^e siècle.

Pour Pierre Lombard comme pour saint Augustin, et pour tous ceux dont la pensée est influencée principalement par Platon, la réalité comprend deux ordres: le monde inférieur et le monde supérieur, celui du changement et celui de la stabilité, le monde sensible et l'intelligible, le matériel et le spirituel. Le monde d'ici-bas n'offre qu'un pâle reflet, un mauvais miroir de celui d'en haut.

L'homme peut connaître, par ses propres lumières, la réalité matérielle, sensible, mouvante, en acquérir une connaissance certaine, une science. Mais, pour connaître la réalité supérieure, spirituelle, éternelle, il a besoin que Dieu lui accorde un surcroît de lumière¹⁰. Or, ce surcroît de lumière, il ne le reçoit que si sa volonté s'oriente vers Dieu, et d'autant plus qu'elle l'ouvre davantage à Dieu. La sagesse, la connaissance de la réalité supérieure, est donc un savoir où l'intervention divine et la volonté humaine ont leur part. Il s'agit d'un savoir de type affectif, intuitif¹¹. Lorsque la volonté de l'homme s'est détournée de Dieu par le péché originel, l'homme a nécessairement perdu toute sagesse et toute connaissance de sa fin unique, qui est d'entrer dans la réalité d'en haut.

Pour se faire connaître au pécheur, Dieu doit donc: se révéler; donner à l'homme la lumière qui lui permettra de voir la révéla-

10. L'ouvrage de R. JOLIVET, *Dieu, soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, coll. Bibl. augustinienne, Paris, DDB, 1934, constitue une excellente synthèse à ce sujet.

11. Le P. Chenu donne un exemple particulièrement éclairant à ce propos: la conception que se fait de la doctrine sacrée Alexandre de Halès; cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, coll. Bibl. thomiste, 33, Paris, Vrin, 1943, p. 38-42.

tion et changer son cœur pour qu'il puisse accueillir cette lumière. Donc impossible de découvrir Dieu en dehors de la foi et, de plus, impossible d'avoir la foi (du moins une foi authentique) sans la charité. Toutes deux grandissent en même temps¹². C'est uniquement par la foi, animée par la charité, que l'homme peut connaître la sagesse et agir selon sa fin.

Fortement marquée par Aristote, la pensée de saint Thomas procède selon une logique tout à fait différente. Le Docteur Angélique n'admet pas de césure radicale entre le monde sensible et le monde intelligible. La réalité matérielle d'en bas et la réalité spirituelle d'en haut sont comme en continuité. Mais par lui-même l'homme n'est pas capable de connaître l'intégralité du réel.

La connaissance humaine part du sensible et, à partir de là, s'élève dans une certaine mesure à l'intelligible. Sa lumière propre y suffit. Nous n'avons pas besoin d'une illumination particulière pour passer, par exemple, de l'effet à la cause, de la créature au Créateur¹³. Aussi l'homme peut-il acquérir par lui-même une science, c'est-à-dire une connaissance rigoureusement construite à partir de prémisses certaines, non seulement des réalités matérielles, mais encore, dans une certaine mesure, des réalités spirituelles et même de Dieu. Cette connaissance sera aussi sagesse, puisqu'elle sera connaissance de la cause suprême. Ainsi s'ouvre la possibilité de reconnaître à la créature raisonnable et volontaire une fin secondaire, une fin terrestre, et les moyens de poursuivre cette fin.

Puisque l'homme acquiert cette connaissance par sa propre lumière, elle ne dépend de sa volonté que dans la mesure où celle-ci décide d'appliquer l'intelligence à tel ou tel objet. La perversion de sa volonté par le péché originel n'a pas fait perdre entièrement à l'homme la connaissance naturelle qu'il a de la cause première, donc de Dieu, ni la sagesse dont il est capable par lui-même. Le péché lui a rendu l'acquisition de la sagesse plus difficile dans la mesure où sa volonté l'y porte moins¹⁴. C'est pourquoi, saint Thomas se refuse, comme nous l'avons vu, à suivre simplement la *Grande Glose* dans sa condamnation de la sagesse des philosophes.

12. Cela ressort nettement, par exemple, du commentaire par la *Grande Glose* de 1 Co 2, 2 (cf. *PL* 1547 D).

13. Cette épistémologie est bien connue. Signalons simplement une de ses expressions les plus synthétiques et les plus accessibles dans *S. Th.* I, qu. 85, art. 1-5.

14. Cf. *S. Th.* I-II, qu. 85, art. 2-3; *De Malo*, qu. 2, art. 11-12.

Cependant, si l'homme peut savoir par lui-même quelque chose de Dieu, il ne peut en savoir que très peu de chose, négativement et par analogie. Pour se faire connaître tel qu'il est en lui-même, il faut que Dieu se révèle et donne à l'intelligence humaine la lumière supérieure de la foi qui lui permettra de reconnaître sa révélation. Par l'adhésion intellectuelle de foi, l'homme découvre de nouvelles informations; il reçoit sur le Seigneur et son dessein de nouvelles données que la raison peut ordonner, recouper entre elles, expliciter les unes par les autres ou même à l'aide de vérités connues par ailleurs, pour se constituer une science humaine de Dieu, une science que nous appellerions théologique¹⁵. C'est ce qui se passe au deuxième moment de la prédication dont nous avons parlé.

La connaissance intellectuelle de Dieu que nous acquérons ainsi ne suffit cependant pas à notre salut. Pour que nous soyons sauvés, il faut que nous choissions d'entrer dans l'alliance que Dieu nous propose, d'adhérer à son dessein d'amour, de modeler notre existence en fonction de ses préceptes. Bref, de vivre conformément à notre foi. Ce n'est que lorsqu'aura eu lieu cette conversion de notre *volonté* que Dieu pourra se révéler à nous *de l'intérieur*, dans une connaissance aimante donnée par l'Esprit¹⁶.

Chez saint Thomas, comme chez les augustiniens, la connaissance *salutaire* de Dieu est une découverte amoureuse, volontaire et affective, du Seigneur dans la charité, la sagesse qui est don du Saint-Esprit.

IV. - Deux conceptions de l'exégèse

Ces représentations de la réalité, de l'homme et de la connaissance de Dieu, très différentes chez nos deux auteurs, impliquent nécessairement des conceptions très différentes de l'Écriture Sainte et de l'exégèse.

Pour un augustinien, la connaissance que l'homme acquiert de Dieu dès cette terre anticipe celle qu'il en aura dans la vie éternelle. Elle est participation à l'expérience des anges et des bienheureux et n'est donc pas transmissible directement, comme si l'interlocuteur pouvait y entrer de plain-pied. Elle s'exprime sur le mode symbo-

15. Cf. *S. Th.* I, qu. 1, art. 2 et 8.

16. Cf. le commentaire de *1 Co* 2, 6-10 (Marietti 81-102) et *S. Th.* II-II, qu. 45, art. 2 et 4-5.

lique. Dieu lui-même se révèle par la médiation de signes, et l'Écriture Sainte est le signe par excellence.

L'exégète doit étudier la lettre du texte sacré parce qu'en elle Dieu fait signe. L'analyse du *sens littéral* (ou historique) permet de découvrir où et comment joue le symbole. Toutes nos sciences peuvent et doivent concourir à expliciter ce sens. Mais, s'il est indispensable que l'exégète s'attache à la lettre, il est indispensable également qu'il la dépasse. Dieu se donne à rencontrer *par* elle, mais *au-delà* d'elle. Le sens littéral débouche sur les sens symboliques ou spirituels, qui convergent vers le Christ, révélation intégrale.

La *Glose* veut aider à bien comprendre la lettre, à ne pas se tromper de signe, mais elle ne se considère absolument pas comme suffisante. Le lecteur de la Bible auquel cet outil aura permis de maîtriser le sens littéral devra encore pénétrer les profondeurs que recouvre celui-ci et découvrir :

- le *sens allégorique strict* (ou typologique) qui montre comment, depuis les origines, la révélation parlait du Christ et de l'Église;
- le *sens moral* (ou tropologique) qui indique les voies par lesquelles le croyant progresse selon la volonté de Dieu, à la suite de Jésus;
- le *sens anagogique* qui renvoie du visible à l'invisible, du présent au futur, de l'épreuve temporelle à la gloire éternelle avec le Fils.

Du point de vue matériel, cette étude pourra se documenter chez les Pères, mais du point de vue spirituel, l'illumination divine lui sera indispensable. Sans cette dernière, en effet, il est impossible d'atteindre personnellement la vérité spirituelle. Or seule la charité permet de recevoir l'illumination. Selon la mentalité augustinienne, l'exégèse se confond avec la sagesse, connaissance affective qui exige un mode de vie approprié à la fin suprême de l'homme. Et le mode de vie le plus approprié à cette fin est l'existence monastique. Bref, le milieu naturel de l'exégèse des quatre sens, celui où on l'enseigne avec la plus parfaite cohérence, c'est l'école monastique.

Saint Thomas, quant à lui, juge l'homme capable d'un savoir proprement humain sur Dieu, capable, très exactement, d'une *science* subalternée à celle de Dieu et des bienheureux¹⁷. Beaucoup de nos sciences ne démontrent pas les principes sur lesquels elles se fondent pour progresser dans la vérité. Elles reçoivent ces principes de sciences supérieures et les acceptent. De la même manière nous pouvons construire, dès ici-bas, à partir du donné révélé, une connaissance rationnelle et intérieure à la foi de ce qui dépasse infiniment nos pauvres capacités intellectuelles.

17. Cf. *S. Th.* I, qu. 1, art. 2.

La *lettre* de l'Écriture n'apparaît plus seulement comme le lieu où Dieu fait signe, mais comme celui où il transmet une information sur sa personne et son dessein. Le croyant y découvre les principes qui, ordonnés entre eux et explicités dans leurs conséquences, se déploieront en doctrine rigoureuse. Il progresse ainsi dans la saisie de l'objet de sa foi et se rend plus apte, en retour, à comprendre ce que Dieu voulait dire en inspirant tel ou tel passage du texte sacré. La « théologie » ne se confond plus avec l'intelligence spirituelle de la Bible. Elle naît plutôt d'un dialogue entre la doctrine et l'Écriture et ce dialogue représente la tradition vivante de l'Église.

La quête du sens littéral prend valeur pour elle-même au lieu de s'ordonner simplement à la découverte des sens allégoriques. L'exégèse ne suppose plus nécessairement un mode de vie orienté vers la contemplation; elle prendra sa pleine mesure dans les milieux où la rationalité veut aller jusqu'au bout d'elle-même et explorer toutes ses possibilités, en particulier à l'université.

Le Docteur Angélique sait bien cependant que l'analyse scientifique de la lettre ne suffit pas plus au salut que la connaissance simplement intellectuelle de Dieu. Ce qui sauve, c'est la saisie, instinctive ou thématique, des sens spirituels et du sens moral, qui permettent de vivre la parole divine au lieu de simplement l'entendre.

Ainsi saint Thomas donne-t-il un aboutissement et une justification aux tendances intellectuelles qui s'affirmaient depuis le XII^e siècle: valorisation de l'homme et de son activité, constitution d'une théologie systématique, prépondérance de plus en plus marquée de l'exégèse littérale, mais sans rien renier des valeurs spirituelles dont l'augustinisme assurait si bien la promotion.

B-1300 *Wavre*

Marie HENDRICKX

Venelle des Voltigeurs, 7

Sommaire. — L'étude des commentaires bibliques de saint Thomas révèle l'extrême cohérence théologique et la volonté de fidélité de son exégèse; la comparaison de ses commentaires sur saint Paul avec leur source principale, la *Grande Glose* de Pierre Lombard, en fait percevoir la profonde originalité. Un développement doctrinal, fondé en amont dans l'Écriture, contribue à une intelligence affinée du texte sacré. C'est ainsi, notamment, qu'une distinction entre prédication qui fait naître la foi et prédication qui la développe permet au Docteur Angélique, expliquant *1 Co 1, 17*, de rendre compte du rejet par l'Apôtre de la « sagesse de la parole », sans condamner cette dernière en tant que telle, ni son apport à la doctrine.