NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

82 N° 2 1960

Science et conscience de Jésus

Jean GALOT (s.j.)

p. 113 - 131

https://www.nrt.be/it/articoli/science-et-conscience-de-jesus-1860

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Science et conscience de Jésus

Le problème.

La doctrine élaborée par la scolastique médiévale concernant la science du Christ ne laisse pas de poser des problèmes délicats à la théologie. On sait qu'elle reconnaît, outre la science divine, une triple science humaine en Jésus : la science béatifique, par laquelle le Christ voit l'essence divine et connaît toutes choses dans cette essence; la science infuse, par laquelle il connaît toutes choses en elles-mêmes; la science acquise, venue au Christ par son expérience, et qui est souvent étendue à tout ce que l'esprit humain peut connaître.

Il y a certes une difficulté à expliquer comment, dans son intelligence humaine, le Christ a pu connaître trois fois, simultanément, les mêmes choses, et comment il a pu vraiment acquérir une science qu'il possédait déjà à un double titre d'une manière préalable. Mais le premier problème réside moins dans la coexistence des trois sciences que dans leur justification à partir de la doctrine révélée. Où se trouve la preuve de cette triple science?

Le témoignage de l'Ecriture et des Pères.

C'est surtout pour la science béatifique que le problème se pose dans son acuité. Dans son traité de l'Incarnation [1], le P. Galtier affirme nettement qu'on ne peut, par l'Ecriture, démontrer cette science béatifique : il ne suffit pas d'invoquer les textes de saint Jean où le Christ déclare avoir vu le Père [2]; car ces textes peuvent simplement se rapporter à la science divine de Jésus. Pour une preuve scripturaire convaincante, il faudrait une attestation d'une vision actuelle du

1. *De Incarnatione ac Redemptione*, Paris, 1947, p. 258 s.
2. Jn 1, 17-18; 6, 46; 8, 38; 3, 11 s., 32.

Père dans l'intelligence humaine du Christ. Il n'y en a pas, semble-t-il. N'est-ce pas comme Dieu plutôt que comme homme que le Christ « a vu » le Père? Ainsi l'entend saint Thomas, lorsqu'il interprète de la science divine le passage : « Non que personne ait vu le Père, si ce n'est celui qui vient de Dieu : celui-là a vu le Père ». Il met cette déclaration en rapport avec celle de l'hymne de jubilation, où est affirmée la connaissance mutuelle du Père et du Fils, connaissance proprement divine [3]. Il faut ajouter, en ce qui concerne les textes de saint Jean, que l'emploi régulier du parfait « a vu » suggère qu'il s'agit de la vision ou science divine antérieure à l'Incarnation, et non d'une vision béatifique actuellement réalisée au cours de la vie terrestre de Jésus.

Si l'Ecriture ne fournit pas de preuve, les Pères ne nous offrent pas non plus de témoignage explicite. Le P. Galtier a analysé les textes patristiques qui avaient été proposés avant lui en faveur de l'existence de la vision béatifique chez le Christ [4]. Il a montré qu'aucun des textes de Pères orientaux, notamment de Léonce de Byzance, ne contenait cette affirmation. De saint Augustin, il ne retient que le seul texte qui est d'ordinaire cité comme témoignage patristique formel [5].

Néanmoins ce seul témoignage patristique est-il probant? Le P. Van Bavel, dans son étude sur la christologie de saint Augustin, reconnaît qu'on « n'y trouve rien d'explicite » [6]. Il invoque alors un autre passage, qui n'avait pas été pris en considération jusqu'à présent : « Pour ce qui concerne ces paroles : ' Non que quelqu'un ait vu le Père, sinon celui qui est d'auprès de Dieu; celui-là a vu le Père ', le mot ' quelqu'un ' peut être rapporté aux hommes. Et comme celui qui parlait alors dans la chair, était lui-même homme, il a prononcé ces paroles tout comme s'il avait dit : ' Aucun homme n'a vu le Père sauf moi. ' [7] » Le P. Van Bavel estime que ce texte est décisif [8]. Mais saint Augustin dit simplement que le Christ est le seul homme qui a vu le Père; cette vision peut être la vision proprement divine, comme le contexte inclinerait plutôt à le faire penser [9]; de toute façon, il n'y

3. Jn 6, 46; Mt 11, 27. Cette opinion de S. Thomas (*In Jo.*, VI, lect. 5) est citée par le P. Galtier, p. 259.

4. P. Galtier, *L'enseignement des Pères sur la vision béatifique dans le Christ*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 15 (1925), p. 54-68; cfr *De Incarnatione*, p. 256, n. 3, où il répond aux observations du P. Jugie.

5. *De Div. Quaest.*, LXXXIII, 65 (*P.L.*, 40, 60).

6. *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg, 1954, p. 166.

7. *Contra Maxim.*, II, 9, 1 (P.L., 42, 763).

8. *Op. cit.*, p. 166.

9. L'attention de saint Augustin ne se porte nullement ici sur la science humaine du Christ. Lorsque dans ce même passage il fait allusion à la vision du Père par le Christ, c'est bien plutôt au titre de la divinité du Christ. Il veut en effet réfuter la doctrine arienne selon laquelle seul le Père est invisible : « Quid

a pas d'indication claire qu'il s'agit de la vision humaine, béatifique.

Dans le dossier patristique, il resterait à mentionner un texte de saint Fulgence, qui affirme dans l'âme du Christ une pleine connaissance de la divinité [10]. Mais tel qu'il est énoncé, le témoignage ne peut guère être retenu; saint Fulgence paraît attribuer à l'âme du Christ une science divine, et certains auteurs scolastiques prendront appui sur lui pour proposer leur conception erronée d'une science incréée, infinie, dans l'âme du Christ [11]. Ce serait résoudre la question dans le sens du monophysisme, en assignant des propriétés divines à la science humaine de Jésus.

S'il n'y a point d'affirmations scripturaires ni patristiques qui nous assurent de l'existence de la vision béatifique chez le Christ, le problème consiste à déterminer comment cette existence se fonde sur la doctrine révélée. Il y a l'autorité des théologiens et le raisonnement théologique. Nous allons donc voir ce raisonnement.

Observons, pour ce qui regarde la science infuse, que c'est aussi par le raisonnement que la preuve en est donnée; bien souvent, on ne cherche même pas à recourir à l'appui scripturaire ou patristique pour étayer cette preuve. Nous nous trouvons donc devant des conclusions théologiques, n'ayant pas la force d'une doctrine de foi.

Le raisonnement théologique.

Il y a un adage qui commande expressément ou inspire subrepticement le raisonnement de beaucoup de théologiens : il faut attribuer au Christ, dans sa science humaine, toute la perfection possible. Cette perfection est requise par l'union hypostatique : du fait que le Christ est Dieu, il doit posséder, dans sa nature humaine, toute la perfection qu'un homme est capable de recevoir.

L'application de cet adage va fort loin, car ce n'est pas seulement la perfection de l'homme que l'on veut attribuer de cette manière à la science du Christ, mais la perfection de Dieu et celle de l'ange. Par cette triple perfection se justifie la triple science humaine de Jésus. « Par sa vision bienheureuse, le Christ participait déjà à la nature divine : le voici, maintenant, égal aux anges à raison de sa science infuse » [12]. « Jésus a donc vécu, par sa science acquise, notre vie intellectuelle à nous, comme il a vécu celle des Anges par sa science

---

est ergo quod dicis, solum esse invisibilem Patrem? quod frustra diceres, etiamsi a solo Filio videretur ».

10. *Ep.* 14, q. 3, 25-34 (P.L., 65, 415 s.).

11. Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis*, l. II, P. 1, c. IX, XII (P.L., 176, 394, 401, 403, 411, 412); etc. On trouvera les références dans l'article du D.T.C., *Science de Jésus-Christ*, t. XIV, 1649 s. (A. Michel).

12. F. Claverie, *La science du Christ*, dans *Revue Thomiste*, 17 (1909), p. 78.

infuse, comme il a vécu celle de Dieu par sa science bienheureuse » [13].

Néanmoins on peut se demander si ce n'est pas aller trop loin. Pourquoi devrait-on placer, dans la science humaine du Christ, un équivalent humain de la science divine, un autre équivalent de la science angélique? N'est-ce pas dans l'ordre de la nature humaine, d'ailleurs élevée par la grâce, que la science humaine doit posséder sa perfection? Si le Verbe s'était fait ange, il faudrait lui attribuer une science angélique; mais il s'est fait chair. Il a donc simplement une science divine et une science humaine. Faut-il dire, d'autre part, que cette science divine se trouve également dans sa science humaine sous forme de science béatifique? Ne serait-ce pas attribuer à la science humaine une perfection divine et incliner vers un certain monophysisme?

Si l'on revendique, pour la science humaine du Christ, la perfection, ce ne peut être qu'une perfection humaine, naturelle et surnaturelle, sans doute, mais restant d'ordre humain. On ne peut jamais perdre de vue les conséquences du principe de la dualité des natures et des opérations dans le Christ, suivant les déclarations du concile de Chalcédoine et du III[e] concile de Constantinople : tout en étant inséparablement unies dans la personne du Verbe, science divine et science humaine demeurent distinctes, sans mélange ni confusion.

Il reste dès lors à dire, suivant l'adage de la plus grande perfection du Christ, que la vision béatifique étant le sommet et la consommation de la perfection humaine, doit se trouver dans le Sauveur. L'union hypostatique doit entraîner pour Jésus cet état supérieur.

Cependant le P. Bouëssé, dans son traité de l'Incarnation, conteste la valeur de ce raisonnement : « On ne peut, écrit-il, démontrer simplement à partir de l'union hypostatique l'existence de cette vision dans l'âme du Christ. Il est en effet impossible d'établir la répugnance intrinsèque d'une âme d'Homme-Dieu non dotée de la vision de Dieu » [14].

Une grande prudence s'impose dans toute déduction que l'on entreprend sur le fondement de l'union hypostatique. Absolument parlant, l'Incarnation n'aurait-elle pas pu se produire de diverses manières? N'aurait-il pas été possible, par exemple, que le Verbe prenne immédiatement une chair glorieuse? Dans ce cas, sa présence sur terre aurait eu une physionomie toute différente de celle qui nous est ra-

13. Note explicative du P. Ch.-V. Héris, *Le Verbe Incarné*, II (*Somme Théol.*, éd. Revue des Jeunes), Paris, 1927, p. 328. Il faut observer néanmoins qu'en exposant d'une manière plus personnelle la doctrine de la triple science humaine du Christ, le P. Héris se montre plus réservé à l'égard de ces considérations (*Le Mystère du Christ*, Paris, 1928, p. 92 s.).

14. *Le Sauveur du monde, 2. Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1953, p. 377.

contée par l'Evangile. La forme concrète sous laquelle s'est effectuée l'Incarnation peut donc difficilement faire l'objet d'une déduction rigoureuse.

Souvent, c'est plus particulièrement la plénitude de grâce, découlant de l'union hypostatique, que l'on invoque pour démontrer la présence de la vision béatifique. Une plénitude de grâce implique son degré suprême, et suppose par conséquent chez le Christ cette vision. Mais la conséquence est-elle avérée? La plénitude de grâce ne pouvait être en Jésus vraie plénitude que si elle aboutissait à la plénitude de gloire, c'est vrai. Aussi faut-il attribuer au Christ, après sa mort, une gloire plénière. Mais durant sa vie terrestre, on ne voit pas la nécessité pour lui d'être dans l'état de gloire. Il n'est pas dans la nature de la grâce d'impliquer la possession actuelle de la gloire, mais de mener à cette possession dans l'au-delà.

Sur quoi fonder alors le raisonnement théologique en ce domaine? Se méfiant de toute déduction à partir du seul fait de l'union hypostatique, le P. Bouëssé observe à bon droit qu'une argumentation doit se faire ici « en fonction de la finalité rédemptrice, qui est la finalité même de l'union » [15]. De fait, on ne pourrait rien reprocher à un raisonnement qui montrerait les véritables exigences de l'Incarnation rédemptrice, et qui déterminerait la science requise chez le Fils de Dieu en vertu de sa mission de Sauveur.

Voici le raisonnement tel qu'il est présenté habituellement dans cette perspective. Cause du salut, le Christ est celui qui communique aux hommes, aux élus, la vision béatifique. Comment pourrait-il la communiquer à d'autres s'il ne l'avait possédée lui-même, et de la manière la plus excellente? Pour conduire les autres à la gloire, il doit avoir été plein détenteur de cette gloire.

Ce raisonnement, que le P. Bouëssé estime le seul valable, on doit se demander s'il est contraignant. On ne peut nier que le Christ ne doive préalablement posséder la perfection qu'il veut communiquer aux hommes. Mais le Christ qui communique le salut, et qui donne la vision béatifique, est-ce le Christ dans sa condition terrestre? N'est-ce pas plutôt le Christ glorieux, le Christ ressuscité? De ce Christ glorieux, personne ne peut douter qu'il possède la vision béatifique; mais la preuve serait à fournir pour la vie du Christ ici-bas.

Puisqu'on se met dans la perspective de la mission rédemptrice, ne faudrait-il pas observer que cette mission a consisté pour le Christ à mériter, par sa passion et par sa mort, sa glorification, en vue de la communication aux hommes de sa propre gloire? Au moment où il devait la mériter, il ne la possédait pas encore. La considération de l'œuvre rédemptrice ne paraît donc pas justifier une vision béati-

15. *Ibid.*

fique durant la vie terrestre de Jésus. Elle soulignerait par contre l'importance de cette vision dans le Christ ressuscité, et rejoindrait une des vérités essentielles sur lesquelles la théologie biblique contemporaine a jeté une plus vaste clarté : la valeur sotériologique de la Résurrection.

Telle est la difficulté devant laquelle se trouve le théologien : en l'absence de témoignage explicite de l'Ecriture et des Pères, et devant des raisonnements théologiques dont aucun ne paraît à l'abri de contestation, où chercher un fondement solide pour la doctrine de la triple science humaine de Jésus?

Peut-être y aurait-il intérêt à essayer de comprendre davantage à la lumière de l'Ecriture cette science humaine, à ne pas prendre comme point de départ la connaissance des élus ni celle des anges que l'on applique ensuite à Jésus, mais à discerner d'abord ce que l'Evangile nous montre de la science du Sauveur, à en dégager des données sûres qui n'ont pas la précarité de certaines déductions.

La « science béatifique ».

On peut discuter, nous l'avons noté, et on discute la portée des passages scripturaires où Jésus déclare avoir vu le Père. Cette vision appartient-elle à sa science divine, ou se produit-elle de manière actuelle dans son intelligence humaine? Le passé « avoir vu » semble plutôt indiquer qu'il ne s'agit pas de la science humaine actuelle.

Mais l'Evangile comporte un témoignage indéniable sur la connaissance humaine du Sauveur. Jésus avait conscience d'être le Fils de Dieu. Il a manifesté cette conscience par de multiples indices, tantôt par des insinuations, tantôt par des affirmations nettes, dont la plus solennelle, faite devant les autorités religieuses du peuple juif, a été garantie par sa mort et démontrée par sa résurrection. Il n'a pas hésité, à plusieurs reprises, à s'appliquer à lui-même le nom que Dieu avait révélé à Moïse dans la théophanie du Sinaï : « Je suis.» [16]. Il agissait également en Fils de Dieu, en s'attribuant des pouvoirs divins, comme le pouvoir de remettre les péchés, d'être le maître du sabbat, de promulguer une nouvelle loi morale, de commander aux forces de la nature, de rendre la santé et la vie par des miracles. Ses adversaires ont bien compris qu'en parlant de Dieu comme de son Père, Jésus se faisait l'égal de Dieu, et c'est pourquoi ils ont cherché à le mettre à mort [17]. L'affirmation de la filiation divine est l'affirmation capitale de l'enseignement du Christ.

Or cette affirmation est incontestablement l'expression d'une con-

16. Jn 8, 24, 28, 58; 13, 19; cfr l'article *« Je suis », nom de Dieu et identité de Jésus,* dans *Revue du Clergé Africain,* 14 (1959), p. 124-144.
17. Jn 5, 18.

naissance humaine : elle montre que Jésus avait humainement conscience d'être Fils de Dieu. Cette connaissance humaine, on doit la caractériser comme une connaissance intuitive de Dieu. En effet, c'est la caractéristique de la conscience d'être une saisie intuitive du moi par lui-même dans son activité de connaissance. Dans sa psychologie humaine, le Christ saisissait intuitivement son moi divin.

A certains points de vue, on peut comparer cette saisie à celle de la vision béatifique chez les élus. Il s'agit en effet d'une intuition qui porte sur Dieu. Et dès lors on peut admettre que, pour s'exercer, cette intuition humaine a besoin d'un secours surnaturel, analogue au *lumen gloriae*, qui l'élève et la proportionne à la saisie de Dieu.

D'autre part, les différences sont profondes. La première est qu'il s'agit chez le Christ d'une prise de conscience de son moi[18]. Ce ne pourrait être évidemment la situation des élus. Or lorsque les théologiens parlent de la vision béatifique du Christ, ils donnent parfois l'impression que l'âme du Christ voit l'essence divine à la manière dont la voient les âmes bienheureuses, sans qu'on prenne spécialement attention au fait que chez le Christ, c'est une connaissance de sa propre divinité, une conscience de son moi divin. La façon de s'exprimer est significative : on dira que l'âme du Christ voit, connaît le Verbe, et on se demandera si dans le Verbe elle connaît toutes choses. On parle comme si le sujet connaissant était l'âme humaine, et le Verbe simplement objet de connaissance. Il faudrait dire : le Verbe, par son âme humaine, se connaît lui-même. Et cette manière de parler, plus adéquate, attirera davantage l'attention sur le fait qu'il s'agit d'une connaissance qui est conscience de soi.

La deuxième différence, c'est que l'intuition de sa personne divine n'entraîne pas pour le Christ l'état de gloire ici-bas. La vision béatifique désigne, chez les élus, un état qui n'est pas seulement caractérisé par un acte de connaissance immédiate de Dieu. Les théologiens discutent sur la raison formelle de la béatitude, que l'on place soit dans l'acte d'intelligence, soit dans l'acte de volonté, soit dans les deux réunis. Nous n'avons pas à considérer cette discussion, mais nous retenons que l'état de gloire n'est pas simplement acte de connaissance; il comprend essentiellement la fruition bienheureuse et affecte l'être entier.

En ce qui concerne le Christ, on n'a pas toujours suffisamment distingué le problème de sa science humaine, et celui de son état. Le vocabulaire témoigne de cette absence de distinction. Lorsqu'on parle de sa vision de Dieu, on parle de science béatifique, que l'on

18. C'est sur cette différence que nous avions insisté dans un article précédent sur *La psychologie du Christ* (*Nouv. Rev. Théol.*, 1958, p. 351 s.), en disant qu'on ne pouvait expliquer la conscience humaine du moi divin par une vision béatifique identique à celle des élus.

considère comme synonyme de vision béatifique, alors que la vision béatifique désigne quelque chose de beaucoup plus large qu'une science [19]. On assimile trop vite et trop complètement la science du Christ à l'état des élus.

La doctrine évangélique et l'état de gloire.

Si l'Evangile nous montre dans le Christ une connaissance intuitive, une conscience de sa qualité de Fils de Dieu, il ne nous indique nullement en lui un état de gloire avant sa mort. Jésus ne mène pas sur terre la vie d'un élu dans le ciel; il mène une vie terrestre pareille à la nôtre. Un épisode comme celui de la Transfiguration ne dément pas cette assertion : c'est précisément un épisode exceptionnel, anticipation de la glorification qui suivra la mort. Comme exception, il confirme le régime normal de l'existence terrestre du Sauveur, qui n'était pas existence dans l'état de gloire.

Il serait donc peu conforme aux témoignages évangéliques, pour ne pas dire contraire à ces témoignages, d'affirmer que l'âme de Jésus se trouvait dès ici-bas dans la gloire, et que la glorification qui a suivi la mort n'a concerné que son corps. De plus, ne serait-ce pas mettre en danger la vérité de l'Incarnation telle qu'elle a eu lieu? Si le Christ avait eu son âme dans l'état de gloire, sa vie terrestre n'aurait été qu'en apparence semblable à la nôtre. Il aurait habité parmi nous, mais dans une condition toute différente, beaucoup plus aisée et beaucoup plus agréable. Imagine-t-on ce que serait une vie terrestre dont on suivrait le cours en portant en soi la béatitude glorieuse d'un élu? Les fatigues et les douleurs y compteraient pour bien peu de chose. On devrait alors suspecter la sincérité avec laquelle le Christ se serait solidarisé avec nos souffrances humaines. Ne serait-ce pas un revêtement superficiel, cette vie parmi nous, un peu à la manière des docètes?

Non seulement les récits évangéliques, mais toute la doctrine du Nouveau Testament soulignent le fait que la glorification du Christ a eu lieu par sa mort, à la suite de sa mort. Il est superflu de rappeler que saint Paul oppose la condition de « serviteur », dans laquelle le Christ se fait obéissant jusqu'à la mort de la croix, à son élévation au rang suprême de domination sur tout l'univers, élévation accordée en raison de cette obéissance et de cette mort [20]. On connaît tout aussi bien les affirmations de l'épître aux Hébreux, sur la gloire donnée

19. Signalons à ce propos que le P. K. Rahner préfère « visio immediata » à « visio beata » : « vision immédiate » exprime en effet « de façon plus précise et plus prudente le contenu théologiquement vraiment sûr » de l'enseignement sur l'union hypostatique et ses implications (*Ecrits théologiques*, t. I, Paris, 1959, p. 142, n. 1).

20. Ph 2, 5-11.

au Christ lors de son entrée, par le sacrifice, dans le sanctuaire céleste [21], et celles de saint Jean, notamment la déclaration que, dans la vie publique, Jésus n'avait pas encore été glorifié [22]. Si l'on tient compte de ces affirmations dans la théologie de la rédemption, on doit également en tenir compte dans le problème de la science du Christ; on ne peut attribuer à Jésus ici-bas, en vertu d'un raisonnement théologique, un état de gloire que l'Ecriture exclut manifestement et qu'elle affirme avoir été mérité par la mort.

Pour répondre à la difficulté et maintenir le principe d'un état de gloire dans le Christ terrestre, certains théologiens proposent une interprétation particulière des textes bibliques selon lesquels le Christ a dû mériter sa gloire [23] ou a prié pour sa glorification [24] : ils estiment que ce mérite et cette prière ne portent que sur « des glorifications purement extérieures, accidentelles, comme l'exaltation du nom du Christ et la gloire de son corps » [25]. Mais n'est-ce pas restreindre indûment ces affirmations scripturaires? Pour la doctrine du Nouveau Testament, c'est la glorification essentielle du Christ, et non pas simplement celle de certains éléments secondaires, qui résulte de la mort. Lorsque saint Paul déclare qu'en raison de son abaissement, le Christ a été exalté et a reçu « le nom qui est au-dessus de tout nom » [26], il n'entend nullement borner cette exaltation à quelque chose d'accidentel et d'extérieur; le « nom » divin qui est donné au Christ, ce n'est pas seulement un nom dans la bouche des hommes, c'est une réalité qui comprend toute la puissance divine [27], désormais resplendissante et pleinement agissante dans l'humanité de Jésus.

Il faudrait plutôt retourner la proposition de ces théologiens, et dire que, durant la vie terrestre du Christ, les manifestations glorieuses n'ont été qu'accidentelles, comme celle de la Transfiguration, en vue de la glorification essentielle qui devait se produire après la mort.

La mission rédemptrice et l'état de gloire.

Si l'on se met d'ailleurs dans la véritable perspective de l'Incarnation, qui est celle de l'œuvre rédemptrice, l'attribution à l'âme du

21. He 9, 12, 24; 2, 9; 5, 7-10.
22. Jn 7, 39.
23. Lc 24, 26; Ph 2, 5-11; He 2, 9.
24. Jn 17, 5.
25. F. Diekamp-K. Jüssen, *Katholische Dogmatik*, II, Münster W., 1959, p. 288.
26. Ph 2, 9.
27. Cfr le commentaire de Mgr Cerfaux (*Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1951, p. 357) : « Deux points nous paraissent hors de doute : 1. Le nom est comme une personnification; il atteint le fond d'un être, marquant sa puissance, son rôle, sa nature. 2. Le nom par excellence, le nom au-dessus de tout nom, désigne le nom mystérieux qui est le fond dernier de l'être divin. » Ce nom est donc autre chose qu'un élément extérieur et accidentel.

Christ d'un état de gloire au cours de l'existence terrestre suscite les plus graves difficultés.

Normalement l'état de gloire est considéré comme entraînant l'impossibilité de mériter. Comment le Christ, dans cet état, aurait-il pu mériter le salut de l'humanité, ce qui était l'objectif de sa venue sur la terre?

La difficulté a été si bien aperçue par certains théologiens que, pour assurer la possibilité du mérite dans le Christ, ils ont requis une autre science que la vision, la science infuse. « Les actes qui procèdent de la vision, dit le P. Hugon, appartiennent définitivement à l'état de gloire et sont, dès lors, soustraits à la sphère du mérite et de la satisfaction » [28]. Il en conclut qu'il faut admettre, pour sauvegarder l'action méritoire de Jésus, une science inférieure à la vision béatifique, la science infuse.

On peut cependant se demander si l'impossibilité de mériter est supprimée par l'addition d'une nouvelle science. Cette impossibilité affecterait l'âme et les facultés de Jésus, se trouvant dans l'état de gloire, et ne disparaîtrait pas en vertu d'une science infuse. Ou il faudrait instaurer un cloisonnement dans l'âme du Christ, en confinant son état de gloire à certains domaines; mais n'est-ce pas échafauder en lui une psychologie artificielle, avec des divisions arbitraires?

De même, comment concilier l'état de gloire avec les souffrances de la Passion, plus particulièrement avec l'angoisse de Gethsémani et la déréliction du Golgotha? Comment, dans une âme déjà glorifiée, le Christ pourrait-il pousser le cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? »

Ici encore, on serait tenté de recourir à un cloisonnement. La solution serait facile, semble-t-il, si l'on pouvait dire que la vision béatifique, connaissance spirituelle pure et incommunicable, « était, pour la conscience qui dépendait du corps et pensait à l'aide de signes, comme si elle n'existait pas » [29]. Mais dans ce cas, cette vision, « incom-

28. E. Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1913, p. 276. Le P. Bouëssé estime vaine cette tentative de démonstration de la science infuse; il pense que la science béatifique peut être le principe du mérite (*op. cit.*, p. 384), mais il n'explique pas comment. Il énonce simplement une distinction : « Autre chose est l'acte de vision de Dieu, qui est proprement un acte de bienheureux, autre chose l'offrande en la volonté voyagère à Dieu de la carrière humaine à parcourir dans un corps passible et mortel ». Justement ces deux choses sont tellement autres qu'elles paraissent s'exclure, à moins d'admettre une vision de Dieu qui ne comporte pas l'état de gloire.

29. A. Durand, *La science du Christ*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1949, p. 500. Assimiler l'incommunicabilité de la science béatifique à celle de la science divine, c'est précisément tenir cette science béatifique pour une sorte de doublet de la science divine à l'intérieur de la science humaine, et reporter, dans une nature et dans une intelligence humaine, la dualité de nature et d'intelligence.

municable », « étrangère à tout signe », n'aurait laissé aucune trace dans la conscience humaine du Christ telle qu'elle apparaît dans l'Evangile. Et de plus, ce cloisonnement est difficilement concevable dans la psychologie humaine de Jésus : le cloisonnement existe entre la science divine et la science humaine, entre la conscience divine et la conscience humaine, unies dans la personne du Christ, mais distinctes sans confusion. Le cloisonnement entre les deux natures n'autorise nullement à admettre un autre cloisonnement à l'intérieur de la nature humaine. La psychologie humaine de Jésus est une, foncièrement une, et ne peut être divisée en compartiments étanches.

En outre, même un cloisonnement ne résoudrait pas le problème de la déréliction. Car on ne peut prétendre que le Christ a simplement souffert dans la partie inférieure de son âme, sans être atteint dans sa partie supérieure. Une déclaration du Pape Innocent XII rappelle qu'il faut affirmer la communication, à la partie supérieure du Christ, des troubles involontaires de la partie inférieure éprouvés sur la croix [30]. Ainsi, ce ne fut pas seulement une absence de joie sensible et un tourment corporel, mais une absence de joie spirituelle, une angoisse et déréliction spirituelle. Pareille déréliction spirituelle serait incompatible avec l'état de gloire, avec la fruition bienheureuse telle qu'elle existe chez les élus.

C'est la raison pour laquelle certains théologiens espagnols, Cano, Grégoire de Valencia, Salmeron, Maldonat, avaient estimé qu'on devait admettre, au moment de la Passion, une suspension de l'état de gloire dans le Christ, ou tout au moins de la délectation spirituelle produite par la vision [31]. Le P. Pesch, qui relate cette opinion en des termes assez favorables, ajoute qu'elle déplaît à la plupart des théologiens, « parce que l'Ecriture et les Pères indiquent que le Christ a subi la Passion avec la plus grande joie » [32]. Il semble cependant que le récit de l'agonie et du supplice du Calvaire soit suffisamment éloquent sur la profondeur de la peine dans l'âme du Christ. N'est-ce pas enlever à ce récit sa vérité que d'attribuer au Christ une joie suprême au moment où il disait : « Mon âme est triste à en mourir » [33], et n'est-ce pas de nouveau mettre en cause la sincérité de la Passion ?

S'il y a eu suspension de l'état de gloire, au moins dans son aspect de fruition bienheureuse, durant le temps de la Passion, c'est que cet état n'était pas nécessaire au Christ, et alors pourquoi ne pourrait-on

30. Denz., 1339.
31. Cano, *De locis theol.*, l. 12, c. 13 in fine; G. de Valencia, *De Incarnatione*, disp. I, q. 9, punct. 2; Salmeron, *Commentar.*, X, tract. 11; Maldonat, *In Matth.*, XXVI, 37.
32. C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. IV, Fribourg-en-B., 1922, p. 156.
33. Mt 26, 38; Mc 14, 34.

pas penser que cette suspension a duré pendant toute la vie terrestre du Christ? On rejoindrait du même coup les affirmations de l'Ecriture sur la condition de « serviteur » du Christ, antérieure à la glorification qui devait résulter de la mort. Ce serait tenir compte de la « kénose » dont parle saint Paul : étant dans la condition de Dieu, le Christ s'est dépouillé de la splendeur qu'il aurait pu revendiquer en vertu de cette condition. En venant ici-bas, le Verbe a renoncé à faire transparaître, dans sa nature humaine, la gloire de sa divinité; la glorification de son âme n'a eu lieu qu'après sa mort, dûment méritée par sa Passion et manifestée visiblement dans la chair par la Résurrection.

Il importe donc de bien distinguer entre la connaissance intuitive de Dieu, qui appartenait essentiellement à la psychologie humaine du Christ, et l'état de fruition bienheureuse, qui certes aurait pu découler de cette connaissance intuitive si telles avaient été les conditions concrètes de l'Incarnation, mais qui n'était pas donné au Christ dans sa condition de dépouillement et de kénose et qui ne devait lui être octroyé, suivant le plan divin de salut, que comme couronnement de son sacrifice [34]. Ainsi se concilient les deux affirmations scripturaires fondamentales : le Christ avait conscience d'être Fils de Dieu, et cependant sur la terre il ne possédait pas encore l'état de gloire.

La connaissance intuitive de sa divinité ne comportait-elle aucune fruition affective? D'une manière habituelle et ordinaire, elle provoquait probablement dans l'âme du Christ une joie profonde, que l'on pourrait comparer à la joie mystique; cette joie pouvait cependant s'effacer comme elle s'efface dans la « nuit » spirituelle des mystiques. Ainsi en fut-il lors de la déréliction, où Jésus conservait la connaissance intuitive de sa divinité, mais où le sentiment joyeux de cette présence avait disparu pour céder la place à l'accablement et à l'angoisse.

Si elle n'était pas accompagnée de la fruition bienheureuse qui caractérise la gloire des élus, la connaissance intuitive de la divinité avait néanmoins chez Jésus une clarté supérieure à celle qui se trouve chez les élus. Elle avait quelque chose d'unique, puisqu'elle était intimité de la propre conscience : intimité du « Je suis », alors que les élus ne peuvent voir et dire qu'un « Tu es ».

La science infuse.

C'est encore au témoignage de l'Ecriture que nous recourons pour

34. On remarquera que la déclaration du Saint-Office, du 5 juin 1918, se borne à envisager la science du Christ, dans son analogie avec la vision des élus (Denz., 2183). Elle n'affirme pas chez le Christ l'état de gloire ni la fruition bienheureuse. Les deux déclarations conjointes (2184-5) ne considèrent elles aussi que l'aspect de connaissance proprement dite.

vérifier s'il y a dans le Christ une science infuse; nous éviterons ce que peuvent avoir d'incertain et d'hypothétique les déductions à partir de l'exigence dans le Christ soit du mérite soit d'une science angélique.

L'Evangile nous montre que Jésus possédait, en dehors de la conscience et de sa filiation divine ou de la science de vision, certaines connaissances qu'il n'aurait pu acquérir par son expérience humaine.

Telle est la *connaissance des cœurs*. Le Christ lit si bien dans les pensées de ses interlocuteurs ou de ses adversaires que souvent il leur « répond », alors qu'ils n'ont pas ouvert la bouche : c'est ainsi par exemple qu'il répond à Simon le Pharisien [35], ou à ceux qui voudraient l'accuser de blasphème pour avoir pardonné au paralytique ses péchés [36]. A plusieurs reprises, il essaie de faire comprendre à Judas qu'il est au courant de la trahison qui se prépare. Il prouve à la Samaritaine qu'il connaît sa conduite.

Il atteste également qu'il connaît certains *événements*. « Avant que Philippe ne t'appelle, dit-il à Nathanaël, quand tu étais sous le figuier, je t'ai vu » [37]. Pendant la mission donnée aux soixante-douze disciples, il voyait « Satan tomber du ciel comme l'éclair » [38]. « Lazare est mort », dit-il aux apôtres sans en avoir été informé [39].

Plus impressionnante encore est la connaissance de la *doctrine religieuse* dont il instruit ses disciples, connaissance qui n'a jamais été prise en défaut dans toutes les embûches tendues par les ennemis, qui n'est pas due à des études et qui livre l'enseignement le plus élevé qui soit.

Apparentée à la connaissance de la doctrine, la connaissance du *plan de salut divin* se manifeste constamment chez le Christ. Le Sauveur prédit sa Passion, sa mort, sa Résurrection ; il annonce les persécutions que subiront ses disciples ; sa prédiction porte parfois sur un détail de l'expansion de son Royaume, comme c'est le cas pour la publication, par toute la terre, de l'onction faite à Béthanie [40].

Toutes ces connaissances, dont nous ne cherchons pas ici à énumérer les aspects d'une manière exhaustive, ont ceci de commun qu'elles servent à l'accomplissement de la mission rédemptrice du Christ. Même si elles portent directement sur une chose profane, elles contribuent à cette mission : ainsi la connaissance de la présence de Nathanaël sous le figuier a pour but de présenter davantage le Maître comme « Fils de l'homme » et d'engager le nouveau disciple à la foi [41].

35. Lc 7, 40.
36. Mt 9, 4; Mc 2, 8; Lc 5, 22.
37. Jn 1, 48.
38. Lc 10, 18.
39. Jn 11, 14.
40. Mt 26, 13; Mc 14, 19.
41. Jn 1, 50 s.

Il s'agit de connaissances infuses, c'est-à-dire communiquées par la lumière divine à l'intelligence humaine indépendamment de l'exercice de cette intelligence sur les objets d'expérience. Pareilles connaissances ne supposent pas d'expérience mystique particulière. Dans la vie de certains saints, on peut les rencontrer sous une forme très simple, comme chez le Curé d'Ars la connaissance des cœurs [42]. Dans le Christ, où elles paraissent revêtir également une forme très simple, elles sont cependant en continuité, d'une certaine manière, avec l'intuition de la divinité. A la différence du Curé d'Ars, qui parfois oubliait l'origine infuse de certaines connaissances, en pensant qu'elles lui étaient venues par des renseignements extérieurs, le Christ ne perdait jamais de vue l'origine de sa science infuse : « Ce que donc je dis, je le dis comme le Père me l'a dit » [43].

Tout en étant en continuité avec la connaissance intuitive de la divinité, la science infuse en diffère cependant parce qu'elle ne dérive pas nécessairement de l'Incarnation. La conscience que le Christ possède de sa propre personne divine appartient à sa constitution psychologique ; elle est impliquée dans le fait que Jésus a la psychologie humaine d'un moi divin de Fils de Dieu. La science infuse n'y est pas impliquée ; mais elle est requise par la mission rédemptrice.

Aussi s'étend-elle aussi loin que l'exige cette mission. Le Sauveur a su tout ce qui lui était utile pour l'accomplissement de l'œuvre du salut. Lorsqu'il déclare qu'il ne connaît pas le jour et l'heure de la venue du Fils de l'homme [44], ne serait-ce une ignorance humaine, qui ne compromet nullement sa science divine, et qui est justifiée par la mission rédemptrice [45] ? Ce fut la solution proposée par des Pères grecs, notamment saint Athanase et saint Cyrille d'Alexandrie, pour lesquels cette ignorance faisait partie des misères humaines que le Christ a assumées pour nous procurer le salut, misères humaines dont il ne faut excepter que le péché. Cela signifierait que non seulement la connaissance du jour et de l'heure n'était pas réclamée par l'œuvre révélatrice et salvatrice de Jésus, mais que cette ignorance faisait par-

42. Cfr F. Trochu, *Les intuitions du Curé d'Ars*, Lyon, 1931-39, 3 vol.
43. Jn 12, 50.
44. Mt 24, 36 ; Mc 13, 32.
45. On pourrait objecter que le texte ne suggère nullement une ignorance humaine, car il parle non du Fils de l'homme, mais du Fils confronté avec le Père, c'est-à-dire de la personne divine du Fils. L'objection n'est cependant pas décisive, car, tout en parlant de la personne divine du Fils, Jésus l'envisage dans la situation actuelle de son Incarnation, et plus particulièrement dans sa mission parmi les hommes. Le Fils, c'est le Fils incarné. A lui a été posée la question : « Quand cela arrivera-t-il ? » ; et ce qui intéresse les disciples, ce n'est pas la science divine, incommunicable, du Sauveur, mais sa science humaine, communicable. Dans le contexte de sa déclaration aux apôtres, c'est donc bien au niveau de cette science humaine que Jésus affirme : le Fils ne sait pas.

tie de son état de dépouillement et de kénose. On connaît les controverses que cette solution a suscitées à une époque récente [46].

La science acquise.

La dernière née dans la doctrine scolastique, puisque à saint Thomas revient le mérite d'en avoir admis l'existence, la science acquise est celle qui paraît aujourd'hui la plus immédiatement évidente : puisque le Christ a pris une nature humaine pareille à la nôtre, il a dû, comme les autres hommes, acquérir des connaissances par l'expérience de sa vie.

---

46. Le P. Lebreton avait d'abord adopté une position très favorable vis-à-vis de l'opinion des Pères grecs (*Les origines du Dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 447-469). Ensuite, devant des critiques qui visaient l'orthodoxie de cette opinion, il a adopté une position plus réservée (*Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1927, I, p. 559-590). Il reconnaissait d'ailleurs que si l'on nie toute ignorance dans le Christ, la difficulté d'expliquer le texte évangélique reste considérable (p. 590). Plus récemment, certains auteurs paraissent esquisser un mouvement de retour vers l'admission d'une ignorance humaine impliquée dans la mission rédemptrice. « Cette 'ignorance', demande le P. A. Sépinski, de même que l'agonie et la déréliction, n'a-t-elle pas pu faire partie de l'économie de la *kenôsis* dont parle Ph 2, 6-9? » (*La psychologie du Christ chez saint Bonaventure*, Paris, 1948, p. 131, n. 1). Le P. Bouëssé, après avoir noté le malaise éprouvé par les exégètes devant les explications des théologiens qui excluent l'ignorance, se demande si l'on doit encore se conformer aux règles de sûreté doctrinale énoncées par le Saint-Office en 1918, concernant l'omniscience humaine du Christ. « Les progrès exégétiques de ces dernières années, la décrue des tendances minimisantes du Modernisme qui motivèrent les décrets du Saint-Office en 1918, autorisent-ils à émettre l'hypothèse, par mode de recherche, de l'ignorance du Sauveur relativement à l'unique point du jour et de l'heure du jugement? Je ne sais. Pareille ignorance serait compatible avec la vision béatifique, car Dieu en celle-ci fait voir à ses élus, en plus de son essence, ce qu'il veut leur faire voir. Jésus déclare que les anges du ciel ne connaissant pas ce jour... » (*Op. cit.*, p. 400, n. 75bis). On peut même se demander si la position préconisée par le P. Bouëssé à titre d'hypothèse est formellement contraire aux déclarations du Saint-Office. D'une part, elle veut se conformer à l'esprit de cette déclaration, puisqu'elle veut éviter les erreurs modernistes, attribuant au Christ une ignorance qui était source d'erreur et mettait en cause sa divinité. D'autre part, les termes de la déclaration ne sont pas aussi stricts qu'ils pourraient paraître à première vue, car la rédaction en a été fort prudente. La deuxième affirmation débute par les mots : « Nec certa dici potest sententia » (Denz., 2184). Il faut donc tenir, pour la sûreté doctrinale, qu'on *peut* (*potest* n'équivaut pas à *debet*) dire certaine l'opinion selon laquelle l'âme du Christ n'a rien ignoré. La troisième affirmation impose seulement de ne pas recevoir avec autant de faveur (*non est minus recipiendum*) dans les écoles catholiques l'opinion de quelques auteurs récents sur la science limitée de l'âme du Christ que l'opinion des anciens sur la science universelle. Cette manière de parler a d'autant plus été expressément employée qu'elle fait contraste avec le *Non constat* de la première proposition. Elle laisse une certaine liberté. L'exclusion de toute ignorance n'est pas dite opinion évidente (*constat*), ni même certaine, sans plus : elle peut être estimée certaine. Ces termes n'interdiraient donc pas, semble-t-il, même au point de vue de la sûreté doctrinale, une position comme celle du P. Bouëssé. Le théologien peut ainsi concilier la solution qui lui paraît la mieux fondée avec son devoir de se conformer au décret du Saint-Office, devoir dont le P. Bouëssé d'ailleurs ne voulait pas s'écarter.

Les théologiens s'accordent pour reconnaître que cette science expérimentale a été acquise progressivement; le progrès est d'ailleurs clairement affirmé dans l'Evangile, et l'on n'admet plus l'opinion de saint Bonaventure, pour qui ce progrès n'était qu'apparent [47].

Par contre, certains théologiens, poussés par l'axiome de la plus grande perfection possible à attribuer au Christ, veulent encore étendre cette science à « l'ensemble des vérités auxquelles peut naturellement s'élever l'esprit humain » [48]. A vrai dire, on n'a pas manqué de critiquer sévèrement l'opinion selon laquelle le Christ aurait acquis toutes les vérités scientifiques, et aurait été le plus grand des mathématiciens, des physiciens, des philosophes et des artistes; on y a répondu : « Un Christ qui aurait tout appris scientifiquement ne nous semble pas vrai » [49]. Pour ne pas parler de l'impossibilité où se serait trouvé le Christ de faire les expériences des savants de tous les temps, et en outre de l'inutilité d'une pareille science, ne pourrait-on pas davantage recourir à l'Evangile? Les trente années passées à Nazareth n'ont été signalées par aucune invention ni aucune expérience sortant de l'ordinaire; aux yeux des habitants, Jésus était simplement le fils du charpentier Joseph, et n'avait rien de particulièrement remarquable, au point qu'ils ne voudront pas croire à sa mission. Cette acquisition d'une humble science expérimentale humaine, limitée à un milieu, à un métier, à un endroit, à une époque, ne fait-elle pas plus d'honneur au Christ et n'est-elle pas d'une beauté plus éloquente que tout le bagage scientifique dont on voudrait le charger? Le Sauveur a accepté d'assumer les limitations d'une vie humaine, et de la petite portion de science expérimentale qu'on peut y acquérir. C'est par là qu'il nous est proche, qu'il est des nôtres.

Ce qui fait également difficulté pour certains théologiens, c'est la dépendance à l'égard d'autrui, qu'implique normalement une science acquise par expérience. Ils voudraient exclure que Jésus ait pu être instruit par d'autres [50]. Ils sont prêts à admettre qu'il a acquis sa science au contact des choses; ils prétendront, sans que les vraisemblances nous invitent à le penser, qu'il a étudié dans les livres [51]. Mais qu'il ait pu apprendre quelque chose d'autrui, cela leur semble contraire à la dignité de Maître que possédait Jésus.

Or n'est-ce pas, une nouvelle fois, mal comprendre la perfection

47. Cfr à ce sujet A. Sépinski, *op. cit.*, p. 114, n. 2.

48. A. Michel, *Science de J.C.*, dans D.T.C., XIV, 1658.

49. P. Vigué, *Quelques précisions concernant l'objet de la science acquise du Christ*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 10 (1920), p. 27. C'est une réponse à l'opinion émise par les théologiens de Salamanque et reprise notamment par le Cardinal Lépicier.

50. A. Michel, *ibid.*

51. A. F. Claverie, *La science du Christ, Science acquise*, dans *Revue Thomiste*, 18 (1910), p. 778.

qu'il faut attribuer au Sauveur? Pour un enfant et pour un homme, il n'y a pas d'imperfection à apprendre quelque chose d'autrui; bien au contraire, un homme doit savoir le faire, comme membre d'une communauté où l'on s'éclaire les uns les autres. Avant de remplir son rôle de Maître, Jésus a voulu être membre de la communauté humaine. Comme enfant, il était soumis à ses parents, et par l'éducation il a acquis toute sorte de connaissances expérimentales [52]. Cette éducation ne fut pas pure apparence; Marie et Joseph ont réellement exercé une influence sur la psychologie de l'enfant. De même tout le milieu humain où a vécu Jésus a laissé en lui des traces, notamment dans la manière de penser et de s'exprimer, que nous manifeste l'Evangile. Même durant le temps de la vie publique, où il se comportait ouvertement comme un Maître, il a continué à acquérir des connaissances expérimentales par le contact avec autrui. Il serait excessif de tenir que, chaque fois qu'il a posé une question ou demandé une information, il simulait simplement l'ignorance et n'acquérait rien par la réponse donnée.

Nous retrouvons ici le danger de docétisme. Pour écarter toute imperfection chez le Christ, on voudrait ne reconnaître en lui qu'une apparence d'éducation, une attitude apparente dans les questions posées ou dans les conversations avec autrui normalement susceptibles de l'instruire. Accepter le mystère de l'Incarnation, c'est accepter que Jésus ait vraiment été éduqué par ses parents, qu'il ait vraiment enrichi ses connaissances et son savoir-faire au contact des autres.

L'unité de la science humaine du Christ.

Nous avons eu l'occasion de souligner l'importance de l'unité dans la psychologie humaine du Christ. Il faut en bannir tout cloisonnement, et ne pas traiter les trois sciences, béatifique, infuse et acquise, comme trois entités, dont chacune serait complète en elle-même et n'aurait guère de rapports ni de communication avec les autres.

Il faut avouer que le vocabulaire lui-même, consistant à parler de quatre sciences dans le Christ, la science divine et trois sciences humaines, n'est pas heureux. Il serait préférable de parler de deux sciences comme de deux consciences, une divine et une humaine. Dans la science humaine se compénètrent divers genres de connaissance,

52. Tout en étant préoccupé de montrer ce qu'il y a d'unique dans l'âme du Christ, du fait de son assomption par la personne du Verbe, J. Mouroux ne manque cependant pas de dire que cette âme « apprend comme les autres hommes, au fil des jours : c'est de sa Mère que le Christ apprendra le comportement humain et la communication avec les autres; c'est d'elle, sur ce plan, qu'il « apprendra » Dieu même... » (*La conscience du Christ et le temps*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 47 (1959), p. 333 s.).

la conscience de la filiation divine, qui est connaissance intuitive, les connaissances infuses et les connaissances expérimentales.

Du fait qu'on étudie successivement et à part ces diverses connaissances, on a pris peu d'attention à leur compénétration. Or cette compénétration est telle qu'on ne peut adéquatement envisager la conscience que le Christ possède de sa divinité sans tenir compte de son développement psychologique d'ordre expérimental et progressif.

Nous voyons qu'à l'âge de douze ans, Jésus a une nette conscience de sa filiation divine. En répondant à Marie : « Ne saviez-vous pas que je dois être dans la maison de mon Père? » [53], il montre que cette conscience de filiation divine n'est pas due à l'éducation qu'il a reçue; car la déclaration, n'étant comprise ni par Marie ni par Joseph, dépasse tout ce que ceux-ci ont pu communiquer à l'enfant. Il y a là un indice que Jésus n'a pas dû faire une découverte progressive de sa divinité, qu'il en a toujours eu conscience.

Cependant, cette conscience est encore la conscience d'un enfant ou d'un adolescent. Ce n'est pas encore la conscience d'un adulte. Après cette déclaration, Jésus reste d'ailleurs soumis à ses parents. En ce sens, il y a eu un développement psychologique de la conscience de la filiation divine. A l'origine, c'était la conscience d'un enfant, qui s'est progressivement transformée en conscience d'adulte. Jésus n'a jamais eu conscience que d'un moi divin, mais il ne faudrait pas nier pour autant que cette conscience, cette connaissance intuitive, ait subi le développement inhérent à toute conscience humaine, depuis l'âge d'enfance jusqu'à la maturité.

De même, à l'âge de douze ans, Jésus nous apparaît en possession d'une doctrine religieuse, et du plan de salut qui comporte sa mort et sa résurrection. Nous voyons en effet qu'il étonne les docteurs du Temple par la sagesse de ses réponses, et qu'il fait pressentir à Marie le drame du Calvaire, où il lui échappera pendant trois jours pour aller dans la maison du Père. Il y a un aspect infus dans ces connaissances. Cependant, tout en étant infuses, ces connaissances demeurent dans une psychologie d'enfant. Dans le Temple, Jésus ne se conduit pas comme un adulte. Devant les docteurs, il prend l'attitude caractéristique de l'élève : il écoute, et il interroge.

Toutes les connaissances du Christ, même si elles sont d'origine supérieure, sont donc engagées dans le développement progressif de sa psychologie. La question du progrès, que l'on se borne d'habitude à poser pour la science acquise, affecte l'ensemble des connaissances de Jésus. C'est d'ailleurs ce que nous suggère l'évangéliste lorsqu'il affirme que « Jésus progressait en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes » [54]. Cette sagesse comportait avant tout l'ensemble de ses connaissances d'ordre religieux.

53. Lc 2, 49.

Conclusion.

Confrontée avec le témoignage de l'Ecriture, la doctrine scolastique d'une triple connaissance humaine, béatifique, infuse et acquise, dans le Christ, ne paraît plus aussi arbitraire qu'elle pourrait le paraître à première vue. Nous venons de constater qu'elle a un solide fondement.

Chez certains, la présentation de cette doctrine a été défectueuse. Car elle semblait procéder du principe que toute perfection possible doit nécessairement être attribuée à la nature humaine de Jésus, et que par conséquent sa science doit comprendre la vision béatifique des élus et la connaissance angélique.

Certes, les développements du raisonnement théologique sont légitimes, et peuvent aller plus loin que les affirmations explicites de l'Ecriture. Encore faut-il qu'ils demeurent dans la ligne de ces affirmations, comme leur prolongement. Pour ce qui est de la perfection du Christ, le portrait évangélique de Jésus reste la référence fondamentale.

Or si ce portrait semble défavorable à toute tentative d'attribuer au Sauveur, durant sa vie terrestre, l'état de gloire d'un élu ou la connaissance propre à l'ange, il nous conduit à affirmer en Jésus la conscience d'être Fils de Dieu, et donc la connaissance intuitive de sa divinité. Il nous montre aussi les connaissances infuses possédées par le Maître, et il atteste les contacts expérimentaux du Christ avec les hommes et les choses, ainsi que le développement progressif qui caractérise toute psychologie humaine.

De cette manière, nous apercevons mieux, d'une part ce que le Christ a d'unique et d'exceptionnel, comme Verbe incarné, comme Révélateur et comme Rédempteur, et d'autre part, ce qu'il a de vraiment commun avec nous, une humble et progressive acquisition de connaissances humaines.

Louvain Jean GALOT, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.