NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

71 N° 5 1949

La science du Christ

Alexandre DURAND (s.j.)

p. 497 - 503

https://www.nrt.be/en/articles/la-science-du-christ-2744

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA SCIENCE DU CHRIST

La réflexion des grands théologiens scolastiques sur la psychologie de l'Homme-Dieu a abouti, on le sait, touchant la science du Christ, à une systématisation puissante et grandiose, d'une logique déductive admirable. Tout en délaissant la formule excessive et insoutenable qui attribuait au Christ un savoir humain égal à celui de Dieu (1), ils sont arrivés — à partir du principe de perfection, diversement formulé (2), mais dont l'idée essentielle est que « nihil perfectionis Christo denegandum est, quod habere potest », — à attribuer au Christ deux ou même trois sciences humaines possédées en propre et dont chacune était parfaite dans son ordre. Par la science *béatifique*, Jésus connaissait, dans l'essence divine, tout ce que Dieu Lui-même connaît de science de « vision » : véritable omniscience atteignant « omnia quae quocumque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt, vel facta, vel dicta, vel cogitata a quocumque secundum quodcumque tempus » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 10, a. 2). Le même principe de perfection exigeait du Christ qu'en lui l'« intellect possible » — lequel est en puissance ad omnia intelligibilia — fût lui aussi actué en plénitude. D'où une nouvelle science, comparable à la connaissance angélique et supérieure à elle : la *science infuse* per se. Appliqué à « l'intellect agent », le même principe amenait à conférer au Christ une troisième science, elle aussi plénière dans son ordre bien que progressive : la *science expérimentale* : « sicut per scientiam inditam (infusam) scivit anima Christi omnia illa ad quae intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis » (3ª, q. 12, a. 1). Par une conséquence paradoxale au premier abord, mais logique, la science expérimentale *acquise* fut, chez les premiers scolastiques, la moins assurée de toutes, en raison de son caractère essentiellement imparfait. Aussi voyons-nous saint Thomas, dans le *Commentaire des Sentences*, la refuser au Christ et la remplacer par une science « infuse per accidens », elle aussi parfaite dans son ordre (3). Les Salmanticenses

(1) Dicimus animam Christi... omnia scire quae Deus scit, sed non omnia posse quae Deus potest » (P. Lombard, *Sent.*, III, dist. 4, n° 2).

(2) « Non fuit conveniens quod Filius Dei naturam humanam imperfectam assumeret » (IIIª, q. 9, a. 1). — « Christus ab initio habuit omnem perfectionem unioni (hypostaticae) debitam, cuius carentia redemptioni necessaria non erat » (Suarez, *De Incarnatione*, disp. 19, sect. II, n° 4). La perfection unique du Christ exigeait qu'il fût supérieur en savoir aux anges, aux bienheureux, à Adam et à tous les hommes.

(3) Cfr IIIª, q. 9, a. 4 : « Quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam »... « propter convenientiam intellectus agentis, ne eius actio sit otiosa » (q. 12, a. 1). — Dans les *Sentences*, par contre, il avait écrit : « Christus non habebat a sensibus acceptam scientiam sed infusam » (dist. 18, a. 3, ad 5).

et, plus près de nous, le cardinal Lépicier (4), ont clairement exprimé ce principe de perfection appliqué à la science du Christ : « Christus fuit non solum optimus dialecticus, philosophus, mathematicus, medicus, ethicus seu politicus, sed etiam musicus... rhetoricus, faber, agricola, pictor... et sic de aliis » (5).

Cependant, au XIX^e^ siècle, une réaction se dessine — exprimée parfois en des formules plus ou moins heureuses — contre la conception scolastique et la psychologie déductive qui l'inspire. Au principe de perfection absolue tend à se substituer celui de *perfection relative*. C'est dans la réflexion concrète sur la dignité du Christ et sur son rôle de Rédempteur, plutôt que dans la considération abstraite de la perfection de la nature humaine en général, que l'on cherche un principe susceptible tout à la fois de *fonder et de limiter* les exigences de la théologie touchant la science à attribuer au Christ. De science infuse per accidens, il n'est évidemment pas question. Quant à la science infuse per se, basée sur la dignité et le rôle de l'intellectus possibilis, elle est considérée comme une opinion d'école, libre et assez arbitraire, dont la convenance, déjà, ne s'imposait pas à Alexandre de Hales (6), ni à saint Bonaventure (7). — Quant à la science expérimentale, on la restreint considérablement. Il n'est plus question d'attribuer au Christ la connaissance des secrets de la nature, des phénomènes et de leurs lois, que la science moderne découvre progressivement. A quoi cela eût-il servi au Rédempteur ? Le souci de lui prêter ainsi un savoir exhaustif ne repose-t-il pas sur une estime excessive de la science, quantitativement conçue et considérée comme une fin en soi ? Que signifie au juste connaître toutes les langues possibles ou toutes les philosophies possibles ? Reste la vision béatifique, dont l'objet principal est Dieu lui-même, et l'objet secondaire le monde des réalités créées. Bien qu'elle ait, au témoignage même de Petau, point ou peu d'appui dans la tradition patristique (8), sa réalité est tenue pour « théologiquement certaine ». Mais certains auteurs hésitent ou se refusent à voir dans son « objet secondaire » la source d'un savoir exhaustif de tout le réel. D'autres expliquent en outre que cette « science surnaturelle du Sauveur résidait en quelque sorte dans une région supérieure de

(4) *De Incarnatione*, t. I, p. 461 : en tout ordre de connaissance, le Christ ne fut « nulli secundus ».
(5) *De Incarnatione*, disp. 22, dub. 2.
(6) III^a^, q. 13, membr. 1 et 2.
(7) *III Sent.*, dist. 14, a. 3, q. 1.
(8) « Quod ad SS. PP. auctoritatem attinet, perpauca sunt expressa testimonia... Et quae proferri solent a quibusdam, uno forsitan excepto, minime rem demonstrant » (P e t a u, *De Incarnatione*, ch. 4). — Le P. Galtier (dans *Recherches de Science Religieuse*, 1925, p. 55) est aussi formel : « à un texte près de saint Augustin, on n'en connaissait point d'attestation formelle chez les anciens ». Lire sa critique des textes patristiques apportés en faveur de la Vision Béatifique.

son esprit, d'où elle n'influait que partiellement et discrètement sur la science qui devait pratiquement régler sa conduite et inspirer son langage » (9). Idée juste que nous reprendrons pour la mettre au point

Cependant, le décret du Saint-Office de 1918 (Denz. 2183-2185) donne un coup de frein à des tendances jugées sans doute trop minimisantes, et témoigne d'une volonté de ramener la pensée théologique à des conceptions plus classiques. De ce texte il ressort qu'il y aurait témérité (tuto doceri non potest) à enseigner que l'âme du Christ n'a pas joui, ici-bas, de la science des bienheureux ; à refuser le caractère de certitude à l'opinion (sententia) d'après laquelle l'âme du Christ n'a rien ignoré, mais a connu ab initio, dans le Verbe, toutes les choses passées, présentes et futures que Dieu connaît par sa science de *vision* ; à soutenir que l'opinion (placitum) de certains modernes touchant la science limitée du Christ n'est pas moins recevable, in scholis catholicis, que la théorie (sententia) des anciens touchant sa science universelle.

Ce texte donne-t-il gain de cause aux tenants du principe de perfection absolue, contre les partisans de la perfection relative ? Ou, pour poser le problème d'une façon plus précise : en donnant raison, comme il le fait, aux partisans de la science universelle du Christ, le texte donne-t-il tort aux tenants de la science limitée ? Cela revient à demander si les deux principes en question sont vraiment contradictoires, de telle manière qu'on doive choisir entre eux et qu'on ne puisse accepter le premier sans rejeter le second.

Nous voudrions montrer qu'il n'y a pas, entre ces principes, de contradiction véritable (celle-ci consistant à affirmer et à nier simul idem de eodem *sub eodem respectu*) et que, à la condition de distinguer, comme il se doit, dans la conscience humaine du Christ, deux plans de connaissance, l'existence en lui, sur un certain plan, d'une science totale, se concilie avec l'existence, *sur un autre plan*, d'un savoir limité.

Il faut en effet distinguer dans la conscience humaine du Christ deux plans de connaissance correspondant à deux modes distincts de pensée. Il y avait, d'une part, la pensée abstractive et conceptuelle, incarnée dans des signes sensibles (images, mots, schèmes...) et dont le cerveau était l'instrument (10). On l'appellerait bien une pensée « *mixte* », pour signifier qu'elle était, comme chez nous, l'œuvre d'un esprit lié au corps et en dépendance extrinsèque de ce

(9) Lepin, *Jésus*, pp. 416-418. L'auteur cite, en faveur de son opinion, quelques expressions, d'une psychologie un peu gauche, d'Olier : « la partie supérieure de l'âme de N.S., qui est l'entendement, la mémoire et la volonté, était comme partagée en deux, c'est-à-dire qu'elle agissait de deux manières différentes ».

(10) Formule abréviative, qui ne signifie pas que la pensée soit un simple produit du cerveau.

dernier. Dépendante des signes (puisque penser, c'est user de signes), cette connaissance était, chez le Christ, comme chez nous, directement communicable — au moins partiellement (11) — par le langage : les mêmes signes qui lui permettaient de se constituer, lui permettaient aussi de se socialiser. Mais il existait dans le Christ, sur un plan supérieur, une pensée a-conceptuelle et non abstractive, qui ne s'appuyait sur aucun signe sensible, et dont le cerveau n'était nullement l'instrument. On peut l'appeler une pensée « pure » — on serait tenté de dire : angélique — pour signifier qu'elle était indépendante, même extrinsèquement, du corps. Etrangère au langage et constituée sans lui, transcendante à l'ordre des signes sensibles, cette connaissance sans « species » était, par sa nature même, strictement « ineffable », incommunicable, qu'il s'agît pour le sujet de se la « dire » à lui-même ou de la « dire » aux autres ; quand on ne se sert pas du corps pour connaître, on ne saurait davantage se servir de lui pour faire connaître : autant vaudrait tenter d'utiliser la main pour capter un rayon de soleil ou saisir un sentiment de joie ou de tristesse.

Telle était, dans le Christ, la vision béatifique : connaissance intuitive pure, radicalement indépendante des sens et du cerveau, étrangère à tout signe, ineffable et située au delà de tout « discours». Incommunicable, faute des moyens nécessaires pour se communiquer, cette connaissance spirituelle pure était, pour la conscience qui dépendait du corps et pensait à l'aide de signes, *comme si elle n'existait pas* (12).

De la nature même de cette connaissance, nous ne pouvons pas nous faire une idée positive, faute d'expérience. Toutefois, certains faits observables chez les mystiques nous mettent sur la voie d'une certaine connaissance analogique. La connaissance mystique, en effet, se caractérise (partiellement) par certains traits qui vont s'accusant à mesure qu'on s'élève aux états supérieurs : abandon progressif du discours, de la connaissance fragmentaire par « composition et division », refoulement et amenuisement de l'imagerie mentale, abandon de la forme spatiale d'intuition, etc. A la limite, dans l'extase,

(11) Car le langage, quel qu'il soit, n'épuise pas la pensée qui s'incarne en lui.

(12) Une raison analogue explique, selon nous, comment les états affectifs supérieurs, v.g. la joie spirituelle pure de la vision béatifique, ne se communiquaient normalement pas à la conscience inférieure du Christ sous la forme de joie sensible, et pouvaient exister en l'absence de cette dernière ou même coexister avec la tristesse, la crainte et le dégoût. La joie sensible en effet est l'acte du composé, c'est-à-dire de l'âme *en tant qu'unie au corps* et dépendante de lui ; elle repose sur un dynamisme psycho-biologique, lequel est en dépendance directe d'éléments psychiques et en particulier de représentations et d'images, faute desquels elle est, par rapport à la conscience spirituelle pure, comme si elle n'existait pas. Il n'est donc pas besoin, pour expliquer la tristesse de Gethsemani, d'imaginer un « refoulement » volontaire et continu : les conditions de la psychologie normale du Sauveur y suffisent. Mais autres sont, évidemment, les conditions du Christ ressuscité et glorieux.

a-t-on affaire à une connaissance intellectuelle pure, encore qu'obscure, de l'essence divine, analogue à la vision béatifique du ciel, comme le croit le P. Maréchal ? ou bien faut-il penser, avec Delacroix, que l'élimination des éléments sensibles de représentation n'est jamais totale, qu'un subtil symbolisme, appuyé sur des « schèmes » extrêmement abréviatifs et plus ténus que les images verbales, soutient encore la pensée du mystique, bien que celui-ci ne l'aperçoive pas en raison de son extrême tension affective (ce qui explique l'apparence d'une « pensée pure ») ? Nous n'avons pas ici à prendre parti. L'opinion de Delacroix semble cependant plus proche des faits. Toujours est-il que le mystique avoue son impuissance à exprimer en langage humain, par le moyen de concepts abstraits, la richesse ineffable de ce qu'il a entrevu, compris et goûté. Supérieure à la connaissance mystique, même la plus élevée, la vision béatifique, était, dans le Christ, encore plus radicalement ineffable.

De cette non-communicabilité entre deux formes humaines de pensée et de savoir, nous avons, dans le Christ, un exemple encore plus typique, si nous analysons, avec saint Thomas (3ª, q. 9, a. 1, ad 1) les rapports, dans le Verbe Incarné, entre la conscience divine et la conscience humaine, entre le savoir divin et le savoir humain. Après avoir posé la question : « utrum fuerit in anima Christi aliqua scientia praeter divinam », et avoir avancé cette ratio contra : « le Christ savait toutes choses de science divine, une science humaine était donc superflue », saint Thomas répond : « Si non fuisset in anima Christi aliqua scientia praeter divinam, *nihil cognovisset* ». La raison en est que la science divine est, de soi, incommunicable : « hic actus non potest esse animae humanae Christi, cum sit alterius naturae ». D'où la nécessité de poser dans l'âme du Christ une autre source de savoir humain : science béatifique (a. 2), science infuse (a. 3), sans compter la science expérimentale acquise (a. 4).

On voit le parallélisme et l'analogie des deux problèmes : de même que le Christ, comme homme, ne pouvait rien connaître directement de ce qu'il savait comme Dieu, de même disons-nous, dans l'homme, la conscience inférieure était, de soi, impuissante à rien saisir directement de ce que connaissait — ineffablement — sa conscience supérieure. Sous une forme imagée, on pourrait dire que le principe des vases communiquants ne réglait ni les rapports de la conscience divine et de la conscience humaine, ni ceux de la conscience humaine supérieure et de la conscience inférieure ([13]).

---

(13) Dans son *Mysterium fidei* le P. de la Taille développe le même thème de pensée et donne, en faveur de la solution que nous proposons, des raisons identiques : « Ea quae per viam solam visionis beatificae cognoscuntur, cognoscuntur secundum modum essentiae divinae ; nec proinde possunt secundum modum cognitionis inferioris, qui analogicus est, cogitari et multo minus sermone humano enuntiari... Quare, ad commercium humanum quod attinet, sunt talia *veluti incognita ac inscita* (Marc, XIII, 22), nisi ulte-

Mais de ce que la conscience inférieure du Christ n'avait pas un accès direct à la conscience supérieure et ne s'en appropriait pas automatiquement le contenu, s'ensuit-il qu'elle ne participait en rien à ce savoir ineffable et que le Christ, par exemple, ait réellement ignoré le jour du jugement ? Evidemment non. Car il reste que le Verbe pouvait et devait communiquer à son humanité tout ce que sa dignité d'Homme-Dieu et sa fonction de Rédempteur exigeaient que le Christ sût, pour nous le révéler, partiellement, à son tour. Nous retrouvons ici, mais dans des perspectives très différentes, la notion de science infuse dont nous avons parlé plus haut, et dont le théologien ne peut pas se passer pour se représenter la psychologie du Christ. De ce savoir surnaturel infus, l'Evangile témoigne avec netteté : Jésus a conscience de sa messianité et de sa divinité ; il participe aux secrets du Père, il sonde le fond des cœurs, il prophétise l'avenir proche ou lointain, etc... Jusqu'où s'étendaient les exigences de sa mission ? Comprenaient-elles aussi la connaissance du jour du jugement ? Il est difficile de le dire et ce point est, après tout, secondaire. Toutefois on n'ajouterait rien de valable à la grandeur unique du Christ en lui attribuant la connaissance des secrets de la physique nucléaire ou du calcul différentiel... (de même qu'on ne lui enlèverait rien en lui refusant ce savoir humain). « Il n'a point donné d'invention » (Pascal, *Pensées*, n° 793). Jésus est inégalable et parfait *dans son ordre*, et sa perfection est d'essence spirituelle et religieuse. Sa mission de Rédempteur n'exigeait pas plus de lui la perfection dans l'ordre scientifique que dans l'ordre physique : qui s'aviserait de faire de lui le premier des athlètes ? Tout cela, ornements de reine de village.

La distinction que nous venons d'établir, entre deux plans de conscience et deux modes de pensée, fournit, semble-t-il, une réponse satisfaisante à la question posée plus haut. Elle nous permet de comprendre comment le principe de perfection absolue se concilie avec celui de perfection relative, et l'existence d'une science universelle avec celle d'une science limitée, les deux se situant sur deux

---

rius ope scientiae infusae deducantur atque transferantur in humanos conceptus » (p. 171). A la page 519, après avoir rappelé que le Christ, en raison de la vision béatifique (tanta quanta maior esse nequit), n'ignorait rien de ce qui est connaissable, en Dieu, par une intelligence créée (en particulier le jour du jugement), l'auteur poursuit : « at, quae per visionem intuitivam innotescunt, ea innotescunt non secundum modum quem obtinent in intellectu ex sensibilibus abstrahente formas intelligibiles, sed secundum modum eminentiorem »... Pour la pensée humaine abstractive, ces connaissances sont « non solum ineffabilia, sed etiam *incapabilia*, nec proinde ad partes intellectus abstractivas descendit talis notitia ». Faisant l'application de ces principes à la connaissance, par le Christ, du jour du jugement, l'auteur conclut : « Vere igitur Christi anima potuit *et* nosse, in Deo viso, iudicii diem, *et*... nullam in thesauris suae abstractivae scientiae continere illius diei notitiam ». Solution élégante et originale du problème classique touchant l'incommunicabilité de la connaissance qu'avait Jésus du jour du jugement.

plans différents de la conscience. Le savoir limité représente la partie conceptualisée et monnayable en langage humain d'une science béatifique « universelle », de soi ineffable et qui échappait partiellement à la pensée par « species » qui use du langage et du discours.

On peut donc parler d'une « nescience » — comme disent les théologiens — dans le Christ. Et cette « nescience », sans le diminuer en rien, rapproche de nous celui qui a voulu se faire « semblable à nous en tout, hormis le péché ». On risquait de le faire inhumain, à force de le vouloir surhumain, en lui attribuant une perfection trop humainement comprise. Il y avait là le danger d'un certain docétisme, qui se trouve écarté. Jésus n'a pas été un enfant prodige qui avait l'air d'écouter et faisait semblant d'apprendre ce qu'il savait déjà : il a réellement appris à parler, à lire et à calculer, car il ignorait l'alphabet et l'arithmétique. Il a grandi en âge et en savoir. Et de le voir accepter ainsi l'humble condition humaine nous fait mieux comprendre son amour : « Nous avons admiré sa bonté en ce que, par amour pour nous, il n'a pas refusé de descendre à un tel abaissement que de porter nos misères, au nombre desquelles est l'ignorance » (14). « Exinanivit semetipsum ». Une certaine kénose — qui n'a rien à voir avec l'erreur protestante qui porte ce nom — est donc vraie du Christ et conforme aux perspectives scripturaires ; grâce à elle l'Incarnation nous apparaît « intégrale et loyale », comme dit Péguy. Ce n'est pas élever le Christ que d'en vouloir faire un « surhomme ». En lui refusant une grandeur factice, dont nous rêvons peut-être pour nous-mêmes mais qui reste toujours à notre taille d'homme, nous n'avons pas « à avoir peur que Dieu ne soit pas assez fort » (Péguy) ni le Christ assez grand.

Lyon (Fourvière). Alex. DURAND, S. I.

(14) Cyrille d'Alexandrie, *P.G.*, LXXV, 369.