

# CAHIERS

## de l'Ecole Saint Jean



### SOMMAIRE

n° 112

pages

- |  |    |
|--|----|
| 1. Frère SAMUEL : Recherche sur l'acte juridique (II).                       | 1  |
| 2. M.-D. PHILIPPE : Les motifs de l'Incarnation selon saint Thomas (I) ..... | 35 |
| 3. M.-D. PHILIPPE : Les noces de Cana (II) .....                             | 47 |

---

Trimestriel

DECEMBRE 1986

#### ERRATUM

En page 1 du n° 114 des *Cahiers* il faut lire, à la troisième ligne avant la fin du texte :

non pas :  
cause matérielle; comme dirait le Philosophe : la science biologique ne

mais :  
cause matérielle, comme dirait le Philosophe; la science biologique ne

Nous prions les lecteurs et l'auteur d'excuser cette erreur.

## LES MOTIFS DE L'INCARNATION SELON SAINT THOMAS (I)

Si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné ? Si la Rédemption n'avait pas été nécessaire, y aurait-il eu l'Incarnation ? Question maintes fois débattue depuis le haut Moyen-Age, mais qui remonte encore plus loin. Il semble en effet que le premier à se poser la question soit saint Irénée lui-même, vers 180. Combattant, dans l'*Adversus Haereses*, les hérétiques qui nient la réalité du corps du Christ, Irénée affirme explicitement que, "si la chair ne devait pas être sauvée, le Verbe de Dieu ne se serait pas fait chair"<sup>1</sup>. Soixante ans plus tard, Origène se pose la même question et répond : "S'il ne s'était pas commis de péché, il n'aurait pas été nécessaire que le Fils de Dieu devînt un agneau, il n'y aurait pas besoin que, étant fait chair, il fût immolé. Il serait demeuré ce qu'il était 'au commencement', le 'Dieu-Verbe'"<sup>2</sup>.

---

(1) *Contre les hérésies*, V, 14, 1, trad. A. Rousseau, Cerf 1984, p. 608.

(2) *Homélie sur les Nombres*, XXIV, 1, coll. Sources chrétiennes n° 29, Cerf 1951, p. 460 : "Ainsi donc l'un est offert à la fête des Prémices, l'autre à celle du Sabbat, un autre à celle des Tabernacles, sous la figure d'un bouc, d'un boeuf ou d'une brebis, pour réconcilier Dieu avec les hommes. Car tant qu'il y a des péchés, il faut trouver des victimes pour les expier. Qu'on suppose qu'il ne se soit pas commis de péché : s'il ne s'était pas commis de péché, il n'aurait pas été nécessaire que le Fils de Dieu devînt un agneau, il n'y aurait pas besoin que, étant fait chair, il fût immolé. Il serait demeuré ce qu'il était 'au commencement', le 'Dieu-Verbe'. Mais 'le péché est entré en ce monde'; or les suites du péché exigent une expiation et l'expiation ne s'accomplit que par une victime, il a donc été nécessaire de prévoir une victime pour le péché."

(3) *Adv. Arianos Or.*, 2, 56, P.G. 26, col. 267 A : "Le Verbe ne se serait jamais fait homme s'il n'y avait eu pour cause une nécessité de la part des hommes." Voir aussi *Vie et conduite de notre père Saint Antoine* : "Notre foi atteste que la venue du Christ est en vue du salut des hommes." (Trad. P. B. Lavaud, o. p., coll. Spiritualité orientale n° 28, Bellefontaine 1979, p. 78, § 74).

Chez les Pères grecs, saint Athanase<sup>3</sup>, saint Jean Chrysostome<sup>4</sup>, saint Cyrille d'Alexandrie<sup>5</sup>, suivent Origène. Saint Maxime le Confesseur a une position différente, puisqu'il affirme que "l'union hypostatique de la divinité et de l'humanité (...), le mystère du Christ", est "le but (σκοπός) conçu d'avance par Dieu à l'origine des êtres et que nous définissons ainsi : la fin conçue d'avance en vue de laquelle (τέλος οὗ ἕνεκα) toutes choses [existent], et qui n'est elle-même en vue de rien"<sup>6</sup>. Du côté latin, saint Ambroise, puis saint Augustin affirment nettement que "si l'homme n'avait pas péri, le Fils de Dieu ne serait pas venu"<sup>7</sup>. De même saint Grégoire le Grand<sup>8</sup>.

---

(4) Relevons ce passage du *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, 5, 1 : "Il nous a fait l'honneur de devenir notre frère (...). Il a bien voulu devenir notre grand pontife auprès de son Père. Car saint Paul ajoute : 'Pour être envers Dieu un pontife compatissant et fidèle' (2, 17). C'est pour cela, dit Paul, que le Christ a pris notre chair. C'est un effet de sa bonté pour les hommes; il voulait que Dieu eût pitié de nous. Voilà la cause, l'unique cause de l'économie [divine]. Il nous a vus abatus, mourants, tyrannisés par la mort, et il nous a pris en pitié" (SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Oeuvres complètes* 11, éd. Guérin 1867, p. 474 a).

(5) *Dialogues sur la Trinité*, 5, 547 c, 549 a, coll. Sources chrétiennes n° 237, Cerf 1977, p. 269 et 273 : "Tantôt au contraire, c'est appelé à l'anéantissement par un mouvement volontaire de miséricorde à notre égard, c'est descendu de ses hauteurs à l'état sans gloire de la chair, que le texte nous présente [le Fils] clairement. (...) Quelle était donc cette sage et salutaire volonté du Père sur nous ? De réduire à l'impuissance la mort dans la mort du Christ et, en outre, le péché ainsi que l'inventeur et l'artisan originel du péché et de réaliser par le sang du Saint la rédemption de tous."

(6) *Quaestiones ad Thalassium*, q. 60, P.G. 90, col. 622 A (P.L. 46, col. 249-50). La suite mérite d'être citée en entier : "C'est le regard fixé sur cette fin que Dieu produisit les créatures; car tel est vraiment le but de la Providence et de ses opérations, le lien qui relie à Dieu les êtres créés par lui. Circonscrivant tous les temps, et préexistant aux siècles dans les infinis des infinis éternels, ce mystère manifeste le grand conseil de Dieu, annoncé personnellement par le Verbe fait chair; il manifeste, s'il est permis de parler ainsi, l'extrême fond de la bonté du Père et découvre la fin véritable pour laquelle fut conçue et réalisée la création de l'univers; car c'est pour le Christ, soit, pour le mystère du Christ, que tous les siècles et toutes les choses qu'ils renferment ont trouvé, dans le Christ, le principe, le milieu et la fin de leur raison d'exister..." (cité dans la Discussion du rapport du P. Hérès, p. 37; voir ci-dessous note 20).

(7) *Sermon 174*, ch. 2, P.L. 38, col. 940.

(8) Voir par exemple *Morales sur Job I*, 24, 32, coll. Sources chrétiennes

C'est au début du XII<sup>ème</sup> siècle que certains (se rapprochant en cela de tout un courant grec pour qui le but de l'Incarnation est la déification de l'homme) commencent à se poser la question : si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné ? et répondent par l'affirmative.

Auparavant (en 1098) saint Anselme avait publié son *Cur Deus homo* (*Pourquoi Dieu s'est fait homme*) où, en réponse aux objections formulées par les "infidèles" (les incroyants) contre l'Incarnation rédemptrice, il montre qu'il était nécessaire que Dieu se fît homme pour libérer l'homme du péché et satisfaire à l'offense faite à Dieu. Mais il semble que nulle part dans ce traité saint Anselme ait voulu "trancher la question de savoir si, en toute hypothèse, le Christ se serait incarné ou s'il l'a fait uniquement pour réparer la faute originelle du genre humain"<sup>9</sup>.

Il semble donc que ce soit chez Honorius d'Autun (plus compilateur que théologien)<sup>10</sup> et Rupert de Deutz (lui aussi commentateur de l'Ec-

---

n° 32, Cerf 1952, p. 161 : "Job ne manqua pas d'offrir chaque jour un sacrifice : sans cesse le Rédempteur immole pour nous un holocauste, lui qui, continuellement, montre à son Père la chair que pour nous il a prise. Son Incarnation est justement l'oblation qui nous purifie. Se montrant en tant qu'homme, il efface par son intervention les péchés de l'homme. Et, par le mystère de son humanité, il immole un sacrifice durable, ce qu'il purifie ayant valeur éternelle."

(9) *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, trad. R. Roques, coll. Sources chrétiennes n° 91, Cerf 1963; Introd. de R. Roques, p. 66. Cependant saint Anselme, annonçant dans la Préface le plan de son ouvrage, souligne que, "comme si on ne savait rien du Christ, on montre par la raison et avec vérité, de manière non moins claire, que la nature humaine a été constituée à cette fin qu'un jour l'homme tout entier, c'est-à-dire dans son corps et dans son âme, jouisse de l'immortalité bienheureuse; et qu'il est nécessaire que se réalise au sujet de l'homme ce pourquoi il a été fait, mais seulement par un homme-Dieu; et qu'il faut nécessairement que tout ce que nous croyons du Christ soit réalisé" (*op. cit.*, pp. 199-201).

(10) Honorius d'Autun rappelle que, selon l'Écriture, c'est parce qu'il a péché que Dieu a assumé l'homme. Toutefois Dieu avait de toute éternité prédestiné l'homme à être déifié, ce qui ne se serait pas réalisé si Dieu ne s'était pas incarné (*si Deus non incarnaretur, homo non deificaretur*). Il fallut donc (puisque la prédestination de Dieu est immuable) que Dieu s'incarne, pour que l'homme puisse être déifié (*igitur oportuit Deum incarnari ut posset homo deificari*). Car avant même qu'Adam ne pèche, Dieu prédit que le Christ devait s'incarner et devait s'unir l'Église, selon ce que dit saint Paul, commentant le texte de la Genèse ("Ils seront deux en une seule chair", Gen 2, 24) : "Ce mystère est grand, je le dis du Christ et de l'Église" (Ep 5, 32). Il reste donc que, pour Honorius, le péché de l'homme est proprement la cause, semble-t-il, non de l'Incarnation comme telle, mais du fait que le Christ soit né de manière

ture, et auteur spirituel, plus que théologien<sup>11</sup>) que la question soit posée pour la première fois et résolue, semble-t-il, par l'affirmative. Leur réponse n'est cependant pas sans ambiguïté. A leur suite, au XIII<sup>ème</sup> siècle, le théologien franciscain Alexandre de Halès et le dominicain saint Albert le Grand posent la question et y répondent aussi de manière affirmative. Le bonheur de l'homme, dit Alexandre de Halès, doit être total. Or l'homme est doué d'une double connaissance, sensible et intellectuelle. Il faut donc que Dieu s'empare en les faisant siennes, donc en s'incarnant, de ces deux sortes de connaissance. Mais si Dieu doit s'incarner pour rendre bienheureux l'homme tout entier, alors, même si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait incarné<sup>12</sup>. La position de saint Albert le Grand est assez réservée -il dit bien qu'il ne prétend rien affir-

---

à subir la mort, conséquence du péché. Voir *Expositio in Cant. canticorum*, tract. II, ch. 5, P.L. 172, col. 433-434.

(11) Rupert commence par montrer que le péché n'était pas nécessaire dans l'état de justice originelle; puis, s'appuyant sur le texte des *Proverbes* montrant la Sagesse "ayant ses délices avec les fils des hommes" (Pr 8, 31), il affirme que c'est d'abord à cause de l'excellence de sa charité que le Verbe, Sagesse de Dieu, a voulu se faire homme. Devant le péché de l'homme, il n'a pas renoncé; bien au contraire, réalisant le mot de l'Apôtre : "Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé" (Ro 5, 20), le Fils de Dieu a accompli lui-même le précepte de la charité jusqu'à prendre sur lui la mort, dans l'obéissance. Il semble donc que Rupert considère le péché moins comme le motif de l'Incarnation que comme l'occasion pour le Fils de Dieu de manifester davantage cette charité qui le poussait déjà à vouloir "prendre ses délices avec les hommes". Voir *Comm. in Matth.*, 13, P.L. 168, col. 1628-29.

(12) Alexandre de Halès montre d'abord qu'il convient à la bonté souveraine qu'est Dieu de se communiquer souverainement; or, dit-il, on ne peut penser une communication plus grande dans l'ordre de la bonté que le fait pour Dieu de s'unir à sa créature raisonnable, ce que réalise l'Incarnation du Fils de Dieu. Voici la seconde raison de convenance qu'il expose : "Il n'y a de béatitude qu'en Dieu et, d'autre part, la créature spirituelle peut être béatifiée tout entière. Or la créature spirituelle qu'est l'homme est douée d'une double connaissance, sensible et intellectuelle, et elle trouve sa joie dans l'une et l'autre. Si donc l'homme peut être tout entier béatifié, il doit l'être dans sa sensibilité et dans son intelligence. Il faut donc qu'en Dieu il soit béatifié selon l'une et l'autre. Mais en Dieu, considéré en lui-même et dans sa nature propre, la sensibilité ne peut pas être béatifiée; seule l'intelligence peut l'être, parce que la sensibilité ne trouve son bonheur et sa joie que dans ce qui est seulement sensible ou dans ce qui est corporel. Si donc tout l'homme doit être béatifié en Dieu, il faut que Dieu soit corporel et sensible; or il ne convient pas qu'il assume n'importe quelle nature corporelle, mais seulement la nature humaine." Voir *Summa theologica*, 3, *De Verbo incarnato*, tract. 1, q. 2, tit. 2, n° 23, *Opera* (Quaracchi) vol. 4.

mer de façon péremptoire : *nihil de hoc asserendo dico (...) in hac quaestione solutio incerta est-*, mais il estime tout de même "plus probable" (*probabilius*) de dire que "le Fils de Dieu se serait fait homme même s'il n'y avait jamais eu de péché"; et il estime cela "plus probable" parce qu'il pense que c'est plus en accord avec la piété de la foi (*Credo hoc quod dixi magis concordare pietati fidei*)<sup>13</sup>.

Parmi les franciscains, Robert Grosseteste<sup>14</sup> (fondateur de l'école franciscaine d'Oxford) répond, lui aussi, affirmativement, tandis que saint Bonaventure répond au contraire de manière négative, ainsi que saint Thomas, comme nous le verrons.

Après saint Thomas vont se dessiner deux courants opposés : le courant dit "scotiste" mais qui, avant Duns Scot, compte les franciscains Matthieu d'Aquasparta (pourtant disciple de saint Bonaventure), Raymond Lulle, ainsi que Guillaume de Ware (qui aurait été le maître de Duns Scot) et le séculier Pierre d'Auvergne. D'autre part, le courant "thomiste", représenté notamment par Jean de Saint Thomas et Cajetan. Un troisième courant tente en quelque sorte une synthèse des deux premiers : Suarez essaie de réconcilier les positions thomiste et scotiste en élargissant l'horizon scripturaire. Toutefois ses efforts rencontrèrent peu de succès, et il ne fut pas suivi<sup>15</sup>.

Mais arrêtons ici ce bref aperçu historique; nous n'en finirions pas de répertorier ce qui a été écrit sur la question : tant du côté "scotiste" que du côté thomiste la littérature abonde,<sup>16</sup> tandis qu'a aussi été repri-

---

(13) Voir *III Sent.*, dist. 20, a. 4, *Opera* (Borgnet) vol. 28, pp. 360-362. Albert le Grand commence par donner quatre raisons tendant à prouver que Dieu ne se serait pas incarné si l'homme n'avait pas péché, puis, en *sed contra*, six raisons tendant à prouver l'inverse. Après quoi il les réfute *toutes* : en fait, nous ne savons pas si, sans le péché, Dieu se serait incarné, mais il paraît plus convenable à la *pietas fidei* de dire que de toute façon Dieu se serait incarné. Voir D. GOERGEN, *Albert the Great and Thomas Aquinas on the Motive of the Incarnation*, in *The Thomist* 44 (1980), pp. 526-530.

(14) Voir D. UNGER, *Robert Grosseteste on the Reasons for the Incarnation*, in *Franciscan Studies* 16 (1956), pp. 1-36.

(15) Voir l'article de J. Moiser, mentionné dans la note suivante.

(16) Nous ne citerons ici que quatre articles. Deux d'entre eux donnent des notes bibliographiques intéressantes, auxquelles nous renvoyons : D. GOERGEN, *Albert the Great and Thomas Aquinas on the Motive of the Incarnation*, in *The Thomist* 44 (1980) (Bibliographie p. 523, notes 1 et 3; p. 527, note 7); J. MOISER, *Why did the Son of God become man ?*, in *The Thomist* 37 (1973) (Bibliographie p. 288, note 1 et plusieurs autres). Mentionnons aussi l'article du P. M. Corvez, o. p., *Le motif de l'Incarnation*, *Revue Thomiste* 49 (1949), pp. 103-121, et les références des notes 1 et 2.

se plus ou moins récemment la position de Suarez<sup>17</sup>.

Notre propos n'est pas d'entrer dans cette "querelle", mais de montrer l'intérêt de cette question en cherchant à préciser la position de saint Thomas à son égard et en montrant comment, loin d'être pour lui négligeable, cette question est demeurée présente à toute sa recherche théologique. En effet, la solution adoptée a une répercussion sur toute la vision théologique de l'économie divine. Ne sommes-nous pas, devant ce mystère, au sommet de toute l'économie divine, de ce qui en définitive donne sa signification profonde à toute la conduite de Dieu sur les hommes et sur toutes les créatures spirituelles ? Aussi n'est-il pas étonnant que ce sommet demeure voilé. Il fait partie du secret le plus intime de la sagesse de Dieu, et la manière différente dont on l'interprète aura une grande influence sur le regard théologique que l'on aura sur toute la conduite de Dieu à l'égard de l'homme et de sa vie divine.

Il faudrait en premier lieu relever à travers l'Écriture tous les textes relatifs à l'Incarnation. Si toute l'Écriture nous révèle l'amour de Dieu pour l'homme et le mystère même de l'amour insondable de Dieu en sa fécondité merveilleuse, le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption est alors au cœur et au sommet de toute la Révélation. C'est pourquoi, plus nous contemplons ce mystère, plus nous pouvons entrer dans le mystère même de la Trinité et dans le regard de Dieu sur l'homme. Or, dans la Révélation, Dieu a voulu nous dévoiler progressivement son amour. Ce qu'il nous révèle en premier lieu, c'est la dignité de l'homme créé à son image et à sa ressemblance. Dieu nous révèle ensuite la gravité de la faute originelle et, en même temps, il promet un sauveur. Ce début de la Genèse est significatif : celui qui est annoncé est le Sauveur. A travers toute la Révélation, c'est toujours un sauveur qui est promis, sauveur qui est aussi annoncé comme celui qui est le chef-d'oeuvre de Dieu et qui le glorifie d'une manière éminente, jusqu'au mystère de l'Annonciation, où le Fils qui est donné doit recevoir le nom de Jésus "car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés"; c'est seulement ensuite que l'ange précise : "Il sera grand et il sera appelé Fils du Très-Haut"<sup>18</sup>. La difficulté d'une telle enquête sur les motifs de l'Incarnation à travers l'Écriture, le P. Feuillet la souligne lorsqu'il affirme que "la question de savoir si Dieu se serait incarné au cas où l'homme n'aurait pas péché est proprement insoluble à partir de l'Écriture"<sup>19</sup> ! Ce qui explique que les Pères de l'Église aient eu des opinions diverses à ce sujet et qu'on ne puisse pas, à partir d'eux, trancher cette question. Saint Thomas lui-même le reconnaît en affirmant, au moins au début, les deux réponses comme probables, tout en inclinant du côté de celle qui

---

(17) Il s'agit de G. Martelet et W. Barden : Voir J. MOISER, *art. cit.*, p. 293. Relevant aussi les positions divergentes de K. Rahner et B. Lonergan (*loc. cit.*), J. Moiser tire ensuite sa propre conclusion, en se ralliant à la position thomiste (voir pp. 301-305).

(18) Mt 1, 21 et Lc 1, 32.

(19) Voir *Le Christ sagesse de Dieu*, Gabalda, Paris 1966, p. 212.



s'en tient à la Révélation explicite de l'Écriture. Nous pouvons tout de suite reconnaître qu'une telle position est souverainement sage, car elle respecte pleinement le grand secret de la sagesse de Dieu, en s'orientant dans le sens le plus proche de l'Écriture.

À ce sujet, l'article du Père Héris intitulé *Le motif de l'Incarnation*<sup>20</sup> nous paraît particulièrement intéressant, car il montre bien qu'il faut considérer cette question comme le mystère majeur de la providence et de la prédestination divine. Celle-ci, comme la providence, consiste à déterminer et à ordonner les moyens propres en vue de réaliser une fin voulue. "Or, note le P. Héris, la seule fin dernière que Dieu puisse se proposer dans son oeuvre extérieure, c'est lui-même, c'est-à-dire la communication de sa bonté"<sup>21</sup>. Car Dieu n'est sollicité par aucun motif extérieur. Cette communication de sa bonté relève du bien qui, en lui-même, est diffusif de soi, et donc d'un vouloir absolument libre. Mais nous pouvons rechercher la "coordination harmonieuse" des divers moyens voulus par Dieu dans son unique regard de sagesse et son unique vouloir d'amour. Par là on peut préciser, à l'intérieur même du plan créateur, des "fins secondaires".

L'Incarnation, qui fait partie de ce plan créateur (...) réalise un être [le Christ] en qui s'accomplit ce retour parfait de la créature à Dieu, [et] par lequel celle-ci manifeste la bonté créée. Il faut donc reconnaître qu'en tout état de cause, puisque Dieu consent à produire cette oeuvre sublime de l'Incarnation, le Christ possédera sur toutes les créatures une véritable primauté d'excellence; et, puisque l'imparfait est pour le parfait, cette primauté d'excellence devra comporter aussi une primauté de finalité. (...) Au Christ devront être ordonnés tous les êtres de la nature et de la grâce, pour qu'en lui et par lui gloire soit rendue à Dieu (...). Dieu ne peut pas produire le Christ sans le constituer fin de la création tout entière, fin secondaire par rapport à la fin ultime à laquelle le Christ lui-même est ordonné, à savoir la gloire de Dieu"<sup>22</sup>.

Devons-nous alors reconnaître que le but formel poursuivi par Dieu était la réalisation du Christ ? Dans ce cas le péché et la Rédemption ne seraient que des modalités accidentelles du plan divin, modalités qui pourraient très bien ne pas exister. Cela peut se comprendre du fait même que Dieu aime davantage une créature plus parfaite; il ne peut faire dépendre l'exister d'une telle créature de l'exister d'une réalité moins parfaite, telle que serait le salut de l'homme pécheur comparé à la gloire du Christ en elle-même.

---

(20) CH.-V. HERIS, *Le motif de l'Incarnation*, Bulletin de la Société française d'études mariales 4 (1938), pp. 15-29, suivi de la *Discussion du rapport du R. P. Héris*, pp. 30-38.

(21) *Ibid.* p. 19.

(22) *Ibid.* p. 20.

Cependant, selon saint Thomas, Dieu n'aime pas une chose parce qu'elle est bonne, mais cette chose est bonne parce que Dieu l'aime. De même, ce n'est pas parce qu'une chose est meilleure que Dieu veut qu'elle existe. Il peut vouloir qu'une chose meilleure existe en dépendance d'une chose moins bonne : cela dépend de son bon plaisir. Mais alors, Dieu aimerait davantage le salut de l'homme que la gloire du Christ, si l'existence du Christ était mise par Dieu en dépendance de notre rédemption ? Non. Dieu aime davantage ce qui est meilleur, c'est-à-dire le Christ. Mais aimer davantage n'implique pas vouloir davantage réaliser la chose aimée, puisque Dieu n'est mû par la bonté d'aucun être créé. Autrement, Dieu serait toujours obligé de réaliser ce qui est le meilleur. Rien n'empêche que Dieu fasse dépendre l'exister d'une chose meilleure, qu'il aime plus, d'une chose moins bonne. "La volonté efficace d'une fin peut comporter, comme condition *sine qua non*, l'emploi de moyens déterminés. Les moyens ne sont pas cause du vouloir de la fin, mais ils sont la condition de l'efficacité du vouloir, condition posée librement (...)"<sup>23</sup>. Et le Père Héris rappelle le principe énoncé par saint Thomas : "*Vult [Deus] hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc*"<sup>24</sup>. Dieu est souverainement libre d'ordonner ses desseins providentiels comme il le veut. Il peut, s'il le veut, faire dépendre la réalisation de l'Incarnation - bien supérieure en dignité - d'une chose moins parfaite, la Rédemption. Cela est "d'autant plus facile à comprendre lorsque le bien le meilleur reçoit de ce conditionnement et de cette dépendance une excellence nouvelle de surcroît"<sup>25</sup>. Saint Thomas le dit expressément :

Il est certain que Dieu aime le Christ non seulement plus que tout le genre humain, mais plus que tout l'ensemble des créatures; la preuve en est qu'il lui a voulu un bien plus grand, lui ayant donné, en faisant qu'il fût Dieu, un nom qui est au-dessus de tout nom. Mais rien ne périclite de cette excellence du fait que Dieu l'a livré à la mort pour le salut du genre humain; bien au contraire il est devenu par là un glorieux vainqueur, et l'empire a été posé sur ses épaules, ainsi que dit Isaïe<sup>26</sup>.

---

(23) *Ibid.* p. 22.

(24) I. q. 19, a. 5, c. : "Dieu veut que ceci soit pour cela; mais il ne veut pas ceci à cause de cela". Dans cet article, saint Thomas, cherchant si la volonté divine a une cause, montre comment le mystère de la volonté divine implique deux aspects : elle ne peut en aucune manière avoir d'autre cause que sa bonté, en raison de sa transcendance, et elle veut un ordre entre les réalités créées, à cause de sa sagesse. Voir M.-D. PHILIPPE, étude de cet article in : Bulletin du Cercle thomiste de Caen, n° 43 (juin 1968), pp. 22-31.

(25) CH.-V. HERIS, *art. cit.*, p. 23.

(26) I, q. 20, a. 4, ad 1.

Par là, on comprend ce qu'il faut entendre par "motif de l'Incarnation" : un motif pour Dieu ne peut être qu'"une chose librement voulue qui, du fait de ce choix, va conditionner tout le déroulement du plan providentiel"<sup>27</sup>.

Nous pouvons, ainsi munis de ces données, regarder l'oeuvre complexe de l'Incarnation dans ses divers éléments : Incarnation dans une chair passible, Rédemption, gloire du Christ. L'ordre de ces éléments est voulu par Dieu : quel est-il ? Dieu a-t-il ordonné l'Incarnation à la gloire du Christ indépendamment de la Rédemption, ou, au contraire, avec la Rédemption ? Cela ne dépend que du bon plaisir de Dieu et ne peut être connu de nous que par la Révélation. C'est le *pourquoi* de l'Incarnation qu'il faut découvrir. Dans l'intention de Dieu, à cause de quoi l'Incarnation a-t-elle été réalisée ?

\* \*  
\*

Nous allons ici essayer de voir comment, au cours de son travail théologique, saint Thomas est arrivé progressivement à la position très nuancée, mais si précise, de la *Somme théologique*. Cela nous aidera à mieux saisir le regard théologique de saint Thomas sur le mystère de l'Incarnation et ses conséquences sur la vie des croyants et de tous les hommes.

#### LE COMMENTAIRE DES SENTENCES

Dans son *Commentaire des Sentences*, saint Thomas se pose explicitement la question : "Si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné ?"<sup>28</sup>

Après avoir exposé sept raisons prétendant que Dieu se serait incarné même si l'homme n'avait pas péché<sup>29</sup> -ces sept raisons sont toutes purement spéculatives- saint Thomas avance dans le *sed contra* quatre raisons s'appuyant sur l'autorité de l'Écriture, de saint Augustin et de saint Grégoire. Ces raisons affirment nettement que Dieu s'est incarné

---

(27) CH.-V. HERIS, *art. cit.*, p. 23.

(28) *III Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 3.

(29) Ces raisons sont les suivantes : 1. La perfection des oeuvres de Dieu exige que ce qui est ultime soit uni à ce qui est le principe. 2. Si l'humilité est la vertu parfaite, elle doit être attribuée à Dieu; or l'humilité la plus parfaite réclame l'alliance avec le plus petit. 3. La manifestation des perfections de Dieu exige l'union du fini à l'infini. 4. Le péché n'ayant pas augmenté la capacité de la nature humaine, celle-ci était, avant le péché, capable d'être assumée par Dieu dans l'unité d'une personne, et Dieu ne peut pas refuser à la créature le bien dont elle est capable. 5. Le péché ne peut pas augmenter la dignité de l'homme; or la

pour sauver l'homme pécheur. Puis, dans le corps de l'article, il affirme :

La vérité de cette question, seul peut la savoir celui qui est né et qui s'est offert parce qu'il l'a voulu (Is 53, 7). En effet, les choses qui dépendent de la seule volonté divine ne nous sont pas connues, si ce n'est dans la mesure où nous les font connaître les autorités des saints auxquels Dieu a révélé sa volonté.

Et parce que, dans le Canon de l'Écriture et les paroles des saints qui l'ont commenté, une seule cause est assignée à l'Incarnation, à savoir la Rédemption de l'homme de l'esclavage du péché, certains disent avec probabilité que si l'homme n'avait pas péché, le Fils de Dieu n'aurait pas été homme. Cela est également exprimé de façon tout à fait claire par saint Léon dans un sermon sur la Trinité : "Si l'homme, fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, était demeuré dans l'honneur de sa nature (...), le Créateur du monde ne se serait pas fait créature, l'Éternel ne se serait pas soumis à la temporalité, et celui qui est égal à Dieu le Père, le Fils de Dieu, n'aurait pas pris la condition de l'esclave et la ressemblance de la chair du péché"<sup>30</sup>. De même Augustin dit, dans une prière à la Bienheureuse Vierge : "Pourquoi enfanterais-tu pour les pécheurs celui qui ne connaît pas le péché, si faisait défaut celui qui a péché ? Pourquoi serais-tu faite Mère du Sauveur, s'il n'y avait aucun besoin de salut ?" De même, à propos de la parole de l'ange : "C'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés" (Mt 1, 21), saint Augustin dit : "Si l'homme n'avait pas péché, la Vierge n'aurait pas enfanté".

D'autres au contraire disent que, puisque par l'Incarnation du Fils de Dieu, non seulement la libération du péché, mais encore l'exaltation de la nature humaine et la consommation de l'univers entier ont été réalisées, même si le péché n'existait pas l'Incarnation aurait eu lieu, pour les causes qu'on a dites. Et cela aussi peut être soutenu avec probabilité<sup>31</sup>.

---

dignité suprême de la nature humaine est d'avoir été assumée dans l'unité d'une personne divine. 6. Ayant été créé pour la béatitude, l'homme était tout entier béatifiable avant le péché, dans sa sensibilité comme dans son intelligence; et la béatitude de sa sensibilité exige la vision de l'humanité du Christ, donc l'Incarnation. 7. Selon saint Bernard, la chute du démon et sa tentation à l'égard de l'homme vient de ce qu'il a entrevu l'Incarnation et en a été jaloux. Mais si l'Incarnation avait dû n'avoir lieu qu'à cause du péché de l'homme, le démon n'aurait évidemment pas incité l'homme à pécher...

(30) SAINT LEON LE GRAND, Sermon III sur la Pentecôte, 2, in *Sermons III*, coll. Sources chrétiennes n° 74, Cerf 1961, p. 158.

(31) *III Sent. loc. cit.*, corps de l'article.

En répondant aux sept arguments du début et aux diverses autorités du *sed contra*, saint Thomas montre que les raisons exposées, et de même les autorités invoquées, n'ont rien d'absolu<sup>32</sup>. Elles peuvent être relativisées, et ne prouvent d'une manière catégorique ni que le Verbe de Dieu devait s'incarner indépendamment du péché, ni qu'il ne s'est incarné qu'en raison du péché. Remarquons cependant que, dans un autre endroit de son *Commentaire des Sentences*, saint Thomas affirme nettement que "l'achèvement de l'Incarnation consiste en son effet ultime, à savoir la restauration ultime du genre humain"<sup>33</sup>. Il affirme aussi ailleurs : "Si [le Fils de Dieu] s'est incarné, c'est pour nous racheter"<sup>34</sup>.

Voilà la première réflexion théologique de saint Thomas. Elle n'aboutit pas à un discernement scientifique; elle demeure dans la probabilité, sans trancher<sup>35</sup> : on peut soutenir l'une et l'autre position. L'une s'ap-

---

(32) 1. La perfection de l'univers ne peut par elle-même exiger l'Incarnation, la réclamer, car si l'univers est bien "rendu parfait par la conjonction de ce qui est dernier avec le principe premier", cependant il s'agit d'une conjonction *per ordinem ad finem*, et non dans l'unité d'une personne. 2. Quant à l'humilité, elle ne peut appartenir à la perfection de Dieu (elle est propre à l'homme). 3. La manifestation de la puissance, de la sagesse, de la bonté infinies de Dieu se réalise par la production de la plus petite créature, puisque "toute créature conduit à la connaissance d'une réalité première et suprême, infinie en toute perfection"; un effet infini n'est pas nécessaire pour manifester la puissance infinie de Dieu. 4. Il faut toujours bien distinguer deux capacités dans la créature : celle de sa puissance naturelle et celle de sa puissance "obédientielle". La première, Dieu ne la laisse jamais inassouvie; quant à la seconde, Dieu y répond selon sa sagesse. 5. Dieu peut tirer du péché un bien qui n'aurait pas existé sans le péché. 6. La vision de Dieu rend *tout* l'homme bienheureux, par son intelligence, et de là, la gloire rejaillit jusque dans sa sensibilité et son corps. La vision de l'humanité du Christ apporte une joie "accidentelle", et de même la victoire de sa passion (passion qui n'aurait évidemment pas eu lieu si l'homme n'avait pas péché). 7. Même s'il a entrevu que la nature humaine serait assumée par le Fils de Dieu, le démon n'a pas forcément connu d'avance ce qui arriverait à l'homme. Saint Bernard lui-même dit que s'il a su d'avance qu'il serait le prince des méchants, Lucifer n'a cependant pas connu d'avance sa chute. — Quant aux autorités invoquées dans le *sed contra*, "on peut, dit saint Thomas, répondre selon une autre opinion qu'elles parlent de la venue de Dieu dans une chair capable de souffrir en vue du rachat (*in carnem passibilem ad redimendum*) (...), et non simplement de la venue dans la chair prise en elle-même (*in carnem simpliciter*)".

(33) *III Sent.*, dist. 4, q. 3, a. 1, ad 2.

(34) *Op. cit.*, dist. 19, a. 4, q. 2.

(35) Voir D. GOERGEN, *art. cit.*, qui note que dans le *Commentaire des Sentences*, saint Thomas est assez proche de son maître saint Albert (p.

puie plus immédiatement sur la Révélation qui nous révèle le fait de l'Incarnation toujours relié au fait du péché et au salut du pécheur; l'autre s'appuie sur une vision de sagesse sur l'univers et l'homme. La perfection de l'univers n'exige-t-elle pas ce mystère qui actue et complète toutes les oeuvres de Dieu ? Le sommet de notre univers, qu'est la nature humaine, ne réclame-t-il pas ce mystère comme son achèvement ?

Voilà la première réflexion théologique de saint Thomas. Elle n'aboutit pas à un discernement scientifique; elle demeure dans la probabilité, sans trancher<sup>35</sup> : on peut soutenir l'une et l'autre position. L'une s'appuie plus immédiatement sur la Révélation qui nous révèle le fait de l'Incarnation toujours relié au fait du péché et au salut du pécheur; l'autre s'appuie sur une vision de sagesse sur l'univers et l'homme. La perfection de l'univers n'exige-t-elle pas ce mystère qui actue et complète toutes les oeuvres de Dieu ? Le sommet de notre univers, qu'est la nature humaine, ne réclame-t-il pas ce mystère comme son achèvement ?

On voit toutefois poindre déjà l'opinion personnelle de saint Thomas. Sa pensée théologique incline davantage dans le sens de la tradition des saints, exprimant bien ce que la Révélation nous communique, pensée qui s'explicitera par exemple dans le *De veritate*, où il souligne que l'Incarnation a été "réalisée principalement pour libérer les hommes du péché"<sup>36</sup> -ce qui, notons-le, n'enlève rien à la possibilité, pour le Fils de Dieu, de s'incarner même si le péché n'avait pas eu lieu.

(à suivre)

Frère Marie-Dominique Philippe, o.p.

---

530), comme si saint Thomas ne soutenait lui-même aucune des deux opinions. D. Goergen remarque que saint Thomas, comme saint Albert, "manifeste une conscience de la subtilité de la discussion" (p. 533), mais qu'il incline dans l'autre sens. "Saint Thomas avait certainement conscience d'incliner dans une direction qui le conduirait à une opinion différente de celle de saint Albert" (p. 533). Ensuite Goergen regarde la *Somme*. Il souligne que là, saint Thomas maintient qu'on ne peut, pour cette question, s'appuyer que sur l'Écriture (p. 535). Puis Goergen mentionne le *Commentaire de la première épître à Timothée* et le *De veritate*. A son avis la *Somme* ne développe pas de directions nouvelles : saint Thomas ne fait que rendre explicite sa préférence implicite (p. 537); toute la question est de savoir ce que dit l'Écriture, et c'est dans l'interprétation de l'Écriture qu'émergent les opinions différentes (p. 524).

(36) Ajoutant que le Christ est la tête (le chef) des anges, non seulement selon sa nature divine, mais aussi selon sa nature humaine, saint Thomas précise que le rapport de l'humanité du Christ aux hommes diffère de son rapport aux anges, d'une part à cause de "la conformité de la nature", et d'autre part à cause de "la fin de l'Incarnation, qui a été réalisée principalement pour libérer les hommes du péché; l'humanité du Christ est ainsi ordonnée à l'influence qu'elle exerce sur les hommes comme à la fin recherchée (*finem intentum*)" (*De ver.*, q. 29, a. 4, ad 5).

# CAHIERS

## de l'Ecole Saint Jean



### SOMMAIRE

n° 113

pages

1. Frère SAMUEL : Recherche sur l'acte juridique (III) .....	1
2. M.-D. PHILIPPE : Les motifs de l'Incarnation selon saint Thomas (II) .....	17
3. M.-D. PHILIPPE : Les noces de Cana (III) .....	39
4. BIBLIOGRAPHIE .....	53

---

Trimestriel

MARS 1987

## LES MOTIF DE L'INCARNATION SELON SAINT THOMAS (II)

### LE CONTRA GENTILES

Dans le *Contra Gentiles* (livre IV), saint Thomas envisage la question des convenances du mystère de l'Incarnation d'une manière toute différente, qu'il est sans doute intéressant de bien préciser. Avant d'analyser ces raisons, n'oublions pas que nous sommes ici devant un regard de théologien tout à fait différent de celui des oeuvres antérieures, regard qui demande un développement beaucoup plus lucide et plus pénétrant de l'intelligence au service de la foi contemplative. Il s'agit de mieux saisir comment le mystère de l'Incarnation, loin de s'opposer à ce qu'est la nature humaine et à ce qu'est Dieu, va au contraire nous permettre de contempler le mystère de Dieu d'une manière plus immédiate, plus proche -- c'est Dieu qui se fait tout proche de nous -- et de regarder plus profondément la dignité de la nature humaine, sa véritable finalité, sa capacité de vivre le bonheur divin<sup>1</sup>.

Essayons d'exposer rapidement la manière dont saint Thomas envisage ce mystère. Après avoir, dans le chapitre 27, affirmé que, parmi toutes les oeuvres de Dieu, ce mystère dépasse le plus (*maxime*) la raison et qu'on y adhère en croyant à la Révélation elle-même qui le proclame -- *Le Verbe est devenu chair et il a habité parmi nous*, (Jn 1, 14) --, saint Thomas rappelle successivement, en les réfutant, les principales erreurs concernant l'Incarnation<sup>2</sup>. Puis, après avoir exposé comment la foi catholique adhère au mystère de l'Incarnation, ce mystère des deux natures unies dans l'hypostase (dans la personne) du Fils unique

---

(1) Remarquons que dans le *Contra Gentiles* -- à la différence du *Commentaire des Sentences* et aussi de la *Somme théologique* --, saint Thomas ne se pose pas la question des "motifs" de l'Incarnation sous la forme : "S'il n'y avait pas eu de péché, Dieu se serait-il incarné ?"

(2) *Contra Gentiles*, IV, ch. 28 à 36. Il s'agit de Photin, des Manichéens, de Valentin, d'Apollinaire, d'Arius, d'Origène, de Théodore de Mopsueste, de Nestorius, d'Eutychès et de Macaire d'Antioche.



du Père<sup>3</sup>, saint Thomas relève treize objections contre la possibilité de ce mystère<sup>4</sup>, qui semble en effet s'opposer à la nature même de Dieu, à son immutabilité, à son ubiquité. Et après avoir montré comment il faut comprendre l'Incarnation du Fils de Dieu<sup>5</sup>, saint Thomas souligne :

On voit ainsi qu'il revient (*competit*) de préférence (*potissime*) à la personne du Verbe d'assumer la nature humaine. Si, en effet, l'assomption de la nature humaine est ordonnée au salut de l'homme et que le salut ultime de l'homme consiste à être mené à sa perfection selon sa partie intellectuelle par la contemplation de la Vérité première, il a fallu que la nature humaine soit assumée par le Verbe qui procède du Père par mode d'émanation intellectuelle<sup>6</sup>.

Cette convenance ne regarde pas l'Incarnation comme telle, mais l'Incarnation du Verbe. La raison donnée par saint Thomas est le salut de l'homme, salut qui, dans ce qu'il a d'ultime, regarde la partie intellectuelle. Or le salut de celle-ci, c'est la contemplation de la Vérité première, le Verbe. Aussi saint Thomas conclut-il : "Il fallait que la nature humaine soit assumée par le Verbe qui procède du Père selon l'émanation intellectuelle."

C'est bien l'exigence propre de l'intelligence humaine, dans sa capacité de contempler la Vérité première, qui est mise ici en pleine lumière; et par là, nous pouvons mieux saisir pourquoi le Verbe a assumé la nature humaine. N'est-ce pas l'ordre essentiel entre l'intelligence et ce-qui-est comme tel qui donne à l'argumentation de saint Thomas toute sa valeur ? Nous ne pouvons saisir la capacité de notre intelligence qu'en regardant ce-qui-est, puisque seul ce-qui-est actue l'intelligence en ce qu'elle a de propre. En ce sens, ce-qui-est comme tel, en tant qu'il est connu, nous dévoile ce qu'est notre intelligence, et non l'inverse. Le mystère du Verbe devenu chair se réalise dans la subsistance de la seconde personne de la Très Sainte Trinité et actue d'une manière ultime la nature humaine en ce qu'elle a de plus profond : par ce mystère de l'Incarnation, la nature humaine du Christ existe immédiatement en Dieu, sans intermédiaire. Ce mystère nous révèle donc que notre âme spirituelle, dans sa vie d'intelligence et d'amour -- et non d'une manière subsistante --, est capable de s'unir immédiatement à Dieu en son être propre.

La seconde raison que donne saint Thomas est encore plus nette :

Entre le Verbe et la nature humaine, il y a la plus grande affinité (*maxime*). L'homme, en effet, reçoit son espèce propre en tant

---

(3) *Op. cit.*, ch. 39.

(4) *Op. cit.*, ch. 40.

(5) *Op. cit.*, ch. 41.

(6) *Op. cit.*, ch. 42.

qu'il est rationnel. Or le Verbe est en affinité avec la raison. C'est pourquoi le *logos* des Grecs est dit *verbe* et *raison*. Il est donc de la plus haute convenance que le Verbe soit uni à la nature raisonnable, car à cause même de cette affinité, l'Écriture attribue le nom d'image au Verbe et à l'homme. L'Apôtre déclare au sujet du Verbe qu'il est l'image du Dieu invisible (Col 1, 15) et il est dit de l'homme qu'il est l'image de Dieu (1 Co 11,7).

Saint Thomas, en dernier lieu, montre que

ce n'est pas seulement avec la nature raisonnable que le Verbe a cette affinité, mais même universellement avec toute créature, puisqu'il contient les *rationes* de toutes les créatures créées par Dieu, comme l'homme artiste comprend, embrasse par la conception de son intelligence les "raisons" de toutes les œuvres fabriquées par lui. Ainsi donc, toutes les créatures ne sont rien d'autre qu'une certaine expression réelle et une représentation de ce qui est compris (embrassé) dans la conception du Verbe divin. C'est pourquoi toutes choses sont dites être faites par le Verbe (Jn 1, 3). Il convient donc que le Verbe se soit uni à une créature, c'est-à-dire à la nature humaine.

Saint Thomas considère ensuite *comment* la nature humaine a été assumée par le Verbe<sup>7</sup> et précise pourquoi il convient que l'Incarnation se réalise à partir d'une Vierge<sup>8</sup>.

Au chapitre 49, saint Thomas répond aux difficultés exposées au chapitre 40 relativement à la possibilité du mystère de l'Incarnation. Il ne s'agit pas ici des convenances mais de la *possibilité* même du mystère de l'Incarnation, toutes les objections provenant d'une fausse conception du mystère.

Au chapitre 50, saint Thomas expose comment le péché originel se transmet du premier homme à sa descendance, et il précise :

Nous venons de voir comment rien de ce qu'enseigne la foi catholique sur l'Incarnation n'est impossible. Il nous faut montrer maintenant quelle convenance il y avait à ce que le Fils de Dieu assumât la nature humaine. Or la raison de cette convenance, l'Apôtre semble la voir dans le péché originel qui est passé en tous, quand il écrit aux Romains : *De même que par la désobéissance d'un seul homme, tous ont été constitués pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul, tous seront constitués justes* (Ro 5, 19). Mais puisque les

---

(7) *Op. cit.*, ch. 43: "La nature humaine assumée par le Verbe n'a pas préexisté à cette assumption, mais a été assumée au moment même de la conception (fuit assumpta in ipsa conceptione)". Ch. 44: "La nature humaine assumée par le Verbe au moment même de la conception a été parfaite selon l'âme et le corps".

(8) *Op. cit.*, ch. 45-48.

hérétiques pélagiens ont nié le péché originel, il s'agit de montrer que les hommes naissent avec le péché originel.

Saint Thomas le montre en se servant de l'Écriture : la Genèse (2, 15-17), où la mort est présentée comme une conséquence directe de la désobéissance; l'Épître aux Romains (5, 12); le psaume 50 (v. 7) et le livre de Job (14, 4). Il relève ensuite les objections contre le péché originel et y répond<sup>9</sup>.

Saint Thomas expose ensuite les objections contre les convenances de l'Incarnation<sup>10</sup>. En effet, "les infidèles s'efforcent de montrer que ce qu'enseigne la foi catholique non seulement est *impossible* mais ne convient pas (*incongruum*), et ne sied pas à la bonté de Dieu." Contraire à l'ordre de la sagesse, selon lequel Dieu est exalté au-dessus de tout, l'Incarnation est aussi sans nécessité; il semble aussi que Dieu aurait dû assumer en premier lieu la nature angélique; l'Incarnation est aussi nuisible à l'homme du point de vue de sa recherche de la vérité; elle a été source de nombreuses erreurs; elle est déraisonnable, car il n'y a pas de proportion entre la grandeur de cette oeuvre et ses effets; elle n'a pas été réalisée avec suffisamment de signes pour manifester sa valeur divine; elle n'a pas été réalisée au bon moment, ni assez longtemps; elle aurait dû se réaliser *autrement* : Dieu aurait dû avoir une chair immortelle et user abondamment des choses de ce monde; la mort du Christ n'aurait pas dû impliquer toutes ces humiliations, car celles-ci voilent sa divinité; on ne peut prétendre que le Christ meurt par obéissance au Père car Dieu ne veut même pas la mort du pécheur, selon la parole d'Ezéchiel (18, 23); il semble aussi sacrilège et cruel qu'un innocent subisse la mort pour les coupables; prétendre que c'est par humilité n'a pas de sens; prétendre que le Christ a subi la mort pour nous purifier de nos péchés n'a pas de sens non plus : seule la grâce purifie; prétendre qu'il doit satisfaire pour nos péchés n'est pas juste; et s'il faut un être plus grand que l'homme pour satisfaire, un ange aurait suffi; du reste, le péché n'expie pas le péché, or la mort du Christ implique une faute de la part de ceux qui l'ont fait mourir; et étant donné la multitude des péchés, il aurait fallu que le Christ subisse la mort plusieurs fois; de plus, pour purifier du péché originel, la mort du Christ ne semble pas suffire; enfin, on peut se demander pourquoi les hommes doivent encore souffrir et se purifier, après la mort du Christ.

"De tels arguments, conclut saint Thomas, tendent à montrer que l'enseignement de la foi catholique au sujet de l'Incarnation ne s'accorde ni avec la majesté de Dieu, ni avec sa sagesse."

Avant de répondre à ces objections, saint Thomas affirme avec netteté au chapitre 54 :

Qui contemple avec attention et piété les mystères de l'Incarnation y voit une si grande profondeur de sagesse que la connaissance

---

(9) *Op. cit.*, ch. 51 et 52.

(10) *Op. cit.*, ch. 53.

humaine en est débordée; selon la parole de l'Apôtre, *ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes* (1 Co 1, 25). Voilà pourquoi, à celui qui contemple avec piété, les raisons de ce mystère apparaîtront toujours de plus en plus admirables<sup>11</sup>.

C'est dans une contemplation que les "raisons" de ce mystère doivent apparaître. Et c'est bien ce que nous trouvons chez saint Thomas.

La première raison qui apparaît à saint Thomas, c'est le "secours souverainement efficace qu'apporte, à l'homme tendant vers la béatitude, l'Incarnation de Dieu." Celle-ci en effet "montre aux hommes de manière très évidente que l'homme peut être uni à Dieu par l'intelligence, en le voyant sans intermédiaire. Il convenait donc au plus haut degré (*convenientissimum*) que Dieu assumât la nature humaine, pour soulever (*sublevare*) l'espérance de l'homme en la béatitude". Et saint Thomas ajoute : "Aussi, après l'Incarnation du Christ, les hommes se sont-ils mis à aspirer davantage à la béatitude du ciel, selon la parole même du Christ : *Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient en plus grande abondance* (Jn 10, 10)."

Ce qui est comme la conséquence directe de cette raison de l'Incarnation, c'est que, "par là, sont écartés de l'homme les obstacles qui l'empêchent d'atteindre la béatitude." En effet, si la béatitude parfaite consiste pour l'homme dans l'unique jouissance de Dieu, tous ceux qui adhèrent à ce qui est inférieur à Dieu comme à leur fin ne peuvent vivre de la véritable béatitude. Or précisément, l'ignorance de la dignité de leur propre nature pouvait amener les hommes à adhérer comme à leur fin aux réalités inférieures à Dieu. L'Incarnation nous révèle de la manière la plus adaptée (*convenientissime*) cette dignité de la nature humaine.

Cette première raison, on le voit, ne fait aucune mention du péché; elle souligne seulement l'immense distance des natures -- celle de Dieu et celle de l'homme -- qui pourrait sembler un obstacle insurmontable à la véritable béatitude de l'homme, c'est-à-dire à l'union immédiate de l'intelligence humaine avec l'essence divine elle-même<sup>12</sup>. L'Incarnation, "sou-levant" l'espérance de l'homme, est alors considérée avant tout comme ce qui permet à celui-ci de vivre dans une espérance plus certaine de la vision béatifique. Saint Thomas développe cette première raison en précisant que c'est en assumant lui-même sans intermédiaire la nature humaine, en la personne même du Verbe, que Dieu révèle à l'homme la dignité de sa nature, lui montrant que "dans l'ordre de la fin, il n'existe rien au-dessus de l'homme, sinon Dieu seul, en qui seul consiste la parfaite béatitude de l'homme." En exposant cette première

---

(11) *Op. cit.*, ch. 54.

(12) Dans la réponse à la 4<sup>e</sup> objection (ch. 55), saint Thomas montrera que cette distance infinie entre Dieu et l'homme est, au contraire, un argument de convenance en faveur du mystère de l'Incarnation; cf. ci-dessous, p. 28.

raison, saint Thomas s'appuie sur deux textes de l'Écriture : *Je suis venu pour que [les hommes] aient la vie, et qu'ils l'aient en plus grande abondance* (Jn 10, 10); et : *Cherchez les réalités d'en haut, où est le Christ siégeant à la droite de Dieu; ayez le goût des réalités d'en haut, non de celles de la terre* (Col 3, 1-2).

La convenance de l'Incarnation, qui ne se prend pas ici en premier lieu du péché, ni de l'homme pécheur, mais de l'homme "tendant vers la béatitude", n'est donc pas affirmée à partir de la nature humaine, ni de tel ou tel état de nature, mais à partir de la *personne* humaine tendant vers sa fin ultime, la vision même de Dieu, qui lui est révélée par la foi -- c'est dans un regard de sagesse de foi que la personne humaine est considérée ici. L'Incarnation apparaît alors comme "nécessaire" pour manifester à l'homme la capacité que possède son intelligence d'être immédiatement unie à l'essence de Dieu. Il n'y a rien au-dessus de l'intelligence de l'homme en appétit de béatitude, sinon Dieu seul. La médiation de l'Incarnation montre l'exigence, pour l'homme tendant vers sa béatitude, d'atteindre immédiatement Dieu en lui-même. Cette médiation unique permet de supprimer toutes les autres médiations imaginaires. L'Incarnation nous manifeste donc la capacité radicale de l'intelligence faite immédiatement pour Dieu. L'Incarnation n'est pas premièrement pour achever le cosmos; elle est pour l'homme, pour lui révéler sa dignité, sa capacité d'être immédiatement relié à Dieu. Et précisément, l'intelligence humaine n'est pas touchée par le péché. Ne découvrons-nous pas alors une raison de convenance de l'Incarnation plus profonde que celle qui se prend du péché, puisqu'elle s'enracine dans la personne humaine tendant vers sa béatitude ?

Saint Thomas continue : si l'Incarnation convient souverainement à l'augmentation de l'espérance, elle convient aussi à l'augmentation de la foi. La connaissance de foi demande d'être absolument certaine; cela est nécessaire, car elle permet à l'homme de se diriger vers sa fin première, en étant le principe de tous les actes ordonnés à cette fin.

Or il ne peut y avoir de connaissance absolument certaine d'une réalité que si cette réalité est connue par elle-même (*per se notum*), ou peut être réduite à d'autres, connues par elles-mêmes. Or ce que la foi nous propose à croire de Dieu ne peut être pour l'homme connu par soi [avec évidence]. Cela dépasse les capacités de son intelligence. Il a donc fallu que celui à qui tout cela est connu par soi [c'est-à-dire Dieu] le manifestât à l'homme (...). Il a donc fallu que l'homme, afin d'acquérir une parfaite certitude au sujet de la vérité de la foi, soit instruit par Dieu lui-même, fait homme pour que cet enseignement fût reçu de l'homme sous un mode humain<sup>13</sup>. C'est ce que dit saint Jean : *Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui-même nous l'a fait*

---

(13) Cet argument est repris dans la réponse à la 4e objection; voir ci-dessous, p. 28.

connaître (Jn 1, 18)<sup>14</sup>.

Nous sommes ici en présence d'une argumentation nouvelle qui montre la nécessité de l'Incarnation à partir des exigences propres d'une connaissance d'une certitude parfaite, donnée par la foi qui nous dirige vers notre béatitude. Cela permet à saint Thomas de conclure : "Aussi voyons-nous qu'après l'Incarnation du Christ, les hommes ont été instruits dans la connaissance divine d'une manière plus évidente et plus certaine, ainsi que l'avait annoncé Isaïe : *La terre a été remplie de la science du Seigneur* (Is 11, 9)." Cette deuxième raison ne fait en rien allusion au péché, mais regarde la perfection même de notre foi : celle-ci, pour avoir la plus grande certitude possible, réclame l'Incarnation. Comprendons bien ce qu'affirme saint Thomas : la foi, dans sa structure propre, n'implique pas immédiatement l'Incarnation; mais elle la réclame pour la perfection de son exercice, car elle ne peut atteindre la plénitude de la certitude que si elle adhère à la Vérité première incarnée -- à la Vérité première qui lui est alors donnée selon ce mode humain.

La troisième raison s'appuie sur le désir de la béatitude parfaite -- c'est-à-dire de la jouissance de Dieu --, désir qui ne peut être éveillé que par l'amour de Dieu, puisque "c'est l'amour pour une chose qui éveille le désir d'en jouir". Or, "l'amour de Dieu pour les hommes ne pouvait pas être montré à l'homme plus efficacement que par le fait que [Dieu] veuille s'unir à lui dans l'unité d'une personne (*in persona*); en effet, c'est le propre de l'amour d'unir autant qu'il est possible l'amant à l'aimé". Il a donc été nécessaire à l'homme en marche vers la béatitude que Dieu s'incarnât<sup>15</sup>. Cette troisième raison se prend de l'exigence propre de la vertu théologale d'espérance, qui présuppose la charité. Or l'Incarnation est la révélation la plus efficace de l'amour de Dieu à l'égard des hommes; voilà pourquoi le désir de la béatitude parfaite réclame le mystère de l'Incarnation.

La quatrième raison fait appel à l'intimité de l'amour d'amitié entre Dieu et les hommes. L'amour d'amitié réclame une certaine "identité". "Plus les êtres diffèrent, moins il semble qu'ils puissent s'unir d'amitié. Pour favoriser une amitié plus intime entre Dieu et l'homme, il était donc avantageux pour l'homme que Dieu se fît homme, puisque l'homme est naturellement un ami pour l'homme." Cette quatrième raison est bien dans le prolongement des trois premières; elle précise ce qu'il y a de propre dans la vertu théologale de charité : l'amitié entre les hommes et Dieu. *Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous* (Jn 1, 14) : c'est bien le caractère propre du Verbe devenu chair de "demeurer" parmi nous. Voilà ce que l'amour d'amitié réclame.

---

(14) Saint Thomas cite aussi Jn 18, 37 : *Moi, je suis né et je suis venu dans le monde pour ceci : rendre témoignage à la vérité.*

(15) *Op. cit.*, ch. 54. Saint Thomas cite ici Denys (*Les Noms divins*, ch. 4); cf. *Somme théol.*, I-II, q. 28, a. 1.

Ces quatre premières raisons se fondent donc sur la structure des vertus théologiques. Celles-ci, sans exiger dans leur structure propre le mystère de l'Incarnation, l'appellent cependant pour leur épanouissement plénier. Ce n'est pas la nature humaine proprement dite qui exige le mystère de l'Incarnation, mais cette nature transformée par la grâce, par la foi, l'espérance et la charité. La grâce, pour s'épanouir parfaitement, réclame le mystère de l'Incarnation, clef de voûte de toute la communication de la bonté divine. Les vertus théologiques exigent, pour leur développement parfait, le mystère de l'Incarnation. Ce n'est donc pas la perfection de l'univers, ni celle de la nature humaine, qui réclament immédiatement l'Incarnation, mais la perfection, l'achèvement de la vie divine en l'homme. C'est le mystère de la grâce qui réclame l'Incarnation, comme achèvement de tout l'ordre surnaturel.

La cinquième raison rappelle que la béatitude, récompense de la vertu, réclame de ceux qui tendent vers elle de se former à la vertu. Or "pour que l'homme soit affermi dans la vertu, il lui était nécessaire de recevoir de Dieu fait homme (*a Deo humanato*) l'enseignement et les exemples de la vertu." Car "de la bonté d'aucun homme, qui soit simplement homme, il n'est possible de se faire une opinion infaillible : on voit bien que les hommes les plus saints ont eux-mêmes des défaillances." En exposant cette raison, saint Thomas cite la parole de Jésus : *Je vous ai donné l'exemple, afin que, comme j'ai fait, vous fassiez aussi vous-mêmes* (Jn 13, 15). Dans cette cinquième raison, il ne s'agit plus proprement des vertus théologiques -- donc du mystère de la grâce --, mais des vertus "en général", de l'épanouissement de la nature humaine considérée en elle-même. Celle-ci, dans son épanouissement ultime (réalisé par la béatitude), réclame le mystère de l'Incarnation comme modèle, exemplaire des vertus. Cette raison n'a évidemment plus la même force contraignante que les précédentes. Elle se situe au niveau de la cause exemplaire.

Ce n'est que dans les sixième et septième raisons qu'il est fait mention du péché. "Le péché, opposé à la vertu, fait obstacle à la béatitude non seulement en provoquant un certain désordre de l'âme qui détourne celle-ci de l'ordre de la fin à laquelle elle est destinée, mais aussi en offensant Dieu de qui l'homme attend la récompense de la béatitude, (...) lui faisant perdre, du même coup, la confiance d'accéder à Dieu qui est nécessaire pour obtenir la béatitude." Le péché réclame donc un remède. Or, ce remède, Dieu seul pouvait le donner

puisqu'il est seul à pouvoir à la fois mouvoir la volonté de l'homme vers le bien, afin de la ramener à l'ordre dû, et remettre l'offense commise à son égard; une offense, en effet, n'est remise que par celui à l'égard de qui elle a été commise. Et pour que l'homme soit libéré de la conscience de la faute passée, il faut qu'il ait la preuve que Dieu lui a remis cette faute. Mais il ne peut le savoir avec certitude que si Dieu seul l'en assure. Il était donc convenable, et il était avantageux (*expediens*) pour le genre humain dans sa poursuite de la béatitude, que Dieu se fît homme, afin d'obtenir ainsi de Dieu la rémission des péchés, et de l'homme-Dieu la certitude

de cette rémission. C'est ce que dit le Seigneur : *Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés...* (Mt 9, 6) et l'Apôtre : *Le sang du Christ purifiera nos consciences des oeuvres de mort, pour nous permettre de servir le Dieu vivant* (He 9, 14).

Saint Thomas reprend ici une raison de convenance de l'Incarnation qu'il avait déjà exposée<sup>16</sup>, en insistant toutefois davantage sur la conscience que l'homme doit avoir de la preuve que Dieu lui a remis sa faute -- ce qui nous aide à saisir la "nécessité" de l'Incarnation. Soulignons à nouveau que le péché, qui est l'obstacle majeur à l'obtention de la béatitude, n'est mentionné ici comme raison de convenance de l'Incarnation qu'en sixième lieu : c'est vraiment l'exigence plus radicale de la béatitude divine qui est mentionnée en premier lieu, puis celle de la béatitude de l'homme. C'est donc à partir de la finalité surnaturelle et humaine de l'homme que saint Thomas montre en premier lieu la convenance de l'Incarnation, comme achèvement de cette finalité. C'est évidemment par là que le mystère de l'Incarnation est pour nous le plus nécessaire, donc le plus intelligible; l'existence du péché ne peut nous manifester qu'une nécessité provenant du fait que la *causa prohibens* doit être enlevée. Nous sommes alors en présence de la nécessité d'une causalité efficiente particulière -- supprimer le péché --, ce qui ne peut se faire que par un homme-Dieu, Dieu fait homme.

Enfin, la dernière raison invoquée est le péché originel :

La Tradition de l'Eglise nous enseigne que le genre humain tout entier est souillé par le péché. Or l'ordre de la justice divine implique qu'il n'y ait pas de la part de Dieu rémission des péchés sans qu'il y ait satisfaction. Mais aucun homme, simplement homme, ne pouvait satisfaire pour les péchés du genre humain tout entier : n'importe quel homme, simplement homme, est quelque chose de moins que l'universalité du genre humain. Il fallait donc, pour libérer le genre humain tout entier, quelqu'un qui fût à la fois un homme capable de satisfaire, et plus qu'un homme, pour que son mérite soit suffisant à satisfaire pour le péché du genre humain tout entier. Or plus grand que l'homme, dans l'ordre de la béatitude, il n'y a que Dieu seul. Les anges, bien que supérieurs par la condition de leur nature, ne le sont pas dans l'ordre de la fin; ils sont béatifiés gratuitement par le même Dieu que les hommes<sup>17</sup>. Il fallait donc que Dieu se fît homme et enlevât le péché du genre humain, pour que l'homme puisse obtenir la béatitude. C'est ce que Jean-Baptis-

---

(16) Cf. *III Sent.*, dist. I, q. a. 2.

(17) Voir ce que saint Thomas affirmait au début de ce chapitre, en exposant la première raison de convenance de l'Incarnation : "dans l'ordre de la fin, il n'existe rien au-dessus de l'homme, sinon Dieu seul"; cf. ci-dessus p. 21.



te proclamait du Christ : *Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui enlève le péché du monde* (Jn 1, 29) et ce que l'Apôtre affirme dans l'Épître aux Romains (Ro 5, 18).

On voit bien qu'aucune de ces raisons, dans la pensée de saint Thomas, n'est absolument probante. Saint Thomas conclut ce chapitre en disant : "Telles sont les raisons, entre autres, qui nous permettent de comprendre qu'il n'était pas messéant (*non incongruum*) pour la bonté divine, et qu'il était au contraire très avantageux (*expedientissimum*) pour le salut de l'homme, que Dieu se fit homme." Il ne peut y avoir de raison absolument probante, car le mystère du Verbe devenu chair dépend strictement de la volonté aimante du Père, qui est parfaitement libre. On doit affirmer que c'est vraiment pour le salut de l'homme que le Verbe s'est fait chair, mais ce salut peut se comprendre selon diverses modalités; et l'ordre de ces modalités peut être exposé de différentes manières. C'est cela que nous essaierons de préciser; il est intéressant de le relever, pour mieux regarder ce mystère dans toute la transcendance de la lumière de la sagesse de Dieu.

Dans le chapitre 55, saint Thomas répond aux objections soulevées au chapitre 53. Ces réponses montrent que ce que la foi catholique enseigne touchant le mystère de l'Incarnation ne se heurte non seulement à aucune impossibilité, mais n'a rien d'*inconveniens*. De fait, elles reprennent les raisons exposées dans le chapitre 54. Mais il n'est pas inutile de les exposer rapidement, car elles explicitent la pensée de saint Thomas.

Au nom de l'ordre des choses, on objectait en premier lieu que Dieu doit être exalté au-dessus de tout et que l'homme doit demeurer à sa place; par le fait même, il ne convient pas à la majesté divine de s'unir à l'homme. C'est contraire à l'ordre de la sagesse divine. Saint Thomas répond : "Certes, la nature divine dépasse à l'infini la nature humaine, mais l'homme, selon l'ordre de sa nature, a Dieu lui-même pour fin, et il est destiné à lui être uni par l'intelligence. De cette union, l'union de Dieu avec l'homme *in persona* a été un exemple et un modèle (*documentum*)." Elle n'est donc pas impossible. Mais il faut bien remarquer que "les propriétés de l'une et l'autre nature sont sauvegardées". Il n'y a donc pas de confusion. De plus, "Dieu, en raison de son excellence, ne peut rien perdre de sa dignité, même si une créature s'approche de lui, si intimement que ce soit". Dieu n'est changé en rien. C'est la créature qui est changée. La primauté absolue de Dieu demeure. Dans cette réponse, saint Thomas ne relève aucune raison positive en faveur de l'Incarnation : il montre que ce mystère, non seulement n'implique aucune opposition à l'ordre de la sagesse divine, mais achève merveilleusement cet ordre. Il y a en effet un ordre naturel immédiat de l'homme à Dieu, du point de vue de la finalité de son intelligence. Autrement dit, selon l'ordre de la sagesse divine, l'Incarnation est légitimée en premier lieu par le fait que l'homme a naturellement Dieu lui-même pour fin, puisqu'il est capable de lui être uni par l'intelligence : l'Incarnation devient un exemple et un *documentum*. Ici encore, saint Thomas ne regarde pas en premier lieu le rachat du péché, mais la finalité propre

de l'homme et spécialement la capacité qu'a son intelligence d'être immédiatement unie à Dieu. Si l'homme n'avait pas Dieu pour fin propre et si son intelligence n'était pas capable de lui être immédiatement unie, l'Incarnation serait contraire à l'ordre de la sagesse divine. En effet, l'union de la nature humaine avec le Verbe, dans la personne même du Verbe, fait que cette nature subsiste dans le Verbe. Si cette nature humaine ne pouvait pas, par la grâce, vivre immédiatement du Verbe de Dieu, cette union hypostatique ne lui servirait de rien. Or pour vivre immédiatement du Verbe de Dieu par la grâce sans que la grâce soit contraire à la nature, il faut que celle-ci soit capable d'être immédiatement finalisée par Dieu et que l'intelligence soit naturellement *capax Dei*.

La deuxième objection affirmait que même si l'Incarnation est convenable (*conveniens*), elle ne semble pas utile; en effet, la toute-puissance de Dieu pouvait réaliser tous ses bienfaits autrement, à "moins de frais" (*brevissima*). Saint Thomas répond que, dans sa sagesse, Dieu pourvoit à chaque réalité selon ce qui lui convient. "Il convenait à la nature humaine que tout ce qui lui était utile en vue du salut lui fût communiqué par un Dieu fait homme", et non directement par la seule toute-puissance de Dieu.

Cette deuxième raison montre bien que l'intelligence du mystère de l'Incarnation ne doit pas être cherchée en raison de l'efficacité et de l'utilité, mais bien en raison d'un ordre de sagesse divine qui pourvoit à chaque être selon ce qui lui convient. Ici encore, ce n'est pas le rachat du péché qui est mis en lumière, mais l'exigence propre de la nature humaine.

La troisième objection soulignait qu'il répugne à Dieu, cause universelle de toutes choses cherchant l'utilité de l'univers tout entier, d'assumer la nature humaine qui n'est utile qu'à l'homme. Saint Thomas répond : "Ce qui est fait pour le salut de l'homme semble bien atteindre toute la création", en raison même de ce qu'est l'homme. Celui-ci en effet est aux confins des natures corporelle et spirituelle. "Il semble donc convenable que la cause universelle de tout assume dans l'unité de la personne cette créature dans laquelle elle est en communion plus étroite avec toutes les autres créatures"<sup>18</sup>.

C'est toujours la dignité de l'homme qui est regardée en premier lieu : l'homme étant capable d'être immédiatement uni à Dieu par son intelligence, il est convenable que Dieu intervienne immédiatement pour lui. Le bienfait unique de l'Incarnation a donc son fondement dans la finalité même de la nature humaine. D'autre part, la situation propre et la dignité de la personne humaine font que, en elle, c'est en quelque sorte toutes les créatures corporelles et spirituelles qui sont assumées par

---

(18) Ch. 55, ad 3. Saint Thomas ajoute : "Il n'aurait pas été convenable que Dieu assumât (*in persona*) une nature purement animale sans raison"; en effet, seule la nature raisonnable agit par elle-même, comme une personne, à la différence des autres créatures qui, n'ayant pas de raison, agissent comme des instruments mûs par un autre. En revanche il était convenable que Dieu assumât une créature telle qu'elle puisse agir par elle-même comme agent principal.

ce mystère.

La quatrième objection est particulièrement intéressante pour nous : si Dieu assume une créature, la nature angélique, plus proche de lui, semble préférable. Saint Thomas répond : "Il était plus convenable (*congruentius*) que ce soit la nature humaine qui fût assumée." En voici les raisons : "En l'homme, le péché peut être expié (*expiabile*) parce que son choix ne se porte pas d'une manière immobile sur une réalité (*in aliquid*) (...), de même que la raison de l'homme, recueillant la vérité dans les réalités sensibles et par l'intermédiaire de certains signes, peut aller dans deux directions opposées. Mais l'ange, de même qu'il possède une appréhension immobile (...), possède un choix immobile" : dans son choix, il se détermine de manière immuable. "Comme il semble bien, d'après l'enseignement des saintes Ecritures, que l'expiation des péchés soit la cause principale de l'Incarnation, il était plus à propos pour Dieu d'assumer la nature humaine que d'assumer la nature angélique." C'est la première fois dans ces réponses que saint Thomas fait allusion aux liens qui existent entre Incarnation et Rédemption, en rappelant que, selon les saintes Ecritures, l'expiation des péchés est considérée comme la cause principale de l'Incarnation.

Saint Thomas souligne ensuite que, l'assomption de la créature par Dieu se faisant dans la personne, il convenait que Dieu assumât la nature humaine plutôt que celle de l'ange, puisque dans l'homme, la personne est distincte de la nature. Cette réponse (à la même objection) revient sur la considération de la nature humaine, plus apte à être assumée que la nature angélique : dans l'homme, composé de matière et de forme, autre est la nature, autre est la personne. Dans l'ange, qui est immatériel, il n'y a pas cette distinction. On ne voit pas comment pourrait se réaliser une assomption de l'ange dans la personne du Verbe. Saint Thomas ne maintiendra pas cette raison dans la *Somme*, puisqu'il y affirmera qu'en Dieu seul la nature et la personne sont identiques.

En troisième lieu, "l'ange, selon la propriété de sa nature, était, pour connaître Dieu, dans une plus grande proximité que l'homme dont la connaissance provient du sensible (*oritur a sensu*)" : l'ange n'a pas besoin de l'Incarnation pour mieux connaître Dieu. "Il lui suffisait d'être instruit par Dieu de la vérité divine d'une manière purement intellectuelle. Mais la condition de l'homme demandait que Dieu instruisît l'homme d'une manière sensible de lui-même [fait] homme." Voilà encore une raison qui s'appuie sur le conditionnement de la nature humaine : l'homme a besoin d'être enseigné *sensibiliter*<sup>19</sup>. L'Incarnation réalise magnifiquement cette exigence.

"De plus, l'homme avait plus besoin que l'ange d'être assumé par Dieu pour intensifier son espérance de la béatitude", étant donné toute la distance qui existe entre l'homme et Dieu. Saint Thomas renverse donc ici l'argument : la distance plus grande de l'homme à l'égard de Dieu, au lieu d'être une objection au mystère de l'Incarnation, devient au contraire un argument pour en montrer la nécessité en vue d'intensifier l'espérance de l'homme en la béatitude. Par là, saint Thomas mon-

---

(19) Cf. ci-dessus, p. 22.

tre bien que la finalité de l'Incarnation -- intensifier l'espérance de l'homme en la béatitude -- est plus importante que l'harmonie propre du mystère de l'Incarnation. La distance entre Dieu et la créature est telle que ce n'est pas du côté de la perfection de la créature qu'on peut découvrir un argument en faveur de l'Incarnation, mais bien du côté de la finalité elle-même de l'Incarnation.

Du reste, même du point de vue de l'harmonie, "puisque l'homme est le terme des créatures, présupposant d'une certaine manière selon un ordre naturel de génération toutes les autres créatures, on peut comprendre qu'il est convenable qu'il soit uni au premier principe des réalités", l'*alpha* et l'*oméga* se rejoignant. Cette dernière raison montre comment pour saint Thomas le mystère de l'Incarnation pourrait être considéré comme donnant un certain achèvement à la perfection des créatures. En effet par l'Incarnation, l'homme, qui est le dernier, est uni personnellement au principe premier, Dieu. Par lui, toutes les créatures se trouvent reliées d'une certaine manière à leur source.

Quant à la cinquième objection, elle prétendait que le mystère de l'Incarnation *peut* être pour l'homme un obstacle dans sa recherche de vérité -- qui est ce qu'il y a de plus grand pour l'homme. Par l'Incarnation en effet, n'est-il pas conduit à prétendre que Dieu n'est pas élevé au-dessus des corps ?

Saint Thomas répond en affirmant qu'il ne peut y avoir là une occasion d'erreur, puisque "l'assomption de la nature humaine s'est faite dans l'unité de la personne et non dans l'unité de nature". Cela ne peut pas nous conduire à affirmer que Dieu n'est pas au-dessus de tout. Ici, l'Incarnation n'est considérée que relativement à l'intelligence de l'homme, à sa croissance dans la recherche de la vérité<sup>20</sup>.

La septième objection soulignait le manque de proportion qui existe entre la grandeur de l'oeuvre de l'Incarnation -- celle-ci n'est-elle pas l'oeuvre la plus grande ? -- et ses résultats, son utilité : le salut du genre humain tout entier. Le salut semble à peine justifier une oeuvre aussi grande.

Certes, répond saint Thomas, "comparé à la bonté de Dieu, tout bien créé est infime. Mais il faut reconnaître que ce qu'il y a de plus grand dans le monde créé, c'est le salut de la créature raisonnable (*rationalis*), salut qui consiste dans la jouissance de la bonté divine elle-même. Or ce salut a été acquis par l'Incarnation de Dieu, et ceci est bien l'utilité la plus grande pour notre univers." Cela n'exige d'ailleurs pas, poursuit saint Thomas, que tous les hommes soient sauvés. L'Incarnation peut les sauver tous, mais il faut laisser aux hommes la liberté d'ac-

---

(20) La sixième objection souligne que l'Incarnation a été source de beaucoup d'erreurs; cela semble bien indiquer que ce mystère n'était pas *conveniens*. Saint Thomas répond en affirmant le contraire : "A la suite de l'Incarnation, un plus grand nombre d'erreurs a disparu." Quant aux erreurs qui sont nées de l'Incarnation, "elles ont excité l'esprit des fidèles à une recherche et à une intelligence plus ardentes (*diligentius*) de la vérité des réalités divines." Ici encore, l'Incarnation n'est considérée qu'en fonction du développement de notre intelligence.

cepter ou de refuser, dans la foi, cette source de salut, car Dieu ne pouvait priver les hommes du libre arbitre. Autrement le bien de l'homme aurait été un bien forcé et donc inhumain.

Cette réponse de saint Thomas montre bien le prix du salut du genre humain, qui légitime l'oeuvre si importante de l'Incarnation. C'est bien la première fois qu'est montrée, entre cette oeuvre unique de l'Incarnation et le salut du genre humain, l'existence d'une réelle proportion.

Il faut cependant bien souligner que "comparé à la bonté de Dieu, tout bien créé est infime". L'Incarnation est de l'ordre de la bonté de Dieu, tandis que le salut du genre humain est le plus grand des biens dans les réalités créées. Il faut donc reconnaître qu'il ne peut y avoir de commune mesure entre les deux. Seul le bon plaisir de la volonté de Dieu peut expliquer ce lien entre l'Incarnation et la Rédemption. Ce lien ne s'impose pas, il ne peut être que le fruit de l'amour libre de la sagesse divine. Saint Thomas nous montre ainsi avec insistance combien pour nous la relation entre Incarnation et Rédemption demeure un mystère.

La onzième objection<sup>21</sup> regarde la modalité de l'Incarnation du

---

(21) Les huitième, neuvième et dixième objections nous intéressent moins directement : elles ne considèrent pas le motif propre de l'Incarnation, mais ses modalités historiques.

Si Dieu a assumé la nature humaine en vue du salut des hommes, il aurait été convenable que des signes suffisants manifestent sa divinité aux hommes. Or cela ne semble pas être arrivé, souligne la huitième objection.

Saint Thomas n'accepte pas cette objection : "Rien ne peut manifester avec plus de convenance la divinité que ce qui appartient en propre à Dieu. Or il est propre à Dieu de modifier les lois de la nature, en accomplissant des oeuvres au-delà de la nature dont lui-même est l'auteur", comme le fait de rendre la vue aux aveugles, de guérir les lépreux, de ressusciter des morts. Ce sont les oeuvres que Jésus a accomplies; et si d'autres ont fait de tels miracles, le Christ les a faits autrement qu'eux, c'est-à-dire en commandant de sa propre autorité. De plus, il a donné à d'autres le pouvoir de réaliser les mêmes signes. Enfin, ce n'est pas seulement des miracles d'ordre corporel que Jésus a accomplis, mais surtout des miracles d'ordre spirituel. C'est par le Christ et à l'invocation de son nom que devait être donné l'Esprit Saint, qui enflammerait les coeurs du feu de la charité divine, enseignerait aux intelligences la science des mystères divins, rendrait la langue des simples habile à proposer aux hommes la vérité divine.

Dans la neuvième objection, l'objectant accepte que l'Incarnation de Dieu se soit réalisée pour le salut des hommes. Il considère surtout le temps de l'Incarnation : pourquoi celle-ci ne s'est-elle pas réalisée dès le commencement de l'humanité ? Saint Thomas répond que, par l'Incarnation, Dieu donne aux hommes un remède (*medicina*) contre le péché. Mais pour accepter ce remède, il faut connaître ses déficiences; il fallait donc que l'homme fût "laissé un certain temps à lui-même pour faire l'expérience qu'il ne pouvait s'assurer à lui-même son salut, ni par

point de vue de notre espérance : si Dieu avait assumé une chair immortelle, impassible et glorieuse, et qu'il l'eût manifestée à tous les hommes, cela n'aurait-il pas donné un merveilleux fondement à leur espérance de la béatitude à venir ? Or ce n'est pas ce qui s'est passé. Saint Thomas répond : "Premièrement, il était nécessaire que les hommes connaissent le bienfait de l'Incarnation pour être par là enflammés de l'amour de Dieu. Il fallait donc que Dieu prît une chair semblable à celle des autres hommes, passible et mortelle pour manifester la vérité de l'Incarnation." Autrement, les hommes n'auraient pas pu reconnaître le mystère de l'Incarnation. Le mystère du Verbe assumant une nature passible peut se comprendre, dans la lumière de la sagesse divine, pour permettre à l'homme d'aimer plus Dieu, d'être plus profondément éveillé à cet amour. C'est Dieu qui veut s'adapter à notre condition d'êtres sensibles, charnels, pour nous aider à nous élever plus haut.

Deuxièmement, "il était nécessaire que Dieu prît une chair passible, afin de satisfaire pour le péché du genre humain. Un homme ne peut en effet satisfaire pour un autre que s'il assume volontairement la peine qui oblige l'autre pour son péché, et qui ne l'oblige pas lui-même. La peine qu'entraîne le péché du genre humain, c'est la mort et toutes les souffrances de la vie présente (...). Pour satisfaire, il fallait donc que Dieu assumât, hormis le péché, une chair capable de souffrir et de mourir, de manière à pouvoir, par ses souffrances et par sa mort, satisfaire pour nous et détruire le péché." Cette seconde raison montre nettement le lien entre le mystère de la Rédemption, impliquant la satisfaction à l'égard du péché, et la capacité pour Jésus de souffrir, de mourir -- donc l'Incarnation du Verbe assumant une nature passible, et non une

---

la connaissance naturelle (...) ni par sa propre vertu." Voilà pourquoi il était convenable que l'Incarnation ne se réalise pas dès le commencement.

On peut encore dire que Dieu, dans sa sagesse, a voulu respecter la condition de la nature humaine. Or celle-ci demande qu'on ne soit pas conduit à la perfection du premier coup, mais qu'on y parvienne en y étant guidé par le chemin des réalités imparfaites. Il fallait une longue préparation pour qu'il soit bien reçu, ce qui s'est fait par les prophètes et le peuple d'Israël. Si l'Incarnation est pour le bien de l'homme, on comprend qu'il soit nécessaire, pour préciser les circonstances de temps de ce mystère, de regarder le conditionnement humain.

Quant à la dixième objection, elle affirme que le Christ aurait dû demeurer jusqu'à la fin du monde. Saint Thomas répond : "Cela aurait porté atteinte au respect que les hommes devaient témoigner au Dieu incarné." Il fallait la séparation, pour que les hommes comprennent mieux ce don merveilleux et soient mieux préparés à recevoir les dons de l'Esprit Saint. Cette réponse touche encore le conditionnement humain. Elle met en lumière l'habitude de familiarité que l'homme prend si vite à l'égard des personnes proches avec qui il vit; cette habitude risque toujours de diminuer le respect dû à ces personnes. La séparation aide alors à mieux comprendre la dignité des personnes qui sont habituellement proches de nous.

nature immortelle, impassible et glorieuse, comme le prétendait l'objection.

Troisièmement, "en assumant une chair passible et mortelle, le Christ nous a donné des exemples de vertu plus convaincants, en surmontant avec force les souffrances de la chair et en les utilisant vertueusement." Cette troisième raison fait encore immédiatement appel à une Incarnation permettant à l'homme d'atteindre toute sa perfection, et non pas immédiatement au mystère de la Rédemption.

Quatrièmement, "notre espérance d'immortalité est d'autant plus stimulée que lui-même est passé d'un état où sa chair était passible et mortelle à un état où sa chair est impassible et immortelle, ce que nous pouvons espérer pour nous-mêmes. Si au contraire le Christ avait assumé dès le début une chair immortelle et impassible, ceux qui font en eux-mêmes l'expérience de la mortalité et de la corruptibilité n'auraient jamais eu l'occasion d'espérer l'immortalité." Ici encore, cette convenance d'une Incarnation qui se réalise selon une nature semblable à la nôtre, corruptible et mortelle, s'appuie en premier lieu sur les exigences propres de notre espérance d'immortalité, et non sur le mystère de la satisfaction.

"Enfin, l'office de médiateur exigeait que le Christ eût en commun avec nous une chair capable de souffrir et de mourir, et avec Dieu la puissance et la gloire, afin que, nous délivrant de ce qu'il avait de commun avec nous -- la souffrance et la mort --, il nous conduisît à ce qu'il avait de commun avec Dieu. Car s'il est médiateur, c'est pour nous unir à Dieu." Il est intéressant de voir comment saint Thomas distingue ici l'office de médiateur de la satisfaction proprement dite. L'office de médiateur est quelque chose de plus fondamental dans le Christ; il réclame déjà que le Verbe, en s'incarnant, assume une nature humaine capable de souffrir et de mourir.

La douzième objection porte sur les modalités de la vie du Christ. En effet, si Dieu s'est incarné, c'est pour montrer que tout ce qui existe dans le monde vient de Dieu. Et pour cela il eût été convenable que le Christ usât abondamment des biens de ce monde. Or il a fait l'inverse en vivant dans la pauvreté.

Cette objection n'oublie-t-elle pas la véritable finalité de l'Incarnation ? Jésus est venu "pour détacher de la terre l'esprit des hommes voué aux réalités terrestres et l'élever vers les réalités divines. Il fallait donc, pour entraîner les hommes par son exemple au mépris des richesses et de tout ce que désirent ceux qui appartiennent au monde, qu'il menât en ce monde une vie de pauvreté et de privations." De plus, "si Dieu incarné avait eu des richesses en abondance, s'il avait été établi dans une très haute dignité, ce qu'il a accompli de manière divine, aurait été attribué au pouvoir du monde (*potentia saecularis*) plutôt qu'à la puissance divine." Et saint Thomas conclut : "La preuve la plus évidente de sa divinité a donc été que, sans aucun appui du pouvoir du monde, il a changé en mieux le monde entier."

Dans cette réponse, la finalité propre de l'Incarnation est affirmée avec netteté : Jésus est venu pour détacher de la terre l'esprit des hommes et l'élever vers les réalités divines. Il est venu pour convertir le cœur et éduquer l'intelligence de ses disciples. Voilà le grand motif apos-

tolique; c'est une pédagogie de l'amour, celle de l'Esprit Saint. La pauvreté que Jésus a embrassée fait de lui un exemple plus efficace pour entraîner à mépriser les richesses de ce monde et manifester d'une manière plus évidente sa divinité.

Cette pauvreté peut aller jusqu'à mourir dans l'obéissance au Père : cela n'est pas contraire à la manifestation propre de sa divinité. Mais il faut bien saisir que, pour notre raison humaine, il est difficile de voir un lien de finalité entre l'Incarnation et la Croix<sup>22</sup>.

C'est ce que souligne la seizième objection : Comment un sacrilège peut-il finaliser le si grand mystère de l'Incarnation ? Car il faut bien le reconnaître : c'est un sacrilège qu'un innocent soit condamné à mort à la place d'impies, et c'est bien ce qui arrive pour Jésus. Saint Thomas répond que Jésus n'a pas été contraint de mourir, il l'a accepté par amour (*ex caritate*). Or cet amour est bien le fruit direct de Dieu en son âme. Que l'Incarnation soit ordonnée à un acte éminent d'amour, de charité, cela relève de la sagesse de Dieu.

Il n'est pas suffisant de dire que le Christ est mort par humilité, comme semble l'indiquer l'Épître aux Philippiens -- *Le Christ s'est humilié en se faisant obéissant jusqu'à la mort*<sup>23</sup> --, car Dieu n'a pas de supérieur envers qui il puisse s'humilier.

De fait la vertu d'humilité, qui consiste pour chacun à se tenir

---

(22) Dans le même sens, c'est ce que fait remarquer la treizième objection -- "Toutes les humiliations que Jésus a subies dissimulent de la manière la plus forte sa divinité, ce que les hommes avaient le plus besoin de connaître" -- et de même la quatorzième -- "Dire que le Fils de Dieu a subi la mort par obéissance au Père n'est pas raisonnable (...) car la volonté de Dieu ne peut aller contre la raison (...). La mort est opposée à la divinité". Saint Thomas répond en rappelant les exigences propres de la charité : il n'y a pas d'acte de charité plus grand que d'affronter la mort pour l'amour de quelqu'un, que de donner sa vie pour ses amis (cf. Jn 15, 13). Le Christ, en supportant la mort pour le salut des hommes et pour glorifier le Père, accomplit un acte parfait de charité et il le fait en obéissant au Père. Cela n'est pas opposé à la raison, puisque c'est selon les exigences propres de la charité; ce n'est donc pas contraire à la volonté du Père. Et de plus, ce n'est pas opposé à la divinité, car c'est en sa nature humaine que Jésus a subi la mort, bien qu'en raison du mystère de l'Incarnation, où les deux natures sont unies dans l'unité de la personne, on puisse dire que Dieu a souffert et qu'il est mort. Quant à l'objection 15, elle rappelle que *Dieu ne veut pas la mort du pécheur* (Ez 18, 23), ni donc *a fortiori* celle de l'homme le plus parfait, le Christ. Saint Thomas répond : "Certes, Dieu ne veut pas la mort des hommes"; mais il veut l'amour, l'amour en ce qu'il a de plus parfait. Et cet amour permet à l'homme de "supporter la mort avec force et de s'offrir aux dangers qui peuvent entraîner la mort." Cela permet d'affirmer que "Dieu a voulu la mort du Christ, pour autant que le Christ l'a acceptée par charité et l'a affrontée avec force."

(23) Phi 2, 8; c'est ce qu'affirme la dix-septième objection.



dans ses propres limites en ne se haussant pas vers ce qui est au-dessus de lui, et à se soumettre à son supérieur, ne peut convenir à Dieu qui n'a pas de supérieur. Mais cette vertu convient au Christ sous le rapport de la nature humaine. Et la dignité du Christ, comme fils de Dieu, rend son humilité plus digne d'éloge. "Par orgueil en effet, les hommes étaient passionnés de gloire mondaine; pour convertir leur esprit de l'amour de cette gloire mondaine à l'amour de la gloire de Dieu, Jésus voulut souffrir la mort la plus infamante." On peut donc dire que le Christ a voulu subir la mort de la Croix comme preuve d'humilité. Certes, cet acte d'humilité n'est pas ce qui finalise, au sens précis du terme, la mort de la Croix : celle-ci s'est accomplie par amour, dans un acte de charité. Mais par l'humilité, on précise le mode spécial de cette charité héroïque qui veut sauver les hommes perdus par orgueil.

On objecte encore que cet exemple d'humilité aurait pu se donner autrement, par des paroles divines et des exemples humains : il ne nécessite pas l'Incarnation et la Croix<sup>24</sup>. Cela est évident, répond saint Thomas : l'exemple d'humilité comme tel ne peut justifier, du point de vue de la sagesse de Dieu, le mystère de l'Incarnation. Cependant, "les gestes (*facta*) provoquent davantage à agir que les paroles; (...) il était donc extrêmement à propos (*expedientissimum*) que l'homme soit provoqué à l'humilité par l'exemple de l'homme-Dieu, dont on sait qu'il ne peut se tromper et dont l'humilité est d'autant plus admirable que plus sublime est sa majesté." Il ne s'agit pas de montrer la convenance de l'Incarnation (selon la sagesse divine) à partir de l'exigence d'un exemple d'humilité pour les hommes, mais de montrer que grâce à l'Incarnation, telle qu'elle s'est accomplie en vue de la Rédemption par la Croix, s'est réalisé le plus admirable exemple d'humilité pour nous.

La dix-neuvième objection demeure dans la même perspective : "On ne peut prétendre que la mort du Christ et les avanies qu'il eut à subir étaient nécessaires pour nous purifier de nos péchés, car la seule grâce de Dieu est nécessaire pour purifier les hommes." Saint Thomas répond : "Il est évident que la seule grâce de Dieu suffit à remettre les péchés. Cependant la rémission des péchés exige quelque chose de la part de celui à qui le péché est remis: il doit présenter satisfaction à celui qu'il a offensé. Comme les hommes ne pouvaient le faire par eux-mêmes, le Christ l'a fait pour eux en souffrant par amour (*ex caritate*) une mort volontaire." Il s'agit bien ici du mystère de la satisfaction, exigée pour la rémission des péchés; c'est ce mystère qui réclame le mystère de l'Incarnation, puisque seul Dieu fait homme peut vraiment satisfaire pour les péchés des hommes. Mais comme le souligne la vingtième objection, "*chacun doit porter son propre fardeau* (Gal 6, 5), selon le juste jugement de Dieu." On ne peut pas satisfaire pour un autre. Seul le pécheur peut satisfaire pour son propre péché. A cela, saint Thomas répond qu'il ne faut pas confondre punition et satisfaction. "En effet, dans le cas de la peine infligée pour le péché, c'est l'injustice de celui qui est puni qui est pesée; dans le cas de la satisfaction, où quel-

---

(24) Cf. objection 18.

qu'un prend volontairement sur soi une peine, ce qui est évalué, c'est la charité et la bonne volonté de celui qui satisfait, charité et bonne volonté qui se manifestent au maximum quand quelqu'un prend sur soi la peine d'un autre." Voilà pourquoi, en sa sagesse, "Dieu accepte qu'on satisfasse pour un autre", et non qu'on soit puni pour un autre.

Mais si un autre peut satisfaire pour l'homme, pourquoi pas l'ange<sup>25</sup> ? Cela est impossible, car l'ange, "en ce qui concerne la participation à la béatitude à laquelle devait le ramener la satisfaction, est l'égal de l'homme", affirme saint Thomas dans sa réponse. Et il ajoute : "La dignité de l'homme ne serait pas pleinement restaurée si l'homme se voyait soumis à un ange qui aurait satisfait pour lui." Cela montre bien que satisfaire pour le genre humain tout entier ne peut être réalisé que par l'homme-Dieu.

Mais si le Christ, Dieu fait homme, peut seul satisfaire pour les péchés des hommes, cependant cela n'est-il pas contraire à la sagesse de Dieu que le Christ ait dû mourir d'une manière violente et par là occasionner une faute ? Car le péché n'expie pas le péché<sup>26</sup>.

Saint Thomas répond : "Si la mort du Christ a eu le pouvoir de satisfaire, ce fut en raison de sa charité, qui lui fit soutenir volontairement la mort, et non en raison de l'iniquité des bourreaux." Il est bien évident que ce n'est pas le péché qui peut expier le péché, mais la charité. Or le mystère de la Croix réclame un exercice éminent de la charité. C'est en ce sens-là que le mystère de la Croix est voulu par la sagesse divine comme le moyen le plus merveilleux pour satisfaire à l'égard des péchés.

Mais on peut encore objecter : "S'il fallait que le Christ mourût pour expier le péché des hommes, c'est de multiples fois qu'il devait subir la mort, puisque les hommes multiplient les péchés"<sup>27</sup>.

Cette objection ne voit pas le caractère éminent de la mort du Christ : celle-ci a suffi à expier les péchés de tous, en raison de l'éminente charité qui anime le Coeur de Jésus subissant la mort, et aussi en raison de la dignité de la personne du Christ, Dieu-homme qui satisfait pour les hommes pécheurs. "Il est manifeste en effet que, dans les choses humaines, plus une personne est élevée en dignité, plus la peine qu'elle subit a de valeur, de poids, que ce soit pour manifester l'humilité et la charité de celui qui la souffre, ou pour manifester la gravité de la faute de celui qui en est la cause."

Il faut encore préciser, dans ce regard sur le motif de l'Incarnation, ce que représente la satisfaction propre du péché originel. En effet, certains ont prétendu que la naissance et la mort du Christ étaient obligatoires à cause du péché originel; mais cela semble impossible, "car même la mort du Christ ne peut satisfaire à cette faute du genre humain, puisque c'est dans sa nature humaine que le Christ a subi la

---

(25) Cf. objection 21.

(26) Cf. objection 22.

(27) Cf. objection 23.

mort" : il ne pouvait pas agir sur une faute qui atteint la nature humaine<sup>28</sup>.

Saint Thomas ne peut accepter cette objection. Pour lui, la mort du Christ satisfait suffisamment pour le péché de tout le genre humain. Car même si c'est dans sa nature humaine que le Christ est mort, la dignité de sa personne, la dignité de celui qui subissait la mort, a donné à celle-ci un prix unique. "De même que c'est un plus grand crime de faire injure à une personne établie dans une plus grande dignité, de même c'est un acte de plus grande vertu et procédant d'une plus grande charité qu'une personne plus noble se soumette pour les autres, volontairement, à la souffrance." C'est bien le mystère de satisfaction à l'égard du péché originel qui donne une raison tout à fait propre au mystère de l'Incarnation<sup>29</sup>.

Saint Thomas relève encore cette objection (la vingt-sixième) : "Si la satisfaction du Christ crucifié avait suffi, il n'y aurait plus à chercher de remède pour être absous de ses péchés." A cette objection, saint Thomas répond : "La mort du Christ est comme la cause universelle du salut, comme du reste la faute du premier homme est cause universelle de damnation. Or, pour que chacun reçoive l'effet d'une cause universelle, il faut que cette cause soit appliquée d'une manière particulière. L'effet du premier péché parvient à chacun à travers la naissance charnelle. L'effet de la mort du Christ atteint chacun par la régénération spirituelle grâce à laquelle l'homme est d'une certaine manière uni et incorporé au Christ. Aussi faut-il que chacun cherche à être régénéré par la Croix du Christ." Cela n'empêche pas qu'il se mette en quête des

---

(28) Cf. objection 24.

(29) Mais ne peut-on pas prétendre, comme le fait l'objection 25, que si la satisfaction du Christ pour le péché du genre humain est suffisante, il paraît alors injuste que les hommes aient encore à souffrir ? En répondant, saint Thomas précise : "Même si la faute est effacée, cependant il est convenable que la peine demeure, et cela pour trois raisons" :

- Par là, il y a une conformité des disciples au Christ, des membres avec la tête. "Il convient en effet que les fidèles du Christ soient d'abord soumis aux souffrances pour parvenir à l'immortalité, portant pour ainsi dire eux-mêmes les marques de la passion du Christ, afin d'avoir part à la ressemblance de sa gloire."

- Si le Christ vient dans notre monde pour faire passer les hommes de l'amour des réalités corporelles au domaine des réalités spirituelles, il ne fallait pas qu'ils obtiennent aussitôt l'impassibilité; autrement, ils viendraient plus au Christ pour ces privilèges corporels que pour les biens spirituels.

- "Si les croyants devenaient immédiatement impassibles et glorieux, ce serait d'une certaine manière obliger les hommes à recevoir la foi au Christ. Et le mérite de la foi serait diminué."

Notons bien la deuxième raison qui nous expose une des finalités du mystère de l'Incarnation : faire passer les hommes de l'amour des réalités corporelles à celui des réalités spirituelles.

remèdes de son propre salut, remèdes qui opèrent eux aussi par la vertu de la Croix du Christ.

Et saint Thomas ajoute, en terminant ce chapitre : "Cela nous aide à comprendre comment le salut ne découle pas du Christ vers les hommes par une filiation de nature, mais par l'application aimante d'une volonté bien disposée qui fait adhérer l'homme au Christ. Ce que chacun reçoit du Christ, c'est un bien personnel; la personne humaine ne le transmet pas à sa descendance. C'est pourquoi, bien que les parents aient été purifiés par le Christ du péché originel, il n'est pas *inconveniens* que leurs enfants naissent avec le péché, et qu'ils aient besoin des sacrements du salut."

\*

\* \* \*

Le *Contra Gentiles*, pour le problème qui nous intéresse, représente bien une étape importante de la réflexion théologique de saint Thomas; il se situe entre le *Commentaire des Sentences* et la *Somme théologique*, qui sont deux oeuvres théologiques au sens le plus propre du mot et qui représentent deux étapes extrêmes de la vie de saint Thomas théologien. Le *Contra Gentiles* est une oeuvre très personnelle, de grande originalité; saint Thomas y est très libre à l'égard de la tradition théologique, ce qui est peut-être particulièrement net en ce qui concerne ce problème de critique théologique des convenances du mystère de l'Incarnation. Nous l'avons déjà souligné, c'est à partir des exigences de la béatitude parfaite de l'homme que saint Thomas montre en premier lieu la nécessité du mystère de l'Incarnation. La béatitude parfaite de l'homme étant la vision béatifique, elle réclame le mystère de Dieu assumant la nature humaine. Cette béatitude parfaite de l'homme, la vision béatifique, exige que l'homme soit capable, dans son intelligence humaine, d'atteindre immédiatement Dieu, la Vérité première. Le mystère du Verbe assumant la nature humaine dans sa propre personne réalise une union qui manifeste de la manière la plus éminente qui soit cette capacité de l'intelligence humaine. Montrer la convenance première de l'Incarnation à partir de la capacité radicale qu'a notre intelligence d'atteindre immédiatement Dieu est évidemment très audacieux et montre bien le génie propre de saint Thomas. L'homme est appelé à la vision béatifique, à voir Dieu *tel qu'il est*<sup>30</sup>; cela manifeste pour le croyant que l'intelligence humaine est faite pour Dieu, non seulement d'une manière radicale -- tout être créé est ordonné radicalement vers son Créateur --, mais *immédiatement*. Notre intelligence ne peut être finalisée que par Dieu. Elle vient de lui et retourne à lui immédiatement; il ne peut y avoir d'intermédiaire. Le mystère de l'Incarnation, de Dieu assumant la nature humaine dans sa propre personne de Fils de Dieu, en est la manifestation la plus parfaite. L'union de la nature humaine avec la nature divine dans la personne du Verbe, qui est au niveau de la subsistance du Verbe, et

---

(30) 1 Jn 3, 2.

donc au niveau de l'être, est source de l'union au niveau de la vie, de l'esprit, de l'intelligence. Si cette union au niveau de l'intelligence ne pouvait exister, l'union au niveau de la subsistance n'aurait pas son fruit propre, sa fin propre, et n'aurait donc pas de sens au niveau de la sagesse. On voit comment on peut, au niveau de la sagesse divine, montrer la convenance propre de l'union hypostatique du Verbe assumant la nature humaine à partir du fait que l'intelligence humaine, ennoblie par la foi, est ordonnée à la vision béatifique. Cette raison demeure à l'intérieur d'un ordre surnaturel. La grâce, capable de transformer la nature humaine, réclame le mystère de l'Incarnation pour être parfaitement elle-même.

C'est donc bien avant tout du côté de l'homme tendant vers la béatitude que saint Thomas considère les convenances du mystère de l'Incarnation, plus que du côté de Dieu et de la volonté libre de Dieu, de sa sagesse. Saint Thomas sait trop bien que cette volonté libre de Dieu, sa sagesse, nous est cachée, qu'on ne peut la connaître que dans la mesure où il nous la révèle. C'est un fait que Dieu nous révèle le mystère du Christ, du Fils de Dieu fait homme, comme celui d'un Sauveur, donc à partir de la maladie de l'homme qui, par lui-même, ne peut pas guérir.

(à suivre)

fr. Marie-Dominique Philippe, o.p.

# CAHIERS

## de l'Ecole Saint Jean



### SOMMAIRE

n° 115-116

pages

- |   |    |
|---|----|
| 1. M.-D. PHILIPPE : Les motifs de l'Incarnation<br>selon saint Thomas (III) .....   | 1  |
| 2. Frère MAXIMILIEN-MARIE : Les termes d'"Hypostase"<br>et de "Personne" dans la théologie trinitaire jusqu'à<br>la fin du IV° siècle ..... | 24 |
| 3. Frère GABRIEL : Les sens de l'Ecriture : à propos<br>d'un article de saint Thomas .....  | 36 |
| 4. M.-D. PHILIPPE : La purification du Temple (II) .....  | 54 |

---

Trimestriel

SEPTEMBRE-DECEMBRE 1987

## LES MOTIFS DE L'INCARNATION SELON SAINT THOMAS (III)

### LE COMPENDIUM THEOLOGIAE

Dans le *Compendium theologiae*<sup>1</sup>, saint Thomas montre avec netteté que la nature humaine ne pouvait être "restaurée" que par Dieu; mais Dieu lui-même ne pouvant pas "satisfaire", "il convenait donc que Dieu se fît homme, pour que ce soit le même qui puisse à la fois réparer et satisfaire". Du reste, "cette cause de l'Incarnation divine, l'Apôtre la reconnaît lorsqu'il dit : 'Le Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs'<sup>2</sup>."

Saint Thomas ajoute, dans le chapitre suivant :

Il y a cependant d'autres raisons de l'Incarnation divine. En effet, parce que l'homme s'était éloigné des réalités spirituelles et s'était donné tout entier aux réalités corporelles, desquelles il ne pouvait pas par lui-même revenir vers Dieu, la Sagesse divine, qui avait fait l'homme, visita, par le moyen d'une nature corporelle assumée, l'homme qui gisait dans les réalités corporelles, afin que, par les mystères de son corps, elle le ramenât aux réalités spirituelles.

Il était aussi nécessaire au genre humain que Dieu se fît homme pour manifester la dignité de la nature humaine, afin qu'ainsi l'homme ne fût soumis ni aux démons, ni aux réalités corporelles.

En même temps, par le fait qu'il a voulu se faire homme, Dieu a montré de manière manifeste l'immensité de son amour envers les hommes, afin que, de ce fait, les hommes ne fussent plus soumis à Dieu par la crainte de la mort -- mort que le premier homme méprisa -- mais par l'amour de charité (*affectus caritatis*).

Par là, il est encore donné à l'homme un exemple de cette union bienheureuse par laquelle l'intelligence créée sera unie à l'Esprit increé dans son acte même d'intellection (*qua intellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur*). Désormais, en effet, il

---

(1) *Comp. theol.*, ch. 200.

(2) 1 Tm 1, 15.

n'est pas incroyable que l'intelligence de la créature puisse être unie à Dieu en voyant son essence, du fait que Dieu a été uni à l'homme en assumant sa nature.

Par là également est parachevée (*perficitur*) d'une certaine manière la totalité de l'oeuvre divine, dès lors que l'homme, qui a été créé en dernier lieu, boucle en quelque sorte le cercle en revenant à son principe (*circulo quodam in suum redit principium*), [puisqu'il est] uni au principe même des réalités par l'oeuvre de l'Incarnation<sup>3</sup>.

Il est intéressant de noter que le *Compendium theologiae* reprend bien certaines des raisons déjà exposées dans le *Contra Gentiles*, mais selon un ordre différent, puisque ce qui est signalé ici en premier lieu, c'est la satisfaction à l'égard du péché et la restauration du genre humain, qui ne pouvaient se réaliser que par le mystère de l'Incarnation. Les autres motifs sont donnés comme secondaires. Et parmi ceux-ci, le premier n'avait pas encore été affirmé d'une manière aussi explicite. Il relève d'une grande vision de l'économie divine à l'égard de l'homme, et de l'homme pécheur, notamment de sa difficulté à retourner par lui-même vers les réalités spirituelles, parce qu'il est trop tourné vers les réalités corporelles. Ce motif sera repris d'une manière très spéciale dans la *Somme théologique*, nous allons le voir.

Le *Compendium theologiae*, comme son nom l'indique, résume ce qui a déjà été dit; saint Thomas ne cherche pas à y faire oeuvre originale. Mais son caractère de synthèse fait émerger des raisons demeurées voilées jusque-là. C'est son intérêt très particulier.

#### LA SOMME THEOLOGIQUE

Regardons maintenant et analysons ce que saint Thomas dit dans la *Somme théologique*.

Dans la première question de la *Tertia Pars*, saint Thomas se pose explicitement la question de la convenance de l'Incarnation (*De convenientia Incarnationis*), avant d'aborder celles du mode d'union du Verbe incarné et des conséquences de cette union. La question de la convenance de l'Incarnation est traitée en six articles.

L'article premier situe le raisonnement théologique au niveau de l'économie divine dans ce qu'elle a de plus général et de plus profond<sup>4</sup>.

---

(3) *Comp. theol.*, ch. 201. Cf. ch. 205 : "... la fin de l'Incarnation, qui est la restauration (*reparatio*) de la nature humaine..."

(4) En parlant ici de "l'économie divine", nous voulons exprimer l'ordre de la Sagesse de Dieu gouvernant l'Eglise et par elle tous les hommes, pour les conduire à leur fin ultime : le bonheur surnaturel de la vision béatifique. Par là, nous voulons distinguer l'ordre *pratique* du gouvernement divin du Père, de l'ordre des connaissances qui considèrent les réalités en elles-mêmes dans la lumière de la Révélation. La Révélation, reçue dans la foi, ne transforme pas le conditionnement de notre connais-



Le *sed contra* est net : "Il semble qu'il soit de la plus haute convenance (*convenientissimum*) que les *invisibilia Dei*, les [perfections] invisibles de Dieu, soient manifestées par les réalités visibles. C'est pour cela que le monde tout entier a été créé, comme le dit l'Apôtre : 'Les *invisibilia* de Dieu sont rendus visibles à l'intelligence par ce qui a été fait' (Ro 1, 20). Et comme le dit saint Jean Damascène : par le mystère de l'Incarnation sont montrées simultanément la bonté et la sagesse, et la justice et la puissance de Dieu. Il convenait donc que Dieu s'incarnât"<sup>5</sup>. Ceci seul semble justifier radicalement et ultimement l'Incarnation : manifester la grandeur de notre Dieu -- les *invisibilia Dei*.

Dans le corps de l'article, saint Thomas précise ce que veut dire "convenir". Qu'est-ce qui "convient" à une réalité ? C'est "ce qui lui appartient selon la 'raison' de sa propre nature", c'est-à-dire ce qui a un lien essentiel avec ce qui est le plus elle-même. Ainsi,

on peut dire qu'il convient à l'homme de raisonner, puisque cela lui convient en tant que, par sa propre nature, il est raisonnable. Mais la nature même de Dieu est la bonté, comme le montre clairement Denys dans les *Noms divins*. C'est pourquoi tout ce qui appartient au bien lui-même en ce qu'il est (*ad rationem boni*) convient à Dieu. Or il appartient au bien en lui-même de se communiquer aux autres, comme le dit encore Denys. Voilà pourquoi il appartient au souverain Bien en lui-même (*ad rationem summi boni*) de se communiquer souverainement (*summo modo*) à la créature. Et cela se réalise avant tout dans le fait que Dieu "s'unisse la nature créée au point de ne faire qu'une seule personne de ces trois : le Verbe, l'âme et la chair", comme le dit saint Augustin<sup>6</sup>.

Notons bien le raisonnement théologique de saint Thomas. Si on veut saisir la raison profonde, première et ultime du mystère de l'Incarnation, il faut d'abord rappeler, dans la lumière de la sagesse de Dieu, pourquoi il convient que Dieu ait créé notre univers : les *invisibilia* de Dieu sont ainsi manifestés par les *visibilia*. Le mystère de l'Incarnation s'inscrit dans cette grande économie de la sagesse divine, et on doit

---

sance humaine. Or celle-ci, précisément à cause de son conditionnement -- connaissance intellectuelle dépendant de nos expériences sensibles et se réalisant grâce à une abstraction -- implique la distinction entre nos connaissances intellectuelles spéculatives et pratiques. Cette même distinction se retrouve dans nos connaissances théologiques. Mais évidemment, elle n'aura plus de sens dans une théologie assumant une philosophie idéaliste, qui ne reconnaît pas à notre connaissance intellectuelle un tel conditionnement.

(5) *Somme théol.*, III, q. 1, a. 1, *sed contra*.

(6) Le texte de saint Augustin est en fait un peu différent; il parle en effet de trois "substances" (voir *De Trinitate*, XIII, 17, 22; BA 16, pp. 326-327).

même dire qu'il en est le sommet. Mais pour justifier pleinement l'existence de ce sommet, il faut saisir que toute cette économie relève de la bonté divine : il n'est alors pas étonnant que cette économie implique la communication la plus parfaite de Dieu à sa créature, de l'Invisible au visible, puisque le propre de la bonté est de se communiquer le plus qu'elle le peut. Le mystère de l'Incarnation représente bien le sommet de cette communication, puisqu'on ne peut penser une communication plus parfaite de la bonté de Dieu à sa créature que celle de l'Incarnation.

Dans ce raisonnement théologique, saint Thomas cherche donc à préciser la raison ultime de l'économie divine, qui s'achève dans l'Incarnation. Cette raison ultime ne peut être que la bonté même de la nature de Dieu. Et puisque, précisément, la bonté de Dieu n'a d'autre exigence que de se communiquer, on comprend qu'elle ne puisse s'arrêter dans sa communication qu'en réalisant le mystère de l'Incarnation. Tant qu'on ne regarde que la nécessité pour les *invisibilia* d'être manifestés par les *visibilia*, il semble qu'on demeure dans un ordre purement descriptif, correspondant au conditionnement de l'homme, qui n'atteint les réalités invisibles que par les visibles. Mais dès qu'on fait appel à la bonté même de la nature de Dieu, on quitte le niveau descriptif pour atteindre un ordre de sagesse. Tant qu'on ne regarde que le bien de la créature, sans regarder la source de ce bien, on ne peut atteindre la véritable raison du mystère de l'Incarnation; pour cela, il faut mettre en lumière directement les exigences propres de la bonté de la nature même de Dieu<sup>7</sup>.

C'est vraiment dans cette lumière que nous devons saisir l'argumentation théologique de l'article 2, où il ne s'agit plus de convenance, mais de *nécessité* : "L'Incarnation était-elle nécessaire au relèvement du

---

(7) Déjà, dans le *Commentaire des Sentences*, Saint Thomas notait : Les philosophes n'ont pas pu connaître la bonté divine "quant à son effet le plus excellent, à savoir l'Incarnation et la Rédemption" (*I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 4, ad 4). Et dans le *Contra Gentiles* il affirmait : "La cause mouvant à l'incarnation du Verbe (...) n'a pu être autre que l'immense amour de Dieu pour l'homme, dont il a voulu s'unir la nature dans l'unité d'une personne" (*op. cit.*, IV, ch. 46), après avoir affirmé que "parmi les oeuvres divines, [le mystère de l'Incarnation est celle qui] excède le plus (*maxime*) la raison" (*op. cit.*, IV, ch. 27; cf. CESJ n° 113, p. 17).

Saint Thomas, se demandant s'il convient que la conception du Christ dans le sein de la Vierge Marie soit attribuée à l'Esprit Saint, affirme aussi dans la *Somme* que cela convient à la cause de l'Incarnation considérée du côté de Dieu : "cela provient du très grand (*maximo*) amour de Dieu, que le Fils de Dieu ait assumé la chair dans le sein virginal." Or l'Esprit Saint est l'amour du Père et du Fils. De même, cela convient à la cause de l'Incarnation considérée du côté de la nature assumée : elle est assumée par pure grâce, et la grâce est attribuée à l'Esprit Saint. Enfin, cela convient au terme de l'Incarnation, ce terme étant que l'homme qui était conçu fût saint et fils de Dieu (or la sanctification est attribuée à l'Esprit Saint, et c'est par lui que les hommes sont faits fils de Dieu). (*op. cit.*, III, q. 32, a. 1).

genre humain ?" Saint Thomas s'appuie sur la Révélation, l'Evangile de Jean (Jésus, enseignant à Nicodème l'amour de Dieu pour le monde, affirme : "Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle"<sup>8</sup>), pour conclure : "Il a donc été nécessaire au salut des hommes que Dieu s'incarne."

Dans le corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler qu'une chose peut être dite "nécessaire" à la réalisation d'une fin de deux façons : "soit comme ce sans quoi quelque chose ne peut être -- par exemple la nourriture est nécessaire à la conservation de la vie humaine --, soit comme ce par quoi on parvient à sa fin d'une manière meilleure et plus convenable -- par exemple le cheval est nécessaire pour voyager". Grâce à cette distinction, il devient évident qu'on ne peut prétendre que le premier mode de nécessité s'applique à l'Incarnation, comme si Dieu ne pouvait sauver les hommes que par ce moyen; une telle affirmation limiterait la toute-puissance de Dieu. Dieu pouvait en effet, en raison même de sa toute-puissance, restaurer la nature humaine de multiples manières<sup>9</sup>. Mais si on regarde la seconde manière de comprendre la nécessité, alors on peut dire que le mystère de l'Incarnation était nécessaire pour sauver notre nature humaine<sup>10</sup>.

Saint Thomas, en théologien, analyse ensuite les diverses raisons de cette nécessité, autrement dit les raisons montrant que, pour parvenir à la fin désirée, l'Incarnation est vraiment le moyen le plus excellent. Elle l'est sous deux aspects : d'une part elle entraîne l'homme vers le bien. Grâce à l'Incarnation, notre foi est plus certaine<sup>11</sup>, notre espérance

---

(8) Jn 3, 16; nous citons ci-dessous le commentaire de saint Thomas sur ce verset.

(9) "Si le Christ ne s'était pas incarné, Dieu aurait pré-ordonné [décrété de toute éternité] que les hommes seraient sauvés par le moyen d'une autre cause. Mais parce qu'il a pré-ordonné l'Incarnation du Christ, il a en même temps pré-ordonné qu'elle serait la cause de notre salut" (III, q. 24, a. 4, ad 3, en réponse à une objection qui faisait intervenir saint Augustin : même si le Fils de Dieu ne s'était pas incarné, une autre manière de nous sauver était possible; voir *De Trinitate*, XIII, 10, 13; BA 16, pp. 300-301; cf. ci-dessous, note 10).

(10) C'était déjà ce que saint Augustin affirmait en répondant à l'objection selon laquelle l'Incarnation n'était pas nécessaire parce que Dieu avait bien d'autres moyens de nous sauver : à cette objection, il est insuffisant de répondre que l'Incarnation est un moyen bon et conforme à la dignité divine; c'est même encore peu de répondre "en montrant que Dieu, à la puissance de qui tout est également soumis, pouvait user d'un autre moyen; mais il faut montrer qu'il n'y avait pas et qu'il n'aurait pas pu y avoir de moyen qui convînt davantage à notre misère et à sa guérison" (*loc. cit.*).

(11) Saint Thomas cite alors saint Augustin : "Pour qu'en cette foi elle

ce est relevée au maximum (*maxime erigitur*)<sup>1 2</sup>, notre charité est stimulée au plus haut point<sup>1 3</sup>, notre "opération droite", c'est-à-dire notre prudence, a devant elle un exemple unique<sup>1 4</sup>; enfin "la participation plénière à la divinité, qui est la béatitude de l'homme et la fin de la vie humaine, nous est donnée grâce à l'humanité du Christ"<sup>1 5</sup>. D'autre part, l'Incarnation est nécessaire parce qu'elle éloigne l'homme du mal : grâce à l'Incarnation, en effet, l'homme "apprend à ne pas préférer le démon à lui-même et à ne pas vénérer celui qui est l'auteur du péché"<sup>1 6</sup>; l'hom-

---

[l'âme] avance avec plus de confiance vers la vérité, la Vérité elle-même, le Dieu Fils de Dieu, assumant l'homme sans consumer le Dieu, a établi et constitué cette même foi en vue d'ouvrir à l'homme le chemin qui, par l'Homme-Dieu, conduit au Dieu de l'homme" (*De Civitate Dei*, XI, 2; BA 35, pp. 36-37).

(12) Voir SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, *loc. cit.* : "En effet, pour relever (*erigere*) notre espérance, pour empêcher nos esprits d'hommes mortels, abattus par notre condition mortelle, de désespérer de l'immortalité, qu'y avait-il de plus nécessaire que de nous faire voir combien nous comptons pour Dieu et combien il nous aimait ? Était-il possible d'en donner une preuve plus évidente, plus éclatante que celle-là : le Fils de Dieu immuablement bon, restant en lui-même ce qu'il était, et recevant de nous, pour nous, ce qu'il n'était pas, a daigné, sans rien perdre de sa nature, prendre la nôtre en partage et porter nos maux sans avoir jamais commis aucun mal; et ainsi, en nous qui croyons désormais combien Dieu nous aime, en nous qui espérons désormais ce dont nous désespérions, Dieu, par une largesse toute gratuite, répand sur nous ses dons, sans que nous les ayons mérités, bien plus, alors même que nous avons auparavant démérité par nos mauvaises actions".

(13) Là encore, c'est saint Augustin qui est cité : "Quelle plus-grande cause y a-t-il de la venue du Seigneur que de nous montrer son amour pour nous ? (...) Si nous avons tardé à l'aimer, maintenant du moins ne tardons pas à lui rendre amour pour amour" (*De catechizandis rudibus*, I, 4, 7; PL 40, col. 314; BA 11, pp. 30-33).

(14) Saint Thomas se réfère encore à saint Augustin : "L'homme que l'on pouvait voir, il ne fallait pas le suivre; il fallait suivre Dieu que l'on ne pouvait pas voir. C'est donc pour donner à l'homme un modèle visible par l'homme et que l'homme pouvait suivre, que Dieu s'est fait homme" (*Sermo de Nativitate Domini*, 371; PL 39, col. 1660).

(15) Saint Thomas cite saint Augustin : "Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu" (*Sermo de Nativitate Domini*, 128; PL 39, col. 1997).

(16) Cf. saint Augustin : "Si la nature humaine a été unie à Dieu au point de devenir une seule personne, que ces esprits mauvais et orgueilleux n'osent plus se mettre avant l'homme sous prétexte qu'ils n'ont pas

me apprend aussi combien est grande la dignité de la nature humaine, et qu'il ne faut pas la souiller par le péché<sup>17</sup>; de même, toute présomption est rejetée, car la grâce nous est donnée gratuitement par le Christ; et l'orgueil humain est terrassé par l'humilité de notre Dieu<sup>18</sup>; la servitude du péché est abolie, grâce au Christ qui satisfait pour nous -- car un homme simplement homme ne pouvait satisfaire pour le genre humain : seul un homme-Dieu le pouvait<sup>19</sup>. Et saint Thomas ajoute que de l'Incarnation nous proviennent encore beaucoup d'autres biens, mais qui dépassent la compréhension de l'intelligence humaine.

Comprenons d'abord la différence des niveaux de réflexion théologique de ces deux articles que nous venons d'étudier. Le premier se situe au niveau des convenances de l'économie divine en toute son universalité -- ce qui relève directement de la sagesse divine. L'article 2, lui, cherche à préciser le mode de nécessité de l'Incarnation, l'exigence de ce mystère, étant donné le péché de l'homme. On suppose le péché de l'homme et on se demande quels moyens s'imposent pour le relèvement de l'homme. Il s'agit alors du retour de l'homme vers Dieu, et de la manière la plus parfaite dont ce retour peut se faire.

Précisons maintenant la progression très nette de la réflexion théologique de saint Thomas. Certes, il reprend dans ces deux articles les raisons qu'il avait déjà exposées dans le *Contra Gentiles*, mais en distinguant avec beaucoup plus de précision les deux niveaux de réflexion : convenance relevant de la sagesse de Dieu, et nécessité relevant de la finalité de l'homme. Ces deux niveaux, celui de la convenance et celui de la nécessité, saint Thomas ne les distingue-t-il pas grâce à l'apport

---

de chair" (*De Trinitate*, XIII, 17, 22; BA 16, pp. 326-327).

(17) Saint Thomas cite ici saint Augustin -- "Dieu nous a montré quelle place élevée la nature humaine occupe parmi les créatures, en ce qu'il est apparu pour les hommes comme un homme véritable" (*De vera religione*, XVI, 30; BA 8, pp. 63-65) -- et saint Léon le Grand : "Connais, chrétien, ta dignité; et devenu l'associé de la nature divine, ne retourne pas à ton ancienne bassesse par une conduite indigne de ta race" (*Premier sermon pour Noël*, 3; SC 22, pp. 72-75; serm. 21 in PL 54).

(18) En exposant ces deux raisons, saint Thomas se réfère encore à saint Augustin (*De Trinitate*, XIII, 17, 22; BA 16, pp. 328-329).

(19) De nouveau, saint Thomas se réfère à saint Augustin (*De Trinitate*, XIII, 13-14; BA 16, pp. 310-317) et à saint Léon le Grand : "La majesté prend sur elle l'humilité, la puissance l'infirmité (...); ainsi, remède qu'il nous fallait, le seul et unique médiateur entre Dieu et les hommes pouvait mourir d'une part, et ressusciter de l'autre (...). S'il n'avait pas été vrai Dieu, il n'aurait pas apporté le remède; s'il n'avait pas été vrai homme, il ne nous aurait pas servi de modèle" (*op. cit.*, 2; SC 22, pp. 70-73).

de la sagesse philosophique d'Aristote<sup>20</sup> ? Cette distinction<sup>21</sup> lui permet de mieux évaluer les diverses raisons de nécessité du mystère de l'Incarnation par rapport, d'une part, à l'homme tendant vers le bien (grâce à sa foi plus certaine, à son espérance dynamisée au maximum, à sa charité stimulée au plus haut point, à sa prudence ayant un exemple unique, enfin grâce à la participation plénière à la divinité communiquée par l'humanité du Christ); et, d'autre part, par rapport à l'homme dans son éloignement du mal : l'homme comprend mieux l'horreur du péché, ce qui l'empêche d'être attiré par l'auteur du péché -- l'Incarnation donne à l'homme une connaissance nouvelle du démon. L'homme saisit mieux la dignité de sa nature et qu'il ne peut la souiller. L'homme voit mieux sa fragilité et ses limites, son incapacité à satisfaire pour le péché.

On comprend alors l'interrogation du troisième article : "Si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné ?" Autrement dit, les motifs donnés dans l'article 2 ont-ils encore une signification en dehors du fait du péché ?

Après avoir proposé six raisons en faveur d'une Incarnation indépendante du péché, saint Thomas se réfère, dans le *sed contra*, à l'autorité de saint Augustin et de la Glose<sup>22</sup>, qui semblent bien affirmer qu'il n'y a aucune autre cause de la venue du Christ que le salut des pécheurs.

Dans son argumentation théologique, saint Thomas commence par souligner la diversité des opinions qui, avant lui, ont été émises à ce sujet : "Certains disent que, même si l'homme n'avait pas péché, le Fils

---

(20) Aristote est bien le premier à avoir distingué avec netteté l'ordre de sagesse et l'ordre des causes propres de la réalité. Ici, saint Thomas distingue l'ordre de la sagesse de Dieu de la condition propre de l'homme pécheur.

(21) Notons cette autre manière d'utiliser la même distinction à l'égard de la nécessité du mystère de l'Incarnation : "Il était possible à Dieu de conférer au genre humain la perfection de la grâce d'une autre manière que par l'Incarnation du Christ, s'il s'agit de la puissance absolue (*loquendo de potentia absoluta*); mais étant donné ce qui a été disposé par Dieu (*supposita Dei ordinatione*), le genre humain n'a pas pu recevoir cette plénitude autrement" (*Contra errores Graecorum*, I, ch. 16, in *Opuscula theologica* I, n° 1059, ed. Marietti 1954, p. 324).

(22) En commentant un verset de l'Evangile de saint Luc -- "le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu" (19, 10) --, saint Augustin affirme : "Si l'homme n'avait pas péché, le Fils ne serait pas venu" (*Sermon 174*, 2; PL 38, col. 940). De même la Glose sur un verset de la première épître à Timothée -- "le Christ est venu dans ce monde pour sauver les pécheurs" (1, 15) -- dit : "Il n'y a pas d'autre cause à la venue du Christ Seigneur que de sauver les pécheurs. En effet, supprimez les maladies, supprimez les blessures et il n'y a plus aucun besoin de remède (*nulla est causa medicinae*)."

de Dieu se serait incarné<sup>23</sup>. D'autres affirment le contraire; et il semble que ce soit plus à leur assertion qu'il faille adhérer." Pourquoi ? Voici la raison théologique que donne saint Thomas :

Ce qui procède de la seule volonté de Dieu, au delà de tout ce qui est dû à la créature, ne peut nous être connu que dans la mesure où cela nous est révélé dans l'Écriture sainte, par laquelle la volonté divine nous est connue. Et donc, puisque l'Écriture sainte donne partout, comme raison de l'Incarnation, le péché du premier homme, il est plus convenable de dire que l'oeuvre de l'Incarnation a été ordonnée par Dieu pour être le remède du péché; de telle sorte que, si le péché n'avait pas eu lieu, l'Incarnation n'aurait pas eu lieu.

Saint Thomas ajoute immédiatement :

Cependant la puissance de Dieu n'est pas limitée à cela; Dieu aurait pu s'incarner même si le péché n'avait pas eu lieu.

On voit là le réalisme propre du théologien : l'Écriture seule nous révèle la volonté de Dieu pour tout ce qui est au delà de ce qui est dû nécessairement à la créature. L'Écriture nous révèle tout ce qui est du domaine de la grâce, de la gratuité. Elle nous est donnée pour cela, pour nous révéler notre fin surnaturelle, celle qui provient de la grâce. L'Écriture ne nous est pas donnée en premier lieu pour nous dévoiler ce *qu'est* notre nature humaine; mais elle nous révèle notre état de pécheur et notre incapacité à nous sauver par nous-mêmes, puisque nous sommes nés dans le péché. Par le fait même, l'Écriture seule nous permet de saisir les liens que Dieu a voulu établir entre l'homme-pécheur et l'Incarnation rédemptrice. Et selon l'Écriture, c'est bien à partir du péché de l'homme que Dieu nous révèle qu'il enverra un sauveur. C'est donc dans cette lumière que nous devons regarder ce mystère. Cela, évidemment, ne limite en rien la toute-puissance de Dieu. Dieu aurait pu agir autrement; mais il s'agit alors de découvrir des "possibles". On demeure dans un ordre d'hypothèse, qui n'intéresse pas directement le théologien. Celui-ci part de la foi, qui nous révèle ce *qui est*<sup>24</sup>.

---

(23) Ces *quidam* (rappelons que ce pronom indéfini désigne des personnes dont on connaît l'identité mais que l'on s'abstient de nommer) sont très probablement, dans l'esprit de saint Thomas, Honorius d'Autun, Rupert de Deutz, Alexandre de Halès, Robert Grosseteste, ... et éventuellement Albert le Grand.

(24) Cependant saint Thomas n'hésite pas, aussi bien dans le *Commentaire des Sentences* que dans la *Somme* -- sur ce point rien n'est changé --, à s'interroger d'une manière hypothétique. Devons-nous dire qu'il le fait uniquement en raison d'une tradition, ou bien pour scruter plus profondément l'ordre de la sagesse divine et le mettre davantage en lumière ? Il semble bien que ce soit pour cette seconde raison : il ne

Il est facile de constater la prise de position de saint Thomas, beaucoup plus nette que dans le *Commentaire des Sentences*<sup>25</sup> : il distingue mieux les deux niveaux de réflexion théologique dont nous avons parlé à propos des articles 1 et 2. La considération de l'article 1 est au delà du péché car elle se situe dans la perspective de l'économie divine en sa plus grande généralité, et cherche à montrer la convenance du mystère de l'Incarnation à partir de la bonté de la nature divine. La bonté même de Dieu, qui est infinie, et le conditionnement de l'homme suffisent à légitimer ce mystère -- non certes à le rendre nécessaire d'une nécessité absolue, mais à en montrer le bien-fondé et à en préciser la convenance. La nécessité de ce mystère ne peut apparaître que lorsqu'on considère le salut de l'homme pécheur; et même là, il s'agit d'une nécessité relative, celle qui est réclamée pour que l'homme acquière plus pleinement sa béatitude par la foi, l'espérance et la charité. On peut donc dire que le mystère de l'Incarnation est possible et convenable indépendamment du péché, mais qu'il apparaît comme nécessaire, d'une nécessité relative de perfection, dès qu'on regarde l'homme pécheur dans sa recherche de béatitude. On comprend alors pourquoi l'Écriture, qui nous révèle notre salut, nous montre comment ce salut se réalise par la Croix : l'Incarnation rédemptrice. Il demeure toujours vrai que Dieu aurait pu vouloir et réaliser ce mystère indépendamment du péché -- par une pure gratuité d'amour --, mais on ne peut pas, théologiquement, affirmer qu'il l'aurait fait si l'homme n'avait pas péché.

En répondant aux objections, saint Thomas précise encore ce qu'il a affirmé dans le corps de l'article. Il n'est donc pas inutile de relever ici ces objections avec leurs réponses.

La première objection s'appuie sur l'autorité de saint Augustin pour affirmer qu'il y a, outre la délivrance du péché, "beaucoup d'autres choses à saisir et à méditer dans l'Incarnation du Christ"<sup>26</sup>. On peut donc dire que, même si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait incarné. Saint Thomas répond nettement que toutes les autres causes que l'on peut assigner au mystère de l'Incarnation relèvent, en définitive, du "remède à apporter au péché". "En effet, si l'homme n'avait pas péché, il eût été imprégné de la lumière de la sagesse divine, Dieu l'aurait rendu parfait par la droiture de la justice, et capable de connaître tout ce qui lui était nécessaire. Mais parce que l'homme, s'étant détourné de Dieu, était tombé dans les réalités sensibles, il était convenable que Dieu, ayant assumé la chair, lui offrît, [en se servant] même des réalités cor-

---

s'agit pas d'une "véritable" théologie des possibles, car la question posée est relative à l'affirmation de l'Écriture et a pour but de mieux mettre en lumière ce qui est révélé.

(25) Voir la première partie de cet article, in CESJ n° 112, décembre 1986, pp. 43-46.

(26) *De Trinitate*, XIII, 17, 22; BA 16, pp. 326-327.



porelles, le remède du salut<sup>27</sup>. On voit comment saint Thomas interprète cette raison -- il l'avait exposée dans le *Compendium theologiae*<sup>28</sup> -- comme une raison autre que celle de la réparation et de la satisfaction; elle est reprise ici comme dépendante de l'état de déchéance de l'homme en raison du péché.

La seconde objection rappelle qu'il appartient à la toute-puissance de Dieu de parfaire son oeuvre et de se manifester par un certain effet infini. Or aucune pure créature ne peut être un effet infini, puisqu'elle est finie par son essence. Seule l'oeuvre de l'Incarnation manifeste un effet infini de la puissance divine, puisqu'y sont unies deux réalités infiniment distantes. Saint Thomas répond en rappelant que toute créature, du fait même qu'elle est créée *ex nihilo*, manifeste la puissance infinie de Dieu : ce n'est pas en raison de ce qu'elle est telle ou telle réalité qu'elle manifeste la puissance infinie de Dieu, car elle est nécessairement finie dans sa manière d'exister, mais en raison du fait qu'elle existe, selon un *esse* participé, à partir de rien.

Quant à prétendre, comme le faisait encore la seconde objection, que l'univers, pour être parfait, a besoin de l'Incarnation (l'univers ne sera vraiment parfait que si la créature la plus élevée, l'homme, fait retour à son premier principe en s'unissant à lui personnellement), c'est erronné; car il suffit à la perfection de l'univers que la créature soit ordonnée à Dieu comme à sa fin, selon un mode *naturel*. Que la créature soit unie à Dieu *in persona*, cela dépasse les limites de la perfection de la nature<sup>29</sup>, comme saint Thomas l'avait déjà précisé dans le *Commentaire des Sentences*<sup>30</sup>.

La troisième objection et sa réponse sont également la reprise de ce qui avait été dit dans la quatrième objection du *Commentaire des Sentences* et sa réponse<sup>31</sup>.

La quatrième objection prétendait, au nom de la prédestination du Christ comme Fils de Dieu -- prédestination qui est éternelle et immuable --, que l'Incarnation devait se réaliser nécessairement, que le péché ait lieu ou non. Saint Thomas répond : "La prédestination présuppose la prescience des réalités futures. C'est pourquoi, de même que Dieu prédestine le salut d'un homme en tenant compte de la prière que d'autres feront pour lui<sup>32</sup>, de même il prédestine l'oeuvre de l'Incarna-

---

(27) III, q. 1, a. 3, ad 1.

(28) *Comp. theol.*, ch. 201, cité ci-dessus, p. 2, note 3.

(29) III, q. 1, a. 3, ad 2.

(30) Cf. *III Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 3, ad 1; voir CESJ n° 112, p. 45, note 32.

(31) Cf. CESJ n° 112, p. 43, note 29 (4.), et p. 45, note 32 (4.).

(32) Voir M.-D. Philippe, *La prédestination peut-elle être aidée par la prière des saints ?*, étude de la *Somme théol.*, I, q. 23, a. 8; in BCTC n° 76, décembre 1976, pp. 1 à 15.

tion comme un remède au péché humain<sup>133</sup>. Le regard de Dieu qui prédestine est au delà du temps, mais dans ce regard peut être impliqué un ordre qui se réalisera successivement dans le temps. Le Christ a été prédestiné à être Fils de Dieu de toute éternité, mais cela n'empêche pas que cette prédestination se réalise dans le temps "comme remède au péché humain". Cela fait partie de la prédestination de Dieu : lui-même a lié le mystère du péché au mystère de l'Incarnation rédemptrice.

Relevons enfin la dernière objection : le mystère de l'Incarnation a été révélé au premier homme, puisqu'Adam a reconnu Eve comme étant "os de ses os", et que, de cette union qui "attache l'homme à sa femme"<sup>134</sup>, l'Apôtre dit qu'elle est un "grand mystère (...) du Christ et de l'Eglise"<sup>135</sup>. Mais Adam ne pouvait connaître à l'avance sa chute; donc l'Incarnation aurait eu lieu même si l'homme n'avait pas péché. A cette objection saint Thomas répond : "Rien n'empêche qu'un fait soit révélé à quelqu'un sans que sa cause lui soit révélée. Le mystère de l'Incarnation a donc pu être révélé au premier homme sans qu'il connaisse à l'avance sa chute. Car ce n'est pas parce qu'on connaît l'effet qu'on connaît forcément la cause"<sup>136</sup>.

Il est intéressant de regarder en parallèle ce que saint Thomas dit dans son *Commentaire sur saint Jean* à propos de l'enseignement que Jésus donne à Nicodème : "Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle"<sup>137</sup>. Saint Thomas souligne :

La cause de tous nos biens est l'amour divin. En effet, aimer quelqu'un, c'est proprement vouloir pour lui le bien; or la volonté de Dieu est cause des réalités; donc, le bien nous vient de ce que Dieu nous aime. L'amour de Dieu est certes la cause du bien de la nature -- "Tu aimes tout ce qui existe, et tu ne hais rien de ce que tu as fait" (Sag 11, 25) --, et il est aussi la cause du bien de la grâce -- "D'un amour éternel je t'ai aimé, c'est pourquoi je t'ai attiré" (Jr 31, 3), attiré par la grâce; mais que Dieu nous donne aussi le bien de la gloire, cela provient d'un [très] grand amour (cf. Eph 2, 4). C'est pourquoi le Christ montre ici que cet amour est le plus grand qui soit. Il le montre de quatre points de vue [différents, regardant successivement] : 1° la personne de celui qui aime; c'est Dieu qui aime, et immensément : *Dieu a tellement aimé le monde...* "Il a aimé les peuples; tous les saints sont dans sa main" (Deut 33, 3). 2° La condition de celui qui est aimé : c'est

(33) III, q. 1, a. 3, ad 4.

(34) Gn 2, 23-24.

(35) Eph 5, 32.

(36) III, q. 1, a. 3, ad 5.

(37) Jn 3, 16.

l'homme qui est aimé, l'homme de ce monde, l'homme de chair, et même l'homme vivant dans le péché -- "Dieu prouve ainsi son amour pour nous : (...) alors que nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec [lui] par la mort de son Fils" (Ro 5, 8 et 10). -- "Qu'est-ce que l'homme, pour que tu te souviennes de lui, et le fils de l'homme, pour que tu le visites ?" (Ps 8, 5). Voilà ce que veut exprimer le Christ lorsqu'il dit que Dieu a aimé le monde. 3° La grandeur du don. L'amour, en effet, se manifeste par le don; car, comme le dit Grégoire, "l'amour se prouve par des actes" (*XL homiliae in Evangelia*, II, hom. 30, PL 76, col. 1220). Or Dieu nous a fait le plus grand des dons, puisque, comme le dit ici le Christ, il a donné son Fils unique -- "Il n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous" (Ro 8, 32). Et le Christ dit son Fils, c'est-à-dire [celui qui est] Fils par nature, qui lui est consubstantiel, et non un fils adoptif, comme ceux dont il est parlé dans le psaume : "J'ai dit : vous êtes des dieux, et tous les fils du Très-Haut" (Ps 81, 6). (...) Le Christ dit aussi : son Fils *unique*, pour montrer que Dieu ne partage pas son amour entre plusieurs fils, mais que tout son amour est dans son Fils, ce Fils qu'il a donné pour prouver l'immensité de son amour -- "Le Père aime le Fils et il lui montre tout ce qu'il fait (Jn 5, 20). 4° Enfin, la grandeur du fruit, puisque par lui nous avons la vie éternelle : "... afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle", vie qu'il nous a acquise par "la mort de la Croix" (Phi 2, 8).

Dieu a-t-il donc donné son Fils pour qu'il mourût sur la Croix ? Assurément, il l'a donné pour "la mort de la Croix" (Phi 2, 8 et Ro 8, 32), en tant qu'il lui a donné la volonté d'y souffrir, et cela de deux manières. Car d'une part, en qualité de Fils de Dieu, il a eu de toute éternité la volonté de prendre chair et de souffrir pour nous; et cette volonté, il la tenait du Père; et, d'autre part, c'est Dieu qui inspira à l'âme du Christ la volonté de souffrir<sup>38</sup>.

---

(38) *Comm. sur saint Jean*, III, leç. 3, nn. 477-478 (traduction française, *Les Amis de saint Jean*, t. II, Rimont 1982, pp. 63-65). En commentant le Prologue de saint Jean, saint Thomas note aussi trois raisons pour lesquelles Dieu a voulu s'incarner : "Pour que les ténèbres puissent saisir la lumière, c'est-à-dire parvenir à sa connaissance". (...) -- "Il était nécessaire qu'après la prédiction des prophètes, après la venue de Jean, la lumière elle-même vînt et livrât au monde la connaissance d'elle-même". (...) -- "Il était nécessaire que le Créateur lui-même vînt dans le monde par la chair et qu'il se fît connaître par lui-même" (*op. cit.*, I, leç. 5, n° 141; in t. I, Rimont 1985, pp. 172-173).

Dans les commentaires de saint Thomas sur les épîtres de saint Paul -- rappelons que tous, sauf le commentaire de l'épître aux Romains et le début de celui sur la première épître aux Corinthiens, sont antérieurs au *Commentaire sur saint Jean* --, on relève plusieurs textes sur la cause du mystère de l'Incarnation. Ainsi : "La cause du mystère de l'Incarnation est la volonté de Dieu : à cause de l'immense amour (*propter nimiam charitatem*) que Dieu a eu pour les hommes, il a voulu s'in-

Nous voyons ici comment saint Thomas montre que le mystère de l'Incarnation rédemptrice, par la Croix, manifeste et réalise pleinement l'amour que Dieu a pour les hommes, et que c'est bien en vue du salut des hommes par la Croix que ce mystère de l'Incarnation rédemptrice se réalise. Autrement dit, la raison la plus profonde du mystère de l'Incarnation, c'est bien l'amour de Dieu. La bonté demande de se diffuser, de se communiquer; et de fait, cet amour s'est communiqué pleinement, puisque Dieu a voulu sauver le monde, l'homme pécheur, et il a voulu le sauver par la Croix. C'est pourquoi on peut dire que Dieu a donné son Fils aux hommes pour qu'il meure sur la Croix en vue de les sauver; par là, l'amour de Dieu s'est communiqué à nous d'une manière souveraine, de la manière la plus parfaite qui soit.

Ce commentaire de saint Thomas assume et achève dans un même regard de sagesse, dans la lumière ultime de la Révélation, ce que la théologie scientifique, dans son effort d'analyse, avait distingué en trois articles successifs. La foi ne supprimant pas notre manière propre de connaître, mais donnant une nouvelle lumière d'amour, de finalité, il est normal et nécessaire que nous analysions. N'est-ce pas là l'effort de saint Thomas à travers ses diverses oeuvres de théologien, aboutissant à

---

carner (cf. Jn 3, 16). Or la volonté de Dieu est très cachée : 'Ce qui est de Dieu, personne ne l'a connu, si ce n'est l'Esprit de Dieu' (1 Co 2, 11). La cause de l'Incarnation a donc été cachée, si ce n'est pour ceux à qui Dieu l'a révélée par l'Esprit Saint" (*Ad Ephes. lect.*, I, leç. 3, n° 25; in *Super epist. S. Pauli lectura*, vol. II, Marietti 1953, pp. 8-9). "La cause de l'Incarnation, c'est le souvenir que Dieu a de l'homme. (...) Quand on aime quelqu'un et qu'on le laisse longtemps dans la misère sans lui venir en aide, il semble qu'on l'oublie. Or Dieu a aimé le genre humain, (...). Après le péché, (...) il semble qu'il l'ait oublié, mais on voit qu'il se souvient de lui quand il lui envoie un *reparator*" (*Ad Hebr. lect.*, II, leç. 2, n° 107; *op. cit.*, p. 361). Enfin, relevons dans le commentaire de la première Epître à Timothée cette position nette de saint Thomas : "En vue de quoi est-il venu ? *Pour sauver les pécheurs*, c'est-à-dire pour le salut des peuples. 'Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui' (Jn 3, 17). 'Je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde' (Jn 12, 47). Mais s'il n'y avait eu aucun pécheur, ne se serait-il pas incarné ? Il semble que non, parce qu'il est venu pour sauver les pécheurs : l'Incarnation n'aurait donc pas été nécessaire. De même, la Glose dit : 'Supprime la maladie, et on n'aura pas besoin de médecine'. [A cette question] je réponds que cela ressort de façon suffisamment manifeste des paroles des saints. Mais cette question n'est pas d'une grande autorité, parce que Dieu a ordonné ce qui devait se faire selon que cela devait se faire. Et nous ne savons pas ce qu'il aurait ordonné, s'il n'avait pas connu d'avance le péché. Néanmoins, les autorités semblent faire entendre clairement qu'il ne se serait pas incarné, si l'homme n'avait pas péché; pour moi, je penche davantage en ce sens (*in quam partem ego magis declino*)" (*Ad 1 Timotheum lect.*, I, leç. 4, nn. 39-40; *op. cit.*, p. 219).

la précision des analyses de la *Somme théologique* ? Mais ces analyses théologiques demandent d'être dépassées dans un regard contemplatif. N'est-ce pas ce que nous découvrons dans les commentaires scripturaires de saint Thomas, et spécialement dans son *Commentaire sur Saint Jean* ? Là, grâce à la parole vivante de Jésus, saint Thomas peut, en se servant de toutes les analyses précédentes, regarder immédiatement le mystère de Dieu en sa plénitude d'amour. L'amour ne peut se ramener à l'analyse de théologie scientifique, mais cette analyse peut aider à contempler, dans toute sa limpidité, l'amour qui se révèle à nous. Certes, on pourra dire que les commentaires scripturaires de saint Thomas n'ajoutent rien à la *Somme théologique* -- celle-ci résume magnifiquement tout l'enseignement de saint Thomas -- et qu'il est inutile de revenir à ces commentaires, qu'il suffit d'étudier la *Somme théologique*. Cela est vrai matériellement. Il est même vrai de dire que, du point de vue logique, la *Somme* est plus parfaite, car les analyses scientifiques y sont plus précises et explicites; c'est précisément pour cela que la *Somme* est destinée aux commençants : ceux-ci sont plus sensibles à l'ordre logique qu'à un ordre de sagesse. Mais du point de vue contemplatif -- du point de vue de l'ordre de la sagesse divine révélée --, les commentaires scripturaires de saint Thomas sont indispensables car ils nous exposent cet ordre de sagesse, autant du moins qu'on peut le communiquer aux chrétiens. C'est grâce à un retour direct à la parole vivante du Christ que cet ordre de sagesse peut être communiqué : par la parole vivante du Christ, en effet, nous sommes conjoints d'une manière vitale, grâce aux vertus théologiques, à la Vérité première, à la Sagesse du Fils bien-aimé -- nous sommes attirés par le Père et par le Fils lui-même<sup>39</sup>. Cela est particulièrement vrai lorsqu'il s'agit des convenances du mystère de l'In-

---

(39) Cf. *Comm. sur saint Jean*, VI, nn. 935-937 (trad. française, t. III, Rimont 1987, pp. 89-92); et XII, n° 1674. En commentant Mt 4, 18 -- "Marchant le long de la mer de Galilée..." --, saint Thomas dit : "Par le fait qu'il a appelé ses disciples en marchant est signifié que par le mystère de son Incarnation il nous a attirés à lui" (*Super evang. S. Matthaei lect.*, IV, n° 364). Dans son commentaire sur Jn 1, 37 -- "les deux disciples l'entendirent parler et ils suivirent Jésus" --, saint Thomas reprend cette remarque de saint Jean Chrysostome : "Lorsque Jean soulignait la dignité du Christ en disant : 'Il existait avant moi, et moi, je ne suis pas digne de délier la courroie de sa chaussure' (Jn 1, 27), personne ne s'est converti. Mais quand il a parlé des abaissements du Christ et du mystère de l'Incarnation, alors ses disciples ont suivi Jésus. Car les abaissements du Christ, ce qu'il a souffert pour nous, nous émeuvent davantage. En ce sens on lit dans le Cantique des cantiques : 'Ton nom est une huile qui s'épanche' (1, 3). Il s'agit de la miséricorde avec laquelle il a procuré le salut des hommes; aussi l'Écriture ajoute-t-elle aussitôt : 'les jeunes filles t'aiment'" (*Comm. sur saint Jean*, I, leç. 15, n° 285; t. I, p. 288). Cf. SAINT BERNARD, *Sermons sur le Cantique des cantiques* : "Pour moi, je pense que la principale cause pour laquelle Dieu, qui est invisible, a voulu se rendre visible, par la chair qu'il a prise, et converser comme homme parmi les hommes, était d'attirer d'abord à l'amour salu-

carnation et de la signification propre du mystère de la Croix. En théologie scientifique, on distingue les deux mystères et on les étudie l'un après l'autre; en théologie mystique, grâce au retour à la parole vivante de Jésus, on contemple à travers la Croix (c'est-à-dire la Rédemption) le mystère de l'Incarnation. Car c'est bien par la Croix, par la Rédemption, que ce mystère de l'Incarnation nous est livré, nous est donné. C'est par la Croix qu'on comprend pleinement le pourquoi de l'Incarnation, puisque c'est par son opération propre qu'un être se manifeste pleinement et qu'on peut saisir sa véritable signification. Mais n'oublions pas que si l'analyse scientifique est volontairement mise entre parenthèses pour ne regarder que l'ordre de la sagesse, nous risquons toujours de nous arrêter avant et de ne pas pénétrer vraiment dans cette vision de sagesse. Le Saint-Esprit peut évidemment y faire pénétrer immédiatement, sans passer par l'analyse scientifique; mais de nous-mêmes nous ne pouvons pas. Et souvent, par paresse intellectuelle ou par cécité, nous nous contentons d'une description symbolique au lieu d'une véritable vision de sagesse (présupposant l'analyse scientifique)<sup>40</sup>.

Dans l'analyse de la théologie scientifique, il est nécessaire de distinguer la *convenance* de l'Incarnation et sa *nécessité*<sup>41</sup> : la convenance se prend de l'ordre de la sagesse divine en soulignant sa liberté absolue<sup>42</sup>, tandis que la *nécessité* se prend de la nature humaine relative-

---

taire de sa chair adorable les affections des hommes charnels qui ne savent aimer que charnellement, et de les conduire ainsi par degrés à un amour épuré et spirituel. (...) Ainsi, d'abord il les retira de tout autre amour charnel, par la seule grâce de la présence de son corps" (*op. cit.*, XX, 6; in *Oeuvres complètes de saint Bernard*, t. 4, Vivès, Paris 1873, p. 224).

(40) Voir le texte de cette note à la fin de l'article.

(41) On pourrait peut-être dire que l'article 1 présente la convenance de l'Incarnation en référence à la sagesse de Dieu, convenance nous révélant la fin *ultime* de l'Incarnation, son oeuvre ultime, tandis que l'article 2 nous montre la *nécessité relative* de l'Incarnation, nous révélant sa fin *propre*, son oeuvre propre. Il y aura toujours ces deux aspects à préciser : la fin ultime et la fin propre, car on est en présence d'un moyen conjoint à une fin.

(42) Il serait intéressant de comparer dans leur signification profonde la question 2 de la *Prima Pars* -- elle étudie la possibilité qu'a l'intelligence humaine d'affirmer par elle-même l'existence de Dieu --, la question 1 de la *Secunda Pars* sur la fin ultime de l'homme et, ici, la question sur la convenance de l'Incarnation. La question 2 de la *Prima Pars* est très nettement un regard critique de théologie scientifique sur l'intelligence *spéculative*, essayant de saisir le lien qui existe entre l'intelligence et l'existence de Dieu; saint Thomas y exerce un regard critique, pour affirmer la valeur propre de l'intelligence humaine et évaluer si elle est capa-

ment à sa finalité, tendant vers la béatitude. Il est normal aussi de distinguer celles-ci (convenance et nécessité) des effets propres du mystère de l'Incarnation et de son oeuvre propre, ainsi que de la finalité propre du Verbe incarné. Dans une vision de sagesse de ces mystères, leurs effets propres nous permettent de préciser immédiatement leur nécessité et leur convenance. En ce sens, on peut préciser que l'Incarnation a un double effet : la *reparatio peccati* et la justification -- ce que la Loi était incapable d'accomplir par elle-même<sup>43</sup>. Voilà l'efficacité propre de

---

ble d'être utilisée pour une théologie scientifique; si en effet l'intelligence humaine est incapable par elle-même d'atteindre l'existence de Dieu, elle ne peut pas être utilisée pour une théologie scientifique. Avec la question 1 de la *Secunda Pars*, nous sommes en présence d'un regard critique sur l'intelligence *pratique* : celle-ci est-elle capable d'atteindre la fin ultime ? Si elle en est incapable, une théologie scientifique dans l'ordre pratique est-elle encore possible ? Enfin, avec la question 1 de la *Tertia Pars*, il s'agit, dans un regard de sagesse, de préciser les convenances du mystère de l'Incarnation et de la Rédemption par rapport au mystère même de la bonté de Dieu et du salut de l'homme.

Nous sommes bien en présence de trois attitudes du théologien de théologie scientifique, qui diffèrent de l'analyse proprement scientifique. La question 2 de la *Prima Pars* et la question 1 de la *Secunda Pars* cherchent à évaluer les *possibilités* de l'intelligence humaine. La question 1 de la *Tertia Pars* cherche à préciser le lien positif du mystère de l'Incarnation avec la sagesse de Dieu. A ce propos, on peut noter que dans le *Commentaire des Sentences* (III, q. 1, a. 1), saint Thomas, avant de regarder la convenance du mystère de l'Incarnation, s'interrogeait sur sa *possibilité*. Cette interrogation disparaît dans le *Contra Gentiles* et dans la *Somme*, parce que la véritable possibilité du mystère de l'Incarnation n'est autre que sa convenance. Le possible relève d'un regard critique; la convenance relève d'un regard de sagesse.

(43) Cf. III, q. 1, a. 5, c. : "Puisque l'oeuvre de l'Incarnation est ordonnée *principalement* à la *reparatio* de la nature humaine par l'abolition du péché..." Et III, q. 28, a. 1 : la fin de l'Incarnation est que "les hommes renaissent comme fils de Dieu (*renascerentur in filios Dei*)". C'est en commentant Ro 8, 3-4, que saint Thomas note un double effet de l'Incarnation : le premier est la *remotio peccati*, le second la justification -- ce que la Loi était incapable d'accomplir par elle-même (voir *Ad Rom. lect.*, VIII, leçon 1, nn. 609-611; in *Super epist. S. Pauli lect.*, vol. I, Marietti 1953, pp. 111-112). Cf. *Comm. sur saint Jean* (I, leçon 7, n° 168; t. I, p. 192) : "Si le Verbe a assumé la nature humaine, c'est pour la restaurer. Il a donc restauré ce qu'il a assumé. Si donc il n'avait pas assumé l'âme rationnelle, il ne l'aurait pas restaurée; et dans ce cas, aucun fruit ne nous proviendrait de l'Incarnation du Verbe, ce qui est faux". Cf. *In libr. de Div. Nominibus Expos.*, I, leçon 2, n° 60 : "Pour montrer la *fin de l'Incarnation*, il ajoute : 'rappelant' de l'état du péché 'l'extrémité humaine', c'est-à-dire la nature humaine, qui est la dernière des créatures selon l'ordre de la création, 'à Lui' à savoir la Déesse (...)"

l'Incarnation rédemptrice : elle est un remède divin<sup>44</sup>.

Au terme de cette longue enquête, il apparaît nettement que saint Thomas a progressivement mûri dans son analyse théologique, en discernant différents niveaux auxquels on peut se situer pour parler du mystère de l'Incarnation, ce qui lui a permis de mieux préciser son option personnelle relativement à la question classique : Si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné ? Cette option, tout en étant de plus en plus nette, n'exclut cependant jamais l'autre, car la grandeur du mystère de l'Incarnation pourrait être voulue par Dieu pour d'autres raisons que celles qui nous sont révélées; cependant, dans notre foi, ce sont les raisons qui nous sont révélées que nous devons regarder en premier lieu.

\* \*  
\*

N.B. : Grâce à ces précisions, nous pouvons mieux saisir la signification de certains textes de saint Thomas qui pouvaient, à première vue, sembler en contredire d'autres. Relevons ici quelques-uns de ces textes.

A la fin de la question 1 de la *Tertia Pars* dont nous avons étudié les trois premiers articles, saint Thomas considère la convenance du moment où le Christ s'est incarné. Dans l'article 5, il souligne que l'"oeuvre de l'Incarnation" est "principalement ordonnée à la restauration (*reparatio*) de la nature humaine par l'abolition du péché"<sup>45</sup>; et c'est pourquoi "il ne convenait pas que Dieu s'incarnât au commencement du genre humain, avant le péché; la médecine, en effet, n'est donnée qu'aux malades, comme le dit le Seigneur lui-même : 'Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. (...) Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs'<sup>46</sup>". Aussi saint Thomas emploie-t-il l'expression *remedium Incarnationis*, le "remède de l'Incarnation"<sup>47</sup>.

Quand il s'agit de montrer qu'il ne convenait pas que l'Incarnation fût différée jusqu'à la fin du monde, saint Thomas donne, comme première raison, l'union de la nature divine à la nature humaine. Son raisonnement s'appuie sur les relations diverses d'antériorité et de postériorité du parfait et de l'imparfait : en un sens, l'imparfait précède le par-

---

(44) Cf. III, q. 5, a. 4 : "... l'utilité de l'Incarnation, qui est de justifier l'homme du péché". Cf. aussi III, q. 14, a. 1 : "Si le Fils de Dieu, ayant assumé la chair, est venu dans le monde, c'est pour satisfaire pour le péché du genre humain".

(45) III, q. 1, a.5.

(46) Mt 9, 12-13.

(47) Voir notamment *loc. cit.*, ad 1.



fait, car celui-ci, dans une réalité en devenir, provient de l'imparfait; mais en un autre sens, le parfait précède dans le temps l'imparfait : en ce qui est cause efficiente de la perfection, le parfait précède chronologiquement l'imparfait. Ces deux aspects sont présents dans l'Incarnation : en effet, la nature humaine y est conduite à sa perfection souveraine, et c'est pourquoi il ne fallait pas que l'Incarnation eût lieu au commencement du genre humain; mais le Verbe incarné est cause efficiente de la perfection humaine, comme le dit saint Jean : "De sa plénitude nous avons tous reçu" (Jn 1, 16). Et c'est pourquoi il ne fallait pas que l'Incarnation fût différée jusqu'à la fin du monde. "Mais la perfection de la gloire, à laquelle la nature humaine doit être conduite d'une manière ultime par le Verbe incarné, se réalisera à la fin du monde"<sup>48</sup>. Cette raison ne considère en aucune façon la faute : elle regarde uniquement le mystère de l'union hypostatique comme modèle et cause efficiente de notre plénitude de grâce.

Saint Thomas donne ensuite une seconde raison en citant un texte de saint Augustin<sup>49</sup> : il est évident qu'un "remède" tel que celui de l'Incarnation ne pouvait être différé jusqu'à la fin du monde, car alors "la connaissance et le culte de Dieu, ainsi que l'honnêteté des mœurs, eussent complètement disparu de la face de la terre"<sup>50</sup>.

La seconde objection de cet article avait soutenu que "dans la même réalité, le parfait est, dans le temps, postérieur à l'imparfait", et que par conséquent le plus haut degré de perfection ne se trouve réalisé qu'au dernier instant, et qu'à cause de cela l'Incarnation devait être différée jusqu'à la fin du monde, puisque la perfection suprême de la nature humaine se réalise dans son union au Verbe de Dieu. A cela saint Thomas répond simplement que "l'Incarnation ne doit pas être considérée seulement comme le terme du mouvement qui va de l'imparfait au parfait, mais aussi comme principe de perfection dans la nature humaine,

---

(48) III, q. 1, a. 6.

(49) "Il est au pouvoir de celui qui donne de faire miséricorde au moment et dans la mesure où il lui plaît. Et c'est pourquoi le Christ vint quand il estima qu'il fallait secourir l'homme et que ses bienfaits seraient agréés. Lorsque, en effet, par une certaine langueur du genre humain, la connaissance de Dieu commençait de s'effacer parmi les hommes, et les mœurs de décroître, Dieu choisit Abraham, pour renouveler en lui la connaissance de Dieu et de la morale. Puis, comme le respect s'affaiblissait encore, Dieu donna aux hommes par l'intermédiaire de Moïse la loi écrite. Et parce que les Gentils la méprisèrent, refusant de s'y soumettre, et parce que ceux qui l'avaient reçue ne l'observèrent pas, le Seigneur, mû par sa miséricorde, envoya son Fils qui, ayant donné à tous la rémission de leurs péchés, offrit à Dieu le Père [les hommes] justifiés" (*De quaest. Nov. et Vet. Test.*, q. 83; PL 35, col. 2276-2277).

(50) III, q. 1, a. 6.

comme on l'a vu dans le corps de l'article"<sup>51</sup>. Saint Thomas ne considère donc pas l'objection comme fausse purement et simplement, mais comme incomplète, oubliant un aspect du mystère.

Toujours dans la *Tertia Pars*, se demandant si le Christ devait réellement vivre au milieu des hommes ou mener une vie solitaire, saint Thomas affirme que le mode de vie du Christ devait être tel qu'il convînt à la fin de l'Incarnation. Or le Christ est venu dans le monde pour manifester la vérité (Jn 18, 37), pour libérer les hommes du péché (1 Tm 1, 15) et pour que, par lui, nous ayons accès à Dieu (Ro 5, 2; cf. Eph 2, 18). Pour ces trois raisons il convenait que le Christ ne menât pas une vie solitaire, mais vécût familièrement avec les hommes, afin de leur donner confiance, et l'assurance de pouvoir s'approcher de lui<sup>52</sup>.

Mais alors, si la fin première de l'Incarnation est de manifester la vérité, peut-on encore dire que le mystère de l'Incarnation n'aurait pas eu lieu sans le péché ? En effet, la manifestation de la vérité est nécessaire aussi bien à l'homme non pécheur qu'à l'homme pécheur, puisque le péché originel n'a pas diminué la capacité de l'intelligence de l'homme.

Si nous sommes attentifs, l'ordre des articles 1 et 2 de la question 1 de la *Tertia Pars* que nous avons analysés peut nous aider à comprendre comment saint Thomas affirme ici que la fin première de l'Incarnation est de manifester la vérité. Dans l'article 1, en effet, saint Thomas définit la convenance la plus profonde de l'Incarnation relativement à l'économie divine en général : que les réalités invisibles de Dieu nous soient manifestées par les réalités visibles. N'est-ce pas là la fin ultime de l'Incarnation ? On peut donc dire que le Fils de Dieu est venu dans le monde en premier lieu pour manifester la vérité, comme Jésus lui-même l'affirme devant Pilate. Quant à la seconde fin, elle ne s'oppose pas à la première; et elle correspond bien à ce qui est précisé dans l'article 2 de la question 1, montrant la *nécessité de fait* de l'Incarnation : le Christ est venu pour sauver les pécheurs. *De fait*, l'Incarnation s'est réalisée en vue du salut des pécheurs. On comprend alors que saint Thomas puisse affirmer que "l'oeuvre de l'Incarnation est principalement ordonnée au relèvement de la nature humaine par l'abolition du péché"<sup>53</sup>. Ces deux finalités ne s'opposent pas. L'une correspond à la *convenance* de l'Incarnation vue dans la lumière de l'économie divine, l'autre correspond à la *nécessité* de l'Incarnation considérée à partir de l'homme pécheur.

C'est dans le même sens que nous devons interpréter ce que saint Thomas dit dans le *De rationibus fidei*. Se demandant quelle fut la cause de l'Incarnation du Fils de Dieu, il affirme nettement que c'est la *repara-*

---

(51) *Loc. cit.*, ad 2.

(52) Cf. III, q. 40, a. 1.

(53) III, q. 1, a. 5, cité ci-dessus, p. 17. Voir aussi III, q. 28, a. 1 : l'Incarnation a pour fin que les hommes renaissent comme fils de Dieu (cf. ci-dessus, note 42).

tio de la créature "rationnelle"; et il ajoute que c'est aussi "pour que les tout-petits puissent connaître et aimer Dieu comme quelqu'un de semblable à eux (...), pour donner aux hommes l'espoir de pouvoir partager la béatitude de Dieu (...), et pour faire connaître à l'homme sa dignité"<sup>54</sup>. Evidemment, ces trois raisons présupposent l'homme *pécheur*. Saint Thomas se situe dans la perspective de l'Incarnation telle qu'elle s'est réalisée de fait; mais la deuxième raison pourrait être considérée comme une raison qui regarde non plus l'état de la nature humaine, mais ce que cette nature est en elle-même, indépendamment de cet état<sup>55</sup>.

Enfin, n'oublions pas cette autre affirmation de saint Thomas<sup>56</sup>, qui semble elle aussi, à première vue, contredire ce qui est affirmé si nettement dans la *Tertia Pars* : "Avant l'état de péché, l'homme a eu une foi explicite au sujet de l'Incarnation du Christ, en tant qu'elle était ordonnée à la consommation de la gloire, mais non pas en tant qu'elle était ordonnée à la libération du péché par la Passion et la Résurrection, parce que l'homme n'a pas connu à l'avance le péché futur. Mais il semble avoir connu à l'avance l'Incarnation du Christ, d'après ces paroles : 'A cause de cela l'homme quittera son père et sa mère et il s'attachera à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair' (Gn 2, 24). L'Apôtre dit en effet que 'ce mystère est grand', qu'il 's'applique au Christ et à l'Eglise' (Ep 5, 32). Or on ne peut pas croire que le premier homme ait ignoré ce mystère"<sup>57</sup>.

A la lumière de l'article 2 de la question 1 de la *Tertia Pars*, nous pouvons saisir ce que saint Thomas dit ici. Cela ne veut pas dire que l'Incarnation aurait nécessairement eu lieu, même si l'homme n'avait

---

(54) *De rationibus fidei*, ch. 5, nn. 972-978; in *Opuscula theologica*, vol. I, Marietti 1954, pp. 257-258.

(55) On retrouve ces mêmes raisons dans le *Commentaire du Symbole des Apôtres* : le Christ est venu dans le monde pour confirmer notre foi, élever notre espérance (il s'est fait homme pour que l'homme fût fait Dieu), enflammer notre amour (notre Seigneur s'est fait notre frère), garder pure notre âme qui a été tellement ennoblie par son union à Dieu, et enflammer notre désir de parvenir au Christ (a.3, éd. Marietti 1954, nn. 905-909).

Mais dans l'article suivant (*il a souffert sous Ponce Pilate...*), saint Thomas commence par dire : "Comme il est nécessaire au chrétien de croire à l'Incarnation du Fils de Dieu, ainsi il lui est nécessaire de croire à sa passion et à sa mort; car, comme le dit Grégoire : "il ne nous eût servi à rien de naître, si nous n'avions pas été rachetés (*nihil nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset*)" (n° 910); il montre ensuite pourquoi il était nécessaire que le Verbe souffrît pour nous (913 sq.). Plus loin, il dit : "Dieu est descendu du ciel et s'est incarné pour nous enseigner les choses célestes" (n° 935).

(56) *Somme théol.*, II-II, q. 2, a. 7.

(57) Voir ci-dessus, p. 12, (III, q. 1, a. 3, ad 5).

pas péché; saint Thomas veut nous montrer qu'il y a dans ce mystère une reprise radicale de tout, si radicale qu'elle est au delà des motifs propres pour lesquels, de fait, le Fils de Dieu s'est incarné. Le mystère de l'Incarnation achève vraiment toute l'oeuvre de Dieu<sup>58</sup>, elle est vraiment ce qui nous manifeste d'une manière unique sa bonté<sup>59</sup>.

fr. Marie-Dominique Philippe, o.p.

---

(58) "L'humanité du Christ -- du fait qu'elle est unie à Dieu --, la béatitude créée -- du fait qu'elle est la jouissance de Dieu (*fruitio Dei*) --, et la Vierge bienheureuse -- du fait qu'elle est mère de Dieu --, ont en quelque sorte une dignité infinie, à cause du bien infini qu'est Dieu. Aussi, de ce point de vue, rien de meilleur ne peut être fait, comme il ne peut rien exister de meilleur que Dieu" (*Somme théol.*, I, q. 25, a. 6, ad 4).

(59) C'est ce que disait saint Jean Damascène, cité par saint Thomas dans le *sed contra* de l'article 1; cf. ci-dessus, p. 3.

(40) Précisons encore ceci : à cause de notre manière humaine de connaître, l'analyse scientifique incluse dans la sagesse doit nécessairement se développer pour elle-même; c'est ce que l'on découvre dans la théologie scientifique de saint Thomas. Celle-ci est distincte d'une partie plus "sapientiale" de la théologie, qui se développe grâce à la charité, sous la motion du don de sagesse. En effet, l'amour va plus loin que la connaissance, et permet d'atteindre le mystère de Dieu plus directement et d'une manière plus intérieure : par l'amour, on saisit Dieu de l'intérieur, dans la lumière même de Dieu, et c'est pourquoi la théologie scientifique doit permettre le développement ultime de la théologie mystique, dans le rayonnement direct du don de sagesse.

Ne peut-on pas découvrir ici quelque chose d'analogue à ce que nous voyons en philosophie ? En effet, la philosophie première et la théologie naturelle sont bien la même science, mais avec des développements distincts dans l'ordre de l'exercice : la philosophie première demeure dans l'analyse, mais une analyse ouverte à un dépassement, qui est celui de la contemplation philosophique, propre à la théologie naturelle. Néanmoins, il faut souligner immédiatement que *la théologie scientifique est sagesse*, parce qu'elle part de la foi, qui atteint immédiatement le terme et la fin dernière de l'homme. La philosophie première, elle, n'est sagesse qu'à partir du moment où elle découvre l'existence de la Cause première et ultime de tout ce qui est, le Dieu créateur. La différence entre science et sagesse est donc plus nette quand il s'agit de la philosophie première et de la théologie naturelle, que quand il s'agit de la théologie scientifique et de la théologie mystique. C'est du reste pour cela que beaucoup de disciples de saint Thomas refusent d'admettre cette théologie mystique comme le véritable prolongement de la *Somme* : ils voudraient ramener toute la théologie à cette théologie scientifique. En faisant cela, ils ne s'aperçoivent pas qu'ils brisent le dynamisme profond de

la foi chrétienne, qui demande d'être dépassée par la charité, celle-ci nous permettant d'avoir sur le mystère même de Dieu un regard plus profond : c'est par la charité s'exerçant sous la motion du don de sagesse que "*l'intus-legere*" sur le mystère de Dieu pourra dès cette terre se réaliser pleinement. De fait, la foi respecte, comme nous l'avons dit, le mode naturel rationnel de notre connaissance. Mais *par elle-même*, elle est tout ordonnée à la vision béatifique, où lumière et amour ne font qu'un; aussi, sur terre, demande-t-elle de s'achever dans l'amour et dans le don de sagesse qui, à l'intérieur de l'amour, réalise une nouvelle lumière, une lumière sapientiale. On pourrait dire que la théologie mystique, comme prolongement ultime de la théologie scientifique, est exigée par la foi elle-même, et par notre intelligence dans son appétit fondamental : l'intelligence humaine ne peut pas s'arrêter au mode scientifique de la philosophie première, mais réclame un regard contemplatif, celui que donne la théologie naturelle. Ainsi, les deux sources de la théologie scientifique (la foi et l'intelligence) réclament une théologie mystique. Refuser celle-ci, n'est-ce pas, presque fatalement, mettre la théologie scientifique dans un état de "refoulement", qui conduira à la mort de la métaphysique, pour cette fausse résurrection de la métaphysique : la logique selon toutes ses modalités? Historiquement, n'est-ce pas ce qui s'est passé chez les disciples de saint Thomas, dans la scolastique thomiste ? La logique a pris le pas sur la vitalité de l'intelligence métaphysique; le formalisme logique l'a emporté sur *l'intus-legere* métaphysique.

#### ERRATUM

En page 1 du n° 114 des *Cahiers* il faut lire, à la troisième ligne avant la fin du texte :

non pas :

cause matérielle; comme dirait le Philosophe : la science biologique ne

mais :

cause matérielle, comme dirait le Philosophe; la science biologique ne

Nous prions les lecteurs et l'auteur d'excuser cette erreur.