



**HAL**  
open science

# De l'écoute à la parole : la lecture biblique dans la doctrine sacrée selon Thomas d'Aquin

Stéphane Loiseau

► **To cite this version:**

Stéphane Loiseau. De l'écoute à la parole : la lecture biblique dans la doctrine sacrée selon Thomas d'Aquin. Philosophie. Université Paris-Sorbonne - Paris IV, 2015. Français. NNT : 2015PA040087 . tel-04270015

**HAL Id: tel-04270015**

**<https://theses.hal.science/tel-04270015>**

Submitted on 3 Nov 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



# UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

**ÉCOLE DOCTORALE V – Concepts et langages**

**EA 3552 – Métaphysique, histoires, transformation, Actualité**

## THÈSE

pour obtenir le grade de  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue par :

**Stéphane LOISEAU**

le : 5 mai 2015

**De l'écoute à la parole**  
**La lecture biblique dans la doctrine sacrée selon Thomas**  
**d'Aquin**  
**Volume 1 / 2**

**Sous la direction de :**

M. Ruedi IMBACH – Professeur, Paris IV-Sorbonne

**Membres du jury :**

M. Gilles BERCEVILLE – Professeur, Institut Catholique de Paris

M. Olivier BOULNOIS – Professeur, E.P.H.E

M. Gilbert DAHAN – Directeur d'études, E.P.H.E / C.N.R.S

M. Adriano OLIVA – Directeur de la commission Léonine, C.N.R.S

## Remerciements

Au moment de présenter ce travail, je souhaite particulièrement remercier le R. P. Berceville et M. Imbach pour leurs encouragements et leurs questions qui m'ont poussé à approfondir et préciser mon travail tout au long de ces années. J'associe à ces remerciements les bibliothécaires de l'Institut catholique de Paris, de la Sorbonne et de la BNF qui m'ont permis d'avancer ces recherches par leur service efficace et bienveillant. Mes remerciements vont aussi à la communauté des doctorants, véritable soutien pour persévérer dans les travaux parfois arides. Qu'il me soit permis de rendre grâce enfin pour le R.P Emonet qui m'a guidé et initié dans mes premières lectures de Thomas d'Aquin. Ce travail lui doit beaucoup.

## SOMMAIRE

<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>2</b>
<b>SOMMAIRE .....</b>	<b>3</b>
<b>LISTE DES ABRÉVIATIONS.....</b>	<b>11</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>13</b>
<b>PARTIE A : LA LECTURE BIBLIQUE CHEZ THOMAS D'AQUIN .....</b>	<b>27</b>
<b>A-CHAPITRE 1 : LA LECTURE BIBLIQUE COMME LECTURE UNIVERSITAIRE CHEZ THOMAS D'AQUIN .....</b>	<b>28</b>
A-I-I. THOMAS LECTEUR.....	28
<i>A-I-I-1. Enseignement et lecture à l'époque de Thomas.....</i>	<i>28</i>
A-I-I-11. Lire, un acte universitaire repérable au XIII <sup>e</sup> .....	28
A-I-I-12. La division successive du texte en entités de base .....	31
A-I-I-13. Conclusions intermédiaires sur les caractères universitaires de la lecture .....	32
<i>A-I-I-2. Thomas lecteur à la recherche de l'intention de l'auteur.....</i>	<i>33</i>
<i>A-I-I-3. La méthode de lecture de Thomas pour les textes profanes.....</i>	<i>36</i>
A-I-I-31. Les proèmes : introduction aux commentaires des textes profanes par Thomas d'Aquin.....	36
A-I-I-311. Mise en valeur de l'ordre de l'Organon.....	36
A-I-I-312. Introduction de la matière des livres .....	40
A-I-I-313. La question de l'auteur .....	41
A-I-I-32. La divisio textus : l'exemple du Liber de causis .....	43
A-I-I-33. Traits généraux de la lecture du Peri Hermeneias.....	45
A-I-I-331-La divisio textus.....	46
A-I-I-332- Passer par la lettre pour atteindre le sens.....	46
A-I-I-333- Découvrir l'intention de l'auteur par le recours aux autorités.....	47
A-I-I-34. Conclusions sur la méthode de lecture des textes profanes.....	48
A-I-II. THOMAS, UN LECTEUR BIBLIQUE UNIVERSITAIRE .....	50
<i>A-I-II-1. La lecture biblique universitaire.....</i>	<i>50</i>
A-I-II-11. Évolution de la lecture biblique du fait des renouvellements du XIII <sup>e</sup> .....	51
A-I-II-111. Renouvellements institutionnels.....	51
A-I-II-1111. Naissance de l'université.....	51
A-I-II-1112. Influence des lieux d'exercice sur la lecture biblique.....	52
A-I-II-112. Renouvellements du texte biblique et des outils pour le lire .....	54
A-I-II-1121. Amélioration du texte biblique.....	54
A-I-II-1122. Perfectionnement des outils pour approfondir le texte biblique.....	56

## SOMMAIRE

A-I-II-113. Renouveau des richesses intellectuelles disponibles .....	57
A-I-II-12. Permanence de la recherche du sens profond des Écritures.....	58
A-I-II-121. L'inspiration divine des Écritures fonde la recherche d'un sens profond .....	58
A-I-II-122. La théorie des quatre sens de l'Écriture pour atteindre le sens profond de l'Écriture.....	61
A-I-II-1221. Pertinence de la considération de quatre sens de l'Écriture.....	61
A-I-II-1222. Au-delà des quatre sens, une bipartition fondamentale .....	62
A-I-II-123. Du sens historique au sens spirituel, le Christ clé des Écritures.....	63
Conclusion sur la profondeur de sens de l'Écriture à l'époque universitaire .....	64
A-I-II-13. Au-delà de l'évolution des techniques, une évolution de l'équilibre des charges du théologien.....	64
<b>A-I-II-2. Thomas lecteur universitaire de la Bible.....</b>	<b>66</b>
A-I-II-21. Thomas lecteur universitaire de la Bible.....	67
A-I-II-211- Usage d'une Bible capitulée et glosée.....	67
A-I-II-212- Usage du nouvel Aristote.....	69
A-I-II-22. Inspiration et canon des Écritures dans l'approche thomasiennne de la Bible .....	70
A-I-II-221. L'inspiration des Écritures .....	70
A-I-II-2211. Dieu véritable auteur des Écritures.....	70
A-I-II-2212. L'auteur humain et l'auteur divin.....	72
A-I-II-222. Le canon des Écritures .....	75
A-I-II-2221. Les livres canoniques.....	75
A-I-II-2222. L'unité du canon biblique et son ordre .....	77
A-I-II-23. Validité et insuffisance de la théorie des 4 sens de l'Écriture .....	79
A-I-II-231. Bipartition fondamentale des sens de l'Écriture chez Thomas .....	79
A-I-II-2311. La distinction entre signe et réalité chez Thomas comme fondement de la profondeur de l'Écriture .....	79
A-I-II-2312. La source augustinienne de la distinction entre mots et choses .....	81
A-I-II-232. La doctrine des quatre sens de l'Écriture pour atteindre la profondeur de sens .....	82
A-I-II-233. Affirmation de la spécificité de la lecture biblique vis à vis des autres lectures universitaires.....	83
A-I-II-2331. Spécificité de la Bible au Quodlibet VII .....	84
A-I-II-2332. Spécificité de la Bible dans le Commentaire des Galates .....	84
<b>Conclusions sur Thomas lecteur biblique universitaire .....</b>	<b>85</b>
<b>CONCLUSION DU CHAPITRE 1 : THOMAS LECTEUR UNIVERSITAIRE.....</b>	<b>86</b>
<b>A-CHAPITRE 2 : RÔLE DE LA LECTURE BIBLIQUE DANS LA DOCTRINE SACRÉE CONSIDÉRÉE</b>	
<b>COMME SCIENCE.....</b>	<b>87</b>
A-II-I. STATU QUÆSTIONIS : LECTURE BIBLIQUE ET DOCTRINE SACRÉE CHEZ THOMAS D'AQUIN .....	87
A-II-I-2. La thèse de Matthias Hammele .....	88
A-II-I-2. Un travail qui reste à faire.....	89
A-II-II. LA PLACE DE LA LECTURE BIBLIQUE DANS LA DOCTRINE SACRÉE COMME SCIENCE SUBALTERNÉE... 90	
A-II-II-1. L'exposition de la doctrine sacrée comme science subalternée chez Thomas.....	91
A-II-II-11. Au prologue du Commentaire des Sentences .....	91
A-II-II-111. Caractère scientifique d'une discipline.....	93
A-II-II-112. Subalternation de la science théologique.....	94

## SOMMAIRE

A-II-II-113. L'expression « per istud ».....	95
A-II-II-12. À la question 14 du De Veritate.....	96
A-II-II-121. Une certaine continuité entre sujets connaissant, condition de possibilité de la subalternation.....	96
A-II-II-122. La doctrine sacrée comme science des conclusions .....	96
A-II-II-13. Au commentaire du De Trinitate de Boèce .....	97
A-II-II-131. Continuité entre les sujets connaissant par participation .....	97
A-II-II-132. Discontinuité du mode de connaissance entre les sujets connaissant .....	98
A-II-II-14. Reprise synthétique dans la Somme théologique .....	99
Conclusion intermédiaire sur la description de la doctrine sacrée comme science subalternée .....	100
<i>A-II-II-2. Le fondement aristotélicien de la notion de science subalternée.....</i>	<i>101</i>
A-II-II-21. La réception de la notion aristotélicienne de science subalternée par Thomas.....	101
A-II-II-211. Réception de la hiérarchie aristotélicienne des sciences .....	101
A-II-II-212. Les sciences intermédiaires ignorent le propter quid chez Thomas.....	102
A-II-II-213. Les sciences intermédiaires appliquent au sensible des principes abstraits .....	104
A-II-II-214. Reprise de ces deux caractéristiques par le binôme matière/forme .....	106
A-II-II-215. Nécessaire simplicité des principes de la science supérieure .....	107
A-II-II-216. Conclusions intermédiaires sur la notion de science subalternée .....	108
A-II-II-22. Tradition de lecture des Seconds Analytiques et originalité de Thomas.....	109
<i>A-II-II-3. L'application par Thomas de la notion de science subalternée à la doctrine sacrée.....</i>	<i>112</i>
A-II-II-31. Applicabilité de la notion de subalternation à la relation entre doctrine sacrée et science de Dieu .....	113
A-II-II-311. La doctrine sacrée connaît le quia et ignore le propter quid .....	113
A-II-II-312. La doctrine sacrée applique au sensible des principes immatériels .....	113
A-II-II-313. La doctrine sacrée tient sa certitude de la science de Dieu .....	114
A-II-II-314. La science de Dieu est éminemment simple.....	114
Conclusion intermédiaire : la doctrine sacrée est vraiment une science subalternée .....	115
A-II-II-32. Inapplicabilité de la notion de subalternation à la relation entre doctrine sacrée et science de Dieu : la différence de genre.....	115
A-II-II-33. Une « quasi-subalternation » .....	117
A-II-II-331. Difficulté sémantique pour rendre compte de cette subalternation .....	117
A-II-II-332. Retour sur la non applicabilité de la notion de subalternation stricto sensu.....	119
<i>A-II-II-4. Le rôle principal de la lecture biblique dans la doctrine sacrée comme science subalternée .....</i>	<i>121</i>
A-II-II-41. Les « vérités de foi » comme principes .....	122
A-II-II-42. L'étude de l'Écriture sainte comme production d'un milieu vital dans lequel peuvent être élaborées les vérités de foi.....	123
CONCLUSIONS.....	124
• La doctrine sacrée est vraiment une science subalternée à la science de Dieu .....	125
• Un concept de subalternation insuffisant.....	125
• Une place décisive de l'étude biblique dans l'élaboration de ce qui joue le rôle de principe .....	126

## SOMMAIRE

<b>A-CHAPITRE 3. LE COMMENTAIRE BIBLIQUE COMME PROLONGEMENT DE LA RÉVÉLATION TRANSMISE DANS L'ÉCRITURE .....</b>	<b>128</b>
A-III-I. LE COMMENTAIRE BIBLIQUE COMME PROLONGEMENT DE LA RÉVÉLATION DANS L'ÉCRITURE CHEZ THOMAS .....	129
A-III-I-1. Le terme de « docteur » dans <i>Rigans montes</i> .....	129
A-III-I-2. La place paradigmatique de Jérôme dans les lectures bibliques de Thomas.....	131
A-III-I-3. De l'Écriture à l'élaboration de l'article de foi, la révélation continue.....	134
A-III-I-4. Unicité de l'Écriture biblique chez Thomas .....	135
Conclusion sur le commentaire biblique comme prolongement homogène de l'Écriture chez Thomas .....	138
A-III-II. COMMENTAIRES BIBLIQUES ET ÉCRITURE DANS L'HISTOIRE DE L'EXÉGÈSE BIBLIQUE.....	139
A-III-II-1. La conscience d'un texte pour aujourd'hui.....	139
A-III-II-2. Une lecture infinie qui fait grandir le texte biblique.....	140
A-III-II-3. Inspiration actuelle du texte biblique.....	142
CONCLUSIONS SUR LE COMMENTAIRE BIBLIQUE COMME PROLONGEMENT .....	143
<b>CONCLUSION DE LA PARTIE A .....</b>	<b>144</b>
<b>PARTIE B : THOMAS D'AQUIN LECTEUR BIBLIQUE, L'EXEMPLE DE LA LECTURE DE JEAN 4 .....</b>	<b>145</b>
<b>B- REMARQUES LIMINAIRES SUR L'ÉDITION DU COMMENTAIRE DE JEAN DE THOMAS D'AQUIN .....</b>	<b>146</b>
<b>B- CHAPITRE 1 : LA FORME UNIVERSITAIRE DE LA LECTURE DE JEAN 4 .....</b>	<b>148</b>
B-I-I. ÉLÉMENTS DE STRUCTURE D'UN COMMENTAIRE UNIVERSITAIRE .....	149
B-I-I-1. Un prologue pour entrer en matière.....	149
B-I-I-11. L'usage de Is 6,1 comme incipit du prologue de Thomas .....	150
B-I-I-111. Un prologue ordonné par la division du verset Is 6,1 .....	150
B-I-I-112. L'usage d'Is 6,1 comme incipit.....	154
B-I-I-1121. Originalité de l'usage d'Is 6,1 comme incipit .....	154
B-I-I-1122. Autres usages d'Is 6,1 dans le <i>Commentaire de Jean</i> .....	155
B-I-I-1123. Conclusions sur l'usage d'Is 6,1 en ouverture du commentaire .....	157
B-I-I-12. Le recours aux autorités dans le prologue de Thomas .....	158
B-I-I-121- Les références à l'Écriture sainte.....	158
B-I-I-1211. La place particulière de Jn 1,1-18 .....	158
B-I-I-1212. Les citations de l'Ancien Testament .....	161
B-I-I-122. Les autorités chrétiennes dans le prologue de Thomas au <i>Commentaire de Jean</i> .....	161
B-I-I-1221. La réfutation des hérétiques .....	161
B-I-I-1222. L'usage des Pères .....	163
• Comparaison avec les autorités citées dans la <i>Catena aurea</i> .....	163

## SOMMAIRE

• Les citations patristiques propres au <i>Commentaire de Jean</i> .....	166
B-I-I-123. L'usage de la raison naturelle dans le prologue de Thomas au <i>Commentaire de Jean</i> .....	167
B-I-I-1231. Concordance des voies de connaissance de Dieu.....	168
B-I-I-1232. Comparaison avec la <i>Somme théologique</i> .....	169
B-I-I-1233. Structure de l'argumentation de Thomas dans le prologue au <i>Commentaire</i> .....	172
B-I-I-1234. Description d'une relation au §9.....	173
B-I-I-13. Conclusions sur le prologue de Thomas à son commentaire.....	175
B-I-I-131. L'évangile, une unité littéraire déterminée.....	175
B-I-I-132. Une annonce de la méthode de lecture.....	176
<b><i>B-I-I-2. L'usage de la divisio textus dans le Commentaire de Jean</i></b> .....	<b>176</b>
B-I-I-21. La <i>divisio textus</i> comme réception de l'unité du texte évangélique.....	177
B-I-I-211. La <i>divisio textus</i> de l'évangile de Jean.....	177
B-I-I-212. La <i>divisio textus</i> et la recherche de l'intention de l'auteur.....	181
B-I-I-22. La <i>divisio textus</i> de Jean 4.....	182
B-I-I-221. Diviser pour commenter exhaustivement.....	183
B-I-I-222. Diviser pour mettre en valeur les grands mouvements du texte.....	183
B-I-I-223. Variation de la taille des clausules obtenues par <i>divisio</i> .....	184
B-I-I-224. La division permet la liberté d'interprétation du commentateur.....	185
<b><i>B-I-I-3. Conclusions sur les éléments de structure d'une lecture universitaire</i></b> .....	<b>187</b>
<b>B-I-II : LA RECHERCHE DE L'INTENTION DE L'AUTEUR PAR LE TRAVAIL DE LA LETTRE</b> .....	<b>188</b>
<b><i>B-I-II-1. La multiplicité des sens de l'Écriture au commentaire de Jean 4</i></b> .....	<b>188</b>
B-I-II-11. L'existence de sens divers.....	188
B-I-II-12. Le 'sens mystique'.....	190
B-I-II-13. Le double sens des paroles du Christ, paradigme de la bipartition des sens de l'Écriture.....	193
B-I-II-131. Passer du charnel au spirituel dans le chapitre 4.....	193
B-I-II-132. « Levez les yeux » : l'invitation du Christ à passer au sens spirituel.....	196
<b><i>B-I-II-2. Une bipartition valable pour l'ensemble du commentaire</i></b> .....	<b>197</b>
B-I-II-21. Pauvreté des mentions des divers sens.....	197
B-I-II-22. Préférence pour le 'sens mystique'.....	198
B-I-II-221. Occurrences du terme 'mystique' et de ses dérivés dans l'ensemble du commentaire.....	198
B-I-II-222. Ressorts interprétatifs pour passer au sens spirituel.....	200
B-I-II-223. Sources des lectures mystiques développées par Thomas.....	204
B-I-II-224. Conclusions sur le passage au sens mystique.....	206
B-I-II-23. Paradigme du binôme carnaliter/spiritualiter.....	207
<b><i>B-I-II-3. Valeur de la chair, valeur du sens littéral</i></b> .....	<b>210</b>
B-I-II-31. Une juste place pour le sens charnel.....	210
B-I-II-32. L'usage du terme 'littéral' dans l'ensemble du commentaire.....	214
B-I-II-321. Ce que désigne la 'lettre' du texte.....	215
B-I-II-322. La notion de 'sens littéral' à partir de ses occurrences explicites.....	217
B-I-II-323. Multiplicité du sens littéral.....	222
B-I-II-33. Retour au chapitre 4 : le sens littéral non annoncé.....	223
<b><i>B-I-II-4. Vers un dépassement de la bipartition des sens de l'Écriture</i></b> .....	<b>227</b>



## SOMMAIRE

B-I-II-41. L'insuffisance du concept actuel de 'sens littéral' .....	228
B-I-II-42. Le Christ clé des Écritures et l'unité des quatre sens .....	230
B-I-II-43. Conclusion sur la recherche des sens de l'Écriture : Écouter le Verbe de Dieu qui révèle son cœur .....	232
<b>B-I-III. LE RECOURS AUX AUTORITÉS DANS LE COMMENTAIRE DE JEAN.....</b>	<b>233</b>
<i>B-I-III-1. L'usage des autorités scripturaires.....</i>	<i>233</i>
B-I-III-11. L'usage des autorités scripturaires dans le chapitre 4 du commentaire .....	233
B-I-III-12. Un langage pétri par la connaissance biblique .....	236
<i>B-I-III-2. L'usage des autorités patristiques.....</i>	<i>242</i>
B-I-III-21. Comparaison avec la Catena aurea .....	242
B-I-III-211. Les citations explicites d'auteurs dans le commentaire qui renvoient à un texte de la Catena .....	244
B-I-III-212. Les utilisations de la Catena pour construire le texte du commentaire.....	248
B-I-III-2121. Reprises muettes ou réécritures d'un morceau de citation de la <i>Catena</i> .....	248
B-I-III-2122. Reprises présumées de la <i>Catena</i> .....	250
B-I-III-2123. Dépendance probable du commentaire vis à vis de la <i>Catena</i> .....	251
Conclusion sur la dépendance du commentaire vis à vis de la <i>Catena</i> .....	253
B-I-III-22. Autorités patristiques ajoutées à la <i>Catena</i> .....	253
B-I-III-221. La « glose » .....	253
B-I-III-222. Denys .....	254
Conclusions sur l'usage des Pères par Thomas .....	255
<i>B-I-III-3. L'usage de la raison naturelle .....</i>	<i>255</i>
B-I-III-31. L'usage d'Aristote.....	256
B-I-III-311. L'usage d'Aristote au chapitre 4 du Commentaire de Jean .....	256
B-I-III-3111. Source de la référence à Aristote .....	256
B-I-III-3112. Insertion de l'autorité dans l'argumentaire .....	257
B-I-III-312. Sources du recours à Aristote dans l'ensemble du commentaire .....	259
B-I-III-313. L'usage d'Aristote dans l'argumentation du commentaire .....	261
B-I-III-32. L'usage des autres autorités dans le commentaire .....	266
B-I-III-33. L'usage de la raison naturelle dans la construction argumentaire.....	267
B-I-III-331. L'usage de la structure du syllogisme dans le commentaire.....	268
B-I-III-332. Usage d'arguments philosophiques pour inférer une conclusion .....	270
B-I-III-3321. Au commentaire du chapitre 4.....	270
B-I-III-3322. Exemples dans le reste du commentaire .....	270
<i>Conclusion sur le recours aux autorités pour élaborer le commentaire biblique.....</i>	<i>275</i>
CONCLUSION DU CHAPITRE 1 .....	276
<b>B-CHAPITRE II- LE COMMENTAIRE DE JEAN 4 COMME FONDEMENT DE L'ENSEIGNEMENT ET DE LA PRÉDICATION.....</b>	<b>277</b>
B-II-I. RÔLE DES COMMENTAIRES DE JEAN 4 DANS L'ENSEIGNEMENT : L'EXEMPLE DE LA <i>SOMME THÉOLOGIQUE</i> .....	277
<i>B-II-I-1. Etude de la dépendance de la Somme vis à vis du Commentaire et de la Catena.....</i>	<i>278</i>

## SOMMAIRE

B-II-I-11. Type A : reprise du commentaire avec le paysage scripturaire .....	280
B-II-I-12. Type B : Reprise des arguments ou des termes.....	281
B-II-I-13. Type D : Reprise d'un autre commentaire biblique.....	281
B-II-I-14. Type E : Influence repérable du commentaire sur la Somme.....	282
B-II-I-15. Type C : Reprise du sens littéral.....	282
B-II-I-16. Type Z : distance entre la Somme et le Commentaire.....	283
Conclusions sur la comparaison entre la Somme et le Commentaire.....	284
<i>B-II-I-2. Une différence de genre littéraire qui témoigne de deux types de charges.....</i>	<i>285</i>
<i>B-II-I-3. La fonction du commentaire dans l'argumentation de la Somme théologique.....</i>	<i>287</i>
B-II-I-31. Le paradigme de la citation de Jn 4,13.....	288
B-II-I-32. La lecture biblique comme approfondissement de la force argumentaire de l'Écriture.....	289
B-II-I-321. La lecture atteint le sens profond de l'Écriture.....	289
B-II-I-322. La lecture n'ignore pas le sens premier de l'Écriture.....	290
B-II-I-33. Conclusions sur l'usage de Jean 4 et de son commentaire dans la Somme théologique.....	291
<b>B-II-II. ECOUTER LA PAROLE DE DIEU POUR PRÊCHER.....</b>	<b>292</b>
<i>B-II-II-1. Rôle des commentaires de Jean 4 dans la prédication : l'exemple des sermons.....</i>	<i>292</i>
B-II-II-11. Etude de la dépendance des Sermons à l'égard du Commentaire de Jean et de la Catena.....	292
B-II-II-111. Dépendance des Sermons à l'égard des commentaires de Jean 4.....	293
B-II-II-112. Dépendance présumée entre le sermon et le commentaire.....	296
B-II-II-113. Extension à d'autres passages de l'évangile de Jean : l'exemple du Sermon XI.....	296
B-II-II-12. Une différence de genre littéraire qui témoigne de la distinction des charges.....	299
B-II-II-121. L'exemple du Sermon VIII.....	300
B-II-II-122. L'exemple du Sermon XI.....	301
B-II-II-13. La fonction du commentaire dans l'argumentaire des Sermons.....	303
B-II-II-131. Paradigme de la citation de Jn 4,28.....	303
B-II-II-132. Extension aux autres citations.....	304
B-II-II-1321. La lecture atteint le sens profond de l'Écriture.....	304
B-II-II-1322. La lecture n'ignore pas le sens premier de l'Écriture.....	304
B-II-II-133. Conclusion intermédiaire.....	305
<i>B-II-II-14. Conclusions sur le rôle du Commentaire dans l'élaboration des Sermons.....</i>	<i>305</i>
<b>B-II-III. LA SAMARITAINE, DE L'ÉCOUTE DU CHRIST À LA PRÉDICATION.....</b>	<b>306</b>
<i>B-II-III-1. le témoignage de la Samaritaine, modèle de la prédication apostolique.....</i>	<i>306</i>
B-II-III-11. La Samaritaine modèle des apôtres.....	306
B-II-III-12. La fin de la prédication : savoir qui est le Christ à partir de lui-même.....	307
<i>B-II-III-3. De l'écoute à l'annonce : Commentaire, Enseignement et Prédication dans la transmission de la doctrine sacrée.....</i>	<i>309</i>
<b>B-CHAPITRE 3 : LE COMMENTAIRE DE JN 4 COMME PROLONGEMENT HOMOGENE DE LA RÉVÉLATION DANS L'ÉCRITURE.....</b>	<b>311</b>
B-III-I. DE L'ÉCOUTE À LA PAROLE, LE COMMENTATEUR ÉLABORE UN AUTRE TEXTE.....	311
<i>B-III-I-1. Du texte à la sentence.....</i>	<i>312</i>
<i>B-III-I-2. L'inerrance du texte.....</i>	<i>313</i>

## SOMMAIRE

B-III-I-21. Explication du texte par l'histoire biblique.....	313
B-III-I-22. Résolution des apparentes contradictions du texte.....	313
B-III-I-23. Mise en lumière de la véracité du vocabulaire ou des thèses.....	314
<i>B-III-I-3. Un texte qui soulève des questions.....</i>	<i>315</i>
<i>Conclusion sur la relation entre le commentaire et le texte à partir des mouvements de la lecture.....</i>	<i>316</i>
<b>B-III-II. REPRISE DE L'HOMOGENÉITÉ DU COMMENTAIRE ET DE L'ÉCRITURE : L'USAGE DE L'ÉCRITURE ET DES PÈRES.....</b>	<b>317</b>
<b>B-III-III. FONDEMENTS DE L'HOMOGENÉITÉ DES AUTORITÉS PROFANES AVEC L'ÉCRITURE : L'USAGE POSSIBLE DE 'TOUT CE QUI EST VRAI'.....</b>	<b>317</b>
<i>B-III-III-1. Le modèle de la « belle captive » qui devient l'épouse.....</i>	<i>317</i>
B-III-III-11. Exposition du motif.....	317
<i>B-III-III-2. Le motif de l'or des Egyptiens, le vrai comme le bien propre du chrétien.....</i>	<i>320</i>
<i>B-III-III-3. Fondement rationnel de cet usage : « Tout vrai quel que soit celui qui le dit vient de l'Esprit saint ».....</i>	<i>321</i>
<i>Conclusion sur la légitimité de l'usage des ressources profanes dans la lecture de l'Écriture en raison de leur homogénéité.....</i>	<i>322</i>
<b>CONCLUSION DU CHAPITRE 3.....</b>	<b>322</b>
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE.....</b>	<b>324</b>
I. SYNTHÈSE DU PARCOURS EFFECTUÉ.....	324
II. POINT DE COMPARAISON AVEC MAÎTRE ECKHART.....	326

## Liste des abréviations

### Œuvres de Thomas d'Aquin

- ST* : S. THOMAE de AQUINO, *Opera Omnia, Summa theologiae*, t.IV-XII, Rome, Léonine, 1888-1906.
- Super De Trinitate* : S. THOMAE de AQUINO, *Opera Omnia, Super Boetium de Trinitate*, t.L, Paris-Rome, Cerf-Léonine, 1992.
- De veritate* : S. THOMAE de AQUINO, *Opera Omnia, Quaestiones disputatae de veritate*, t.XXI, Rome, Léonine, 1972.
- Quodlibet VII* : S. THOMAE de AQUINO, « Quodlibet VII, <Questio 6> », in *Opera Omnia– Quaestiones de Quolibet*, t.XXV/1, Rome/Paris, Léonine/Cerf, 1996.
- Super de Causis* : THOMAS d'AQUIN, *Super Librum de Causis expositio*, ed. H.D. SAFFREY, Paris, Vrin, 2002, cité Super de Causis.
- Super Peryermeneias* : S. THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia, Expositio libri Peryermeneias*, t. I\*1, Paris-Rome, Vrin-Léonine, 1989.
- Exp. Libri Posteriorum* : S. THOMAE de AQUINO, *Opera Omnia, Expositio Libri Posteriorum*, t.I\*2, Paris-Rome, Vrin-Léonine, 1989.
- In Physicorum* : S. THOMAE de AQUINO, *Opera omnia, In octo libros physicorum Aristotelis*, t. II, Rome, Léonine, 1884.
- In Metaphysicorum* : S. THOMAE AQUINATIS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. R.M. Spiazzi, Turin-Rome, Marietti, 1964.
- In Politicorum* : S. THOMAE de AQUINO, *Opera omnia, Sententia libri Politicorum*, t. XLVIII/A, Rome, Léonine, 1971.
- Catena* : S. THOMAE AQUINATIS, « Expositio in Ioannem » in *Catena aurea in quatuor evangelia*, t.2, Turin-Rome, Marietti, 1953.
- Catena in Mt* : S. THOMAE AQUINATIS, « Expositio in Matthaëum », in *Catena aurea in Quatuor Evangelia*, t.1, Turin-Rome, Marietti, 1953.
- Hic est liber* : S. THOMAE AQUINATIS, «Hic est liber mandatorum dei », in *Opuscula Theologica*, vol. 1, Rome-Turin, Marietti, 1954, p.437s.

## Liste des abréviations

- Rigans montes* : S. THOMAE AQUINATIS, «Rigans montes», in *Opuscula Theologica*, vol. 1, Rome-Turin, Marietti, 1954, p. 441s.
- Super Isaiam* : S. THOMAE de AQUINO, *Opera Omnia – Expositio super Isaiam ad litteram*, t. XXVIII, Rome, Léonine, 1974.
- In Psalmos* : THOMAE AQUINATIS, « In Psalmos Davidis expositio », in *Opera Omnia*, vol. 18, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.
- In Jeremiam* : THOMAE AQUINATIS, « In Jeremiam Prophetam expositio », in *Opera Omnia*, vol. 19, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.
- In Threnos* : THOMAE AQUINATIS, « In Threnos », in *Opera Omnia*, vol. 19, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.
- Super Iob* : S. THOMAE de AQUINO, *Opera Omnia – Expositio super Iob ad litteram*, t. XXVI, Rome, Léonine, 1965.
- In Matthaeum* : THOMAE AQUINATIS, « Commentarium super Matthaeum », in *Opera Omnia*, vol. 19, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.
- In Io* : THOMAE AQUINATIS S., *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, ed. R. Cai, Turin, Marietti, 1952 (5<sup>e</sup> ed. révisée).
- Ad Romanos* : THOMAE AQUINATIS, « In Epistolam ad Romanos », in *Opera Omnia*, vol. 20, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.
- Ad Corinthios I* : THOMAE AQUINATIS, « In Epistolam ad Corinthios I », in *Opera Omnia*, vol. 20-21, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.
- Ad Galatas* : THOMAE AQUINATIS, « In Epistolam ad Galatas », in *Opera Omnia*, vol. 21, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.
- Ad Titum* : THOMAE AQUINATIS, « In Epistolam ad Titum », in *Opera Omnia*, vol. 21, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.
- Sermones* : S. THOMAE de AQUINO, *Opera Omnia, Sermones*, t. XLIV,1, ed. J.-L. Bataillon, Paris-Rome, Cerf-Léonine, 2014.

### Autres :

- A.L. : Volumes de l'édition de l'*Aristoteles Latinus*.
- PL J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*.
- RSPT Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
- AHDLMA Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge.

## Introduction

La pratique de l'Écriture sacrée consiste en trois activités : la lecture, la dispute et la prédication. (...) La lecture est comme le fondement étendu sous les suivantes.<sup>1</sup>

Ces mots de Pierre le Chantre dans le *Verbum abbreviatum* décrivent les trois charges du théologien médiéval à la fin du XII<sup>e</sup> siècle : lire, disputer, prêcher. Ces trois activités sont le déploiement d'une unique discipline : la pratique de l'Écriture sainte. Elles sont ordonnées les unes aux autres. La lecture sert de fondement à la dispute et à la prédication qui est présentée comme l'achèvement de cette pratique de l'Écriture.<sup>2</sup> L'auteur continue en affirmant que « l'on doit prêcher après la lecture de l'Écriture sacrée et l'examen des doutes par la dispute, et non avant »<sup>3</sup>.

Cette description des charges du théologien médiéval peut encore s'appliquer au siècle suivant à Thomas d'Aquin. Dans sa charge de *magister in sacra pagina*, celui-ci déploie ces trois activités : il lit l'Écriture sainte, il enseigne par l'exercice des questions disputées et il prêche. Pour l'Aquinate, ces trois activités sont distinctes : la place prépondérante que prend l'exercice de la question disputée n'éclipse pas la pratique de la lecture de l'Écriture.<sup>4</sup> Ces

---

<sup>1</sup> P. CANTOR, *Verbum abbreviatum*, PL 205, col.25 : « In tribus igitur consistit exercitium sacrae Scripturae : circa lectionem, disputationem et predicationem. (...) Lectio autem est quasi fundamentum, et substratorium sequentium ».

<sup>2</sup> Cf. P. CANTOR, *Id.*, PL 205, col. 25 « Disputatio quasi paries est in hoc exercitio et aedificio ; (...) Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab aestu, et a turbine vitiorum. » ; Selon la version du texte de Pierre le Chantre, l'objectif de la prédication est soit de donner un toit pour que les chrétiens se protègent des vices, soit de vivre selon de bonnes mœurs : Cf. P. CANTOR, *Verbum abbreviatum, textus alter*, CCCM 196B, Turnhout, Brepols, 2012, p.8 : « Religio vero christiana est de fide et bonis moribus ; lectio et disputatio ad fidem, predicatio ad mores referuntur. ». Dans ces deux cas, la prédication suit et achève les deux autres activités.

<sup>3</sup> P. CANTOR, *Verbum abbreviatum*, PL 205, col.25 : « Post lectionem igitur sacrae Scripturae, et dubitabilium, per disputationem, inquisitionem, et non prius, praedicandum est ».

<sup>4</sup> Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1969, p.26 : « Le professeur de théologie, régent d'une école, continue d'enseigner l'Écriture, à plein texte, dans un commentaire suivi ; mais ce travail sera réduit par le développement d'un autre exercice scolaire, plus personnel, plus indépendant, plus brillant, la « question disputée », où, sur un sujet choisi par lui, il discutera avec ses pairs et ses élèves, et donnera sa « détermination », située à longue distance du

## Introduction

activités distinctes sont bien réunies dans une même discipline : la transmission de la doctrine sacrée.<sup>5</sup> Elles sont ordonnées les unes aux autres et la prédication apparaît bien comme le couronnement des trois.<sup>6</sup> La lecture biblique est donc reliée aux deux autres ; les commentateurs affirment d'ailleurs la place indispensable des commentaires bibliques pour comprendre la pensée de l'Aquinate.<sup>7</sup> Plus profondément, il a été établi que la théologie déployée dans les questions disputées concorde avec la théologie exposée dans les commentaires bibliques. Les travaux de ces dernières années se sont multipliés dans cette direction, honorant la valeur théologique de la lecture biblique de Thomas.<sup>8</sup> Ces riches études

---

canon scripturaire et dogmatique, dans des contextes systématiques où les options rationnelles et religieuses peuvent se donner libre cours. »

<sup>5</sup> Nous comprenons le terme de *sacra doctrina* selon l'interprétation que lui donne A. OLIVA dans la suite de C. GEFFRÉ (cf. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra doctrina*, Paris, Vrin, 2006, p.287 : « Entendue strictement comme l'enseignement donné par Dieu, la *sacra doctrina*, dans son déploiement analogique, s'étend de façon nuancée mais réelle à tout ce qui transmet, interprète et approfondit cet enseignement, de l'Écriture sainte aux sermons, en passant par les écrits des Pères et les œuvres des théologiens »). Nous sommes conscients des critiques engagées contre cette lecture par J. WEISHEIPL (cf. J. WEISHEIPL, « The meaning of Sacra doctrina in Summa Theologiae I q.1 », *The Thomist* 38 (1974), p. 49-80) et reprises par H. DONNEAUD (cf. H. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Parole et silence, 2006, p.787s.). Ces deux auteurs font de la doctrine sacrée, introduite par Thomas dans la première question de la *Somme théologique*, une notion univoque désignant une science qui précède la théologie développée par Thomas dans la suite de son travail. La position d'A. OLIVA est confortée par la présentation de J.-P. TORRELL pour qui la doctrine sacrée dont parle la première question « englobe notre « théologie » actuelle et la déborde aussi, puisque le terme recouvre toute forme d'enseignement chrétien, à commencer par celui que Dieu nous adresse dans l'Écriture sainte » (cf. J.-P. TORRELL, *La « Somme » de saint Thomas*, Cerf, Paris, 1998, p.34).

<sup>6</sup> Cf. J.-L. BATAILLON, « De la lectio à la praedicatio, commentaires bibliques et sermons au XIII<sup>e</sup> siècle », in *La prédication au XIII<sup>e</sup> siècle en France et en Italie*, Aldershot (GB)-Brookfield (USA), Variorum, 1993, V, p.573-574.

<sup>7</sup> M.-D. Chenu relève qu'ignorer les commentaires bibliques au profit des synthèses théologiques, c'est couper l'arbre de ses racines : « un arbre coupé de ses racines meurt, même s'il reste debout » (M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1993 (1950), p.199). J.-P. TORRELL voit dans l'étude des commentaires un chemin pour sortir d'une vision unilatérale du théologien et le comprendre de manière plus complète (cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son œuvre*, Paris, Cerf, 2002, 2e ed. rev. et aug., p.81). Le recueil d'études sur les commentaires scripturaires de Thomas publié par T. Weinandy s'ouvre avec le même constat. Pour comprendre la théologie de Thomas, tant dans son contenu que dans sa méthode, il faut passer par ses commentaires bibliques (Cf. T. G. WEINANDY et D. KEATING, *Aquinas on Scripture*, Londres, TandtClark International, 2005, p.IX.) ; Cf. P. GLORIEUX, « Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie », in *RTAM* 17 (1950), p.237.

<sup>8</sup> Cf. M. SABATHE, *La trinité rédemptrice dans le commentaire de l'Évangile de Saint Jean par Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2011 ; M. LEVERING et M. DAUPHINAIS, *Reading John with St Thomas Aquinas*, Washington, Catholic University of America Press, 2005 ; P.-Y. MAILLARD, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2001 ; G. BERCEVILLE, « Introduction », in THOMAS d'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Romains*, trad. J.E. Stroobant de Saint Eloy, Paris, Cerf, 1999.

## Introduction

laissent cependant dans l'ombre la question de savoir si et comment la lecture biblique est fondement des deux autres activités théologiques.

Pourtant la manière particulière dont Thomas pense la doctrine sacrée comme science subalternée à la science de Dieu attribue explicitement ce rôle de fondement à la lecture biblique vis à vis des autres activités théologiques. Comme science, la doctrine sacrée procède de principes assurés pour élaborer des conclusions valides. En tant qu'elle est subalternée, ses principes ne sont pas évidents par soi mais sont reçus de la science subalternante. Dans la description que Thomas donne de cette relation de subalternation, ce qui joue le rôle de principes reçus, ce sont les vérités de foi. Ces vérités sont des « principes connus à la lumière d'une science de Dieu et des bienheureux »<sup>9</sup>. Ils ne sont pas démontrés mais fondés sur l'autorité de la révélation divine.<sup>10</sup> C'est par la lecture biblique que ces vérités de foi sont connues : le dominicain affirme en effet qu'il faut passer par l'étude assidue de l'Écriture pour les connaître.

La vérité de foi est contenue dans la Sainte Écriture d'une manière diffuse, sous des modes forts divers, et par endroits obscurs, à tel point que pour l'extraire de cette Écriture, il faut beaucoup d'études et d'efforts.<sup>11</sup>

Dans cette séquence mise en place par Thomas pour rendre compte de l'acquisition des principes de la doctrine sacrée, la science de Dieu se révèle à l'intelligence humaine par le canal de l'Écriture sainte : « la vérité de foi est contenue dans la Sainte Écriture ». Mais cette révélation de la science de Dieu par des mots dans la Bible ne forme pas un réservoir immédiat de principes utilisables puisque l'Écriture comporte des « modes » divers d'expression et des obscurités et que la vérité de foi y est contenue de « manière diffuse ». Alors, pour connaître la vérité de foi révélée, il faut « l'extraire » du texte qui la contient et la porte : ce travail laborieux, c'est la lecture biblique.

---

<sup>9</sup> *ST I*<sup>a</sup>, q.1, a.2, resp. : « Et hoc modo sacra doctrina est scientia : quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum ».

<sup>10</sup> Cf. *ST I*<sup>a</sup>, q.1, a.8, ad 2<sup>m</sup> : « Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae : (...) locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina est efficacissimus ».

<sup>11</sup> *ST II*<sup>a</sup><sup>ae</sup>, q.1, a.9, ad 1<sup>m</sup> : « Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis, et in quibusdam obscure ; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium ».



## Introduction

Ce terme d'extraction ne doit pas nous tromper. Le terme de ce travail de lecture biblique n'est pas la production d'une encyclopédie de prémisses utilisables pour argumenter mais une certaine participation à la sagesse divine qui permet de connaître à partir de la science de Dieu. Thomas l'affirme en pointant que la science subalternée argumente non pas avec les principes donnés par la science subalternante, mais par la science subalternante elle-même. Il précisera cette particularité en affirmant une certaine continuité entre sujets connaissant par participation dans cette relation de subalternation qu'il décrit.

Ainsi en exposant une subalternation de la doctrine sacrée à la science de Dieu, le dominicain attribue un rôle extrêmement clair à la lecture biblique : celle-ci sert de fondation au déploiement scientifique de la doctrine sacrée au sens où elle permet de connaître les principes de cette science. Pour jouer ce rôle, la lecture biblique étend la compréhension de la sagesse divine révélée dans l'Écriture au sens où la lecture atteint la sagesse même de Dieu en pénétrant la profondeur du texte biblique et expose cette sagesse. Dans cette optique, la lecture biblique accroît la participation humaine à la sagesse divine. Cette participation étendue permet au théologien de forger des affirmations dont l'autorité est garantie par l'autorité de la révélation. C'est là une thèse originale de Thomas puisque ni les contemporains du dominicain ni ses successeurs ne reprendront l'équilibre de sa notion de subalternation de la doctrine sacrée à la science de Dieu et que plusieurs critiques s'élèveront contre cette position.<sup>12</sup>

Pour percevoir la pertinence de cette thèse, il faut comprendre que, pour Thomas, l'Écriture n'est pas détachée de la sagesse divine une fois que la Bible est écrite. L'Écriture est un pont, non un terme, elle est un puits qui contient l'eau vive en son fond.<sup>13</sup> La lecture biblique est cet acte laborieux de venir puiser l'eau de la sagesse divine. Une fois puisée, cette eau n'est pas une eau morte séparée de sa source mais une eau vive selon l'image exposée par

---

<sup>12</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *Recherches Thomasiennes*, Paris, Vrin, 2000 p.173-174 où l'auteur montre la difficulté pour les successeurs de Thomas de reprendre sa thèse de la subalternation : certains réfutent que Thomas l'ait tenue, d'autres n'y voient que l'application stricte de la pensée aristotélicienne sans percevoir les nuances, d'autres enfin repèrent la nuance introduite par le terme *quasi* sans vraiment en rendre compte. Cf. A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Fribourg, Herder, 1964, p.166. LANG affirme autant la limitation de la reprise de cette théorie dans l'ordre dominicain que les nombreuses critiques des franciscains à l'encontre de l'application de cette notion à la doctrine sacrée.

<sup>13</sup> Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, ed. R. Cai, Turin, Marietti, 1952 (5<sup>e</sup> ed. révisée), §582. Nous utilisons cette édition du commentaire de Jean dans notre étude et nous nous référons à la mise en paragraphe de cette édition désormais citée *In Io* §582.

## Introduction

Augustin dans le passage de la Samaritaine.<sup>14</sup> La lecture biblique est pensée comme le moyen pour le théologien d'accéder à l'eau vive de la sagesse divine contenue dans l'Écriture révélée.

Dans une telle approche, le commentaire biblique apparaît comme le prolongement de l'Écriture pour transmettre la sagesse divine. Cette continuité est particulièrement importante pour que la lecture biblique puisse remplir le rôle que lui attribue Thomas. Les principes recherchés dans la théorie thomasienne doivent procéder de la science qu'a Dieu afin de jouer leur rôle d'arguments assurés dans la doctrine sacrée. Ces principes sont élaborés à partir de la connaissance acquise et transmise dans les commentaires bibliques. Aussi, dans la thèse de Thomas, les commentaires bibliques doivent jouir du même type d'autorité que l'on reconnaît à l'Écriture elle-même. Cela demande alors de les considérer comme le prolongement de l'Écriture. Le dominicain affirme pour sa part cette continuité entre le texte biblique et le commentaire théologique à propos des symboles de foi : « ce n'est aucunement ajouté à la Sainte Écriture, bien plutôt c'en est tiré »<sup>15</sup>. Cette affirmation ne concerne pas les seuls symboles de foi, elle peut s'appliquer à la lecture biblique puisque ces symboles sont conçus par l'Aquinate comme des synthèses de cette lecture assidue pour le grand public.<sup>16</sup> Cela n'est pas sans soulever des questions quant à l'unicité de l'inspiration de l'Écriture qui demanderont des précisions, cependant la thèse de Thomas sur la doctrine sacrée demande de considérer le commentaire biblique non comme un ajout extérieur au texte biblique, mais comme un prolongement homogène.

Cette considération de la continuité entre l'Écriture et ses commentaires prend une valeur particulière dans la thèse de Thomas mais elle ne lui est pas immédiatement liée comme le montre les études actuelles sur l'exégèse médiévale. Rapprochant la lecture chrétienne de la lecture juive, Gilbert Dahan qualifie les commentaires bibliques de *sur-récits*

---

<sup>14</sup> Cf. *In Io* §577.

<sup>15</sup> *ST II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>*, q.1, a.9, ad 1<sup>m</sup> : « Quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura assumptum ».

<sup>16</sup> Cf. *ST II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>*, q.1, a.9, ad 1<sup>m</sup> : « Ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem, quorum plerique, aliis negotiis occupati, studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur quod proponeretur omnibus ad credendum ».

## Introduction

pour préciser qu'ils ne sont pas d'une autre nature que les récits bibliques mais s'y adjoignent pour le déployer.<sup>17</sup>

Nous sommes là dans une conception des commentaires bien différente de ce que nous entendons aujourd'hui sous ce terme. Dans la vision actuelle, il y a deux textes séparés : le texte commenté et le commentaire. Le dictionnaire définit le commentaire comme un « ensemble d'explications, des remarques à propos d'un texte ». Dans le même ordre d'idée, interpréter c'est « donner un sens » et lire c'est « prendre connaissance du contenu (d'un texte) par la lecture ». Définir ainsi l'acte de commenter revient à considérer seulement deux termes en relation : le texte source et le texte fruit dans une simple relation de signifiant à signifié.

Déjà Michel Foucault a attiré l'attention sur le fait que ce binôme ne rend pas compte du jeu complexe auquel tout texte renvoie dans une approche plus ancienne.<sup>18</sup> Considérant les textes à partir du langage qui les produit, il note qu'une écriture est une « couche du langage » qui « est unique et absolue. Mais elle fait naître aussitôt deux autres formes de discours qui se trouvent l'encadrer : au-dessus d'elle, le commentaire, qui reprend les signes donnés dans un nouveau propos, et au-dessous, le texte dont le commentaire suppose la primauté cachée au-dessous des marques visibles à tous. »<sup>19</sup> Cela nous conduit à considérer trois termes dans le commentaire médiéval : le commentaire comme reprise des signes du texte, le texte comme signes donnés et un pré-texte latent. Une telle approche permet de comprendre le commentaire comme procédant du texte puisqu'il en reprend les signes. Elle ouvre aussi à la considération de ce qui précède le texte source. La recherche du sens profond de l'Écriture dont nous rendrons compte plus bas vise cette « primauté cachée ».

La tradition herméneutique ajoute à cette description la prise en compte des sujets qui produisent un langage pour se saisir du texte et lui faire porter une signification dans leur

---

<sup>17</sup> G. DAHAN étudie les structures de l'exégèse juive et soulève la question de leur utilisation pour éclairer l'exégèse chrétienne (cf. G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge*, Genève, Droz, 2009, p.45 : « Je propose de ne plus réserver à l'exégèse juive les notions de *targum* et de *midrash* mais d'en faire des catégories qui pourraient être opératoires dans un contexte d'exégèse traditionnelle. »). Suivant cette idée, il introduit le vocable de « sur-récit » pour décrire le type de relation entre le commentaire et le texte commenté dans l'exégèse chrétienne (cf. G. DAHAN, « Le commentaire médiéval de la Bible. Le passage au sens spirituel », in *Le commentaire entre tradition et innovation*, dir. M.-O. GOULET-CAZÉ, Paris, Vrin, 2000, p. 217).

<sup>18</sup> M. FOUCAULT considère que le XVI<sup>e</sup> siècle voit le passage d'une lecture ternaire du système des signes dans le monde occidental (signifiant, signifié, « conjoncture ») à un système binaire (signifiant, signifié) (cf. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p.57).

<sup>19</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p.57.

## Introduction

existence de lecteur. Cela introduit une relation de dialogue entre le texte et ses lecteurs : commenter devient l'acte de langage par lequel le lecteur fait advenir le sens du texte pour aujourd'hui. Le commentaire médiéval, avec son recours permanent aux autorités qui se sont déjà saisies du texte source, met en œuvre ce « jeu dialogique »<sup>20</sup>. Plus fondamentalement, considérer la lecture comme la condition de possibilité d'une prise de parole efficace et valide met bien en relation un texte, son lecteur et l'acte de langage qui en procède. Considérer la lecture biblique comme la condition de possibilité de l'enseignement et de la prédication de la doctrine sacrée entre bien dans cette description.

La manière dont Thomas pense le commentaire biblique nous fait faire un pas de plus dans l'approche de l'acte de lecture. Certes au-delà d'un simple rapport entre signifiant et signifié, il nous fait prendre en compte un avant-texte et un après-texte. De même, l'interprétation du texte conduit à une prise de parole dans l'aujourd'hui du lecteur. Mais bien plus, il ouvre à la prise en compte d'une relation vivante avec l'auteur du texte. Que Thomas ait une conscience claire des circonstances d'avènement historique du texte, de sa mise par écrit par un auteur humain ou une communauté n'est pas la question ici. Thomas, comme déjà Augustin, distingue deux auteurs dans l'écriture biblique. L'écrivain sacré organise les mots pour leur faire porter un sens littéral, mais il agit sous l'action de l'Esprit saint qui est capable d'organiser les mots entre eux ainsi que les choses désignées par les mots. Ce dédoublement d'auteur crée une profondeur de sens unique en son genre pour le texte biblique. Mais surtout, pour Thomas, l'auteur principal du texte biblique est Dieu. De ce fait, l'auteur du texte est vivant et parle encore. Alors le pré-texte que nous évoquions n'est pas un recueil de vérités gravées dans le marbre qu'il faudrait désensabler. Ce qui précède le texte pour Thomas, c'est son auteur considéré comme locuteur.

Aussi lorsqu'il attribue à la lecture biblique le rôle d'atteindre la sagesse divine pour pouvoir prendre la parole afin de transmettre la doctrine sacrée, Thomas met en relation quatre termes par l'acte de commenter : le texte source, « couche du langage unique et absolue », le commentaire, couche du langage renouvelée dans le dialogue du commentateur avec son époque, ses prédécesseurs et les signes du texte, le commentateur qui donne du sens au texte interprété par sa prise de parole, et le locuteur premier qui continue de parler. La relation avec ce dernier est décrite par les termes de participation, d'assimilation, de

---

<sup>20</sup> A.-M. PELLETIER, « L'exégèse biblique sous l'inspiration de l'herméneutique : un accès réouvert à la temporalité biblique », in *Paul Ricoeur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, dir. J. GREISCH et R. KEARNEY, Paris, Cerf, 1991, p.302. L'auteur note aussi la place prépondérante du cadre liturgique de la lecture biblique, cadre qui incite à produire un sens pour l'aujourd'hui du lecteur (*Id.*, p.305).

## Introduction

continuité entre sujets connaissants. Cette relation est le terme du commentaire dans l'approche de Thomas. La position originale de Thomas quant à la subalternation de la doctrine sacrée à la science de Dieu ouvre le champ de l'acte de lecture qui vise alors une relation avec l'auteur du texte.<sup>21</sup>

La compréhension par Thomas de l'acte de lecture ne repose donc pas sur le binôme du signifiant et du signifié organisé autour du signe. Le binôme le plus adéquat pour rendre compte de cet acte de lecture est celui de l'écoute et de la parole. Lire la Bible selon Thomas c'est écouter pour parler. Le verbe écouter rend compte d'une relation entre le locuteur qui parle un langage lu par le lecteur, lequel ne s'arrête pas au langage mais atteint le locuteur. En même temps qu'il écoute, le lecteur parle. Il parle un langage pour décrire ce qu'il entend. Dans le cas du commentaire biblique, ce langage va servir sa parole pour faire résonner la parole du locuteur. Le théologien lit la Bible, en cela il écoute la sagesse de Dieu et il proclame cette sagesse dans son enseignement et sa prédication. Ce motif du binôme écouter/parler apparaît au cœur même de la lecture de Jean 4 par Thomas lorsqu'il commente la prise de parole de la Samaritaine à l'issue de son dialogue avec le Christ. Au cœur même de sa pratique, l'Aquinat rend compte de la compréhension qu'il a de son acte de lecture biblique.

Il est particulièrement remarquable que ce modèle interprétatif original se déploie par une pratique de lecture universitaire tout à fait traditionnelle. L'enseignement médiéval se fait par la lecture : pour enseigner on commente des autorités.<sup>22</sup> Les programmes de cours de l'université prévoient des lectures profanes et bibliques et Thomas s'est acquitté de cette tâche. Extérieurement, la lecture biblique ne se distingue pas des autres lectures universitaires. Mauricio Narvaez a montré dans son travail que la lecture biblique de Thomas apparaît avec les caractéristiques des autres lectures universitaires.<sup>23</sup> Le dominicain semble déployer une méthode de lecture biblique comparable à celle de ses contemporains ou à celle qu'il met lui-même en œuvre pour lire des textes profanes. Pour toutes ces lectures, il divise les textes qu'il

---

<sup>21</sup> Lorsque la doctrine sacrée est subalternée à l'Écriture sainte et non à la science de Dieu, cette relation n'est pas mise en lumière de cette manière-là. (Cf. C. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII<sup>e</sup> siècle, À la recherche d'un statut*, Paris, Vrin, 1999, p.57s.).

<sup>22</sup> Cf. O. WEIJERS, *Le maniement du savoir – Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout, Brepols, 1996, p.9s. ; cf. J. HAMESSE, « Le modèle scolastique de la lecture », in *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, dir. G. Cavallo et R. Chartier, Paris, Seuil, 2001 (1997), p.131s.

<sup>23</sup> Cf. M. R. NARVAEZ, *Thomas d'Aquin lecteur – Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Age*, Louvain, Peeters, 2012.

## Introduction

lit avec minutie, il fait précéder ses commentaires d'un prologue construit dans les règles de l'art. Il a recours à des autorités pour éclairer le texte qu'il lit. Il enseigne la Bible en la lisant comme il commente Aristote, Boèce, le *Liber de causis*.

La question de la spécificité biblique apparaît alors doublement. Alors que la Bible est un texte particulier aux yeux de Thomas, il la lit de la même manière que les autres textes ce qui met en cause sa particularité. En retour, cela soulève la question de la portée de la lecture universitaire en général : si la lecture biblique n'a pas de méthodologie propre en dehors de ce que la spécificité du livre biblique demande, la lecture universitaire n'aurait-elle pas la même portée que la lecture biblique ? Aussi à l'issue de notre travail, il faudra nous demander si la dialectique de l'écoute et de la parole n'est pas un modèle qui pourrait rendre compte des autres lectures universitaires de Thomas.

Dans notre travail nous ne cherchons pas à répondre à l'ensemble des questions soulevées ici. Nous voulons commencer d'y répondre en montrant ce qu'est la lecture biblique dans la théorie et la pratique de Thomas à partir de ce modèle interprétatif qui va de l'écoute à la parole.

Nous voulons donc montrer que Thomas attribue à la lecture biblique le rôle d'atteindre la sagesse divine. Nous vérifierons que, pour remplir ce rôle unique en son genre, Thomas déploie une lecture universitaire ordinaire qu'il applique à la Bible. Nous évaluerons alors la manière dont cette écoute de la Parole de Dieu s'achève et trouve son accomplissement dans une parole qui commence dans la production d'un commentaire et se déploie dans son enseignement et sa prédication. A l'issue, nous tenterons d'interroger cette spécificité du texte biblique aux yeux de Thomas à partir de la conception qu'il se fait de la valeur de vérité des textes profanes.

Pour réaliser cette étude, nous traverserons les textes théoriques et la pratique de l'Aquinate. Le dominicain expose à plusieurs reprises le but et les formes que doit prendre la lecture biblique élaborant ainsi une théorie de cette lecture. Il enseigne et commente plusieurs livres de la Bible selon des méthodes qui nous permettent de caractériser sa pratique. Notre première partie s'attachera à établir la théorie développée par l'Aquinate dans ses traités théologiques en vérifiant de manière générale qu'elle concorde avec les déclarations de principes que le dominicain nous livre dans les prologues à ses commentaires bibliques. La seconde partie visera à mettre en valeur, par l'étude d'un exemple de la pratique de lecture de Thomas, la manière dont le commentaire biblique est le fruit d'une lecture universitaire de la

## Introduction

Bible qui permet au théologien de prendre la parole en prolongeant la révélation de Dieu qu'il écoute dans sa parole mise par écrit. Chacune de ces parties s'organisera donc en trois chapitres. Un premier chapitre étudiera la lecture biblique en tant qu'elle est une lecture universitaire. Dans un second chapitre nous approfondirons le rôle que Thomas attribue à cette lecture dans la transmission de la doctrine sacrée conçue comme science subalternée à la science de Dieu. Un troisième chapitre mettra en valeur la manière dont le commentaire biblique prolonge le texte biblique lui-même.

Ainsi dans notre première partie, nous commencerons par établir que la lecture biblique telle que Thomas la conçoit se déploie selon une méthode traditionnelle de lecture. Pour cela nous montrerons que la lecture biblique du dominicain met en œuvre les caractéristiques de lecture universitaire au XIII<sup>e</sup> siècle et de l'exégèse biblique universitaire à cette époque. Nous constaterons de ce fait que l'exégèse biblique de l'Aquinate ne se distingue de l'acte général de lecture qu'en raison de la spécificité du livre lu. Dans le cas de la Bible, Dieu et l'auteur humain se conjuguent dans l'écriture d'un texte unique en son genre aux yeux d'un théologien. C'est ce dédoublement d'auteur qui fonde la profondeur de sens que les médiévaux étudient en distinguant entre sens littéral et sens spirituel. Cette distinction demandera d'être précisée car elle détermine la méthode mise en œuvre pour lire la Bible, méthode habituellement décrite avec la théorie des quatre sens. Dans un deuxième temps nous montrerons comment la notion thomasienne de subalternation de la doctrine sacrée à la science de Dieu attribue à la lecture biblique un statut spécifique : elle vise à acquérir une connaissance de la sagesse divine en vue d'élaborer les principes qui permettront à la doctrine sacrée de se déployer comme science. La prise en compte de plusieurs textes de l'Aquinate nous permettra de montrer la constance de sa conception de la doctrine sacrée et de la place originale qu'il donne à la lecture biblique tout au long de sa carrière universitaire. Nous aurons ainsi montré que l'hypothèse évoquée plus haut est bien la thèse de Thomas qui élabore pour cela une notion de subalternation spécifique à la doctrine sacrée en lien avec la réception par l'université médiévale de la notion aristotélicienne de science. Nous montrerons enfin comment Thomas conçoit le commentaire biblique comme un prolongement qui déploie le texte biblique et non comme un ajout extérieur hétérogène à ce texte. Nous tenterons d'évaluer les conséquences de ce statut sur la notion d'inspiration et de canonicité.

Ces trois éléments ainsi établis théoriquement, nous les vérifierons dans la pratique de lecture biblique de Thomas. Notre étude ne pouvant être exhaustive étant donné l'étendue

## Introduction

des commentaires bibliques laissés par l'Aquinate, nous avons dû choisir. Le commentaire de l'évangile de Jean nous a semblé le plus intéressant pour notre étude. Œuvre de maturité de l'Aquinate, il permet de mesurer l'apport des autres travaux du dominicain dans l'élaboration de sa lecture biblique. Sa conception de la doctrine sacrée et de la place que prend la lecture biblique dans sa transmission est déjà bien établie par ses travaux précédents. De plus, le travail fondamental de la *Catena aurea* est achevé quand Thomas commente Jean. En outre, le dominicain s'est enrichi par la lecture de plusieurs livres d'Aristote ce qui nous permet d'en évaluer l'influence. Enfin c'est un travail achevé dont l'étendue se prête à l'étude. Les commentaires du corpus paulinien sont bien unifiés par un prologue commun mais présentent une trop grande diversité et se répartissent sur une trop large période d'enseignement pour permettre cette étude. Dans le *Commentaire de Jean*, nous nous sommes attachés à travailler particulièrement le commentaire du chapitre 4 de l'évangile car il permet d'élaborer un paradigme de la méthode et des enjeux de la lecture biblique de l'Aquinate. Nous montrerons à plusieurs reprises que les conclusions acquises par l'étude de cet extrait peuvent être étendues à l'ensemble du commentaire de l'évangile de Jean.

Ainsi, dans notre deuxième partie, nous mettrons en valeur la méthode avec laquelle Thomas construit son commentaire de l'évangile de Jean. Nous étudierons tout d'abord la structure que le dominicain lui donne à travers le prologue et le plan qu'il impose à l'évangile. Ce travail vérifiera dans la pratique ce que nous aurons établi plus théoriquement : la méthode de la lecture biblique est celle utilisée pour toute lecture universitaire. Nous travaillerons alors la notion de sens de l'Écriture et l'usage de la théorie des quatre sens dans le commentaire de Jean 4 pour établir que le commentaire cherche à expliciter l'intention de l'auteur divin. En exposant ce sens voulu par Dieu, le commentateur vise à pénétrer la profondeur de la sagesse divine contenue dans l'Écriture. C'est par ce travail assidu que le lecteur biblique déploie le texte biblique, il l'accroît non pas en ajoutant des sens de l'extérieur mais en explicitant ce qui est contenu de manière cachée dans la lettre elle-même. Nous serons là au cœur de notre travail : c'est parce que le sens littéral visé fondamentalement est celui voulu par l'auteur divin que le commentaire biblique peut prétendre fournir une connaissance explicite de la sagesse divine. Pour atteindre ce sens littéral divin, le lecteur biblique use de richesses intellectuelles diverses : l'Écriture elle-même, les Pères et la raison naturelle. Il nous faudra rendre compte de la légitimité d'un tel usage. Nous voyons bien comment l'Écriture, en tant que texte inspiré, est naturellement adaptée pour mettre en lumière la révélation contenue dans la lettre. La légitimité de l'usage des Pères est elle aussi assez simple à percevoir : si le



## Introduction

commentaire biblique est inspiré selon un certain mode, les écrits patristiques sont adaptés pour déployer la sagesse cachée dans le texte biblique.<sup>24</sup> L'usage de la raison naturelle demandera un travail plus profond pour établir la légitimité que Thomas lui donne au service de cet objectif d'explicitation de la substantifique moelle de l'Écriture. Nous aurons ainsi montré comment la lecture biblique atteint et transmet la sagesse divine en produisant un commentaire du texte biblique.

Nous nous attacherons ensuite à montrer le rôle du commentaire de Jean 4 vis à vis des deux autres charges du théologien, la dispute et la prédication. Nous précisons de cette manière comment la connaissance acquise par la lecture biblique joue le rôle de milieu vital dans lequel sont forgés les vérités de foi nécessaires à l'argumentation scientifique de la doctrine sacrée.<sup>25</sup> L'étude de l'usage du chapitre 4 de l'évangile de Jean dans l'exercice des autres charges de théologien illustrera la manière dont l'élaboration des vérités de foi s'enracine dans la connaissance acquise par l'étude biblique. Nous montrerons cet enracinement à travers deux corpus. Le regard sur la *Somme théologique* nous permettra de rendre compte de la lecture biblique comme fondement de la dispute théologique. Nous répèterons cette étude pour les sermons afin d'établir ce rôle de fondement de la lecture biblique à l'égard de la prédication. Nous percevrons ainsi dans la pratique exégétique de Thomas comment la lecture biblique n'est pas un réservoir immédiat de prémisses utilisables dans des démonstrations théologiques mais qu'elle constitue une connaissance solide sur laquelle des arguments valides peuvent être forgés par le théologien.

Dans un troisième chapitre nous travaillerons la relation entre le commentaire et le texte biblique pour montrer comment la lecture conduit le théologien à prendre la parole en prolongement du texte biblique. Nous reviendrons alors sur la légitimité de l'usage de la raison naturelle pour produire un texte homogène au texte biblique. La compréhension de

---

<sup>24</sup> Cf. G. BERCEVILLE, « L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin », in *RSPT* 91 (2007), p.134-135 : « La catégorie des docteurs est coextensive à tout l'histoire de la diffusion de la foi, depuis les origines. (...) Il était entendu pour Thomas et ses lecteurs que le titre de Docteur s'étendait à l'ensemble du processus de communication des vérités divines, depuis la Révélation faite aux Prophètes et aux Apôtres, jusqu'à l'enseignement subséquent des Pasteurs de l'Église et des maîtres de toutes les générations ».

<sup>25</sup> Le terme de « milieu vital » est utilisé par J.-P. TORRELL pour décrire la relation entre la théologie pratiquée par Thomas d'Aquin et la doctrine sacrée : « On ne sera pas trop loin de la vérité, croyons-nous, si l'on comprend la *sacra doctrina* comme le « milieu vital » dans lequel s'enracine la *theologia* pratiquée par lui. » (J.-P. TORRELL, « Le savoir théologique chez saint Thomas », in *Revue Thomiste* 96, (1996), p.374). Ce terme de « milieu vital » désigne biologiquement un environnement dans lequel les conditions physiques sont réunies pour que des cellules puissent se développer. Analogiquement, le terme de milieu vital désigne ici un environnement dans lequel l'intelligence humaine est en relation avec la science de Dieu de telle manière que l'intelligence des principes théologiques puisse se développer.

## Introduction

cette légitimité nous conduira à nous interroger sur la source divine de l'expression de toute vérité.

Au terme de ce travail, nous aurons donc exposé théoriquement et vérifié dans la pratique la thèse de Thomas sur la place de la lecture biblique dans la transmission de la doctrine sacrée et ses conséquences sur la nature du commentaire et celle de l'acte de lecture lui-même.

De ce fait, nous pouvons espérer des fruits de notre travail dans divers domaines d'études. Dans les études thomasiennes d'abord, si l'étude des commentaires bibliques a longtemps été le parent pauvre, Jean-Pierre Torrell s'est réjoui de voir les commentaires bibliques entrer de plain pied dans le champ des études universitaires sur Thomas. Nous avons mentionné les travaux qui ont considéré la portée théologique des commentaires bibliques. Il nous faudra rendre compte de deux travaux qui ont déjà ouvert la voie dans la direction de recherche que nous entamons, même s'ils ne sont pas dans le monde francophone. W. Valkenberg a établi dans sa thèse que la théologie de Thomas dans ses questions disputées s'enracine dans l'écoute attentive de la Bible. Selon cet auteur, l'Écriture est non seulement la source permanente de la théologie de l'Aquinate mais aussi la charpente de son argumentaire.<sup>26</sup> Matthias Hammele est allé plus loin en montrant que la raison pour laquelle l'interprétation de l'Écriture est la source de la théologie de Thomas est la considération de la doctrine sacrée comme science.<sup>27</sup> Nous nous proposons de faire un pas de plus en montrant que ce n'est pas seulement la notion de science subalternée qui définit un rôle spécifique à la lecture biblique. L'enjeu n'est pas seulement d'atteindre des principes certains du fait de la non-équivoque des sens de l'Écriture dans la pensée de l'Aquinate.<sup>28</sup> La pointe de la thèse de Thomas qui considère la doctrine sacrée comme une science en tant qu'elle est subalternée est de considérer la lecture biblique comme une extension de la participation de l'intelligence humaine à la science de Dieu. C'est fondamentalement cette participation acquise par la lecture de l'Écriture qui permettra de garantir la certitude nécessaire à la scientificité du discours théologique. Notre travail s'inscrit donc dans le

---

<sup>26</sup> Cf. W. G. B. M. VALKENBERG, *Did not our heart burn ? Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Utrecht, Thomas instituut, 1990, p.295 : « The main conclusion with respect to the functions of Scripture is that Aquinas not only indicates Scripture as the source of theological questions but as their framework as well ».

<sup>27</sup> Cf. M. HAMMELE, *Das Bild der Juden im Johannes-Kommentar des Thomas von Aquin, Ein Beitrag zu Bibelhermeneutik und Wissenschaftsgeschichte im 13. Jahrhundert*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2012, p.124-125.

<sup>28</sup> Cf. M. HAMMELE, *Op. cit.*, p.127.

## Introduction

dynamisme des études thomasiennes, il en appelle aussi d'autres. D'une part, ce que nous établissons pour le commentaire de Jean 4 demanderait d'être étudié pour les autres commentaires du dominicain. D'autre part, une étude comparée avec d'autres auteurs contemporains ou postérieurs à Thomas permettrait d'affiner cette thèse de l'Aquinate et de mesurer son originalité.<sup>29</sup> La prétention de notre travail ne vise donc pas plus qu'à établir une thèse dans la pensée de Thomas et d'en vérifier la mise en œuvre dans l'un de ses commentaires bibliques. Avec ces limites, nous espérons cependant répondre à l'attente de ceux qui ont pointé la nécessité d'étudier les commentaires bibliques de Thomas pour eux-mêmes afin d'éclairer son œuvre.<sup>30</sup>

Au-delà des études thomasiennes, nous pouvons espérer d'un tel travail qu'il enrichisse l'histoire de l'exégèse biblique. En montrant que la lecture biblique chez Thomas joue un rôle principal dans son enseignement théologique, nous mettons en lumière tout à la fois une raison de la permanence de la lecture biblique dans l'époque universitaire et la forme renouvelée que cette lecture adopte, enrichie par les renouvellements intellectuels du XIII<sup>e</sup> siècle. En ce sens, notre travail espère prendre la suite des travaux engagés par Gilbert Dahan qui s'intéressent d'abord aux formes et structures des commentaires bibliques pour étudier cette histoire.<sup>31</sup>

C'est enfin à l'histoire des méthodes universitaires que notre travail peut prétendre apporter sa pierre. L'acte de lecture, principal acte d'enseignement médiéval, a fait l'objet d'un certain nombre d'études et de publications.<sup>32</sup> Notre recherche considère le commentaire biblique en tant qu'il est un acte de lecture parmi d'autres, qui vise à atteindre l'intention de l'auteur. Ce travail va nous permettre de spécifier cet acte d'enseignement quand il s'intéresse à la Bible. C'est avec ces objectifs présents à l'esprit que nous pouvons maintenant exposer notre recherche.

---

<sup>29</sup> Notre travail de thèse visait dans sa première formulation à comparer le travail de Thomas avec celui de Maître Eckhart. La richesse de ce que nous avons trouvé nous a contraint à repousser cette comparaison à un travail ultérieur.

<sup>30</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *Recherches thomasiennes*, Paris Vrin, 2000 p.122-123 : « Trop peu pratiqués par les théologiens jusqu'à une époque toute récente, ces commentaires (bibliques) représentent pourtant la matière de l'enseignement quotidien de Thomas. Leur intérêt, peut-être majeur, est de rappeler à l'historien de la méthode que l'Aquinate se situe à une époque où, la théologie étant encore proche de ses sources scripturaires, celui qui la pratiquait était d'abord un exégète et un théologien biblique, dont le premier travail consistait à montrer l'intelligibilité de la Parole de Dieu transmise dans les Livres saints. On ne saurait ni avoir de son œuvre une connaissance suffisante ni en donner une image fidèle si on en néglige cette partie ».

<sup>31</sup> Nous renvoyons ici aux multiples études de G. DAHAN mentionnées en bibliographie.

<sup>32</sup> On pourra consulter la bibliographie présentée par J. HAMESSE, « Le modèle scolastique de la lecture », *op.cit.*, p.151-152.

## **Partie A : La lecture biblique chez Thomas d'Aquin**

Dans cette première partie nous voulons montrer ce qu'est la lecture biblique pour Thomas à partir de ses textes théoriques et programmatiques. Pour caractériser cette lecture, nous nous attacherons à étudier sa méthode d'investigation, son but et son rapport au texte commenté.

Décrite extérieurement, la lecture biblique se saisit d'un texte à partir duquel elle enseigne. En cela elle est comparable à tout autre acte de lecture à la même époque. Notre premier chapitre montrera la proximité et la distance entre la lecture biblique et la lecture de textes profanes chez Thomas dans le contexte universitaire du XIII<sup>e</sup>.

Cette lecture biblique se voit assigner par Thomas un but particulier : accroître la participation humaine à la sagesse divine pour atteindre la connaissance de ce qui joue le rôle de principes dans la doctrine sacrée comme science subalternée à la science de Dieu. Dans notre deuxième chapitre, nous examinerons l'application de la notion aristotélicienne de subalternation à la relation entre la doctrine sacrée et la science de Dieu. Nous établirons alors que l'Aquinate attribue cette charge spécifique à la lecture biblique dans cette relation de subalternation.

Dans une telle optique, la lecture a pour but de participer à la connaissance de l'auteur du texte commenté, aussi le commentaire n'est pas un texte qui s'ajoute extérieurement au texte commenté. Il prend une place intermédiaire dans la chaîne de transmission qui part de l'auteur initial et vise l'auditeur du lecteur. Notre troisième chapitre mettra en lumière comment Thomas considère, en ce sens, le commentaire biblique comme le prolongement homogène de l'Écriture qu'il déploie.

Nous aurons ainsi montré que la lecture biblique de Thomas nous fait passer d'un plan à un autre. Cette lecture est saisie d'un texte qu'elle cherche à comprendre comme le montre sa méthode. Pourtant la finalité que Thomas lui assigne fait entrer dans le processus d'interprétation la prise en compte d'une relation entre l'auteur et le lecteur. L'auteur parle encore et le langage du lecteur apparaît en continuité avec le langage de l'auteur puisque le lecteur en écoutant participe à la science de l'auteur. Le commentaire, fruit du langage du lecteur, est alors un prolongement du texte commenté pour que la parole de l'auteur atteigne l'auditeur du lecteur.

## **A-Chapitre 1 : La lecture biblique comme lecture universitaire chez Thomas d'Aquin**

Au cœur de cette relation entre un auteur et un lecteur, demeure la saisie du texte à commenter. Le lecteur prend en main un texte qu'il reçoit. Le lecteur biblique se saisit d'un texte biblique pour le lire. C'est ce premier geste de la lecture que nous étudions maintenant chez Thomas. Comme tout docteur médiéval, Thomas d'Aquin enseigne en lisant et il ne lit pas seulement des textes bibliques. Nous commencerons par mettre en valeur la manière dont Thomas lit des textes profanes pour préciser ce qui va faire le propre de la lecture biblique quant à sa méthode. La naissance de l'université donne un nouveau lieu d'enseignement aux maîtres médiévaux et cela fait évoluer aussi l'exégèse biblique. Nous nous attacherons alors à décrire la lecture biblique de Thomas à partir de ces évolutions de l'exégèse dans l'histoire.

### **A-I-I. Thomas lecteur**

#### **A-I-I-1. Enseignement et lecture à l'époque de Thomas**

##### ***A-I-I-11. Lire, un acte universitaire repérable au XIII<sup>e</sup>***

Pour percevoir la particularité de la lecture biblique de Thomas, il faut replacer cet acte dans le contexte historique. La lecture de texte ne se limite pas au corpus biblique. O. Weijers affirme que « l'enseignement médiéval était surtout fondé sur la lecture de textes composés par des auteurs dont l'autorité était reconnue »<sup>33</sup>. En travaillant les documents officiels de l'université de Paris naissante, Weijers expose des listes des livres à lire distinguant entre deux types de lecture : la lecture ordinaire qui commente le texte en profondeur et la lecture cursive qui ne s'attache qu'au sens immédiat.<sup>34</sup> Elle relève alors la croissance de la place prise par Aristote au cours du XIII<sup>e</sup>.<sup>35</sup> Le *Chartularium Universitatis*

---

<sup>33</sup> O. WEIJERS, *Le maniement du savoir*, *op.cit.*, p.9 ; cf. D.-J. LALLEMENT, *Commentaire du De ENTE et ESSENTIA de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Téqui, 2001 p.29-31. L'auteur affirme que le sens le plus premier du verbe *legere* est celui de cueillir, recueillir en opposition à son contraire *negligere* qui signifie négliger, dédaigner.

<sup>34</sup> Cf. O. WEIJERS, *Le maniement du savoir*, *op.cit.*, p.9.

<sup>35</sup> Cf. *Id.*, p.19 : « Ce qui frappe dans la seconde phase des études, c'est la place énorme occupée par les livres d'Aristote en matière de philosophie naturelle, métaphysique, psychologie, etc., bref le

*Parisiensis* présente dans les statuts de 1215 la liste suivante : « On doit enseigner les livres d'Aristote de dialectique, tant la vieille que la nouvelle, de façon 'ordinaire' et non de façon 'cursive'. On doit aussi enseigner de façon 'ordinaire' dans les écoles les deux livres de Priscien ou l'un des deux au moins. On ne doit pas enseigner pendant les jours fériés, sauf les philosophes et la rhétorique, et les disciplines du 'quadrivium', et le *Barbarismus*, et l'éthique si l'on veut, et le quatrième livre des Topiques ». <sup>36</sup> Le terme « enseigner » traduit ici le verbe latin '*legere*'. Certes cette liste est à destination de la faculté des arts mais elle montre que l'acte de lecture n'est pas restreint au donné biblique. <sup>37</sup>

L'auteur nous donne une description synthétique de cet acte d'enseignement en précisant qu'elle est une activité commune aux différentes disciplines :

Cette 'lecture' particulière des textes, qui est d'ailleurs commune à toutes les disciplines – en théologie elle concernait principalement la Bible –, comprenait trois niveaux : la *littera* ou 'lettre', c'est-à-dire l'exposition littérale des mots, des phrases, des constructions, le *sensus* ou sens immédiat du texte rendu souvent en paraphrase, et la *sententia* ou signification profonde, l'intention de l'auteur que l'on fait ressortir en interrogeant le texte. <sup>38</sup>

---

'nouvel Aristote' dont les traductions arrivèrent presque au moment de la mise en place de l'enseignement universitaire ».

<sup>36</sup> H. DENIFLE et E. CHÂTELAIN, *Chartularium universitatis parisiensis*, tome 1, Paris, Delalain, 1889, Partie I, texte 20, p.78 : « Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam de veteri quam de nova in scolis ordinarie et non ad cursum. Legant etiam in scolis ordinarie duos Priscianos vel alterum ad minus. Non legant in festivis diebus nisi philosophos et rhetoricas, et quadrivialia, et barbarismum, et ethicam, si placet, et quartum topichorum. » désormais cité *Chartularium*.

<sup>37</sup> Cf. A. J. MINNIS, *Medieval theory of authorship, Scholastic literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1988 (1984), p.13. L'auteur donne par matière un certain nombre d'autorités qui doivent être lues. Pour la grammaire, il évoque Priscien et Donat avec les poètes, Cicéron pour la rhétorique, Aristote accompagné de Prophyre et Boèce pour la dialectique, Galien et Constantin l'Africain en médecine, etc... En regard de ces auteurs profanes dans les disciplines profanes, l'auteur mentionne la référence à la Bible et aux *Sentences* du Lombard pour l'étude de la théologie.

<sup>38</sup> O. WEIJERS, *Le maniement du savoir, op. cit.*, p.39. On trouve chez Hugues de St Victor cette tripartition du sens du texte commenté. L'objet du commentaire est de proposer une exposition du texte qui « contient trois éléments, la lettre, le sens, la pensée. La lettre est l'arrangement correct des propos, ce que nous appelons aussi « construction ». Le sens est une signification facile et claire que la lettre présente d'emblée. La pensée est la compréhension profonde, qui ne se découvre que si on l'expose et on l'interprète. » (cf. HUGUES de SAINT-VICTOR, *L'art de lire – Didascalicon*, Paris, Cerf, 1991, Livre III, chp. 8, p.140). Si l'influence du *Didascalicon* est manifeste dans l'histoire de la lecture à l'époque médiévale, il ne faut cependant pas ignorer que ce texte ordonne toute lecture à la lecture de l'Écriture. La lecture médiévale des textes philosophiques vise plus que la seule signification avec le développement de l'autonomie de la philosophie. Elle vise une certaine perfection

La présentation du commentaire des *Topiques* par R. Kilwarby illustre les traits d'un premier type de commentaire « sous forme de *lectiones* ». Les traits principaux mis en valeur sont particulièrement intéressants. Pour chaque *lectio*, le commentateur commence par une division du texte lu pour traiter successivement chaque partie. Pour chaque partie, Kilwarby précise la cohérence du texte d'Aristote à l'aide de citations de Porphyre et d'autres passages d'Aristote et ainsi il explicite le texte. Puis il résout successivement les questions qui jaillissent de la lecture pour rendre raison du texte.<sup>39</sup> Ce sont là des caractéristiques que nous retrouverons chez Thomas dans sa méthodologie pour exposer le texte biblique et qui sont utilisées pour lire « de manière ordinaire » un texte philosophique dans un cours universitaire.

Le commentaire « sous forme de *questiones* » propose une entrée thématique dans le texte et ne s'attache pas une lecture exhaustive. Le commentaire « sous forme de *sententia* » renverrait plutôt à la lecture cursive évoquée plus haut.<sup>40</sup>

Il est donc clair que lorsque Thomas lit la Bible, il le fait dans un contexte où l'enseignement consiste principalement dans la lecture des textes. Pour tous les types de textes, la méthode adoptée est globalement la même lorsqu'il s'agit d'une lecture approfondie ou d'une lecture ordinaire. La lecture de l'évangile de Jean est une lecture approfondie : il y a bien une division du texte qui conduit à une présentation de chacune des parties.<sup>41</sup> Thomas rend compte de la cohérence du texte de l'évangéliste soit par des renvois intratextuels soit par des confirmations par d'autres textes bibliques.<sup>42</sup> Il rend le texte explicite. Il résout bien les questions qui jaillissent successivement du texte.<sup>43</sup>

---

de l'âme qui est connaissance de toutes choses à partir d'une sagesse qui est connaissance innée de l'être (cf. R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg-Paris, Editions universitaires de Fribourg-Cerf, 1996, p.26-33 à propos de Gundissalinus et du commentaire anonyme sur l'*Isagoge*).

<sup>39</sup> Cf. O. WEIJERS, *Le maniement du savoir*, *op. cit.*, p.42-43.

<sup>40</sup> Cf. *Id.*, p.44s.

<sup>41</sup> Cf. *In Io* §549 et *In Io* §664 pour la division de la lecture du chapitre 4 de l'évangile de Jean.

<sup>42</sup> Par exemple, le terme de « de nouveau » en référence à la venue de Jésus à Cana en Jn 4 s'explique par le fait que Jésus était déjà venu à Cana en Jn 2 (cf. *In Io* §557). Par comparaison avec l'évangile de Matthieu, Thomas établit l'originalité de la guérison en Jn 4 (cf. *In Io* §676).

<sup>43</sup> Thomas résout la question du baptême reçu par les apôtres qui n'est pas contenue comme telle dans le texte mais qui en découle (cf. *In Io* §555).

**A-I-I-12. La division successive du texte en entités de base**

Une des caractéristiques les plus marquantes dans la manière de se rapporter à un texte au XIII<sup>e</sup>, est la division successive du texte jusqu'à atteindre une entité de base que l'on peut commenter pour elle-même. Le *Didascalicon* d'Hugues de St Victor invite déjà tout lecteur à cette méthode.<sup>44</sup> Hugues affirme que « la manière qui convient pour lire un texte consiste à le diviser. »<sup>45</sup> Il précise alors les raisons de cette *divisio*.

Toute division commence par le fini et s'étend jusqu'à l'infini. Tout ce qui est fini est mieux connu, et la science peut le saisir. Du reste, l'enseignement commence par ce qui est mieux connu et parvient, grâce à cette connaissance, à la science de ce qui est caché. En outre, nous cherchons avec la raison, à laquelle revient en propre de diviser, lorsque nous descendons de l'universel au particulier au moyen de la division et de la recherche sur chaque nature. En effet, tout universel est déterminé avant tout par ses particularités. Donc quand nous apprenons, nous devons commencer par ce qui est le mieux connu, défini, compréhensif, puis ainsi, en descendant progressivement et en distinguant les choses une à une par la division, étudier la nature de ce qui se trouve ainsi contenu.<sup>46</sup>

Ce long passage est éclairant pour ce qu'est la *divisio textus* si caractéristique de beaucoup de lectures médiévales. La division n'est pas la considération successive des parties d'un tout mais la séparation d'un tout en parties. La division part de la considération du tout pour atteindre une entité plus petite. Hugues construit son argumentaire en partant de la thèse selon laquelle le progrès dans la connaissance va du mieux connu à l'inconnu. Hugues affirme à cet égard deux choses : que le mieux connu est le fini et le compréhensif et que par division du fini on étend la connaissance à l'infini.

Ainsi tout livre est reçu comme un objet clos que l'on doit ouvrir pour avancer dans la connaissance. C'est grâce à la limite même du livre que nous pouvons le diviser : il permet

---

<sup>44</sup> Cf. HUGUES de SAINT-VICTOR, *L'art de lire, op.cit.*, p.62 : « Il y a trois règles particulièrement nécessaires pour la lecture : d'abord savoir ce qu'on doit lire ; ensuite dans quel ordre on doit lire, c'est-à-dire par quoi commencer, par quoi poursuivre ; et enfin comment on doit lire ».

<sup>45</sup> *Id.*, p.141.

<sup>46</sup> *Ibid.*



une connaissance car il est un tout achevé. Nous pouvons trouver là une raison de l'habitude des commentateurs de présenter en prologue l'auteur et le livre. Cette présentation préliminaire au commentaire montre que le lecteur part du mieux connu, le livre, pour entrer dans l'inconnu, le contenu du livre.<sup>47</sup> Comme nous le verrons plus bas, Thomas met en œuvre ce type de prologue tant pour ses lectures profanes que pour celles de l'Écriture.<sup>48</sup>

Cette épistémologie médiévale trouve une confirmation dans la précision d'Aristote aux *Seconds analytiques* concernant le bon usage de la division. Pour le Stagirite, « il faut, quand on a affaire à un tout déterminé, diviser le genre en espèces indivisibles premières »<sup>49</sup>. Cette division permet « de ne rien omettre de ce qui est dans le « ce que c'est » »<sup>50</sup>. Redécouverts après le *Didascalicon*, les *Seconds analytiques* permettent aussi de rendre compte de cet usage universitaire d'une division successive.<sup>51</sup>

### **A-I-I-13. Conclusions intermédiaires sur les caractères universitaires de la lecture**

Ces aspects, qui ne sont pas exhaustifs, permettent de prendre conscience que Thomas se conforme aux règles de la lecture universitaire. Le commentaire des *Topiques* par Kilwarby est un bon exemple de l'application de ces règles pour lire un texte d'Aristote. Cette manière de lire plonge ses racines dans l'acte de lecture des siècles précédents. Le témoignage du *Didascalicon* d'Hugues de St Victor en est un bon témoin. Ce dernier précise le but du commentaire qui est d'atteindre la lettre, le sens et la pensée du texte. Il note dans les méthodes l'usage de la *divisio* qui permet d'entrer dans le texte à partir de ce qui est connu pour découvrir ce qui nous en est inconnu.

Une telle approche de l'acte de lecture entre bien dans la description de Michel Foucault évoquée au début de notre travail où le texte, dans la vision médiévale de l'interprétation, ouvre à deux autres couches de langage : un commentaire « qui reprend les signes dans un nouveau propos » et un en-deçà du texte, « une primauté cachée au-dessous

---

<sup>47</sup> Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XIIe-XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1999, p.111s.

<sup>48</sup> Cf. *Infra*, A-I-I-31, p.36 et B-I-I-1, p.149.

<sup>49</sup> ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2005, 96b15-16, p.305, désormais cité SA.

<sup>50</sup> ARISTOTE, SA II,13, 96b35-36, p.307.

<sup>51</sup> Robert Grosseteste est probablement le premier à commenter ce texte d'Aristote en Occident à l'époque médiévale. (Cf. A. CORBINI, *La Teoria della scienza nel XIII secolo, I commenti agli Analitici Secondi*, Florence, Del Galluzzo, 2006, p.XV).

des marques visibles à tous »<sup>52</sup>. La distinction, héritée d'Hugues de St Victor, entre la lettre, le sens et la signification profonde en rend compte.

### A-I-1-2. Thomas lecteur à la recherche de l'intention de l'auteur

C'est pris dans ce contexte historique que Thomas fait acte de lecture pour enseigner. Cet acte général de son enseignement peut être étudié pour lui-même. Par un travail systématique, M. R. Narvaez a tenté de dégager les traits généraux de cet acte de lecture de Thomas.<sup>53</sup> Il fait le choix méthodologique de traverser l'ensemble de l'œuvre de l'Aquinate pour y repérer l'usage du syntagme *intentio auctoris* afin de dégager la pratique herméneutique du dominicain. Il veut ainsi éviter l'écueil de restreindre « l'herméneutique au registre de l'interprétation biblique, alors que (...) le travail interprétatif de Thomas d'Aquin est bien plus vaste. »<sup>54</sup> Narvaez présuppose qu'en lisant, Thomas recherche l'intention de l'auteur. Il apparaît alors que Thomas n'atteint pas toujours cette intention de l'auteur, qu'elle soit inaccessible, incertaine, seulement probable ou plurielle.<sup>55</sup> Il faut donc pour le dominicain utiliser des critères herméneutiques pour évaluer la pertinence de sa propre compréhension du texte.

Narvaez construit une liste de ces critères que Thomas met en œuvre. Une première série concerne des critères internes au texte lu. Le premier est la « patence » ou évidence manifeste pour l'auditeur de la contradiction d'une interprétation avec une autorité reconnue. Ce mot vient du verbe latin *patet* utilisé par Thomas.<sup>56</sup> Le second est le recours à la parole même de l'auteur commenté qui annonce ce qu'il dit.<sup>57</sup> Le troisième est le travail de la matérialité du texte : reprise de la traduction, considération des structures de langage.<sup>58</sup> Dans ce cadre, Narvaez relève que Thomas présuppose et cherche à rendre compte de la cohérence logique de l'argumentaire de l'auteur qu'il commente.<sup>59</sup> D'autres critères, extrinsèques ceux-là, interviennent dans la constitution de l'interprétation du texte par Thomas. Ainsi Narvaez

---

<sup>52</sup> M. FOUCAULT, *Op. cit.*, p.57.

<sup>53</sup> Cf. M. R. NARVAEZ, *Thomas d'Aquin lecteur, op.cit.*

<sup>54</sup> Cf. *Id.*, p.10.

<sup>55</sup> Cf. *Id.*, p.145-152.

<sup>56</sup> Cf. *Id.*, p.178.

<sup>57</sup> Cf. *Id.*, p.180.

<sup>58</sup> Cf. *Id.*, p.185s.

<sup>59</sup> Cf. *Id.*, p.205.

repère le recours à l'intertextualité pour éclairer un passage.<sup>60</sup> Le recours à ce qui apparaît être la position habituelle de l'auteur est plutôt spécifique à la lecture biblique dans les exemples apportés.<sup>61</sup> Mais dans le même sens, la connaissance de l'auteur permet au dominicain de préciser le sens du texte aussi dans des textes philosophiques.<sup>62</sup> Il y a aussi une prise en compte de ce qui est connu du contexte historique dans lequel le texte a été produit. C'est vrai pour les lectures bibliques mais aussi pour les lectures philosophiques.<sup>63</sup> Souvent Thomas cherche à disculper son auteur des apparentes contradictions en montrant comment deux thèses apparemment contradictoires peuvent coexister ; il manifeste ainsi une bienveillance intellectuelle qui présuppose l'intelligence et la validité du texte lu comme le montre l'exemple pris dans le *In Libros De Caelo et Mundo*.<sup>64</sup> C'est aussi la prise en compte du destinataire originel qui permet à Thomas d'orienter sa lecture. C'est immédiat dans les dialogues bibliques mais cela est aussi présent dans les commentaires d'Aristote.<sup>65</sup> Enfin Narvaez établit une troisième série de critères liés à l'évaluation par l'Aquinate de la vérité du texte qu'il lit. Le premier critère est utilisé dans les textes théologiques, c'est la norme de la foi ou le respect dû au texte du fait de la foi en son inspiration.<sup>66</sup> Mais dans ces textes, le critère de vérification de la validité de l'interprétation par la connaissance philosophique fonctionne aussi.<sup>67</sup>

Narvaez étend cette question du critère de vérité d'un texte à la lecture des textes philosophiques. Il montre que pour Thomas l'intention d'Aristote est un critère de validité du texte lu.<sup>68</sup> La considération pour Aristote conduit l'Aquinate à faire souvent une lecture bienveillante voire 'révérentielle' de cet auteur.<sup>69</sup> Narvaez note d'abord que « l'« expositio reverentialis » oriente clairement l'interprétation dans un sens de vérité. En principe, il s'agit d'une vérité de foi. »<sup>70</sup> Mais il relève aussitôt que le domaine dans lequel cette 'exposition révérentielle' s'étend aussi aux sujets philosophiques, en ce sens Augustin est aussi lu

---

<sup>60</sup> Cf. *Id.*, p.214-215 : « Lorsqu'il est question de développer ou d'écarter une thèse énoncée, Thomas d'Aquin fait appel, très souvent, à différents textes d'un même auteur, provenant d'œuvres diverses. (...) Ainsi dans le *Commentaire des livres de Physique d'Aristote*, une référence au livre *De Caelo et mundo* est mise au service de la réfutation d'une interprétation d'une thèse du *livre de Physique* ».

<sup>61</sup> Cf. *Id.*, p.222.

<sup>62</sup> Cf. *Id.*, p.240.

<sup>63</sup> Cf. *Id.*, p.224s.

<sup>64</sup> Cf. *Id.*, p.221.

<sup>65</sup> Cf. *Id.*, p.233s.

<sup>66</sup> Cf. *Id.*, p.249s.

<sup>67</sup> Cf. *Id.*, p.256.

<sup>68</sup> Cf. *Id.*, p.262.

<sup>69</sup> Cette même approche caractérise la lecture thomasiennne des Pères selon G. BERCEVILLE (Cf. G. BERCEVILLE, « L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin », *op.cit.*, p.138-142).

<sup>70</sup> Cf. M.R. NARVAEZ, *Op. cit.*, p.266.

'révérentiellement' en tant qu'il est philosophe et non pas seulement en tant que théologien reconnu.<sup>71</sup> Il s'appuie alors sur Chenu et Mandonnet pour appliquer cette qualité de lecture aux interprétations d'Aristote.<sup>72</sup>

Ces éléments atteints par Narvaez en se tenant à une approche systématique d'un syntagme montrent bien des traits généraux de la lecture thomasiennne. Ils sont particulièrement intéressants dans notre étude car ils montrent que la lecture biblique s'inscrit dans l'acte habituel de lecture de l'Aquinate. La récurrence de la « patence » dans le *Commentaire de Jean* est réelle.<sup>73</sup> Nous vérifierons tous les autres critères mis en avant par Narvaez dans la suite de notre étude : l'accès au sens du texte par le travail de matérialité, par la connaissance de l'auteur, du contexte historique de production du texte, ou encore en faisant fonctionner l'intertextualité, en prenant en compte le destinataire, en lisant 'révérentiellement' l'évangéliste, en recevant de la théologie ou de la philosophie la norme du vrai.

L'acte de lecture biblique tel que le pratique Thomas entre dans cette description où le texte est lu pour atteindre l'intention de l'auteur. Le commentaire se saisit d'un texte pour en révéler la primauté cachée. L'intention de l'auteur fait partie de cette profondeur que la lecture met au jour.<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> Cf. *Id.*, p.267 : « Mais en dépit des frontières théoriques proposées par l'Aquinate, dans la pratique herméneutique les limites entre les sujets de foi et les sujets philosophiques ne sont pas si claires ; parfois la région d'application de l' « *expositio reverentialis* » va au-delà du savoir strict de la foi (...) ».

<sup>72</sup> Cf. *Id.*, p.269 : « L'orientation est claire : il s'agit de « véritabiliser » le texte. Or cette tendance apparaît dans des domaines qui ne sont pas liés directement au domaine de la foi. Et en plus on la trouve même dans de nombreuses lectures d'Aristote ! ».

<sup>73</sup> Le terme *patet* apparaît 142 fois dans l'ensemble de l'ouvrage. Le chapitre 4 en connaît 8 occurrences où la Bible fonde l'évidence à 7 reprises (cf. *In Io* §552,577,578,662,667,692,697). Dans ces occurrences, le texte commenté est utilisé comme raison de cette « patence » (cf. *In Io* §662,692,697). Une fois c'est la mention d'Augustin qui fonde cette patence (cf. *In Io* §596).

<sup>74</sup> Certes l'influence de la *lectio divina* monastique n'est pas absente. O.-T. VENARD affirme et montre comment Thomas reçoit du siècle précédent la manière de faire monastique quant à la lecture biblique. Venard relève qu'il y a une continuité entre la *lectio divina* pratiquée au XII<sup>e</sup> et la *lectura* publique à l'Université (cf. O.-T. VENARD, *Pagina sacra*, Paris, Cerf-Ad Solem, p.359s.). La description des étapes de la *lectio* chez Guigues le Chartreux donne à Venard un outil pour vérifier cette thèse ; la lecture conduit à la méditation puis à l'oraison avant d'ouvrir à la contemplation (*Id.* p.365-368). De cela, l'auteur conclut que la lecture biblique thomasiennne ne saurait être comprise sans ce lien à la *lectio divina* héritée des siècles précédents (*Id.*, p.390s.). Cependant l'étude des formes de lecture nous conduit à relier d'abord l'acte de lecture biblique thomasien avec la lecture universitaire telle qu'elle se déploie au XIII<sup>e</sup>. Il y a une commune méthode universitaire pour lire qui s'applique tant pour les textes profanes que pour les textes bibliques.

### **A-I-I-3. La méthode de lecture de Thomas pour les textes profanes**

Après cette considération du contexte universitaire et d'un axe important de la lecture thomasiennne, nous pouvons entrer plus directement dans l'étude de la lecture que Thomas fait des textes profanes. Dans les livres d'Aristote, Thomas a commenté le *De anima*, le *De sensu et sensato*, les *Physiques*, les *Météores*, le *Peri Hermeneias*, les *Seconds analytiques*, l'*Éthique*, les *Politiques*, la *Métaphysique*, le *De caelo et mundo*, le *De generatione et corruptione*. En outre, il a exposé aussi des œuvres de Boèce, le *Traité des Noms divins* de Denys et le *Liber De causis*.<sup>75</sup> Sans entrer dans une étude systématique de ces commentaires, nous pouvons relever certains éléments qui caractérisent la méthode de lecture de Thomas qui sont communs à la lecture de textes profanes et des textes bibliques.

#### **A-I-I-31. Les proèmes : introduction aux commentaires des textes profanes par Thomas d'Aquin**

##### **A-I-I-311. Mise en valeur de l'ordre de l'Organon**

Chaque commentaire d'Aristote comporte un prologue, ou proème, dans lequel nous retrouvons des éléments récurrents. Minnis a établi que l'enseignement d'un ouvrage commence toujours par une introduction. Il fixe deux éléments invariables dans l'élaboration de ces prologues : une présentation générale de la discipline et une exposition du projet et du contenu du texte choisi.<sup>76</sup> Les prologues de Thomas à son enseignement d'Aristote ne

---

<sup>75</sup> Nous renvoyons pour cette liste au bref catalogue présenté par G. EMERY (cf. J.-P. TORRELL, *Initiation*, op.cit, p.498-505). Le R.P. GAUTHIER a présenté l'accès que Thomas avait au texte aristotélicien dans l'introduction à la *Somme contre les Gentils* (cf. R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*, Paris, Editions universitaires, 1993, p.59-100).

<sup>76</sup> Cf. A. J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship, Scholastic literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1988 (1984), p.14 : « The explication of an *auctor* in any discipline invariably began with an introductory lecture in which the master would say something about the discipline in general and the purpose and contents of the chosen text in particular ». J. HAMESSE a rassemblé dans un ouvrage collectif des études sur les prologues médiévaux qui montrent que cette manière de faire précéder un texte ou un enseignement par un prologue est une coutume avérée à l'époque médiévale. Pour les enseignements universitaires, ils sont une obligation. (cf J. HAMESSE, *Les prologues médiévaux*, Turnhout, Brepols, 2000, p.XIV). Pour les autres types de texte, leur diversité est telle qu'il semble impossible de les catégoriser, même leur nom varie comme le relève J. DALARUN dans l'épilogue de cet ouvrage (Cf. J. DALARUN, « Epilogue », in *Les prologues médiévaux, op. cit.*, p.645). Cependant leur fonction peut être décrite :

dérogent pas à cette loi. Un élément invariable s'ajoute chez Thomas : la citation d'un passage d'Aristote pour organiser son introduction.<sup>77</sup> Sur les 11 prologues, 9 comportent un incipit qui est une citation d'Aristote dans un autre de ses livres.<sup>78</sup> Les deux commentaires qui n'usent pas d'une telle citation pour ouvrir le prologue comportent un commentaire du prologue donné par Aristote dans son ouvrage ; il s'agit du commentaire des *Physiques* et des *Météorologiques*. Dans tous les autres cas, cette phrase sert de point de départ d'un raisonnement de l'Aquinat pour présenter organiquement les œuvres du Stagirite.

L'usage d'une citation du début de la *Métaphysique* comme ouverture du prologue du commentaire de Thomas aux *Seconds analytiques* en est un témoin intéressant. Thomas cite Aristote : « Pour le genre humain la conduite de la vie se fait par l'art et les raisonnements »<sup>79</sup>. L'Aquinat ne cite que ce morceau de phrase mais le replace dans son contexte en notant que le Stagirite distingue ici l'homme des animaux du fait de sa dimension rationnelle.

Par son raisonnement à partir de cette citation, Thomas va présenter la logique comme un art qui ordonne les actes de la raison. Ainsi pour approfondir la citation, il ajoute que l'art est la mise en ordre par la raison des actes humains en vue de leur juste fin. Il note ensuite que cet acte de mise en ordre ne concerne pas seulement les actes extérieurs mais aussi l'acte de l'intellect lui-même. Il introduit alors la logique : c'est lorsque l'homme applique son art pour conduire sa vie en ordonnant les actes de sa raison à leur fin qu'il fait œuvre de logique. Il peut alors décrire la logique comme « l'art des arts » dans la mesure où celle-ci dirige la raison qui dirige les autres actes. La logique est ainsi l'art par excellence qui permet à l'homme de conduire sa vie selon le propre de l'homme, par l'art et les raisonnements.

Il s'attache ensuite à diviser la logique « selon la diversité des actes de la raison ». Il en relève trois. Les deux premiers sont « les actes de la raison en tant qu'elle est un certain intellect » : l'intelligence des indivisibles et l'intelligence par composition et division. Le troisième « se fait selon ce qui est propre à la raison » : c'est le passage d'une proposition à

---

ils servent de *captatio benevolentiae* (*Id.*, p.649), d'explicitation de la raison du texte qui suit (*Id.*, p.650) mais surtout ils sont toujours un vestibule avec une fonction de sas (*Id.*, p.653).

<sup>77</sup> Nous renvoyons ici à l'édition de ces proèmes par F. CHENEVAL et R. IMBACH. L'introduction à cette édition met en valeur l'histoire de la réception d'Aristote jusqu'à Thomas et montre comment ces proèmes servent à la fois une présentation ordonnée et logique des œuvres d'Aristote et introduisent à sa philosophie (cf. THOMAS von AQUIN, *Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren*, Frankfurt am Main, Klosterman, 2014 (1993)).

<sup>78</sup> Cf. THOMAS d'AQUIN, *Proèmes philosophiques*, trad. Jean-Baptiste ECHIVARD, Paris, Parole et Silence, 2008 désormais cité *Proèmes*.

<sup>79</sup> *Proèmes*, p.53 ; la citation de Thomas renvoie à ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib.I (980b27-28), A.L. XXV.1-1a, p.5, ln 16 : « Alia quidem igitur fantasiis vivunt et memoriis, experimento autem participant parum ; sed hominum genus et arte et rationibus » selon la traduction de Jacques de Venise.

une autre pour aller du connu à l'inconnu. Aux deux premiers de ces actes correspondent ce que l'Aquinatense considère comme les deux premiers des livres de l'*Organon* : les *Catégories* traitent de l'intelligence des indivisibles, le *De l'interprétation* de l'intelligence par composition et division. Au troisième correspond les autres livres. Thomas distingue alors dans ce troisième acte pour organiser entre eux ces autres livres et leur matière. Partant du principe que « l'art imite la nature », Thomas rappelle que la nature agit parfois nécessairement sans faillir, parfois le plus fréquemment sans faillir et parfois manque son but. Il applique ces trois types de résultats à l'acte de la raison qui parfois atteint la certitude nécessairement, parfois le plus fréquemment, parfois la manque. Cette tripartition permet à Thomas d'organiser entre eux les livres restants de l'*Organon*. Les *Analytiques* correspondent à l'acte de la raison qui atteint nécessairement la certitude. Ils se distinguent en premiers et seconds selon que cette nécessité tient à la forme du syllogisme ou à sa matière. Dans l'acte de la raison qui atteint le plus fréquemment la certitude, Thomas introduit des degrés en fonction de « la probabilité des propositions à partir desquelles on procède ». Les *Topiques* traitent de cet acte de la raison quand les propositions sont probables, la *Rhétorique* quand les propositions sont de simples conjectures, la *Poétique* quand l'image induite par la proposition engage le jugement. Les *Réfutations Sophistiques* traitent de l'acte de la raison qui n'atteint pas la certitude.

L'*Organon* est ainsi considéré comme un tout. Pour Thomas, Aristote lui-même donne la clé qui permet de l'ordonner organiquement. Ainsi il part d'Aristote pour présenter la Logique comme l'art des arts puis distinguer au sein de la Logique les parties. Par un travail de division successive de l'acte intellectuel, il range avec ordre chacun des livres. Chaque livre se voit ainsi attaché à une matière qui trouve sa place dans un tout pour traiter exhaustivement de l'art de la raison. Il est à noter que Thomas intègre dans l'*Organon* la *Rhétorique* et la *Poétique*, envisageant ainsi un canon large de l'*Organon*.<sup>80</sup> En cela, il se sépare d'Alexandre d'Aphrodise mais rejoint la tradition d'Ammonius et de Simplicius

---

<sup>80</sup> Cf. M. CRUBELLIER, « L'unité de l'*Organon* », in *Ad notitiam ignoti, L'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand*, ed. Julie Brumberg-Chaumont, Turnhout, Brepols, 2013, p.37-62. M.C. établit que le canon de l'*Organon* tel que va l'utiliser la postérité est une construction artificielle que l'on peut faire remonter à Andronicus de Rhodes (I<sup>er</sup> siècle) (*Id.* p.36). Il relève que l'insertion de la *Rhétorique* et de la *Poétique* n'est avérée qu'à partir de l'Antiquité tardive (Ammonius et Simplicius) (*Id.* p.41). Cet ordre postérieur à Aristote conditionne profondément la lecture : cela impose au corpus aristotélicien « un cadre qui lui était étranger, celui de la division de l'ensemble de la philosophie en trois grandes parties, la physique, l'éthique et la logique » (*Id.* p.38). M.C. note que nous ne lirions pas l'*Interprétation* de la même manière s'il était l'un des *Petits traités d'histoire naturelle* (*Id.* p.62). Il y a donc une interprétation préalable à la constitution de l'*Organon* qui engage sa lecture à travers l'histoire.

adoptée par les philosophes arabes, même s'il expose un ordre différent puisqu'il fait des *Réfutations sophistiques* la dernière partie de l'*Organon*. En effet, si l'on considère le témoignage d'Ibn Sina, les philosophes arabes lisent en dernier la *Rhétorique* et la *Poétique*.<sup>81</sup> Thomas se distingue encore de la lecture arabe en ne considérant pas l'*Isagoge* de Porphyre comme l'introduction à l'*Organon* ; il considère directement les *Catégories* comme le premier livre de ce corpus. Organisant logiquement les différents ouvrages de l'*Organon*, l'Aquinate traite ces écritures aristotéliennes comme il traitera le canon des Écritures bibliques. Il les reconnaît faisant partie d'un tout organisé dont il faut déployer la structure logique.<sup>82</sup> Chaque livre prend une place unique comme la présentation qu'il fait du canon biblique donne à chaque livre biblique une place et une fonction dans le projet global de transmission de la Révélation.<sup>83</sup> Ici le projet global est l'exposition de l'acte de la raison humaine.

Cette manière d'ordonner l'*Organon* à partir d'une division des actes de la raison se retrouve au début du commentaire thomasien du *De l'interprétation*. S'appuyant sur une référence au livre *De l'âme* d'Aristote, il relève une double opération de l'intellect, la saisie des indivisibles et la composition et division.<sup>84</sup> Il ajoute à ces deux premiers actes « l'acte de raisonner lui-même selon que la raison va, à partir du connu, à la recherche de ce qui est inconnu »<sup>85</sup>. Il termine alors par la considération d'une hiérarchie entre ces trois actes : le premier est ordonné au second qui est ordonné au troisième. De cette hiérarchie, il tire un plan de l'*Organon* similaire à celui que nous venons d'exposer.

Ainsi pour lire, Thomas met en ordre l'ouvrage ou le recueil d'ouvrages qu'il aborde. Il reçoit le texte qu'il commente en le présument ordonné logiquement. Il fera de même avec l'Écriture comme le montre la manière dont il met en valeur l'ordre du canon biblique ou l'ordre des épîtres pauliniennes entre elles.

---

<sup>81</sup> Cf. I. MADKOUR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe – Ses traductions, son étude et ses applications*, Paris, Vrin, 1969, p.11s.

<sup>82</sup> R. IMBACH et F. CHENEVAL rappellent que cette mise en ordre est un acte propre de la raison humaine selon Thomas lui-même (Cf. THOMAS von AQUIN, *Prologe, op.cit.*, p. LXVIII).

<sup>83</sup> Cf. *Infra*. A-I-II-222, p.75.

<sup>84</sup> Cf. *Super Peryermeneias*, p.5 : « Una quidem que dicitur induisibilium intelligencia, per quam scilicet intellectus apprehendit essenciam uniuscuiusque rei in se ipsa ; alia est autem operatio intellectus componentis et diidentis ».

<sup>85</sup> *Ibid.* : « Additur autem et tercia operatio ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum ».



### ***A-I-I-312. Introduction de la matière des livres***

Par ses prologues, Thomas expose aussi l'objet du livre qu'il commente. La recherche de l'intention de l'auteur est orientée par la détermination de cet objet. Pour déterminer cet objet, Thomas use de deux méthodes. Soit la place de l'ouvrage dans un corpus plus grand permet à l'Aquinate de définir l'objet : les différences d'avec les autres ouvrages définissent alors l'objet propre. Soit Thomas utilise les déclarations d'intention de l'auteur qui annonce la matière de son ouvrage. C'est particulièrement le cas dans les deux proèmes où Thomas ne cite pas de passage d'Aristote complémentaire pour éclairer l'ouvrage. Dans son commentaire des *Physiques* comme dans celui des *Météorologiques*, Thomas commente le proème qu'Aristote place lui-même en tête de son ouvrage. Les commentaires de Thomas des prologues hiéronymiens à l'Écriture sera l'équivalent dans la lecture biblique de cette manière de lire le Philosophe. Le prologue de Thomas au commentaire des *Météorologiques* est paradigmatique. Par un raisonnement philosophique, Thomas en arrive à affirmer « qu'une science achevée demande de ne pas s'arrêter aux considérations communes, mais d'atteindre la connaissance des espèces »<sup>86</sup>. Dans cette optique, l'étude de la transformation des éléments concrets accomplit l'étude de la transformation des éléments en général qui a été traitée dans le *De la génération*. Thomas va retrouver cette affirmation de principe sur l'intention de l'ouvrage qu'il commente en exposant le proème d'Aristote. Il commente ainsi :

Pour expliquer son intention, il (Aristote) commence par un proème qui a trois parties : dans la première, il énumère tout ce qu'il a traité dans les livres de science naturelle précédant ce livre, dans la seconde, il expose quel sera le contenu de ce livre (...) et dans la troisième, il montre ce qui reste à traiter dans les livres suivants.<sup>87</sup>

Suivant alors pas à pas le proème aristotélicien, Thomas expose comment le livre qu'il va étudier est le quatrième livre dans les sciences naturelles qui trouve naturellement sa place dans le corpus aristotélicien. Les premiers livres des *Physiques* qui considèrent les causes de

---

<sup>86</sup> *Proèmes, op. cit.*, p.95 : « Unde manifestum est quod completum scientiae requirit quod non sistatur in communibus, sed procedatur usque ad species ».

<sup>87</sup> *Id.*, p.96 : « Et ad manifestandum suam intentionem, praemittit prooemium. In quo tria facit : primo enim enumerat ea de quibus tractatum est in libris scientiae naturalis praecedentibus hunc librum ; secundo manifestat de quibus in hoc libro sit agendum, (...) ; tertio ostendit de quibus in sequentibus libris restat agendum (...) ».

la nature et le mouvement en général. Ensuite le *Du ciel et du monde* traite du mouvement des corps célestes. Puis vient le *De la génération*. Alors Aristote rend compte selon Thomas du nom du livre puis de son contenu. On peut répartir selon quatre éléments l'objet du livre qu'il énumère : les phénomènes irréguliers dans les astres, comme les comètes, puis les nuages et autres mouvements de vapeurs, puis les vents relatifs aux lieux terrestres, enfin la foudre et les orages. Thomas achève en exposant la fin du prologue aristotélicien qui mentionne les autres livres de sciences naturelles sur les animaux et les plantes.

Le chemin suivi par Thomas n'est pas le même que précédemment. Il ne prend pas une citation d'Aristote pour construire ou percevoir une sorte de nécessité d'ordre dans le traitement des questions qui conduit naturellement à la considération de l'objet du livre. Ici il suit l'argumentaire d'Aristote qui fait lui-même ce travail d'introduction. Le Stagirite présente avec ordre les parties de la science qu'il déploie montrant à la fois la relation des parties entre elles et leur spécificité en décrivant avec précision leur objet d'étude. Le résultat obtenu par les deux méthodes est le même : Thomas expose explicitement l'objet du livre qu'il s'apprête à commenter dans le prologue à son commentaire. L'enjeu de cette détermination est clair : pour atteindre et exposer l'intention de l'auteur, il lui faut connaître et présenter l'objet qui manifeste l'intention visée. Nous retrouverons cette présentation de la matière dans l'exposition de l'évangile de Jean. Thomas affirme dans son prologue à ce commentaire que l'objet de l'évangile de Jean est d'exposer la divinité du Christ. Ce thème sera la porte d'entrée des interprétations que le dominicain exposera.<sup>88</sup>

### ***A-I-I-313. La question de l'auteur***

Il est marquant que, pour tous ces commentaires de textes profanes, Thomas ne s'arrête pas sur l'auteur de l'ouvrage commenté. Aristote est considéré comme leur auteur et n'est pas présenté car il est suffisamment clair qu'il fait partie des *auctores* tels que Minnis les expose : l'authenticité des écrits n'est pas mise en doute et il y a une respectabilité acquise comme le montre le surnom donné, le Philosophe.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Cf. *Infra*, B-I-I-1, p.149.

<sup>89</sup> Cf. A. J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship*, *op.cit.*, p.10-12.

Seule l'exposition du *Liber de causis* fait exception. L'Aquinat ouvre son prologue par une citation d'Aristote.<sup>90</sup> Cela correspond à l'approche médiévale dans laquelle cet ouvrage était habituellement attribué au Stagirite.<sup>91</sup> Mais à la fin de son prologue Thomas énonce la thèse selon laquelle le livre qu'il commente est un ouvrage d'un traducteur arabe de Proclus à partir de l'*Elementatio theologica*.<sup>92</sup> Thomas argumente en ce sens en notant que les thèses contenues dans le *Liber de causis* sont contenues et traitées « plus pleinement et de façons plus étendue » dans le livre de Proclus.<sup>93</sup> Un regard sur les citations que Thomas fait au sein de son commentaire atteste cette dépendance et cette distance dans l'esprit du dominicain. Thomas cite 25 fois « l'auteur de ce livre » qui n'est pas Proclus. Proclus est cité 108 fois contre 51 fois pour Aristote.<sup>94</sup> L'étude du commentaire de Thomas montre qu'il expose cette dépendance et cette distance.<sup>95</sup> Cette interrogation sur l'auteur de l'ouvrage montre l'attention de Thomas à l'élaboration du livre qu'il commente.<sup>96</sup>

En dehors de ce cas particulier, Thomas n'a pas besoin de soulever la question lorsque l'auteur est acquis comme dans le cas d'Aristote. Même si le dominicain fait parfois une lecture « révérentielle » du Stagirite comme nous l'avons mentionné plus haut avec l'étude de Narvaez, il n'y a pas de présentation élogieuse de l'auteur des livres profanes comme cela est le cas pour les auteurs des évangiles ou pour l'apôtre Paul qualifié de « vase d'élection ».<sup>97</sup> La

---

<sup>90</sup> Cf. *Super de Causis*, p.1, ln 4-6 : « Sicut PHILOSOPHUS dicit in X<sup>o</sup> *Ethicorum*, ultima felicitas hominis consistit in optima hominis operatione quae est supremae potentiae, scilicet intellectus, respectu optimi intelligibilis ».

<sup>91</sup> Cf. P. MAGNARD, O. BOULNOIS, B. PINCHARD et al., *La demeure de l'être – Autour d'un anonyme*, Paris, Vrin, 1990, p.10 : « Longtemps en effet ce texte fut revêtu de la plus prestigieuse autorité, puisque, jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle, il sera annexé aux éditions des œuvres complètes d'Aristote en leur version latine. » ; Cf. H.-D. SAFFREY, « Avant-Propos », in *Super de Causis*, p. XIX : « On voit que dès cette époque (1230), dans l'université, le *Liber* est rattaché à la *Métaphysique* d'Aristote, et c'est justement à ce titre que saint Albert le commentera (...) ».

<sup>92</sup> Cf. P. MAGNARD et al., *La demeure de l'être, op.cit.*, p.10-11 : « Ainsi Thomas se porte fort de l'originalité, comme aussi de l'authenticité, du *Liber de Causis*, ni simple traduction, ni paraphrase, ni abrégé de l'*Elementatio*, mais réévaluation des thèmes proclusiens selon les réquisits des théologies musulmanes et chrétiennes ».

<sup>93</sup> Cf. *Super de Causis*, p.3, ln 9-10 : « Omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo ».

<sup>94</sup> Cf. *Id.*, p.146-148.

<sup>95</sup> Cf. P. MAGNARD et al., *La demeure de l'être, op.cit.*, p.10 : « L'*Expositio* de Thomas d'Aquin (...) se livre à une confrontation méthodique des deux ouvrages, soulignant tous les emprunts du *Liber de Causis* à l'*Elementatio* et discernant l'infléchissement mais aussi l'enrichissement des thèmes proclusiens (...) ».

<sup>96</sup> Cf. B. et J. DECOSSAS, « Introduction », in THOMAS d'AQUIN, *Commentaire du Livre des Causes*, trad. B. et J. Decossas, Paris, Vrin, 2005, coll. Philologie et Mercure, p.12. Les auteurs établissent que Thomas n'a attribué cet ouvrage à Aristote que dans le commentaire des Sentences, partout ailleurs il use du terme « l'auteur de ce livre ».

<sup>97</sup> Cf. *Infra* A-I-II-2212, p.72.

question de l'auteur du livre est ordonnée d'abord à une meilleure compréhension de l'intention de l'auteur dans son ouvrage.<sup>98</sup> Dans le cas de l'Écriture biblique, l'attention ne sera particulière que dans la mesure où l'auteur humain dédouble ce que recouvre l'intention de l'auteur en ajoutant un autre auteur que Dieu considéré comme auteur principal.<sup>99</sup> Il s'attachera ainsi à présenter la qualité de l'apôtre Paul dans son prologue à sa lecture des œuvres pauliniennes.<sup>100</sup> Il mettra en valeur la figure de Jean au seuil de son commentaire de l'évangile.<sup>101</sup>

### **A-I-I-32. La *divisio textus* : l'exemple du *Liber de causis***

Outre cette manière de considérer l'ouvrage commenté dans sa relation au reste du corpus auquel il appartient, un des traits marquants de la lecture médiévale est la pratique de la *divisio textus*. Nous l'avons déjà relevé à propos de la lecture que R. Kilwarby fait des *Topiques*, relevant à cette occasion que c'était là une méthode habituelle de l'enseignant à la faculté des arts au XIII<sup>e</sup>. Comme ses contemporains, Thomas d'Aquin utilise cette méthode pour entrer dans le texte qu'il commente. Le commentaire qu'il fait du *Liber de causis* en manifeste un bon exemple. H.-D. Saffrey en donne une présentation complète dans l'introduction à l'édition de ce texte.<sup>102</sup> Nous pouvons nous arrêter sur le démarrage du commentaire de la deuxième proposition par Thomas. L'argumentation qu'il développe montre comment il divise pour élaborer ce plan précis. L'Aquinatense commence par considérer la totalité du traité et affirme que la première proposition sert de principe à l'ensemble. Le traité proprement dit commence avec la deuxième proposition lorsque l'auteur commence de traiter des causes premières des choses.<sup>103</sup>

Poser ce regard sur le texte demande deux préalables dont Thomas a rendu compte dans son propre prologue. D'abord cet ouvrage est pour lui un livre achevé avec un début, une

---

<sup>98</sup> La notion d'auteur au moyen âge a été travaillée et les études montrent que l'idée d'une propriété intellectuelle n'est pas celle que nous avons à partir de la modernité. (Cf. M. ZIMMERMANN, *Auctor et Auctoritas, Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Genève/Paris, Droz/H. Champion, 2001.

<sup>99</sup> Cf. *Infra* A-I-II-2211, p.70.

<sup>100</sup> Cf. *Ad Romanos*, p.376 : « Beatus autem Paulus, quia vas electionis nominatur in verbis propositis, quale vas fuerit, patet per id quod dicitur Eccli. 1, 10: *quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso*. Aureum quidem vas fuit propter fulgorem sapientiae (...) ».

<sup>101</sup> Cf. *Infra* B-I-I-11, p.150.

<sup>102</sup> Cf. H.-D. SAFFREY, « Introduction », in *Super de Causis*, p.XXXVIII.

<sup>103</sup> Cf. *Super de Causis*, p.11, ln 1-2 : « Praemissa prima propositione sicut quodam principio ad totum tractatum sequentem, incipit hic agere de primis causis rerum ».

fin, un ordre. Sans cela, le plan qu'expose Thomas ne serait qu'une clé de lecture extrinsèque et non pas la mise en lumière de l'articulation de l'ouvrage. Pour Thomas il y a une intention qui préside à l'élaboration de ce livre comme il le dit à la fin du prologue : « l'intention donc de ce livre qui est dit *De causis* est de traiter des causes premières des choses »<sup>104</sup>. C'est en vue d'atteindre ce que vise l'intention que le traité est construit avec ordre. Ensuite cet ouvrage a un objet déterminé, l'étude des causes premières des choses. C'est en vertu de son objet que le traité se déploie de la manière dont il se déploie. Ainsi le fait d'isoler un premier principe au début du traité tient à l'objet même de l'étude : c'est « parce que le nom de cause implique un certain ordre et qu'il y a dans les causes un ordre des unes par rapport aux autres »<sup>105</sup> que l'auteur ouvre son traité par la première proposition qui sert alors de principe du reste. Au terme de son exposition, Thomas affirme, avant de rendre grâce à Dieu, que le livre a été lu en entier : « Et ainsi est terminé tout le *Liber de causis*. Grâce soient rendues à Dieu tout-puissant, lui qui est la première cause de toutes choses »<sup>106</sup>. Le traité se déploie donc d'un début à une fin du fait de l'intention que l'auteur vise en l'écrivant. Son objet détermine la forme du traité : puisque dans les causes il y en a une première, dans l'étude des causes premières il y aura une proposition qui servira de premier principe. Le reste de l'étude en découlera.

Thomas divise ensuite le traité en deux parties traitant d'abord de ce qui distingue les causes premières puis de leur coordination.<sup>107</sup> Il semble imposer ce plan sans que le texte ne le demande explicitement.<sup>108</sup> Peut-être se laisse-t-il influencer par la construction en diptyque de l'*Elementatio* qui ne correspond cependant pas à la structuration du *Liber*.<sup>109</sup> En revanche, le travail successif de division le conduit à considérer dans la première partie trois genres de causes premières qui organisent les deux subdivisions à nouveau en trois sous-parties

---

<sup>104</sup> *Id.*, p.3, ln 11-12 : « Intentio igitur huius libri qui *De causis* dicitur, est determinare de primis causis rerum ».

<sup>105</sup> *Id.*, p.3, ln 12-16 : « Et, quia nomen causae ordinem quemdam importat et in causis ordo ad invicem invenitur, praemittit, quasi quoddam principium totius sequentis operis, quamdam propositionem ad ordinem causarum pertinentem, quae talis est ».

<sup>106</sup> *Id.* p.145 : « Et sic terminatur totus liber de causis. Sint gratiae Deo omnipotenti, qui est prima omnium causa ».

<sup>107</sup> Cf. *Id.*, p.11, ln 3-6 : « Et dividitur in partes duas : in prima agit de distinctione primarum causarum ; in secunda de coordinatione sive dependentia earum ad invicem, in 16<sup>a</sup> propositione, ibi : *Omnes virtutes quibus non est finis* etc. ».

<sup>108</sup> Cf. G. LAFONT, *Structures et méthode dans la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1996 (1961), p.110 : « En elles-mêmes les propositions du *Liber* se présentent dans une assez grande indépendance (...) certains groupements doivent être faits, mais le plan d'ensemble est lâche. Saint Thomas n'en fait pas moins une *divisio* soigneuse (...) ».

<sup>109</sup> Cf. P. MAGNARD et al., *La demeure de l'être, op.cit.*, p.17.

chacunes.<sup>110</sup> La première subdivision correspond à la distinction des trois causes les unes d'avec les autres : Dieu, l'intelligence et l'âme. La seconde subdivision rassemble la présentation successive de ces trois causes pour elles-mêmes. Il est intéressant de noter qu'au terme des divisions successives, Thomas expose un plan qui respecte la division du texte en 32 propositions. Chaque proposition trouve une place dans le plan général. Nous avons donc un respect de la forme dans laquelle le texte est transmis à l'Aquinate. Ce respect de la structure générale n'empêche pas Thomas de faire preuve d'une véritable originalité dans l'organisation précise des thèses qui lui permet d'insérer sa propre vision des choses dans l'acte même du commentaire.<sup>111</sup> Nous verrons plus bas que Thomas aura un respect similaire pour la division en chapitres de l'évangile de Jean où chaque chapitre trouvera une place dans l'ordre de l'évangile. A la subdivision en chapitre s'ajoutera la division du texte jusqu'à atteindre une clause indivisible que le théologien commentera.<sup>112</sup>

### **A-I-I-33. Traits généraux de la lecture du *Peri Hermeneias***

Pour avoir une approche synthétique de la méthode avec laquelle Thomas commente un texte philosophique, nous pouvons reprendre les deux études précises sur l'*Expositio* thomasiennne du *Peri Hermeneias* : celle de J. Isaac et l'introduction à la traduction éditée par B. et M. Couillaud.<sup>113</sup> Après avoir présenté la destinée éditoriale du texte aristotélicien depuis

---

<sup>110</sup> Cf. *Super de Causis*, p.11, ln 6-15 : « Prima dividitur in partes duas : in prima distinguit causas primas ; in secunda determinat de singulis, in 6<sup>a</sup> propositione, ibi : *Causa prima superior est*, etc. Causae autem universales rerum sunt trium generum, scilicet causa prima quae est Deus, intelligentiae et animae, unde circa primum tria facit : primo enim distinguit haec tria genera quorum primum est indivisum, quia causa prima una est tantum ; secundo distinguit intelligentias, ibi 4<sup>a</sup> propositione : *Prima rerum creaturarum* etc. ; in tertia distinguit animas, 5<sup>a</sup> propositione, ibi : *Intelligentiae superiores* etc. ».

<sup>111</sup> Cf. G. LAFONT, *Structures et méthode*, op. cit., p.111 : « Nous ne pensons pas que ce plan recouvre le mouvement imprimé au *Liber* par son auteur, mais il est tout à fait révélateur de la manière dont saint Thomas envisage l'analyse de la création : détermination des diverses substances spirituelles : l'ordre de leur création, puis leur nature et leur opération à chacune ; puis étude des rapports entre ces substances : problèmes d'influence mutuelle qui culminent dans l'analyse de la dépendance vis à vis de Dieu. ». L'auteur montrera précisément la « correspondance avec le schéma formel le plus large de la *Somme* (Id. p.122).

<sup>112</sup> Cf. *Infra* B-I-I-22, p.182.

<sup>113</sup> Cf. J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas*, Paris, Vrin, 1953, et Saint THOMAS d'AQUIN, *Commentaire du Peryermenias d'Aristote*, trad. B. et M. COUILLAUD, Paris, Les Belles Lettres, 2004. L'introduction de la réédition par la Léonine de l'*Expositio* n'apporte pas d'éléments sur la méthode de l'Aquinate. R.A. GAUTHIER opte pour une rédaction entre décembre 1270 du fait des condamnations d'erreur sur le libre-arbitre et avant la fin de 1271 du fait

Boèce jusqu'à Thomas et exposé l'accès de Thomas à ce texte, Isaac s'intéresse à la méthode exégétique proprement dite. La lecture de ce dernier est souvent apologétique vis à vis de Thomas, mais les éléments textuels apportés demeurent valides. En outre, il notera plus loin les limites que l'on peut trouver dans ce commentaire de Thomas.<sup>114</sup> L'étude des Couillaud met en valeur les mêmes traits saillants.

### ***A-I-I-331-La divisio textus***

Isaac montre comment, par la *divisio textus*, Thomas divise et subdivise pour faire une lecture suivie et exhaustive. Il remarque que Thomas reçoit les grandes articulations de la tradition de lecture du *Peri hermeneias*.<sup>115</sup> Alors qu'Ammonius avait distingué trois parties et Boèce six dans son *Second commentaire*, Thomas reprend le schéma communément reçu du *Premier commentaire* de Boèce en deux parties.<sup>116</sup> Selon Isaac, la division en *lectio* vient des contraintes liées à la pédagogie et non du texte commenté.<sup>117</sup> Nous retrouvons la *divisio* au niveau général qui suit les grandes articulations du texte tel qu'il est reçu par Thomas.

### ***A-I-I-332- Passer par la lettre pour atteindre le sens***

Le schéma d'Hugues de St Victor semble adéquat pour décrire la méthode employée par Thomas. L'Aquinat travaille la lettre, il rend compte de la logique et s'arrête sur les mots qui méritent attention soit parce qu'ils semblent en trop ou au contraire manquer.<sup>118</sup> Les Couillaud en donne des exemples : au début de la *lectio* 2, Thomas s'arrête sur le sens de

---

des citations du livre *Lambda* de la *Métaphysique* comme livre XI alors qu'à partir de la traduction de G. de Moerbeke, ce livre devient le livre XII (cf. *Super Peryermeneias*, p.85\*-88\*).

<sup>114</sup> Cf. J. ISAAC, *Op. cit.*, p.152s.

<sup>115</sup> Cf. J. ISAAC, *Op. cit.*, p.131-132 : « Ammonius, en effet, y avait distingué trois sections (...). Dans son *Second commentaire*, au contraire, Boèce avait divisé l'ouvrage en six livres (...). Dans son *Premier commentaire*, enfin, Boèce s'était contenté d'une division bipartite (...) qui de très bonne heure était devenue classique : c'est à elle que S. Thomas se réfère, comme tous les auteurs médiévaux, lorsqu'il parle du premier et du second livre du *Peri hermeneias* ».

<sup>116</sup> Cf. *Super Peryermeneias*, p.5-6, ln 33-79.

<sup>117</sup> Cf. J. ISAAC, *Op. cit.*, p.132 : « (...) leur distinction n'est qu'un artifice littéraire, répondant à des habitudes scolaires et à des fins didactiques, bien plus qu'à la structure même de l'ouvrage ».

<sup>118</sup> Cf. J. ISAAC, *Op. cit.*, p.140-141.

l'ordre des mots.<sup>119</sup> Il réfléchit un peu plus bas sur la raison de la conjonction 'ergo'.<sup>120</sup> Il éclaire les obscurités des phrases pour atteindre ainsi le sens immédiat. Les Couillaud notent que pour cela le dominicain va parfois chercher le sens du mot en grec.<sup>121</sup> Pour atteindre une lettre précise à commenter ou éclairer le sens du texte, Thomas confronte entre eux les versions latines du texte du Stagirite.<sup>122</sup> Pour comprendre l'intention de l'auteur, Thomas met en relation le texte qu'il commente avec d'autres passages du Philosophe.<sup>123</sup> De même, au commentaire du *Liber de Causis*, Thomas travaille l'obscurité des passages pour exposer un sens cohérent avec l'ensemble de l'ouvrage. Commentant la onzième proposition, il expose ce qui semble être le sens immédiat puis le discute à partir de deux citations de Proclus.<sup>124</sup> Il établit ainsi que l'auteur du *Liber* a produit une synthèse de ces deux citations conduisant à un obscurcissement de la thèse.<sup>125</sup> Il établit le sens obvie du texte par comparaison des thèses entre elles et par travail du texte. Il fera ce même travail sur le texte biblique.

### ***A-I-I-333- Découvrir l'intention de l'auteur par le recours aux autorités***

Pour atteindre la pensée de l'auteur, Thomas discute les diverses interprétations auxquelles a donné lieu ce texte en confrontant Boèce, Ammonius, Alexandre d'Aphrodise et Porphyre.<sup>126</sup> Les Couillaud donne un exemple détaillé de cette étude des interprétations

---

<sup>119</sup> Cf. B. et M. COUILLAUD, *Op. cit.*, p.XLI citant §12. Cf *Super Peryermeneias*, p.9, ln 20s. : « Est ergo considerandum quod circa primum tria proponit, ex quorum uno intelligitur quartum : proponit enim scripturam, uoces et passiones, ex quibus intelliguntur res ».

<sup>120</sup> Cf. *Super Peryermeneias*, p.10, ln 63-64 : « Dicit autem « ergo », quasi ex premissis concludens (...) « ergo » oportet signification uocum exponere ».

<sup>121</sup> Cf. B. et M. COUILLAUD, *Op. cit.*, p.XLIII.

<sup>122</sup> Cf. J. ISAAC, *Op. cit.*, p.143.

<sup>123</sup> Cf. J. ISAAC, *Op. cit.*, p.146 ; Cf. B. et M. COUILLAUD, *Op. cit.*, p.XLIV, citant le §97 où Thomas éclaire la pensée d'Aristote par un recours à un passage de la *Métaphysique*. On peut aussi mentionner le commentaire d'un passage du premier chapitre d'Aristote (16a3) où Thomas a recours à d'autres passages d'Aristote pour éclairer le sens du texte qu'il commente (cf *Super Peryermeneias*, p.10, ln 88-95 : « Circa id autem dicit : « earum que sunt in anima passionum », considerandum est quod passiones anime communiter dici solent appetitus sensibilis affectiones, sicut ira, gaudium et alia huiusmodi, ut dicitur in II Ethicorum ; et uerum est quod huiusmodi passiones significant naturaliter quedam uoces hominum, ut gemitus infirmorum et alia similia, ut dicitur in I Politice. (...) »).

<sup>124</sup> Cf. *Super de Causis*, p.73, ln 9-11.12-13.17 : « Videtur ergo secundum superficiem intellectus huius propositionis esse quod intelligentia non cognoscat res corruptibiles et cadentes sub tempore (...) Sed quod non sit hic intellectus propositionis patet ex probatione quae subditur (...) Et hoc patet ex libro PROCLI qui ad hoc inducit duas propositiones ».

<sup>125</sup> Cf. *Id.*, p.73, ln 21-23 : « Ex quibus duabus propositionibus AUCTOR huius libri conflavit unam ; et dum breuitati studuit, obscuritatem induxit ».

<sup>126</sup> Cf. J. ISAAC, *Op. cit.*, p.148-150 ; Cf. B. et M. COUILLAUD, *Op. cit.*, p.LVII-LVIII.



traditionnelles au milieu desquelles Thomas se détermine lors du commentaire du passage : « Nec si hoc ipsum 'est' purum dixeris : ipsum quidem nichil est. »<sup>127</sup>

C'est la même méthode que nous trouvons aussi pour le commentaire du *Liber de Causis*. L'exposition de la dixième proposition en donne un bon exemple. Thomas commence par affirmer la thèse de l'auteur du livre.<sup>128</sup> Il la confirme par le recours à l'une des propositions de l'*Elementatio* de Proclus.<sup>129</sup> Il rend compte du débat sur ce sujet entre les platoniciens et Aristote sur cette thèse.<sup>130</sup> Un des critères utilisés pour trancher est la 'plus grande consonance' avec la foi chrétienne. Immédiatement après ce sont les autorités de Denys et d'Augustin qui sont convoquées pour exposer le plus précisément la pensée du texte.<sup>131</sup> Il est à noter ici que Thomas se sent libre de critiquer les thèses de l'auteur du *Liber* lorsqu'elles contreviennent à la foi ou à la doctrine d'Aristote. C'est éclairant pour nous quant à la considération que Thomas porte à Aristote.<sup>132</sup> Méthodologiquement, nous retrouverons cette manière de faire intervenir des autorités extérieures au texte pour l'éclairer dans la lecture biblique, même si, dans ce cas, l'inerrance de l'Écriture fera que ce sera toujours le texte biblique qui aura raison. Les autorités utilisées dans le commentaire biblique seront plus étendues mais la méthode demeure bien celle-là.

#### **A-I-34. Conclusions sur la méthode de lecture des textes profanes**

Pour lire un texte profane, Thomas déploie donc une méthode repérable. Il ouvre son commentaire par un prologue. Celui-ci lui permet de considérer l'auteur quand il est inconnu.

---

<sup>127</sup> ARISTOTE, *De l'interprétation*, (16b23-24) que Thomas commente en *Super Peryermeneias*, p.30, ln 309 - p.31 ln 405. Cf. B. et M. COUILLAUD, *Op. cit.*, p.LVIII-LXI.

<sup>128</sup> Cf. *Super de Causis*, p.67, ln 3-4 : « Nunc (auctor huius libri) incipit ostendere qualiter intelligat alia a se praeter causam primam ».

<sup>129</sup> Cf. *Id.*, p.67, ln 10-11 : « Et hoc etiam invenitur in libro PROCLI, clxxvii propositione, sub his verbis ».

<sup>130</sup> Cf. *Id.*, p.67, ln 19-21.25-28 : « Circa primum igitur considerandum est quod, sicut supra iam diximus, PLATONICI, ponentes formas rerum separatas, sub harum formarum ordine ponebant ordinem intellectuum. (...) Sed quia, secundum sententiam ARISTOTELIS quae circa hoc est magis consona fidei christianae, non ponimus alias formas separatas supra intellectuum ordinem (...) ».

<sup>131</sup> Cf. *Id.*, p.68, ln 13.17.

<sup>132</sup> Cf. G. LAFONT, *Structures et méthode, op. cit.*, p.121 : « Deux données caractérisent le commentaire : d'une part, saint Thomas a retrouvé le véritable climat intellectuel du *Liber*, et la confrontation constante de son texte avec celui de Proclus lui permet une intelligence littérale très nettement supérieure à celle de ses prédécesseurs dans l'étude de ce livre. Mais de l'autre, il semble que cette découverte du milieu d'attribution ait libéré en saint Thomas la faculté critique : il possède en effet deux points de référence intangibles : d'une part, la foi chrétienne, et plus spécialement son interprétation par Denys. De l'autre, la pensée du Philosophe : Aristote ».

Quand l'auteur est connu, Thomas utilise généralement une citation du corpus général pour mettre en lumière la place de l'ouvrage qu'il commence de commenter dans l'ensemble du corpus. De cette manière, il atteint aussi l'objet du livre qui devient un critère de lecture pour atteindre l'intention de l'auteur. Pour entrer dans le texte, Thomas commence par le diviser pour atteindre des petites entités qu'il commente ensuite. Cette division respecte les éléments structurants du texte quand ils sont explicités par le texte ou par la tradition. Cette méthode permet aussi au commentateur d'orienter sa lecture en fonction de ses propres choix d'interprétation. Pour commenter, il vérifie le texte par réflexion et confrontation avec d'autres passages ou d'autres versions, puis il le met en relation logique avec les autres morceaux, bref, il travaille la lettre. Pour atteindre l'intention de l'auteur, il use d'autres passages de l'auteur – Aristote explique Aristote -, il confronte les diverses interprétations existantes pour écarter celles qui sont inadéquates et retenir celles qui sont possibles ou ajustées. Tous ces éléments sont ce que Saffrey appelle « tous ces procédés classiques (...) qui conduisent à une explication très serrée du texte ».<sup>133</sup> Nous retrouverons les mêmes méthodes pour commenter un texte biblique : l'usage d'un prologue qui place le texte dans l'ensemble biblique, la considération de son auteur et de son objet, l'entrée dans le texte par divisions successives respectueuses des structures et originales pour celles qui ne sont pas déterminées, travail de la lettre pour atteindre un texte cohérent, la recherche du sens du texte d'abord par l'éclairage apporté par l'Écriture ainsi que par le recours à d'autres autorités. Il nous faut alors regarder si la lecture biblique se distingue de cet acte commun de lecture ou si elle n'est qu'une application de la méthode commune. Les éléments rassemblés jusqu'ici nous font conclure qu'elle n'est qu'une application. Pourtant certains indices nous demandent d'approfondir la question. Minnis affirme un statut unique au texte biblique dans l'esprit des médiévaux. Cette unicité n'est pas exclusive des méthodes utilisées en terre profane mais demande cependant un traitement particulier.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> Cf. H.-D. SAFFREY, « Introduction », in *Super de causis*, p. XXXVI-XXXVII, : « Nous ne trouvons pas seulement ici les procédés classiques de *divisio textus*, *expositio textus*, *dubia circa litteram*, qui conduisent à une explication très serrée du texte, dans le tissu de laquelle viennent souvent s'entremêler tous ces paragraphes commençant par *sciendum est* ou *ad cuius evidentiam*, autant de digressions et de précieuses synthèses doctrinales. (...) ».

<sup>134</sup> Cf. A. J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship*, *op.cit.*, p.33 : « Medieval theologians were eminently aware of both comparisons and the contrasts which could be made between the Bible and secular texts. On the one hand, they stressed the unique status of the Bible ; on the other, they believed that the budding exegete had to be trained in the liberal arts before he could begin to understand the infinitely more complex 'sacred page' ».

## **A-I-II. Thomas, un lecteur biblique universitaire**

Les caractéristiques repérées de la lecture de textes profanes par Thomas demeurent valables lorsque Thomas s'attache à commenter les Écritures bibliques. Le caractère propre du texte biblique nous conduit cependant à étudier la manière dont Thomas commente l'Écriture en prenant en considération l'évolution dans l'histoire de l'exégèse biblique. Pratiquée à la naissance même du christianisme, la lecture chrétienne de la Bible est influencée par les institutions et le contexte intellectuel dans lequel elle se déploie. Nous commencerons donc par rendre compte des caractéristiques principales de la lecture biblique à l'époque universitaire avant d'étudier la lecture biblique produite par Thomas en mesurant sa proximité et sa distance d'avec la lecture qu'il fait des textes profanes.

### **A-I-II-1. La lecture biblique universitaire**

Plusieurs études ont permis de décrire avec précision les caractéristiques de la lecture biblique universitaire. Nous nous appuyons ici sur quatre auteurs qui ont abondamment travaillé l'exégèse biblique médiévale. C. Spicq, B. Smalley et H. de Lubac ont posé de nombreux jalons au XX<sup>e</sup> siècle et leurs travaux forment désormais le paysage adopté par toutes les recherches dans ce domaine.<sup>135</sup> En outre, Gilbert Dahan s'impose actuellement comme le spécialiste contemporain de l'exégèse biblique médiévale. Le nombre et la qualité de ses travaux comme la reconnaissance universitaire dont il fait l'objet en font la référence incontournable en langue française.<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, Vrin, 1944 ; B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*, Notre Dame (Indiana), University of ND Press, 1952 (1964) ; H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, Partie 1, tome 1 et 2, 1959, Partie 2, tome 1, 1961, Partie 2, tome 2, 1964.

<sup>136</sup> Si cette place incontournable de G. DAHAN nous permet d'avoir un point de départ assuré, elle est aussi une limite dans la mesure où les choix herméneutiques qu'il met en œuvre ne sont pas contrebalancés par d'autres approches. Le travail de G. DAHAN part d'une étude systématique des formes et des structures des commentaires bibliques. Il met en valeur les ressorts interprétatifs qui permettent de passer du sens immédiat du texte à son sens profond. Nous reprenons cette méthode de considérer les formes, les structures et les ressorts, persuadés qu'ils éclairent l'acte de lecture.

### **A-I-II-11. Évolution de la lecture biblique du fait des renouvellements du XIII<sup>e</sup>**

L'exégèse biblique universitaire correspond au contexte historique dans lequel elle naît. Cette discipline évolue au cours du Moyen-âge au même rythme que les lieux de vie intellectuelle. Avec la fondation de l'Université, le milieu intellectuel change. Les nouveaux ordres mendiants prennent une place prépondérante. Les ressources intellectuelles disponibles pour commenter l'Écriture se perfectionnent et s'enrichissent. Au milieu de ces renouvellements, une caractéristique fondamentale de l'exégèse biblique chrétienne demeure : elle considère le texte biblique inspiré par Dieu et cherche de ce fait à atteindre le sens spirituel contenu sous la lettre du texte. La distinction traditionnelle des sens de l'Écriture permet au lecteur médiéval de faire ressortir ce sens spirituel. Mais avec l'évolution de la théologie comme science, le rapport entre la théologie et la lecture de l'Écriture se modifie profondément. Après avoir fait le point sur les évolutions des institutions, nous exposerons les traits majeurs du perfectionnement des outils et du renouvellement des richesses disponibles. Nous préciserons alors comment la théorie des sens de l'Écriture sert sa compréhension. Nous essaierons de mettre en lumière le changement fondamental qui se fait dans ces évolutions : la distinction entre la lecture suivie des Écritures bibliques et une science théologique qui s'organise de manière autonome.

#### **A-I-II-111. Renouvellements institutionnels**

##### **A-I-II-1111. Naissance de l'université**

Sans date précise de naissance, l'université laisse cependant la trace des étapes majeures de son développement. L'intervention de Philippe Auguste dans une querelle juridique entre des étudiants et un tavernier malmené marque l'existence d'un groupe réel d'étudiants dès 1200.<sup>137</sup> Le règlement d'un conflit entre maîtres parisiens autour de 1209 par l'intervention papale montre que l'université est en train de s'organiser juridiquement.<sup>138</sup> En 1215, les statuts de l'université parisienne sont rédigés par le légat pontifical Robert de Courson.<sup>139</sup> Ils précisent les conditions requises pour obtenir les diplômes et visent à bâtir une certaine

---

<sup>137</sup> Cf. *Chartularium*, p.59-60.

<sup>138</sup> Cf. Lettre du Pape Innocent III *Ex litteris vestris* datée entre janvier 1208 et 1210 (*Chartularium*, p.67-68.)

<sup>139</sup> Cf. N. GOROCHOV, *Naissance de l'université*, Paris, Honoré Champion, 2012, p.299s.

confrérie entre les universitaires. Cette volonté d'être un groupe institutionnel reconnu fait partie de la genèse de l'Université.<sup>140</sup> Enfin la bulle *Parens scientiarum* de Grégoire IX en 1231 met un terme définitif à la grande grève commencée en 1229.<sup>141</sup> Elle confirme les privilèges obtenus par ce qui est désormais appelé l'Université, dont la procédure d'obtention de la *licencia docendi*.<sup>142</sup>

Dans cette institution naissante les nouveaux ordres « mendiants » prennent une grande place. Suite à la reconnaissance papale des dominicains en 1216, Honorius III impose une présence dominicaine à Paris qui est acquise en 1221 avec le couvent Saint Jacques.<sup>143</sup> En 1230, Grégoire IX suscite la naissance du couvent des Cordeliers. Cette arrivée dans l'université soutenue par la papauté ne se fait pas sans tensions. Les conversions nombreuses à ces nouveaux ordres et le fait de confier une chaire de théologie à un mendiant dès 1229 créent des résistances du côté des séculiers.<sup>144</sup> Mais en quelques années le nombre de maître en théologie passe d'une majorité de séculier à une majorité de mendiants.<sup>145</sup>

Repérable dans l'histoire civile et religieuse, le groupe de maîtres et d'étudiants se structure rapidement au début du XIII<sup>e</sup> en université à Paris et l'emprise des nouveaux ordres se fait immédiatement sentir. Aussi les acteurs principaux de cette lecture biblique universitaire seront les dominicains et franciscains.

### **A-I-II-1112. Influence des lieux d'exercice sur la lecture biblique**

La lecture biblique est déterminée par son lieu d'exercice comme en témoigne la répartition habituelle de l'histoire de l'exégèse médiévale entre l'exégèse monastique,

---

<sup>140</sup> Cf. J. VERGER, *L'essor des universités au XIIIe siècle*, Paris, Cerf, 1998, p.58-59 : « C'est « d'une conscience professionnelle » plus aigüe de la part des maîtres et des étudiants, d'une réflexion approfondie sur les exigences de leur métier que sont nées les premières universités, destinées à remplacer les écoles de l'âge antérieur ».

<sup>141</sup> Cf. N. GOROCHOV, *op. cit.*, p.443s.

<sup>142</sup> Cf. *Id.*, p.290s.

<sup>143</sup> Cf. *Id.*, p.361.

<sup>144</sup> Cf. *Id.*, p.376-381.

<sup>145</sup> En 1231, ils sont 46 séculiers pour 37 mendiants. En 1280, 75% sont des mendiants. La proportion de commentaires bibliques qui ont survécu attribués à des religieux confirme cette évolution. À Paris, le nombre de commentaires produit par des séculiers passe de 36,5% au XIIIe à 13% au XIVe pour 59% au XIIIe et 83% au XIVe écrit par des mendiants (Cf. J. VERGER, « L'exégèse de l'Université », in *Le Moyen Age et la Bible*, dir. P. Riché-G. Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984, coll. Bible de Tous les Temps, t.4, p.231). B. SMALLEY qualifiera le XIII<sup>e</sup> siècle de siècle des frères du fait de cette évolution marquante (Cf. B. SMALLEY, *The study of the bible, op. cit.*, p.355).

l'exégèse scolaire et l'exégèse universitaire.<sup>146</sup> Ce sont davantage des moments que des périodes car ces manières de faire de l'exégèse se surperposent plus qu'elles ne se succèdent. L'exégèse monastique se définit par son lieu d'exercice qu'est le monastère. Elle est intimement reliée à la vie contemplative et vise donc plutôt une méditation qu'un enseignement extérieur. Sans formes fixes, elle se compose souvent comme une anthologie de textes patristiques.<sup>147</sup> Du fait de sa visée méditative, elle s'intéresse davantage à la vie de l'âme avec Dieu qu'à la régulation de l'agir moral. G. Dahan en repère des témoins du VIII<sup>e</sup> siècle au XIV<sup>e</sup> siècle, mais le XI<sup>e</sup> siècle est le plus représentatif.

L'exégèse scolaire apparaît au XII<sup>e</sup> avec la création des écoles. Elle ne se distingue pas d'une autre science que serait la théologie. Trois étapes peuvent la caractériser dans son approche du texte biblique : une explication du texte dans sa littéralité, un approfondissement par l'utilisation des Pères, une résolution de problèmes théologiques induits. Hugues de Saint Victor en fait la théorie.<sup>148</sup> Cette exégèse cherche à établir des règles pour trier dans la multiplication des sens allégoriques. Dans son rapport aux sources qui l'inspirent, elle canonise certains textes, comme la *Glose ordinaire*, et s'enrichit d'un dialogue avec l'exégèse juive redécouverte dans cette période.

L'exégèse universitaire commence avec la naissance des universités et continue jusque dans le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle. Il semble possible, avec G. Dahan, de prendre comme premier auteur représentatif Guerric de Saint-Quentin (+1245) et comme dernier Nicolas de Lyre (+1349).<sup>149</sup> J. Verger juge avec sévérité cette période et ne l'interprète que comme une continuité médiocre de l'époque scolaire.<sup>150</sup> Dahan pour sa part caractérise ce moment par la structure commune des commentaires. S'appuyant sur Dominique Grima, il distingue trois

---

<sup>146</sup> Le plan de l'ouvrage de B. SMALLEY s'organise selon cette tripartition (Cf. B. SMALLEY, *The study of the bible, op.cit.*). J. VERGER évoque ces trois moments au début de son article sur l'exégèse universitaire (Cf. J. VERGER, « L'exégèse de l'Université », *op. cit.*, p.199). Cet ouvrage collectif présente d'ailleurs successivement l'exégèse monastique, scolaire puis universitaire (Cf. P. RICHE et G. LOBRICHON, *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p.147s., p.163s., p.199s.). Cette répartition est aussi celle que G. DAHAN présente dans son étude sur l'exégèse chrétienne (Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne, op.cit.*, p.74s.).

<sup>147</sup> Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne, op.cit.*, p.83.

<sup>148</sup> Cf. HUGUES de SAINT-VICTOR, *L'art de lire, op.cit.*, Livre III, chp. 8, p.140.

<sup>149</sup> Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne, op.cit.*, p.116-119.

<sup>150</sup> Cf. J. VERGER, « L'exégèse de l'Université », *op. cit.*, p.214 : « La lecture des commentaires bibliques du XIII<sup>e</sup> siècle est aujourd'hui fort déroutante. Leur extrême morcellement, qui correspondait aux nécessités d'une pédagogie essentiellement orale, est lassant. Surtout les lacunes de cette herméneutique sautent aux yeux. Sa grande minutie grammaticale ne saurait cacher sa faiblesse philologique. Pour l'essentiel, les exégètes du XIII<sup>e</sup> s'en sont tenus aux recensions dont ils disposaient couramment, c'est-à-dire en particulier celle dite de l'université de Paris ; recension notoirement assez fautive (...) ».

parties dans une séance de *lectio* biblique : une division du texte (*divisio textus*), un commentaire plus ou moins long (*expositio*) et des développements liés aux difficultés (*quaestiones* ou *dubia*).<sup>151</sup> Ce qui était en germe dans l'exégèse scolaire arrive ici à maturité. Il relève en outre la généralisation de prologues des auteurs qui rendent compte de ce qu'ils veulent faire en produisant un acte d'exégèse. Il note enfin « l'allure scientifique » des commentaires liée à l'utilisation des correctoires et à l'élargissement des sources.

Nous avons ainsi pu caractériser l'exégèse universitaire en la distinguant des deux autres types de lecture biblique médiévale que sont l'exégèse monastique et l'exégèse scolaire. Visant la médiation priante de la Bible au monastère l'exégèse médiévale se transforme en un approfondissement de plus en plus scientifique de l'Écriture lors de son passage par les écoles. Avec la naissance de l'université, l'exégèse adopte une méthode homogène pour présenter un texte par divisions successives, l'exposition du sens des parties et la résolution des questions afférentes. Le cadre institutionnel dans lequel elle naît la détermine : elle sera majoritairement pratiquée par les nouveaux maîtres universitaires venus des ordres mendiants.

### ***A-I-II-112. Renouvellements du texte biblique et des outils pour le lire***

Parallèlement au renouvellement des institutions, le XIII<sup>e</sup> connaît une amélioration du texte biblique et un perfectionnement des outils pour en comprendre le sens.

#### **A-I-II-1121. Amélioration du texte biblique**

Le texte biblique sur lequel travaillent les médiévaux trouve sa source dans le travail de Jérôme pour élaborer le texte de la Vulgate.<sup>152</sup> Mais les autres versions qui continuent d'être utilisées dans certains lieux (Vieilles latines) et les aléas des copies successives corrompent le texte. A la demande de Charlemagne, Alcuin puis Théodulfe engagent une révision globale et éditent un texte biblique complet.<sup>153</sup> Jusqu'au seuil du XIII<sup>e</sup> siècle avec le texte établi par

---

<sup>151</sup> Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne, op.cit.*, p.112.

<sup>152</sup> Cf. P.-M. BOGAERT, « La Bible latine des origines au moyen-âge. Aperçu historique, état des questions », in *Revue théologique de Louvain* 19, 1988, p.137-159 et 276-314.

<sup>153</sup> Cf. R. GRYSOY et R. WEBER, *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, 5<sup>e</sup> éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007 (1969), « Introduction », p.XXIV-XXV, désormais cité *Biblia sacra*.

Etienne Harding cherchant à utiliser les manuscrits les plus véridiques, ce travail de révision continue.<sup>154</sup>

Avec l'établissement de correctoires bibliques, travaux de corrections du texte de l'Écriture, les universitaires parisiens tentent de confronter les textes qui leur sont parvenus avec les commentaires de Jérôme.<sup>155</sup> G. Dahan a établi que les correctoires comparent divers manuscrits pour repérer les diverses leçons du texte et créent des catégories de fautes pour rendre compte de cette diversité.<sup>156</sup>

Cette amélioration continue se manifeste aussi par la réforme de la mise en chapitres de la Bible. Etienne Langton modifie l'ordre biblique en tenant compte des recommandations d'Augustin.<sup>157</sup> Comme le montre A. d'Esneval, cette réforme est rapide : commencée entre 1200 et 1205 elle est achevée en 1234.<sup>158</sup> Par l'étude de deux textes témoins, le livre de Ruth et les Actes des Apôtres, d'Esneval décrit la méthode de Langton : « celui-ci a progressivement réduit le nombre des divisions de l'ancienne édition, s'efforçant de donner aux nouveaux chapitres qu'il créait un double équilibre : dimensions beaucoup plus homogènes et structure coïncidant avec les articulations majeures du récit. »<sup>159</sup> A cette nouvelle répartition s'ajoute un repérage des paragraphes par l'usage des premières lettres de l'alphabet. La mise en verset numérotée n'apparaîtra qu'au XVI<sup>e</sup> siècle.<sup>160</sup>

En outre, la disposition matérielle de la Bible évolue : elle est éditée en un seul volume avec deux colonnes par page. Les textes complémentaires sont élagués au profit d'autres ajouts : le nombre de prologues aux livres bibliques est réduit, des tables sont ajoutées, des glossaires, des tables liturgiques voire parfois des thèmes de sermons. Le psautier gallican qui traduit la version des Septante est préféré au psautier romain fondé sur le texte hébraïque.<sup>161</sup>

Malgré toutes ces évolutions, il ne semble pas qu'il y ait eu une édition parisienne d'un texte intégralement restauré au XIII<sup>e</sup>.<sup>162</sup> Le texte de R. Bacon qui met en cause la qualité

---

<sup>154</sup> Cf. L. LIGHT, « Versions et révisions du texte biblique », in *Le Moyen Age et la Bible*, dir. P. Riché-G. Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984, coll. Bible de Tous les Temps t.4, p.55-93.

<sup>155</sup> Cf. *Biblia sacra*, « Introduction », p.XXXI.

<sup>156</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible, op. cit.*, p.166-167. C. Spicq rend compte de la nécessité de ces correctoires et en relève la valeur (cf. C. SPICQ, *Op. cit.*, p.165-172).

<sup>157</sup> Cf. A. d'ESNEVAL, « La division de la vulgate latine en chapitres dans l'édition parisienne du XIII<sup>e</sup> siècle », in *RSPT* 62 (1978), p.560-561.

<sup>158</sup> Cf. *Id.*, p.561.

<sup>159</sup> *Id.*, p.563.

<sup>160</sup> Cf. *Id.*, p.567.

<sup>161</sup> Cette préférence pour le psautier gallican qui conduit au remplacement du psautier romain aurait été engagée dès Alcuin (cf. *Biblia sacra*, « Introduction », p.XXV).

<sup>162</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible, op. cit.*, p.174 ; cf. L. LIGHT, « Versions et révisions du texte biblique », *Op.cit.*, p.78-79.



de la Bible parisienne a longtemps fait penser qu'il y en avait eu une. Rien ne permet aujourd'hui de l'affirmer.<sup>163</sup>

### **A-I-II-1122. Perfectionnement des outils pour approfondir le texte biblique**

En lien avec ce travail d'établissement du texte, se développent des concordances bibliques.<sup>164</sup> Hugues de Saint Cher organise et développe ce travail autour du couvent dominicain de Saint Jacques.<sup>165</sup> Les recueils de *distinctiones* enrichissent aussi cet outillage au service de la lecture. G. Dahan note combien ces recueils relient deux démarches : ils présentent des réalités physiques de manière détaillée et, à partir de là, explorent leur signification lorsqu'elles sont utilisées dans le texte biblique.<sup>166</sup> Les médiévaux utilisent ces deux espèces d'encyclopédies pour mettre l'Écriture en réseau. Un mot ou la réalité qu'il désigne peut servir de crochet pour relier un autre passage de la Bible avec celui commenté ou servir de point d'appui pour une interprétation spirituelle.

Les gloses permettent aussi d'entrer plus profondément dans le texte.<sup>167</sup> Le principe de gloser la Bible est repéré dès l'époque carolingienne et prend une place majeure dans les écoles du XI<sup>e</sup>. Des 'postilles' sont ainsi constituées qui rassemblent des gloses du texte biblique. La *Glose ordinaire* en est le prototype.<sup>168</sup> Cette glose a été longtemps attribuée, à tort, à Walafrid Strabon ou à Anselme de Laon. L'histoire de son élaboration demeure finalement très incertaine.<sup>169</sup> Il est sûr qu'au XIII<sup>e</sup>, elle prend le pas sur les autres gloses.<sup>170</sup> Ces bibles glosées ne seront supplantées comme ouvrages de référence qu'au XIV<sup>e</sup> par le travail exégétique de Nicolas de Lyre dans ses *Postilles*.<sup>171</sup>

---

<sup>163</sup> Cf. G. LOBRICHON, « Les éditions de la Bible latine dans les universités du XIII<sup>e</sup> siècle », in *La Bibbia del XIII secolo – Storia del testo, storia dell'esegesi*, dir. G. Cremascoli, Florence, Del Galuzzo, 2004, p.15-34 ; cf. C. SPICQ, *Op. cit.*, p.172.

<sup>164</sup> Cf. O. WEIJERS, *Le maniement du savoir, op. cit.*, p.171-173.

<sup>165</sup> Cf. B. SMALLEY, *The study of the bible, op. cit.*, p.270.

<sup>166</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible, op. cit.*, p.126-127.

<sup>167</sup> Cf. C. SPICQ, *Esquisse, op.cit.*, p.142.

<sup>168</sup> Cf. G. LOBRICHON, « Une nouveauté : les gloses de la Bible », in *Le Moyen Age et la Bible, op.cit.*, p.95-114, surtout p.110-111.

<sup>169</sup> Cf. M. T. GIBSON, « *Glossa ordinaria* in Medieval Exegesis », in *Ad Litteram, Authoritative Texts and their Medieval Readers*, dir. M. D. Jordan et K. Emery, Londres, University of Notre Dame Press, 1992, p.5-27.

<sup>170</sup> Cf. G. LOBRICHON, « Une nouveauté : les gloses de la Bible », *op. cit.*, p.111.

<sup>171</sup> Cf. *Id.*, p.103.

Dans le même temps, un effort est porté pour comprendre les langues originales du texte biblique.<sup>172</sup> En réponse à l'appel lancé par R. Bacon en Angleterre pour inciter à travailler le grec et l'hébreu, une certaine connaissance de ces langues se développe à Paris comme à Oxford et permet d'améliorer les correctoires.<sup>173</sup> Les travaux de Guillaume de La Mare avec la publication d'un lexique grec et hébreu montrent que l'attention à la vérité du texte prend en compte ces langues originales.<sup>174</sup> Dahan précise cela en montrant que les caractères hébraïques ou grecs ne sont jamais utilisés, qu'il y a peu de transcriptions phonétiques, mais que les correctoires et autres outils font explicitement référence au sens des mots et à la syntaxe dans ces deux langues.<sup>175</sup> En lien avec cette connaissance de l'hébreu, Dahan montre une présence continue de l'exégèse juive dans l'exégèse chrétienne, présence qui se développera davantage au XIV<sup>e</sup>.<sup>176</sup> Mais déjà, dès la naissance de l'université, l'influence est manifeste par quelques expressions qui caractérisent la réception de l'exégèse juive : '*Hebraei dicunt*' marque la reprise et '*Iudaei fabulantur*' explicite le désaccord.

Ainsi à travers le développement de concordances et de recueil de *distinctiones*, l'usage courant de gloses qui rassemblent des interprétations traditionnelles et le travail renouvelé des langues bibliques, le milieu universitaire se dote d'outils performants pour faire l'exégèse des textes commentés.

### ***A-I-II-113. Renouveau des richesses intellectuelles disponibles***

Aux côtés de ces travaux sur le texte, l'arrivée massive de corpus philosophiques nouveaux renouvelle les connaissances des lecteurs. Suite aux traductions des textes philosophiques et scientifiques à Tolède et à leur diffusion dans l'Occident médiéval, Aristote et ses commentateurs deviennent des références importantes. Si la diffusion et la réception de ces textes est difficile à suivre, leur présence dès 1210 à Paris est acquise.<sup>177</sup> L'influence de ce nouveau corpus disponible se révèle à différents niveaux. B. Smalley présente la thèse selon

---

<sup>172</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible*, *op. cit.*, p.173.

<sup>173</sup> Cf. B. SMALLEY, *The study of the bible*, *op. cit.*, p.330.

<sup>174</sup> Cf. *Id.*, p.336.

<sup>175</sup> Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, *op.cit.*, p.206-217.

<sup>176</sup> L'utilisation courante de Rashi par Nicolas de Lyre en est un exemple (Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, *op.cit.*, p.376-378).

<sup>177</sup> Cf. N. GOROCHOV, *Naissance de l'université*, *op. cit.*, p.111s.

laquelle la manière de penser aristotélicienne aurait servi à la fois la constitution de la théologie comme science et le renouvellement de la distinction entre la lettre et l'esprit à partir de la distinction entre corps et esprit.<sup>178</sup>

L'influence de ces textes se manifeste aussi par l'utilisation de citations d'Aristote pour expliciter de l'Écriture. Dès 1218, Philippe le Chancelier puis Guillaume d'Auvergne utilise des citations des « livres naturels » pour commenter la Genèse. Un peu plus tard, Guerric de St Quentin utilisera les *Météorologiques* pour commenter Job.<sup>179</sup> L'arrivée de cette grande quantité de nouveaux textes disponibles ne se fait pas sans résistances intellectuelles. L'usage d'Aristote et de ces corpus fait l'objet de controverses et de prescriptions juridiques tout au long du XIII<sup>e</sup> siècle.<sup>180</sup> Malgré cela, l'entrée d'un nouvel Aristote en Occident enrichit profondément l'exégèse biblique universitaire.

#### **A-I-II-12. Permanence de la recherche du sens profond des Écritures**

##### **A-I-II-121. L'inspiration divine des Écritures fonde la recherche d'un sens profond**

Lorsque M.-D. Chenu cherche à exposer l'avènement de la théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle, son point de départ est la mise en avant d'un apparent paradoxe. La théologie chrétienne ne prend comme donné principal qu'un seul texte clos, les Écritures bibliques, et pourtant elle a la prétention de se renouveler par l'apport de nouvelles techniques en vue de nouvelles interprétations.<sup>181</sup> Cela met en avant deux dimensions essentielles de l'exégèse

---

<sup>178</sup> Cf. B. SMALLEY, *The study of the bible, op. cit.*, p.292-293.

<sup>179</sup> Cf. *Id.*, p.310-311.

<sup>180</sup> Cf. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p.89-99. L. B. rappelle la censure de 1210 qui sépare entre les livres dont la lecture est autorisée et ceux dont la lecture est interdite (*Id.* p.93). Il note que, dès 1231, avec la bulle *Parens scientiarum* de Grégoire IX, la question se dédouble avec des lectures autorisées en privé mais non en enseignement (*Id.* p.94-95). Il relève comment à l'issue les nouveaux statuts en 1255 prescrivent la lecture d'Aristote (*Id.* p.124-125). Il comprend donc la condamnation de 1277 comme l'exposition des conditions de cohabitation entre la pensée aristotélicienne et celle de l'Église plus que comme une question d'acceptation ou de refus.

<sup>181</sup> Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science, op. cit.*, p.16 : « (La) curiosité (du théologien) ne se renouvelle pas par la découverte de nouveaux objets mais par la lecture encore et toujours reprise des textes ; le choc fécond qu'éprouve le savant devant des faits imprévus, dans des expériences inédites, cette « attention » comme dit Descartes, qui tend son esprit, le théologien en est dépourvu, et sa seule ressource est – dans la présence de l'Esprit, certes – la méditation du « donné » qu'aucune invention n'a fourni ».

biblique de toute époque : cette discipline s'attache à la lecture d'un texte clos et pourtant elle n'a jamais fini de le lire.

Le texte biblique est clos au sens où le canon des Écritures fixé par l'Église en délimite le corpus. Plusieurs textes magistériels témoignent assez tôt de la stabilité des listes de livres reconnus comme canoniques : le décret de Damase, le concile de Carthage III et la lettre d'Innocent I<sup>er</sup> à Exupère de Toulouse en sont témoins.<sup>182</sup> Ces listes intègrent les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament.<sup>183</sup> Dahan note que la grande majorité des auteurs médiévaux reçoivent la liste du décret de Damase comme limite du corpus à interpréter.<sup>184</sup> Mais l'affirmation de la canonicité d'un texte vise surtout à affirmer son caractère divinement inspiré, ce qui permet de considérer le canon biblique comme une règle de la foi : accepter le canon de la Bible, c'est reconnaître que Dieu est son auteur.<sup>185</sup> Dès lors, ce qui est contenu dedans devient une norme pour vivre de la foi.<sup>186</sup>

La notion de canon renvoie immédiatement au thème de l'inspiration des Écritures. Cette affirmation de l'inspiration est présente au sein même de l'Écriture comme en témoigne la deuxième lettre à Timothée : « Toute Écriture est inspirée par Dieu » (2 Tim 3,16). Cette reconnaissance de l'inspiration est acquise chez les Pères comme chez les médiévaux.<sup>187</sup> De ce fait, « la caractéristique propre de cette exégèse (biblique) est de prendre en considération l'existence de deux énonciateurs et de deux récepteurs »<sup>188</sup>. Pour Dahan, Dieu est le premier énonciateur, l'auteur biblique humain le premier récepteur qui devient second énonciateur et l'auditeur croyant est le second récepteur. Considérant cela, la tâche de l'exégète devient la « mission d'atteindre l'*intentio auctoris principalis* par-delà l'expression du message émis par

---

<sup>182</sup> Cf. Décret de Damase (DZ 179) ; Concile de Carthage III (DZ 186), Lettre d'Innocent I<sup>er</sup> (DZ 213).

<sup>183</sup> Ce terme de 'deutérocanonique' renvoie aux livres de Judith, Tobie, de la Sagesse et du Siracide, aux deux livres des Maccabées ainsi qu'aux parties grecques des livres d'Esther, Baruch et Daniel. Leur appartenance au canon sera confirmée au concile de Florence en 1442 (DZ 1335) et au concile de Trente (DZ 1502).

<sup>184</sup> Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, *op.cit.*, p.56-61.

<sup>185</sup> Cf. B. SESBOUË, « Essai de théologie systématique sur le Canon des Écritures », in *Le Canon des Écritures, Etudes historiques, exégétiques et systématiques*, dir. C. Theobald, Paris, Cerf, 1990, Lectio Divina 140, p.524. L'auteur y explicite le sens du mot canon comme règle.

<sup>186</sup> Divers auteurs montrent que la raison de l'explicitation du canon est la prolifération des hérésies dans l'histoire, prolifération qui demandait de définir quels textes pouvaient fonder la foi chrétienne (Cf. P. VALLIN, « La formation de la Bible chrétienne », in *Le Canon des Écritures*, *op.cit.*, p.221 ; Cf. M. GILBERT, « Canon des Écritures », in *Dictionnaire critique de théologie*, dir. J.Y. Lacoste, Paris, PUF, 1998, p.196-200).

<sup>187</sup> Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, *op.cit.*, p.37.

<sup>188</sup> G. DAHAN, « Le commentaire médiéval de la Bible, Le passage au sens spirituel », *op.cit.*, p.213.

le second énonciateur »<sup>189</sup>. Cette distinction entre Dieu, cause efficiente première du texte biblique, et les auteurs humains, causes efficientes secondes, permet à la plupart des auteurs du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> de rendre compte de l'écriture de la Bible par des vrais auteurs humains et de l'inspiration par l'Esprit saint qui fait de cette écriture une parole de Dieu dans une lettre humaine. L'usage récurrent du verset du Psaume 44,2 : « Ma langue est le roseau d'un scribe véloce » en est le témoin.<sup>190</sup>

Cette vision de l'inspiration des Écritures engage immédiatement notre problématique quant à l'acte de lecture. L'élaboration même du texte biblique invite à considérer des énonciateurs et des récepteurs. La Bible dans sa littéralité apparaît comme le fruit de deux langages, celui d'un premier énonciateur et celui d'un premier récepteur qui devient énonciateur. Nous sommes bien dans une dialectique d'écoute et de parole au principe même du texte qui sera commenté. Retenons pour le moment que cette distinction de deux auteurs dans l'élaboration d'un texte unique ouvre immédiatement la considération d'une profondeur de sens recherchée par le lecteur. S'il y a deux auteurs, vouloir atteindre l'intention de l'auteur par la lecture demande de dédoubler le résultat de la recherche : il y aura le sens de l'auteur humain et celui ou ceux de l'auteur divin.

Ainsi la clôture du canon des Écritures nous renvoie à la notion de l'inspiration des Écritures qui fait de ce texte clos un champ ouvert, un lieu de passage pour atteindre la sagesse de Dieu révélée. C'est là une caractéristique fondamentale de l'approche chrétienne du texte biblique qui lui confère une place unique en son genre dans l'histoire de la lecture.<sup>191</sup> L'inspiration divine de la Bible fonde la possibilité d'y trouver une profondeur de sens au-delà de la compréhension de la lettre.

---

<sup>189</sup> *Id.* p.214.

<sup>190</sup> Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne, op.cit.*, p.38-42.

<sup>191</sup> Comme nous le verrons plus bas, le christianisme n'est pas le seul à considérer la Bible de cette manière. Il partage cette approche de la profondeur du texte biblique avec la tradition juive (Cf. *Infra* A-III-II-1, p.139).

## ***A-I-II-122. La théorie des quatre sens de l'Écriture pour atteindre le sens profond de l'Écriture***

### **A-I-II-1221. Pertinence de la considération de quatre sens de l'Écriture**

Pour atteindre cette sagesse de Dieu révélée dans l'Écriture, les médiévaux développent et utilisent la théorie des quatre sens de l'Écriture.<sup>192</sup> Lubac fait remonter la genèse de cette partition des sens à l'époque patristique mais il montre comment les auteurs ne s'accordent ni sur le nombre des sens, ni sur leur ordre.<sup>193</sup> Deux séquences sont cependant plus manifestes : l'une tripartite et l'autre quadripartite. La première est portée par la tradition d'Origène et de Jérôme et elle distingue l'histoire, le sens moral, le sens mystique. La seconde est transmise par Augustin, Raban Maur, Cassien ou Bède et distingue entre histoire, allégorie, tropologie, et anagogie.<sup>194</sup> Cependant les deux séquences cohabitent parfois chez un même auteur.<sup>195</sup> Par la vaste fresque des manières d'interpréter l'Écriture en divers sens qu'il entreprend, Lubac montre la place essentielle que prend cette théorie des quatre sens à l'époque médiévale jusqu'au début du XIV<sup>e</sup> siècle.<sup>196</sup> Dès son introduction, il expose la pertinence pour décrire cette doctrine du distique attribué à Augustin de Dacie : « La lettre enseigne les gestes, l'allégorie ce que tu crois, le moral ce qu'il faut faire, l'anagogie ce vers quoi tu tends. »<sup>197</sup> Mais il est clair que ces quatre sens sont partagés en deux catégories : d'un côté le sens historique, de l'autre les trois sens allégorique, tropologique et anagogique qui sont rassemblés par le fait qu'ils effectuent le saut herméneutique qui va du sens historique ou littéral à un sens spirituel ou mystique.<sup>198</sup> Cela nous conduit à considérer une bipartition au fondement de la quadripartition.

---

<sup>192</sup> Cf. J. VERGER, « L'exégèse de l'Université », *Op. cit.*, p. 207s.

<sup>193</sup> Cf. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, op. cit.*, Partie 1, t.1, p.129s.

<sup>194</sup> Cf. C. SPICQ, *Esquisse, op.cit.*, p.98-99.

<sup>195</sup> Cf. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, op.cit.*, Partie 1, t.1, p.157s.

<sup>196</sup> Cf. *Id.*, p.118 : « D'un autre côté, si la méthode du « quadruple sens », considérée dans la stricte acception du terme, n'a eu, en théologie, qu'un règne éphémère, la doctrine du « quadruple sens », qui dès l'aube du moyen-âge avait été au principe de l'exégèse, s'y maintint jusqu'à la fin ».

<sup>197</sup> *Id.*, p.23 : « Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agas, quo tendas anagogia ».

<sup>198</sup> Cf. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, op.cit.*, Partie 1, t.2, p.373-423. Ce terme de sens mystique demande une précision pour l'ensemble de notre travail. Marqué par la tradition de lecture du Pseudo-Denys et de sa *Théologie mystique* ainsi que par l'acception de ce terme dans la mystique rhénane, le terme de mystique est défini par A. BAUDARD comme « la partie de la théologie qui a pour objet les phénomènes caractérisant l'union à l'absolu » (Cf. A. BAUDARD, « Mysticisme » *Les notions philosophiques*, dir. S. Auroux, Paris, PUF, 1998 (1990), tome 2, p.1712-1713). Ce caractère d'union et d'assimilation de la qualification mystique est mis en avant également par V. SIRET dans son article « Mystique » dans le même volume. (Cf. V. SIRET, « Mystique », *Les notions philosophiques*,

### **A-I-II-1222. Au-delà des quatre sens, une bipartition fondamentale**

Gilbert Dahan, lorsqu'il reprend la question, ne nie pas cette existence des quatre sens mais invite à la reprendre dans une théorie plus globale du passage du sens littéral au sens spirituel. Il rend hommage au travail de Lubac et note que, tant chez Albert le grand que chez Bonaventure, cette doctrine des quatre sens est justifiée et codifiée.<sup>199</sup> Il trouve chez Thomas d'Aquin et Nicolas de Lyre une reprise de la quadripartition des sens de l'Écriture.<sup>200</sup> Mais cet usage est contrebalancé par des questions reprises dans le cours du XIII<sup>e</sup> siècle autour du nombre des sens. Dahan s'arrête plus longuement sur le *Quodlibet VII* de Thomas d'Aquin pour relever que, si la doctrine des quatre sens est réaffirmée, le ressort argumentaire est la distinction entre sens littéral et sens spirituel.<sup>201</sup> Étudiant alors de près l'usage des sens dans l'exégèse médiévale au XIII<sup>e</sup> siècle, Dahan relève plutôt une bipartition entre ces deux sens qu'il fonde dans la destination de l'exégèse de fournir des outils à la prédication. Il conclut de cette étude que « les quatre sens sont généralisés ou généralement adoptés au début du XIII<sup>e</sup> siècle » mais que « l'exégèse médiévale reste en fait fidèle à la bi-partition lettre/esprit paulinienne puis patristique et ne saurait être limitée à la théorie des quatre sens »<sup>202</sup>.

Lubac avait bien exposé cette fondamentale bipartition enracinée dans le discours paulinien autour du vocabulaire de l'allégorie.<sup>203</sup> Mais pour le jésuite, le vocabulaire de l'allégorie est piégé par la trop large compréhension que l'on peut en avoir. Il attire l'attention sur le fait que l'allégorie chrétienne ne saurait être identifiée à tout usage de l'allégorie en littérature. Il affirme que « sous une même étiquette, l'allégorie chrétienne et la païenne, si elles usent d'un certain nombre de procédés analogues, n'en sont pas moins deux choses foncièrement hétérogènes »<sup>204</sup>. Alors, au terme d'allégorie, il préfère le terme de mystère qui honore davantage la réalité historique à partir de laquelle se construit l'interprétation.<sup>205</sup> Dahan a très explicitement montré les différents sens de l'allégorie et comment l'on peut

---

*op. cit.*, p.1713). Ici et dans notre travail, il renvoie plutôt à la notion de « mystère » qu'il faut pénétrer pour en comprendre peu à peu le sens jamais pleinement connu du fait de la limite humaine. (« La connaissance d'un mystère est toujours limitée pour la pensée puisque ce qu'elle tente d'aborder ne se laisse jamais totalement saisir » V. SIRET, « Mystère », *Id.*, p.1710). Dans cette optique, le « sens mystique » sera une signification qui permet de pénétrer le mystère de Dieu sans jamais l'épuiser. Nous retrouverons cette approche chez Thomas dans notre étude (Cf. *Infra* B-I-II-42, p.230).

<sup>199</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible*, *op. cit.*, p.207.

<sup>200</sup> Cf. *Id.*, p.211.

<sup>201</sup> Cf. *Id.*, p.215.

<sup>202</sup> *Id.*, p.224.

<sup>203</sup> Cf. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale*, *op. cit.*, Partie 1, t.2, p.373-423.

<sup>204</sup> *Id.*, p.396.

<sup>205</sup> Cf. *Ibid.*

parler d'allégorie chrétienne à condition d'avoir précisé le terme. Il écarte pour cela l'allégorie comprise comme trope où, par association, autre chose que ce qui est dit est compris. Ce sens est celui de l'allégorie dans les lettres grecques.<sup>206</sup> Mais le terme d'allégorie convient lorsqu'elle « permet d'interpréter l'ensemble de l'Écriture dans un sens christique »<sup>207</sup>. Cela nous conduit alors à prendre conscience de la raison de la bipartition des sens de l'Écriture : l'événement historique du Christ.

### ***A-I-II-123. Du sens historique au sens spirituel, le Christ clé des Écritures***

À la charnière de ce passage d'un sens littéral à un sens spirituel, il y a, dans l'exégèse chrétienne de la Bible, la considération de l'événement du Christ qui culmine dans l'histoire humaine et la récapitule. La foi chrétienne regarde l'incarnation du Verbe comme la plénitude des temps et il y a pour Lubac un « fait du Christ », événement indépassable.<sup>208</sup> Cet acte historique fait du Christ la clé de toute l'histoire humaine, de toute l'histoire biblique et donc de toute l'Écriture. Lubac l'affirme explicitement : « Toute l'histoire biblique et toute la réalité biblique avait pour fin unique le Christ. (...) Bref, l'esprit de la lettre, c'est le Christ. »<sup>209</sup> Certains thèmes bibliques sont habituellement repris par les médiévaux pour décrire cette place unique du Christ. Ainsi la venue du Christ est le passage de l'ombre à la lumière, de la figure à la vérité.<sup>210</sup> Il est le Lion de Juda qui ouvre le livre scellé.<sup>211</sup> C'est en raison de cet accomplissement que Lubac préfère le vocabulaire du sens mystique au sens allégorique.<sup>212</sup> Pour Dahan, c'est cet accomplissement dans le Christ qui est la mesure de l'allégorie chrétienne. Le texte des disciples d'Emmaüs en est le paradigme : le Christ explique dans l'Écriture tout ce qui le concerne.<sup>213</sup> Dans cette optique, le Christ n'est pas seulement le prisme à travers lequel le lecteur médiéval lit l'Écriture, mais il est d'abord la raison de l'histoire sainte car il en est la fin. Alors l'Écriture pourra toujours être lue comme parlant du Christ. C'est lui la sagesse révélée qu'il faut atteindre dans la lecture biblique.

---

<sup>206</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible, op. cit.*, p.285.

<sup>207</sup> *Id.*, p.291.

<sup>208</sup> Cf. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, op.cit.*, Partie 1, t.2, p.515.

<sup>209</sup> H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, op.cit.*, Partie 1, t.1, p.321.

<sup>210</sup> Cf. *Id.*, p.316.

<sup>211</sup> Cf. *Id.*, p.325

<sup>212</sup> Cf. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, op.cit.*, Partie 1, t.2, p.511s.

<sup>213</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible, op.cit.*, p.292.



### ***Conclusion sur la profondeur de sens de l'Écriture à l'époque universitaire***

Il est clair que la doctrine des quatre sens de l'Écriture - historique, allégorique, tropologique et anagogique – est professée par les médiévaux. Cette quadripartition a une certaine pertinence pour rendre compte de leur pratique exégétique. Cependant une bipartition semble plus fondamentale : la distinction entre un sens littéral et un sens spirituel. Ce second sens n'est pas qualifié uniformément. Il est appelé mystique par Lubac. Il peut être allégorique pour Dahan si l'on prend le temps de bien préciser le vocabulaire et de spécifier l'allégorie ainsi désignée. Cela demande de percevoir que le Christ en tant qu'événement historique est une clé déterminante des médiévaux pour entrer dans l'Écriture. L'ensemble de l'Écriture témoigne du Christ, alors la bipartition sera bien une distinction entre une lettre et son sens profond qui ne s'éclaire que dans le Christ. L'exégèse médiévale expose cette profondeur de sens.

#### ***A-I-II-13. Au-delà de l'évolution des techniques, une évolution de l'équilibre des charges du théologien***

Nous avons pu caractériser cette exégèse universitaire comme terme d'une évolution de la discipline du fait de son lieu d'exercice. Nous avons repéré historiquement la naissance de l'université qui permet à des acteurs nouveaux de produire cette exégèse. Nous avons évoqué le perfectionnement des outils et l'enrichissement des sources qui permettent à l'exégèse universitaire de progresser dans la compréhension du texte biblique. Plus profondément, le décalage entre l'exégèse universitaire et l'exégèse scolaire met en valeur une évolution historique qui est déterminante : alors que l'exégèse scolaire peut être identifiée à la théologie, l'exégèse universitaire se distingue davantage de la théologie qui accentue son autonomie. Cette autonomie n'est pas nouvelle. Augustin élabore déjà des traités structurés par le thème qu'il expose. C'est l'équilibre entre les charges du théologien qui évolue, chaque charge donnant lieu à un genre littéraire plus repérable.<sup>214</sup>

---

<sup>214</sup> Cf. C. DUMONT, « La réflexion sur la méthode théologique », in *NRT* 83 (1961), p.1038-1039. L'auteur rappelle que la théologie n'a pas attendu le XIII<sup>e</sup> siècle pour faire entrer le raisonnement dans la théologie mais qualifie une évolution : « On passe de l'idée fort traditionnelle du raisonnement-appui ou défense de la foi, à celle de raisonnement-instrument actif de découverte ».

Ainsi la théologie ne se coupe pas de sa source biblique mais elle devient une discipline scientifique aux règles propres, elle organise sa matière indépendamment de l'ordre des livres bibliques en élaborant des sommes de théologie. Nous l'avons déjà relevé en ouverture de notre travail : la théologie quand elle se déploie comme science se distingue de la stricte lecture suivie de la Bible mais ne supprime pas l'activité exégétique ni ne l'invalide.<sup>215</sup>

En même temps une autre relation demeure, celle qui va de l'exégèse à la prédication. G. Dahan rappelle que l'exégèse est en vue de la prédication ou de la théologie.<sup>216</sup> Il affirme ainsi que « le vieux principe, qui place la prédication, véritable lieu de l'exégèse actualisante, au sommet d'une hiérarchie où l'on trouve d'abord la connaissance des textes (*lectio*) et leur élaboration théologique (*disputatio*), est toujours vivant et reçu par les maîtres du XIII<sup>e</sup> siècle. »<sup>217</sup> Une telle affirmation pointe un accomplissement de la lecture biblique dans la prédication. Dahan reprend ailleurs cette thèse en développant comment se vit cette relation au Moyen Age : la lecture fournit un matériau à la prédication.<sup>218</sup> Dahan en relève la trace dans les mentions marginales de certains commentaires bibliques.<sup>219</sup> Voir dans la prédication l'achèvement naturel de l'étude biblique, c'est prendre la mesure de l'exigence d'actualisation contenue dans la notion même d'Écriture sainte.<sup>220</sup> La prédication devient alors « le couronnement non seulement de l'exégèse mais aussi de toute la théologie »<sup>221</sup>.

Ainsi la distinction qui s'accroît entre les charges du théologien fait de la lecture biblique une discipline autonome en relation avec l'enseignement scientifique de la doctrine sacrée dans des sommes et la prédication.

Au terme de ce parcours, nous pouvons caractériser l'exégèse médiévale universitaire par trois traits. Elle est un moment dans l'évolution de la discipline exégétique marquée par son lieu d'exercice. Dans ce cadre nouveau, elle s'enrichit du perfectionnement des méthodes et des nouveaux corpus disponibles. Elle est une exégèse chrétienne de la Bible, elle reconnaît que ce texte est inspiré par Dieu alors elle cherche à en atteindre le sens spirituel. Pour cela

---

<sup>215</sup> Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science*, op. cit., p.17-26.

<sup>216</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible*, op. cit., p.107.

<sup>217</sup> G. DAHAN, « Introduction », in THOMAS d'AQUIN, *Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens*, trad. J.E. Stroobant de Saint-Eloy, Paris, Cerf, 2005.p. III-IV.

<sup>218</sup> Cf. G. DAHAN, « Exégèse et prédication au Moyen Age », *RSPT* 95, 2011, p.557-578.

<sup>219</sup> Cf. *Id.*, p.571.

<sup>220</sup> Cf. *Id.*, p.560.

<sup>221</sup> *Id.*, p.558. Les multiples travaux de J.-L. BATAILLON présentaient déjà cette relation et cette hiérarchie (cf. J.-L. BATAILLON, « De la lectio à la praedicatio, Commentaires bibliques et sermons au XIII<sup>e</sup> siècle », in *RSPT* 70 (1986), p.559-574).

elle utilise la théorie des quatre sens de l'Écriture mais surtout elle s'attache à passer du sens littéral au sens spirituel avec le Christ comme clé d'interprétation. Avec le développement de la théologie comme science, l'activité exégétique prend une place nouvelle qui la distingue de cette forme de théologie et de la prédication. Comme nous allons l'établir, Thomas déploie, en tant que dominicain maître en *Sacra pagina* une lecture biblique qui concorde avec cette description.

### A-I-II-2. Thomas lecteur universitaire de la Bible

Pour caractériser la lecture biblique de Thomas, nous avons à notre disposition la théorie de l'étude de l'Écriture qu'il expose lui-même dans trois textes : le texte appelé *Rigans montes*<sup>222</sup> et celui nommé *Hic est liber*<sup>223</sup>, ainsi que la question 6 du *Quodlibet VII*<sup>224</sup> qui traite des sens de l'Écriture. Ces textes programmatiques sont confirmés par les prologues que Thomas produit pour chaque livre biblique qu'il commente. Deux prises de position synthétiques corroborent aussi ces textes : le prologue du *Commentaire des Sentences* qui traite du rapport entre la révélation, l'Écriture et l'intelligence de celle-ci et la *Somme Théologique* qui reprend dans l'article 10 de la première question de la *Prima pars* les thèses évoquées.<sup>225</sup> La diversité de ces textes marque la clarté et la constance de la pensée de l'Aquinat dans ce domaine. Ces textes sont en effet des témoins de plusieurs moments de la carrière du dominicain.<sup>226</sup> Les prologues aux commentaires bibliques témoignent aussi de cette constance de la doctrine de l'Aquinat sur l'Écriture et son étude puisqu'ils se répartissent sur toute la période d'enseignement de Thomas.<sup>227</sup> La diversité des genres littéraires ajoute à l'intérêt de les lire ensemble : enseignement inaugural, dispute théologique,

---

<sup>222</sup> Cf. S. THOMAE AQUINATIS, «Rigans montes», in *Opuscula Theologica*, vol. 1, Rome-Turin, Marietti, 1954, p.441-443, désormais cité *Rigans montes*.

<sup>223</sup> Cf. S. THOMAE AQUINATIS, «Hic est liber mandatorum dei», in *Opuscula Theologica*, vol. 1, Rome-Turin, Marietti, 1954, p.437-439, désormais cité *Hic est liber*.

<sup>224</sup> Cf. Sancti THOMAE de AQUINO, « Quodlibet VII, <Questio 6> », in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. Edita – Quaestiones de Quolibet*, tome XXV, vol. 1, dir. R.-A. Gauthier, Rome/Paris, Léonine/Cerf, 1996, p.27-32, désormais cité *Quodlibet VII* ; trad. fr. utilisée dans ce travail : G. DAHAN, *Interpréter la Bible au Moyen Age*, Paris, Parole et Silence, 2009, p.67-79.

<sup>225</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>*, q.1, a.10.

<sup>226</sup> J. WEISHEIPL établit de manière convaincante que les deux premiers constituent les enseignements inauguraux de Thomas lors de son intronisation comme maître en théologie à la faculté de Paris en 1256 (cf. J. WEISHEIPL, *Frère Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1993, p.115-128 ; cf. J.-P. TORRELL, *Initiation, op.cit.*, p.73-78.). Le *Quodlibet VII* est daté du premier enseignement parisien (*Quodlibet VII*, p.58\*-60\*). La rédaction de la *Somme Théologique* commence autour de 1265 (cf. J.-P. TORRELL, *Initiation, op.cit.*, p.487).

<sup>227</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation, op.cit.*, p.493s.

synthèse ou études bibliques. Ce que nous repérons de commun dans ces textes permet d'établir que l'Aquinate est bien un lecteur biblique universitaire selon les traits mis en lumière précédemment.

### **A-I-II-21. Thomas lecteur universitaire de la Bible**

#### **A-I-II-211- Usage d'une Bible capitulée et glosée**

Il est difficile de déterminer quel texte biblique Thomas utilise, comme le note H.-F. Dondaine dans l'introduction à l'édition du *Commentaire d'Isaïe*.<sup>228</sup> Outre le fait que la diversité de lieux d'enseignement lui donne probablement accès à diverses éditions de la Bible, la question de la Bible à la disposition des maîtres en théologie à Paris n'est pas clarifiée comme nous l'avons vu plus haut.<sup>229</sup> Nous pouvons cependant en relever quelques caractéristiques.

Thomas lit dans une Bible comportant les prologues de Jérôme qu'il commente la plupart du temps immédiatement après son propre prologue. C'est là une manière de faire habituelle dans l'exégèse médiévale.<sup>230</sup> Thomas commente le prologue de Jérôme au livre de Jérémie. Ce commentaire du prologue hiéronimien constitue comme une seconde introduction de Thomas.<sup>231</sup> L'Aquinate y reprend les considérations sur le style littéraire de Jérémie.<sup>232</sup> Il adopte aussi les éléments de sa biographie où le prophète est présenté comme un fils de prêtre et consacré dans la virginité.<sup>233</sup> Le prologue de Thomas à sa *Lectura* sur l'évangile de Matthieu se limite au commentaire du prologue hiéronymien auquel il emprunte la description de l'auteur et son intention.<sup>234</sup> De même, lorsque Thomas commente le livre

---

<sup>228</sup> Cf. *Super Isaiam*, p.43\*-45\*.

<sup>229</sup> Cf. *Supra*, A-I-II-112, p.54.

<sup>230</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible, op.cit.*, p.59-60 : « Comme on le sait, dès le haut moyen âge, le texte biblique s'accompagne de prologues pris d'abord chez saint Jérôme (les plus importants étant des lettres dans lesquelles Jérôme explique sa démarche de traduction), puis chez d'autres auteurs (notamment Raban Maur) ».

<sup>231</sup> Cf. *In Jeremiam*, p.68 : « Hic autem libro Jeremiae, qui librum de Hebraeo in latinum transtulit, praemittit proemium in quo more theorico tria facit ».

<sup>232</sup> Cf. *Ibid.* : « Secundo excusat ruscitatem eloquii ».

<sup>233</sup> Cf. *Ibid.* : « Primo ex genere simul et dignitate, ibi, *sacerdos ex sacerdotibus* : unde suum erat docere legem (...) secundo ex privilegiata sanctitate : *et in matris utero sanctificatus* (...) ».

<sup>234</sup> Cf. *In Matthaem*, p.226 : « Evangelio Matthaevi Hieronymus praemittit prologum in quo tria facit (...) ».

d'Isaïe, il reprend le prologue de Jérôme.<sup>235</sup> Cela lui permet de préciser les trois niveaux d'écriture dans le texte d'Isaïe. Il considère d'abord la lettre, puis le sens littéral de la prophétie, puis le sens spirituel de celle-ci. Nous retrouvons cette lecture suivie de l'introduction hiéronymienne dans le commentaire des Psaumes. Elle donne à Thomas l'occasion de rendre compte de trois traductions du psautier : le psautier gallican utilisé en France, le psautier romain utilisé en Italie et une troisième traduction que la prière ecclésiale n'utilise pas.<sup>236</sup> Le *Commentaire de Jean* s'ouvre par le commentaire du prologue de Jérôme immédiatement après le prologue de Thomas.<sup>237</sup> Une telle manière de faire n'est pas originale à l'époque de Thomas, mais cela nous informe sur le type de Bible que l'Aquinatense utilise pour ses commentaires.<sup>238</sup>

Il est probable que Thomas utilise une bible glosée. Nous avons noté que les gloses faisaient partie des outils disponibles pour les exégètes universitaires.<sup>239</sup> Une des traces de cette utilisation par l'Aquinatense est la référence à la glose dans ses commentaires. Si les références courantes à la glose dans la *Catena* désignent le commentaire de Thomas lui-même, dans les commentaires en revanche, le dominicain se réfère à la *Glose ordinaire*. Dans l'ensemble des commentaires bibliques, seul le commentaire de Job n'y fait jamais allusion. Thomas utilise aussi les gloses du Lombard pour ses commentaires pauliniens. Il commente donc la Bible enrichie par des gloses.

Thomas utilise des Bibles dont le texte a été mis en chapitres. L'ouverture du commentaire de Jérémie divise le texte en isolant le premier chapitre du deuxième, ce qui montre la connaissance de cette séparation.<sup>240</sup> La *divisio textus* suit aussi les chapitres dans le commentaire d'Isaïe.<sup>241</sup> L'ouverture du commentaire de l'évangile de Matthieu est encore

---

<sup>235</sup> Cf. *Super Isaiam*, p.5s., In Is. : « Huic autem operi premitit Ieronimus prologum, in quo tria facit : primo ostendit modum dicendi ; secundo modum prophetandi (...) ; tertio modum tractandi (...) ». »

<sup>236</sup> Cf. *In Psalmos*, p.230 : « Translationes sunt tres. Una a principio Ecclesiae terrenae tempore apostolorum (...). Unde ad preces Damasi Papae Hieronymus Psalterium correxerit, et hoc legitur in Italia. (...) transtulit rursus Hieronymus ad preces Paulae de graeco in latinum, et hoc Damasus Papa fecit cantari in Francia. (...) Sophronius rogavit Hieronymum, ut Psalterium de hebraeo in latinum transferret. Cujus petitioni annuit Hieronymus: quae translatio concordat omnino cum hebraeo, sed non cantatur in aliqua ecclesia; habetur tamen a multis ». »

<sup>237</sup> Cf. *In Io* §12s.

<sup>238</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible*, op.cit., p.59.

<sup>239</sup> Cf. *Supra*, A-I-II-1122, p.56.

<sup>240</sup> Cf. *In Jeremiam*, p.70 : « Hic incipit tractatus ipsius libri et primo injungitur Jeremiae prophetandi officium; secundo ponitur prophetae jam constituti vaticinium, ibi, *Et factum est*, cap. II». »

<sup>241</sup> Cf. *Super Isaiam*, p.10, In 162-172 : « Diuiditur ergo liber iste in duas partes : in prima ponitur comminatio diuine iustitiae ad excidium peccatorum; in secunda consolatio diuine misericordiae ad resurrectionem iustorum, cap. XL, ibi, *Consolamini*. Prima in tres. Cum enim principaliter super Iudam et Ierusalem loquatur; in prima parte comminatur duabus tribus peccantibus; in secunda aliis

plus manifeste. Thomas divise l'évangile en annonçant trois parties qui commencent chacune à un début de chapitre.<sup>242</sup> Le chapitre 3 ouvre la seconde partie, le chapitre 21, la troisième.<sup>243</sup> Au sein même de la première partie, c'est encore la division en chapitre qui est prise en compte : l'Aquinate fait commencer la deuxième partie au début du chapitre 2.<sup>244</sup> Nous retrouverons une prise en compte des chapitres dans la division du texte pour commenter l'évangile de Jean. Thomas connaît donc la mise en chapitres de la Bible et l'utilise comme outil pour entrer dans le texte biblique.<sup>245</sup>

### ***A-I-II-212- Usage du nouvel Aristote***

Le nombre de citations du Philosophe et leur provenance manifestent que Thomas use des connaissances philosophiques pour entrer dans le texte biblique en profitant du renouvellement des richesses intellectuelles disponibles. Ainsi l'Aquinate se réfère 85 fois nommément au Philosophe dans ses commentaires bibliques. Dans son commentaire des Psaumes, il renvoie au livre VIII des *Politiques* d'Aristote.<sup>246</sup> Cette partie des *Politiques* n'est connue de l'Université qu'après la traduction de Guillaume de Moerbeke en 1265. Le commentaire des Psaumes est daté de la fin de la vie de Thomas, en 1273.<sup>247</sup> Cet exemple qui manifeste que Thomas utilise les nouveautés intellectuelles de son époque pourrait être

---

eas persequentibus, VII cap. *Et factum est*; in tertia liberat ab hostibus imminentibus, XXXII cap. *Ecce in justitia* ».

<sup>242</sup> Cf. *In Matthaëum*, p. 228: « Inter Evangelistas Matthaëus praecipue versatur circa humanitatem Christi: unde, secundum Gregorium, per hominem significatur in figura quatuor animalium. Per humanitatem autem Christus in mundum introivit, progressus est, et exivit: et ideo dividitur totum Evangelium in tres partes. Primo enim agit Evangelista de Christi humanitatis in mundum ingressu; secundo de ejus processu; tertio de ejus egressu ».

<sup>243</sup> Cf. *In Matthaëum*, p.228 : « Secunda pars incipit cap. III, 1, ibi, *In diebus autem illis venit Ioannes Baptista praedicans in deserto Judaeae*. Tertia, cap. XXI, 1 : *Et cum appropinquassent Hierosolymis et venissent Bethphage ad montem Oliveti* ».

<sup>244</sup> Cf. *Ibid.* : « In prima parte duo facit: primo describitur Christi generatio; secundo ipsius generationis subditur manifestatio, cap. II,1. Ibi, *Cum natus esset Jesus in Bethlehem Juda in diebus Herodis regis* ».

<sup>245</sup> Cf. C. SPICQ, « Saint Thomas d'Aquin exégète », in *DTC XV,1*, col. 696 où l'auteur présume que Thomas use d'une version du texte alcuinien de l'université de Paris enrichie par les correctoires et les améliorations d'E. Langton.

<sup>246</sup> Cf. *In Psalmos*, n.32, p.409 : « Affectus enim hominis per instrumenta et consonantias musicas dirigitur, quantum ad tria: quia quandoque instituitur in quadam rectitudine et animi firmitate: quandoque rapitur in celsitudinem: quandoque in dulcedinem et jucunditatem. Et ad hoc, ut vult philosophus in VIII Pol., c.VII, tria genera cantus sunt instituta. Quia ad primum est cantus Doristicus, qui est primi et secundi toni, ut volunt quidam (...) », renvoyant à *Politiques* VIII,7 (1341b19s.).

<sup>247</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation, op.cit.*, p.497.

confirmé par les citations de la *Rhétorique* ou d'autres passages des *Politiques*.<sup>248</sup> Nous retrouverons cet usage d'Aristote dans la lecture de l'évangile de Jean.

### ***A-I-II-22. Inspiration et canon des Écritures dans l'approche thomasiennne de la Bible***

Comme ses contemporains Thomas considère le texte biblique inspiré par Dieu et reçoit le canon des Écritures. L'enjeu de l'inspiration divine des Écritures est de pouvoir les lire en y cherchant une profondeur de sens qui va plus loin que la simple compréhension de la lettre. Le canon limite le texte biblique et l'Aquinatense rend compte de l'ordre du canon en montrant comment les textes reçus donnent tout ce qui est nécessaire à l'homme pour connaître Dieu et vivre à partir de cette connaissance.

### ***A-I-II-221. L'inspiration des Écritures***

Le caractère inspiré de la Bible est déterminant pour les auteurs chrétiens lorsqu'ils la commentent. C'est parce que ce texte est considéré inspiré par Dieu qu'il y a matière à le travailler de cette manière. Pour Thomas, deux traits sont clairement établis : le véritable auteur de l'Écriture est l'Esprit saint et ce dernier utilise des auteurs humains comme cause instrumentale.

#### **A-I-II-2211. Dieu véritable auteur des Écritures**

Thomas affirme clairement que c'est « instruits par l'Esprit saint qui scrute même les profondeurs de Dieu (1 Co 2) que les docteurs sacrés ont transmis dans le texte de l'Écriture sacrée »<sup>249</sup>. L'Esprit saint est bien la source réelle du texte biblique par le ministère des docteurs, terme qui désigne ici les rédacteurs des textes bibliques. Cette action de Dieu est nécessaire car l'excellence de la sagesse portée par l'Écriture ne peut être le fruit d'une construction rationnelle humaine. Le texte *Rigans montes* de Thomas l'établit précisément en

---

<sup>248</sup> Cf. *In Psalmos* n.12, p.288 : « Quantum ad primum dicit Philosophus in *Rhetor.* : Timor consiliativos facit. » ou *Ad Corinthios I*, p.16 : « Et huic videtur consonare Aristoteles in *Politiciis suis* ».

<sup>249</sup> *Rigans montes*, p.441, §1211 : « Per spiritum sanctum qui *scrutatur etiam profunda Dei*, I Cor. II, sacri doctores edocti tradiderunt in textu sacrae Scripturae ».

distinguant trois degrés dans la participation à la sagesse de Dieu.<sup>250</sup> Autant les deux premiers degrés de la participation à la sagesse divine sont des degrés humains autant le troisième degré dépasse l'entendement et demande une révélation pour être connu. Dans ce texte, Thomas fonde la possibilité pour le plus excellent d'être communiqué par du limité en s'appuyant sur l'autorité de Denys et d'Augustin.<sup>251</sup> Les mots humains sont adéquats pour porter aux hommes limités les dons de Dieu. Mais pour que ces mots humains atteignent la sagesse divine dans ce qu'elle a de plus intime, une intervention divine est nécessaire car ce 'plus intime' est caché aux yeux des vivants.<sup>252</sup>

Nous retrouvons cette thèse de l'inspiration des Écritures ailleurs. À la question 6 du *Quodlibet VII*, l'Aquinate s'interroge sur la possibilité pour l'Écriture sainte de contenir plusieurs sens. Thomas affirme à cet endroit que l'Esprit saint est l'auteur principal de l'Écriture sainte.<sup>253</sup> C'est cette intervention de l'Esprit saint qui crée la possibilité de plusieurs sens dans une seule expression.

Cette affirmation de l'intervention divine est récurrente dans les prologues aux commentaires bibliques. Commentant un verset du livre d'Habacuc pour introduire le *Commentaire sur Isaïe*, Thomas s'arrête sur l'ordre du Seigneur donné au prophète : « Écris ce qui est vu »<sup>254</sup>. Alors il rappelle que l'auteur réel de l'Écriture est l'Esprit saint.

L'auteur en effet de l'Écriture sacrée est l'Esprit saint. Plus bas (Is.) 48 : *maintenant le Seigneur m'a envoyé* etc., 2 P 1,21 : *non par une volonté humaine* et la suite. L'Esprit en effet *dit des mystères*, comme il est dit en 1 Cor 14.<sup>255</sup>

---

<sup>250</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>251</sup> Cf. *Rigans montes*, p.441 § 1209 : « « Rex caelorum et dominus hanc legem ab aeterno instituit, ut providentiae suae dona ad infima per media pervenirent ».

<sup>252</sup> Cf. *Rigans montes*, p.442, § 1211 : « Quaedam autem sunt altissima, quae omnem humanam rationem transcendunt; et quantum ad hoc dicitur, Iob XXVIII: *abscondita est sapientia ab oculis omnium viventium*; et in Psalmo: *posuit tenebras latibulum suum* ».

<sup>253</sup> Cf. *Quodlibet VII*, q.6 a.1 ad5m, p.29, ln 111-112 : « Ad quintum dicendum quod auctor principalis sacre scripture est Spiritus sanctus ».

<sup>254</sup> *Super Isaiam*, p.3, ln 1 : « Scribe uisum (...) ».

<sup>255</sup> *Ibid.*, p.3, ln 10s. : « Actor enim Scripture sacre Spiritus sanctus est, infra XLVIII : « Nunc misit me Dominus » etc., II Petri I : « Non enim uoluntate humana » etc. ; Spiritus enim « loquitur misteria », sicut dicitur I Cor. XIV ».



Les citations d'Isaïe et de la lettre de Pierre renvoient à la dépendance de l'auteur biblique vis à vis de Dieu qui l'inspire. En Is 48,16, Isaïe se présente comme envoyé du Seigneur et la suite, seulement évoquée par Thomas, précise l'envoi du Seigneur « avec son esprit ».<sup>256</sup> De même, le verset auquel Thomas se réfère dans la lettre de Pierre renvoie au fait que les prophètes n'ont jamais parlé par volonté personnelle mais sous l'action de l'Esprit saint, inspirés par Dieu.<sup>257</sup> La citation de 1 Cor 14,1 renvoie aux manifestations de l'Esprit dans les charismes, en particulier le don de dire des paroles incompréhensibles par l'homme.

Dans le même sens, dans le prologue au *Commentaire des Lamentations*, la sagesse de Dieu est la main « qui ouvre l'intelligence du prophète pour qu'il voit », « qui délie sa langue pour parler » et « qui dirige sa main pour écrire »<sup>258</sup>. Et l'intervention divine est justifiée par le décalage entre la « si haute sagesse » et notre « si grande petitesse »<sup>259</sup>. Dieu y est bien présenté comme celui qui est la source du texte biblique. La raison invoquée rejoint la nécessité évoquée plus haut d'une révélation pour connaître la vie éternelle en Dieu. On trouverait cette même présentation de l'Esprit saint, auteur principal de l'Écriture dans les autres prologues aux commentaires bibliques.

#### **A-I-II-2212. L'auteur humain et l'auteur divin**

En même temps, l'auteur humain a une vraie place. L'écrivain sacré est considéré comme un intermédiaire essentiel dans cette révélation de Dieu. Il agit sous la motion divine mais la transmission de la sagesse qu'il reçoit ne se fait pas sans lui.

Ainsi dans *Rigans montes*, l'auteur sacré est tout à la fois le premier illuminé par la sagesse de Dieu et celui par qui la lumière touche l'auditeur. Thomas présente la dignité des auteurs sacrés en les comparant aux montagnes qui sont les premières illuminées par le soleil : « En premier en effet les montagnes sont mises en lumière par les rayons. Et de même les

---

<sup>256</sup> Cf. Is 48,16 : «Et nunc Dominus Deus misit me, et spiritus ejus ».

<sup>257</sup> Cf. 2 P 1,21 : « Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia : sed Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines ».

<sup>258</sup> Cf. *In Threnos*, p.199 : « Haec manus sapientia Dei est, qua omnia facta sunt (...) Ipsa est quae intellectum aperuit ad videndum (...) Ipsa est quae linguam expedit ad loquendum (...) Ipsa est quae manum dirigit ad scribendum (...) ».

<sup>259</sup> Cf. *Ibid.* : « Haec quidem sapientia tam alta est, ut dum nos in infimo sumus, nihil ab ipsa possemus accipere, nisi nobis mitteretur ».

docteurs sacrés reçoivent en premier la splendeur de l'esprit ».<sup>260</sup> Et Thomas continue en évoquant leur ministère de transmission en citant le Psaume 75,5-6 : « Les impies sont troublés par la lumière qui arrive des montagnes éternelles ». Il compare alors les auteurs sacrés à ces montagnes par lesquelles la lumière vient éclairer les actions des hommes. Thomas termine cette présentation des auteurs de l'Écriture sainte en leurs appliquant la qualité de luminaires qui éclairent dans le monde avec une citation de la lettre aux Philippiens (Phi. 2,15).<sup>261</sup>

Les prologues aux commentaires bibliques développent ce ministère qui revient aux auteurs sacrés de transmettre ce qu'il leur est donné de connaître de la sagesse de Dieu. Dans le prologue au *Commentaire d'Isaïe*, après avoir rappelé que l'Esprit saint est l'auteur principal de l'Écriture, Thomas continue :

Le ministre est montré écrivant en acte : il dit en effet, *écrivis*. La langue du prophète a été en effet l'instrument de l'Esprit saint, comme il est dit au Psaume : *ma langue est le calame d'un scribe, écrivant rapidement*. Et en 1 Cor 3 : *qui donc est Apollos ? qui vraiment Paul ? des ministres de celui en qui vous avez cru*.<sup>262</sup>

Les termes de ministre, d'instrument et de calame sont clairs. Le ministre est le serviteur. Le calame est cette plume de roseau qui sert pour écrire. Ces mots renvoient à un service que rend l'auteur. Il y a un bien un acte posé par le ministre : celui d'écrire. L'outil a d'une certaine manière une réelle utilité puisqu'il permet de réaliser une action. Thomas ne fait pas de l'auteur sacré un chaînon indispensable mais un chaînon réellement utile.

Lorsqu'il commente le psaume cité (Ps. 44,2), Thomas prend une version légèrement différente du verset : *lingua mea stilus scribae velocis*. Il insiste sur le décalage entre la langue et le stylet pour marquer la séquence suivie par l'auteur : il pense puis il parle puis il écrit. L'enjeu de cette écriture est la transmission pour ceux qui ne sont pas ses

---

<sup>260</sup> *Rigans montes*, p.442, §1212 : « Primo enim montes radiis illustrantur. Et similiter sacri doctores mentium splendorem primo recipiunt ».

<sup>261</sup> Cf. *Ibid.*, p.442, §1212 : « Psal. : *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis turbati sunt omnes insipientes corde* ; id est a doctoribus qui sunt in participatione aeternitatis, Philipp. II : *inter quos lucetis sicut luminaria in mundo* ».

<sup>262</sup> *Super Isaiam*, p. 3, ln 15s. : « Minister ostenditur in scribentis actu ; dicit enim, *Scribe* : fuit autem lingua prophete organum Spiritus sancti, sicut in Ps. dicitur: « *Lingua mea calamus scribe, uelociter scribentis* », et I Cor. III « *Quid igitur est Apollo? quid uero Paulus? ministri ejus cui credidistis* » ».

contemporains.<sup>263</sup> Le scribe rapide est l'Esprit saint qui imprime la sagesse de Dieu dans les cœurs ; la langue et le calame sont les outils qui rendent disponibles ce que l'Esprit saint a imprimé pour ceux qui entendent et ceux qui liront.

Le commentaire de la lettre aux Corinthiens développe ce terme de ministre en reprenant la comparaison de Paul avec les jardiniers : l'un plante, l'autre arrose. Thomas pointe là que le ministre de Dieu, à la différence de Dieu, agit extérieurement alors que Dieu agit intérieurement. Les actes ne se succèdent pas les uns aux autres mais l'acte du jardinier porte une action plus grande qui n'est pas la sienne.<sup>264</sup>

Dans le même sens, Thomas compare Paul à un vase d'or solide orné de multiples pierres précieuses. Il est en or par la sagesse que Dieu lui donne.<sup>265</sup> Comme vase, il est utile pour recevoir et porter un contenu. Il n'a de valeur que par un autre, celui qui le construit et le remplit. L'auteur sacré est bien considéré comme un instrument efficace et dépendant.

Cette double dimension de l'instrument, dépendance radicale et utilité, est encore affirmée dans le prologue au commentaire des Psaumes. Thomas décrit le psalmiste à partir de la qualité de ses paroles qui sont « dans une parole de gloire ». Avant de développer comment les paroles humaines font résonner la gloire de Dieu sur cette terre, il précise la relation entre la parole du psalmiste et l'Esprit saint : « la langue de l'homme se tient dans l'Écriture sacrée comme la langue d'un enfant disant des paroles qu'un autre lui fournit ».<sup>266</sup> Ainsi la parole du psalmiste a une vraie valeur qu'elle tient d'un autre. C'est bien là la causalité instrumentale qui est mise en valeur. L'auteur sacré est bien cause, il est celui qui parle et écrit. Mais il est instrument tenant son existence et ce qu'il dit d'un autre qui l'inspire.

Ce ministère est formellement décrit par Thomas dans le *Quodlibet VII* par le terme d'instrument. Spécifiant l'Écriture par rapport aux autres écrits humains, Thomas déclare à propos de l'Écriture sainte que « l'Esprit saint est l'auteur et l'homme seulement

---

<sup>263</sup> Cf. *In Psalmos*, n.44, p.503 « Potest autem lingua ad aliud referri, quia, scilicet non solum voluit dicere, sed corde primo cogitavit, secundo dixit ore, et tertio scripsit; quasi dicat: non solum profuit praesentibus qui audiunt, sed etiam futuris ».

<sup>264</sup> Cf. *Ad Corinthios I*, p.630 « Secunda differentia est operationis ministrorum, qui exterius operantur plantando et rigando, ad operationem Dei, qui interius operatur. (...). Sic etiam in rebus corporalibus plantantes et rigantes exterius operantur, sed Deus operatur interius per operationem naturae ad incrementa plantarum ».

<sup>265</sup> Cf. *Ad Romanos*, p.376 : « Beatus autem Paulus, quia vas electionis nominatur in verbis propositis, quale vas fuerit, patet per id quod dicitur Eccli. 1, 10: *quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso*. Aureum quidem vas fuit propter fulgorem sapientiae (...) ».

<sup>266</sup> *In Psalmos*, p.229 : « Et ideo lingua hominis se habet in Scriptura sacra, sicut lingua pueri dicentis verba quae alius ministrat ».

l'instrument »<sup>267</sup>. Un peu plus haut, il a établi que la lettre pouvait contenir de manière unifiée plusieurs sens en vertu de la capacité de l'Esprit saint de penser le multiple dans un seul mot. Il désigne alors l'Esprit saint comme auteur principal et l'homme comme auteur instrumental.<sup>268</sup> Thomas est proche de ses contemporains sur cette doctrine comme le montrent les conclusions générales de A. Minnis sur les écrivains bibliques : ils ont le statut d'auteur véritable et sont considérés comme instruments.<sup>269</sup>

Ainsi pour révéler à l'homme ses secrets intimes, Dieu agit en inspirant les auteurs sacrés. Ces auteurs sont seconds mais jouent le rôle de ministres et d'instruments qui permettent à Dieu de parler à l'homme un langage dont il est capable. Ce rôle de ministre fondera l'attention au sens historique dans la recherche des sens de l'Écriture.

### ***A-I-II-222. Le canon des Écritures***

Cette doctrine de l'inspiration va de pair avec la notion de canon biblique. L'Église considère les textes canoniques inspirés et en fait la règle de la foi. Thomas reçoit le canon des Écritures et il montre comment l'ordre du canon sert la pédagogie divine.

### **A-I-II-2221. Les livres canoniques**

Thomas présente le canon qu'il utilise dans le texte *Hic est liber*, qui est probablement la suite de sa leçon inaugurale.<sup>270</sup> Dans une première partie, l'Aquinate fait l'éloge de l'Écriture sainte en montrant qu'elle est un bon enseignant comme nous l'avons dit plus haut. Il achève cette partie en relevant la finalité de l'Écriture qui est de conduire à la vie en Dieu. Il

---

<sup>267</sup> *Quodlibet VII*, q.6 a.3 resp., p.32, ln 41-43 : « (...) set solum in illa scriptura cuius Spiritus sanctus est actor, homo uero instrumentum tantum (...) », trad. fr. p.79.

<sup>268</sup> Cf. *Quodlibet VII*, q.6 a.1 ad5m, p.29, ln 111-112.114-116 : « Ad quintum dicendum quod auctor principalis sacre scripture est Spiritus sanctus (...). Non est etiam inconueniens quod homo qui fuit auctor instrumentalis sacre scripture (...) », trad. fr. p.71.

<sup>269</sup> Cf. A. J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship*, op.cit., p.77-85.

<sup>270</sup> Cf. J. WEISHEIPL, *Frère Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1993, p.122-123 ; cf. J.-P. TORRELL, *Initiation*, op.cit., p.78.

met alors en valeur l'ordre du canon qui permet d'atteindre cette fin. Par une succession de distinctions, il construit dans une deuxième partie un plan de l'ensemble de la Bible.<sup>271</sup>

Thomas sépare en deux la Bible selon que l'Écriture conduit à la vie plutôt par le commandement ou plutôt par le secours de la grâce.<sup>272</sup> Ainsi sont établis l'Ancien et le Nouveau Testament. Puis dans l'Ancien Testament, il distingue trois parties selon que le commandement est plus celui du roi qui ordonne, directement ou par ses envoyés, ou plus celui du père qui éduque.<sup>273</sup> A cet égard, il présente un élément de critique littéraire sur la répartition faite par Jérôme. La quatrième partie qui regroupe les apocryphes chez Jérôme est absorbée par les trois parties. Le Nouveau Testament qui présente le soutien de Dieu par le don de la grâce s'intéresse d'abord à son origine qui est le Christ puis à son déploiement dans l'Église.<sup>274</sup> Chaque livre prend ainsi une place propre et presque nécessaire au service de cette fin unique de conduire à la vie qui est la raison d'être de l'Écriture. De cette manière, Thomas présente l'ensemble du canon biblique selon un plan complet et ordonné avec logique.<sup>275</sup>

Le canon scripturaire ainsi ordonné comprend les livres deutérocanoniques. Judith enseigne la vertu de tempérance, Tobie et les livres des Macchabées la vertu de force. Le livre de la Sagesse et le Siracide sont intégrés dans la troisième partie de l'Ancien Testament où le commandement prend la forme de l'éducation paternelle.<sup>276</sup> Le livre de Baruch est utilisé comme argument d'autorité pour fonder l'origine divine de l'Écriture. Non cité dans la liste du canon, il est intégré aux paroles du prophète Jérémie avec les Lamentations.<sup>277</sup> Thomas dans le Prologue au livre de Jérémie s'attache à commenter le prologue de Jérôme. Il explique l'absence de traduction de ce prophète par Jérôme par l'absence du texte de Baruch dans le texte hébreu.<sup>278</sup> Mais pour Thomas, ces livres sont de plein droit dans le canon. Ils font partie des autorités qu'il commente et utilise : il les cite comme versets d'ouverture de ses prologues

---

<sup>271</sup> Cf. *Hic est liber*, p.436s., §1203s.

<sup>272</sup> Cf. *Ibid.* : « Ad hanc autem vitam Sacra Scriptura perducit *dupliciter* : scilicet, praecipiendo et adiuvando. – *Praecipiendo* per mandata quae proponit, quod pertinet ad Vetus Testamentum (...) autem per donum gratiae quod legislator largitur, quod pertinet ad Novum Testamentum ».

<sup>273</sup> Cf. *Ibid.*, p.436, §1204.

<sup>274</sup> Cf. *Ibid.*, p.439, §1208.

<sup>275</sup> Cf. *Volume d'annexes*, A-Annexe 1, p.3.

<sup>276</sup> Cf. *Hic est liber*, p.438.

<sup>277</sup> C. Spicq a montré qu'Albert le grand affirmait déjà la canonicité de Baruch et le rattachait au livre de Jérémie (cf. C. SPICQ, *Esquisse, op. cit.*, p.151).

<sup>278</sup> Cf. *In Jeremiam*, p.68 « Hic autem libro Jeremiae, qui librum de Hebraeo in Latinum transtulit, praemittit proemium (...) crimen illatum diluit, excusans se de Baruch, quam praetermisit. *Librum autem Baruch notarii ejus, qui apud Hebraeos nec legitur nec habetur praetermisimus* ».

aux commentaires des Psaumes et de Jérémie.<sup>279</sup> Dans cette présentation, Thomas se sépare de Jérôme. La reconnaissance de la canonicité des deutérocanoniques ne vient pas d'abord de la reconnaissance de l'action de l'Esprit saint mais surtout de la tradition ecclésiale qui a su y voir une parole inspirée.<sup>280</sup>

#### **A-I-II-2222. L'unité du canon biblique et son ordre**

Cette manière de faire dans le texte *Hic est liber* est caractéristique d'une certaine approche du canon. Nous voyons que, pour Thomas, toute l'Écriture découle d'une unité originelle et reste dans une certaine unité avec cette origine. Cette méthode de division à partir d'une unité originelle met en œuvre le processus de division tel qu'Hugues de Saint Victor l'avait présenté. Cela est patent dans la manière de faire : les distinctions successives partent de l'unique pour atteindre jusqu'au détail de chaque livre. Cette unité est cohérente avec le schéma qui préside selon Thomas à la genèse de l'Écriture : l'unique sagesse de Dieu connue au plus intime par l'Esprit saint est la source du texte même de l'Écriture.<sup>281</sup> La fin de cette révélation est l'entrée dans la vie de Dieu. Cette double unité d'origine et de fin rassemble les divers textes et les ordonne entre eux. Il y a une intelligibilité de l'Écriture jusque dans son plan puisqu'elle est donnée par la sagesse de Dieu à l'intelligence humaine pour prendre le chemin vers la vie éternelle. Ce chemin est intelligible et se lit jusque dans l'ordonnement des mots entre eux. Thomas rappelle que l'Écriture sacrée a été ordonnée par Dieu et qu'en tant qu'auteur principal c'est lui qui agence les mots entre eux pour leur faire porter du sens.<sup>282</sup> Il revient donc au commentateur de mettre en lumière cette intelligibilité.

Aussi, puisque la révélation se répand dans l'Écriture selon un plan intelligible, Thomas mettra toujours en valeur un plan dans ses commentaires bibliques. La matière dont traite l'Écriture est ordonnée selon une intelligibilité qu'il faut percevoir et manifester. C'est en ce

---

<sup>279</sup> Cf. *In Psalmos*, p.228, : « In omni opere suo dedit confessionem sancto, et excelso in verbo gloriae. Eccli. XLVII,19. » Eccli. 47,19., cf. *In Jeremiam*, p. 66 II Macc. Ult : « Hic est fratrum amator, et populi Israël ; hic est qui orat pro populo et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei. II Mach. ult. »

<sup>280</sup> Cf. *Hic est liber*, p.437, §1204 : « Unde ex auctoritate auctorum robur non habent, sed magis ex Ecclesiae receptione ». ; cf. C. SPICQ, *Esquisse, op. cit.*, p.145-146.

<sup>281</sup> Cf. *Rigans montes*, §1211, p. 441-442.

<sup>282</sup> Cf. *Quodlibet VII*, q.6, a.1, resp, p.28, ln 52-69, trad. fr. p. 69.

sens qu'il présente un ordre des livres au sein du canon. C'est pour rendre compte de cette intelligibilité qu'au sein même des livres, Thomas dégagera des plans.

Ainsi il réfléchit à la répartition du livre des psaumes pour lui trouver un sens. Il en propose une première interprétation fondée sur l'explicitation du nombre 150. Une deuxième division est mise en avant à partir de critères littéraires et la répétition des mentions *Amen, amen*. Une troisième division possible est élaborée à partir des états successifs du peuple de Dieu dans l'histoire. Il achève cette succession d'interprétations en rappelant l'exigence de chercher la signification de leur répartition : « En ce qui concerne l'ordre des psaumes, il faut savoir que certains d'entre eux sont historiques, mais n'ont pas été établis selon le déroulement de l'histoire (...) donc les psaumes signifient quelque chose d'autre que la seule histoire ».<sup>283</sup> Thomas fera le même travail pour rendre compte de l'ordre des lettres pauliniennes dans le corpus canonique.<sup>284</sup> Il dégagera un plan du livre d'Isaïe en attachant les parties d'Isaïe aux types d'apparition du Christ.<sup>285</sup> Il avancera dans ses commentaires en constituant des petites entités littéraires qu'il commentera pour elles-mêmes tout en les mettant en relation avec l'ensemble du texte.

Cette unité profonde du canon biblique fonde aussi un principe d'exposition de la Bible par Thomas et ses contemporains : l'Écriture explique l'Écriture. Thomas le dit formellement dans la question quodlibétique sur les sens de l'Écriture. S'appuyant sur la doctrine d'Augustin, il affirme qu'« il n'y a rien de transmis d'une manière voilée dans un passage de l'Écriture qui ne soit expliqué clairement dans un autre passage ».<sup>286</sup> Il le met en œuvre dès les prologues à ses commentaires lorsqu'il utilise un passage d'un autre livre de l'Écriture pour introduire celui qu'il commente. Il introduit les Psaumes par une citation du Siracide (Si 47,19). Habacuc est utilisé pour introduire Isaïe (Ha 2,2-3), le livre des Macchabées pour Jérémie (2 Macc 15,14), Ezéchiel pour les Lamentations (Ez 2,9), les Actes pour le corpus paulinien (Ac 9,15). La présence massive des recours à la Bible au sein des commentaires confirme la mise en œuvre de ce principe. L'unité d'origine et de finalité de l'ensemble de l'Écriture permet cette utilisation d'un passage pour en éclairer un autre.

---

<sup>283</sup> *In Psalmos*, p.231 : « Sed circa ordinem Psalmorum sciendum est, quod Psalmi quidam tangunt historias, sed non sunt ordinati secundum ordinem historiae. (...) Unde aliquid aliud significant praeter historiam tantum. », trad. fr. p.38.

<sup>284</sup> Cf. *Ad Romanos*, p.379.

<sup>285</sup> Cf. *Super Isaiam*, p.4, ln 127s.

<sup>286</sup> *Quodlibet VII*, q.6 a.1 ad3m, p.29, ln 92-95 : « sicut dicit Augustinus, De doctrina christiana, nichil est quod occulte in aliquo loco sacre scripture tradatur *quod non alibi* manifeste exponatur », trad. fr. p.70-71.

Ainsi pour Thomas, ce texte est inspiré, c'est-à-dire qu'il a Dieu pour auteur et les hommes qui écrivent sous l'action de l'Esprit saint sont les instruments de la transmission de la sagesse divine. Le texte biblique est composé par les écrits canoniques que Thomas organise entre eux avec un plan qui part de l'unité de la sagesse transmise et ordonne chaque livre en vue de servir cette transmission de la sagesse. L'Écriture peut alors servir pour exposer l'Écriture car elle a un auteur principal unique.

### **A-I-II-23. Validité et insuffisance de la théorie des 4 sens de l'Écriture**

Appuyé sur cette conviction que le texte biblique est inspiré, Thomas présente alors la lecture biblique comme recherche de la sagesse divine contenue dans l'Écriture. Chercher cette sagesse cachée passe par la mise en lumière des sens de l'Écriture. Thomas commence par établir la possibilité d'une diversité de sens de la lettre. Puis il expose la pertinence de la théorie des quatre sens. Enfin il réunit ces quatre sens sous la primauté du sens littéral.

### **A-I-II-231. Bipartition fondamentale des sens de l'Écriture chez Thomas**

#### **A-I-II-2311. La distinction entre signe et réalité chez Thomas comme fondement de la profondeur de l'Écriture**

Tout d'abord Thomas établit l'existence d'un autre sens que le sens littéral dans les Écritures. La théorie de l'inspiration crée un décalage entre le sens premier du texte et ce qu'il y a à comprendre. Puisque deux auteurs se mêlent pour produire un seul texte, la même lettre porte le sens de deux auteurs distincts. Dans la question quodlibétique sur les sens de l'Écriture comme dans l'article de la *Somme Théologique* sur le même sujet, Thomas utilise en *sed contra* le même argument tiré de Grégoire le grand : « Dans un seul et même discours, tout en racontant un fait, elle livre un mystère ».<sup>287</sup> Mais cette utilisation de Grégoire comme autorité ne doit pas occulter la place prépondérante d'Augustin dans cette approche.

---

<sup>287</sup> *ST I<sup>a</sup>*, q.1 a.10, s.c. : « Uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium » ; cf. *Quodlibet VII*, q.6 a.3 s.c., p.32, ln 20s. ; M. AILLET établit avec précision la manière dont Thomas reçoit cette citation de Grégoire (cf. M. AILLET, *Lire la Bible avec S. Thomas, Le passage de la littera à la res, dans la Somme théologique*, Fribourg, Editions universitaires, 1993, p.65).



La raison de la possibilité d'un sens autre que le sens littéral est la distinction entre les signes et les réalités. C'est le cœur de la réponse de Thomas dans sa question quodlibétique.

L'expression d'une vérité quelle qu'elle soit, peut se faire de deux manières : par des réalités (*res*) et par des mots, en tant que les mots signifient des réalités et qu'une réalité puisse être le signe (*figura*) d'une autre. Cependant l'auteur de l'Écriture sainte, à savoir l'Esprit saint, n'est pas seulement auteur de mots mais aussi l'auteur des réalités ; de la sorte il peut non seulement adapter les mots pour signifier telle chose, mais il peut également disposer les réalités pour qu'elles soient signes d'autre chose.<sup>288</sup>

Un premier sens sera la compréhension du signe verbal. Un second sens sera la compréhension de la réalité désignée par le signe verbal car cette réalité peut renvoyer à d'autres réalités. Thomas précisera ailleurs qu'il faudra trouver des critères pour limiter les interprétations possibles.<sup>289</sup> Mais la distinction entre le signe des paroles qui renvoient à des réalités et ces réalités considérées elles-mêmes comme des signes permet d'envisager sous la même lettre des sens divers. Ce sera le même argumentaire que Thomas développera dans la *Somme théologique*.<sup>290</sup> Thomas ne se réfère pas explicitement à Augustin pour cette argumentation, alors que les références à l'évêque d'Hippone sont multiples.<sup>291</sup> Mais la paternité de la distinction entre *res* et *signa* est claire.

---

<sup>288</sup> *Quodlibet VII*, q.6, a.1, resp., p.28, ln 55 : « (...) expressio alicuius ueritatis potest fieri dupliciter, rebus et uerbis, in quantum scilicet uerba significant res, et una res potest esse figura alterius ; auctor autem (...) non solum uerba potest accommodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius », trad. fr. p.69.

<sup>289</sup> Cf. *Quodlibet VII*, q.6, a.1, ad4m., p.29, ln 103-106 : « Una enim res pluribus similis esse potest, unde non potest ab illa, quando in scriptura proponitur, procedi ad aliquam illarum determinate », trad. fr. p.71.

<sup>290</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>*, q.1 a.10., resp.

<sup>291</sup> Thomas cite cinq fois Augustin sur les deux articles dont deux fois le *De Doctrina Christiana* dans les solutions du premier article (cf. *Quodlibet VII*, q.6 a.1-2).

### A-I-II-2312. La source augustinienne de la distinction entre mots et choses

Au début du *De Doctrina christiana*, Augustin sépare les choses qui ne sont pas signes d'autre chose qu'elles-mêmes des choses qui sont signes d'autre chose qu'elles-mêmes.<sup>292</sup> Dans cette deuxième catégorie, l'évêque d'Hippone range certaines réalités comme le bélier qu'Abraham sacrifie en lieu et place d'Isaac en Gn 22,13. N'importe quel bélier n'est pas signe par lui-même d'autre chose que lui-même. Mais dans l'histoire d'Abraham qui le sacrifie à la place de son fils Isaac, le bélier va pouvoir devenir signe du Christ, agneau immolé. Nous comprenons par cet exemple ce que Thomas entend par une réalité ordonnée par la providence divine pour être signe d'autre chose qu'elle-même. Pour le croyant, c'est Dieu lui-même qui a pourvu l'agneau pour le sacrifice comme l'annonçait Abraham au pied de la montagne s'en remettant au gouvernement divin en Gn 22,8.

D'autre part, dans le texte d'Augustin, le mot renvoie par nature à autre chose que lui-même, et comme il existe, il a le statut de chose. Sous cet aspect là le mot est donc dans la catégorie des choses qui renvoient à autre chose qu'elles-mêmes.<sup>293</sup> Augustin développera plus loin le discernement qu'il faut avoir dans la lecture des Écritures pour ne pas lire une réalité comme signe abusivement comme pour ne pas passer à côté d'un signe contenu dans une réalité.<sup>294</sup> Mais cette considération fonde clairement la profondeur de sens possible dans l'Écriture : les mots ont une signification comme dans tout texte, les choses ont une signification à la mesure où elles sont ordonnées par Dieu pour cela.

---

<sup>292</sup> Cf. AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, I,II,2, p.79 : « Or j'ai donné le nom de choses, à proprement parler, à ce qui n'est pas employé pour être le signe de quelque chose, comme il en est du bois, de la pierre, du bétail et de toutes les autres réalités du même ordre, mais non de ce bois que Moïse, à ce que nous lisons, jeta dans les eaux amères pour qu'en disparut l'amertume, ni de cette pierre sur laquelle Jacob reposa sa tête, ni de ce bélier qu'Abraham immola à la place de son fils. Ce sont là en effet des choses mais des choses telles qu'elles sont de surcroît signes d'autres choses. ». P.-Y. MAILLARD présente cette distinction comme un des éléments essentiels des principes exégétiques d'Augustin (cf. P.-Y. MAILLARD, *La vision de Dieu*, op. cit., p.68). M. AILLET expose largement la réception de cette distinction augustinienne par Thomas (cf. M. AILLET, *Lire la Bible avec S. Thomas*, op. cit., p.77-86.) O. T. Venard l'expose aussi (cf. O.-T. VENARD, *Pagina Sacra*, op. cit., p.409, note 3).

<sup>293</sup> Cf. AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, I,II,2, p.79 : « Mais il est d'autres signes dont le seul rôle est de signifier, comme il en est des mots. Nul en effet ne se sert de mots que pour signifier quelque chose. En conséquence tout signe est une chose ; car ce qui n'est pas chose n'est absolument rien. Seulement toute chose n'est pas en même temps signe ».

<sup>294</sup> Cf. AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, III,V,9-III,X,14, p.246s.

Une telle séparation confirme une bipartition fondamentale des sens de l'Écriture en deux niveaux de sens, le littéral et le spirituel.<sup>295</sup> C'est à partir de cette bipartition première que Thomas envisage la tripartition du sens spirituel.

### ***A-I-II-232. La doctrine des quatre sens de l'Écriture pour atteindre la profondeur de sens***

Thomas a commencé par expliciter la possibilité d'un autre sens de l'Écriture que le sens littéral. Dans le deuxième article de la question quodlibétique, il articule sur cette possibilité l'existence des quatre sens de l'Écriture. S'appuyant sur Denys, Thomas distingue trois époques pour l'Église : celle du Christ, celle de l'Église actuelle et celle de l'Église triomphante.<sup>296</sup> Étant acquis que toute l'Écriture porte les vérités de salut pour tous, alors toute l'Écriture porte un sens pour chacune de ces périodes de l'Église. Ainsi le sens allégorique est présenté comme contenu dans l'Ancien Testament annonçant le Nouveau et en premier lieu le Christ ; le sens tropologique vise l'Église dont les croyants agissent 'aujourd'hui' ; le sens anagogique vise l'Église dans sa pleine réalisation dans la gloire. Dans la *Somme Théologique*, Thomas reprend cette tripartition en s'appuyant à nouveau sur l'autorité de Denys.<sup>297</sup> L'extension de la bipartition à la quadripartition des sens de l'Écriture repose sur la distinction en trois sens du sens spirituel. Le sens allégorique vise le Christ ou ses membres, le sens tropologique vise l'action du croyant qui lit la Bible à son époque, le sens anagogique annonce la gloire.<sup>298</sup>

Cette répartition en quatre sens est donc théoriquement acquise chez Thomas. Il est cependant légitime de s'interroger sur l'usage qu'il va en faire. La question apparaît dès ces textes théoriques. En effet, Thomas rappelle que la lecture de l'Écriture ne conduit pas

---

<sup>295</sup> Cf. G. DAHAN, « Le commentaire médiéval de la Bible », *op.cit.* p.220.

<sup>296</sup> Cf. *Quodlibet VII*, q.6 a.2 resp., p.30, ln 73 : « Status ecclesie medius est inter statum synagoge, et statum ecclesie triumphantis », trad. fr. p.75.

<sup>297</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>*, q.1 a.10 resp.

<sup>298</sup> Cf. *Ibid.* : « Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit apostolus, ad Hebr. VII, lex vetus figura est novae legis, et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in ecclesiastica hierarchia, est figura futurae gloriae, in nova etiam lege, ea quae in capite sunt gesta, sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus, secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis, prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus ».

toujours à y trouver ces quatre degrés de signification.<sup>299</sup> Cela dépend de l'ordination des textes au Christ et à la gloire future. Dans sa pratique, Thomas ne cherche pas à tout prix à commenter l'Écriture avec ces quatre sens. Sans multiplier les exemples, il suffit de regarder l'exégèse des urnes pour le vin aux noces de Cana.<sup>300</sup> Le dominicain organise son propos en deux parties : d'abord il discute le sens technique de ces jarres de pierre. Il précise le sens des purifications auxquelles elles servent. Il note leur taille et leur propreté. Cela lui sert à établir le sens littéral qui est à la fois la réalité des urnes et la volonté de l'auteur d'insister sur l'aspect miraculeux. Puis il établit dans une deuxième partie le sens qualifié de mystique. Non seulement le mot 'urnes' signifie une réalité précise qui peut être expliquée pour comprendre le texte, mais la réalité des urnes devient un signe d'autre chose. Il lit ainsi le nombre des urnes comme une figure de l'Ancien Testament accompli par le Nouveau. Il rapporte une interprétation trinitaire des « deux ou trois mesures » contenues dans les urnes en citant Augustin. Puis il lit de manière allégorique ces deux mesures en y voyant la figure de l'Église constituée des Juifs et des païens. Enfin il propose une interprétation du nombre de trois mesures comme figure de l'humanité selon que les fils de Noé sont trois pour repeupler la terre après le déluge. Ces quatre interprétations sont bien le sens spirituel construit sur la réalité visée par le mot en considérant cette réalité comme signe d'autre chose. Nous voyons que Thomas n'utilise ici que le sens allégorique : l'Ancien est figure du Nouveau, le Nouveau parle du Christ et de son corps qui est l'Église. Rien de tropologique ni d'anagogique n'est exposé. Il est important de pointer cela pour comprendre que Thomas n'enferme pas ses commentaires dans un système exégétique strictement organisé par les quatre sens.

### ***A-I-II-233. Affirmation de la spécificité de la lecture biblique vis à vis des autres lectures universitaires***

Deux textes de Thomas rendent compte explicitement de la spécificité du texte biblique : l'article 3 de la question 6 du Quodlibet VII et le commentaire de Gal 4,24. L'Aquinate sépare la lecture de l'Écriture des autres lectures du fait du dédoublement

---

<sup>299</sup> Cf. *Quodlibet VII*, q.6 a.2 ad5<sup>m</sup>., p.31, ln 125s. : « Ad quintum dicendum quod quatuor isti sensus non attribuuntur sacre scripture quia in qualibet parte eius sit istis quatuor sensibus exponenda, set quandoque istis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum. », trad. fr. p.76.

<sup>300</sup> Cf. *In Io* §356-357.

d'auteurs qui conduit à considérer non seulement les mots comme porteur de sens mais aussi les choses selon la distinction augustinienne évoquée plus haut.

### **A-I-II-2331. Spécificité de la Bible au Quodlibet VII**

Au *Quodlibet VII*, Thomas expose comment l'Écriture peut contenir plusieurs sens et il reprend la quadripartition traditionnelle. A l'article 3, il soulève explicitement la question de savoir si cette pluralité de sens peut s'étendre à la lecture d'autres écrits.<sup>301</sup> S'appuyant sur l'adage grégorien replacé dans son contexte, Thomas affirme la spécificité de l'Écriture biblique du fait même qu'elle enseigne un mystère alors qu'elle raconte des faits.<sup>302</sup> Dans la réponse, il développe en attachant la possibilité d'un sens spirituel d'un texte au fait que les choses désignées par les mots peuvent signifier d'autres choses qu'elles-mêmes.<sup>303</sup> Cette signification des choses repose sur Dieu seul, car lui seul dans son gouvernement provident peut ordonner les choses entre elles pour qu'elles signifient d'autres choses comme l'homme ordonne les mots entre eux pour que la phrase signifie quelque chose.<sup>304</sup> La spécificité biblique est donc attachée pour Thomas à l'intervention divine dans l'Écriture.

### **A-I-II-2332. Spécificité de la Bible dans le Commentaire des Galates**

Dans son commentaire de Gal 4,24, Thomas reprend cette distinction pour fonder la profondeur de sens de l'Écriture et séparer la science de l'Écriture des autres sciences.

Il y a en effet une double signification : l'une par les mots (*voces*), l'autre par les réalités que les mots signifient. Et cela se rencontre spécialement dans la Sainte Écriture et non point ailleurs. Car Dieu en étant l'auteur, il est en son pouvoir d'accommoder à la signification non seulement les mots (ce que l'homme peut également

---

<sup>301</sup> Cf. *Quodlibet VII*, q.6, p.27, ln 6 : « Tercio, utrum isti sensus inueniantur in aliis scripturis ».

<sup>302</sup> Cf. *Ibid.*, « Sed contra, est, quod dicit Gregorius XII *Moralium*: *sacra Scriptura omnes scientias atque doctrinas ipso etiam locutionis suae more transcendit: quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium* ».

<sup>303</sup> Cf. *Id.*, resp. : « Dicendum, quod spiritualis sensus sacrae Scripturae accipitur ex hoc quod res cursum suum peragentes significant aliquid aliud, quod per spiritualem sensum accipitur ».

<sup>304</sup> Cf. *Ibid.* : « Sic autem ordinantur res in cursu suo, ut ex eis talis sensus possit accipi, quod eius solius est qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est. »

faire), mais aussi les réalités elles-mêmes. Et c'est pourquoi dans les autres sciences, transmises par les hommes, dans lesquelles seules les paroles (*verba*) peuvent être accommodées pour signifier, les mots (*voces*) seuls ont une signification. Mais ce qui est propre à cette science, c'est que les mots et les réalités elles-mêmes signifiées par ces mots signifient quelque chose ; c'est pourquoi cette science peut avoir plusieurs sens. Car cette signification par laquelle les mots signifient quelque chose relève du sens littéral ou historique ; tandis que cette signification par laquelle les réalités, signifiées par les mots, signifient à leur tour d'autres réalités, relève du sens mystique.<sup>305</sup>

Pour Thomas, seul le texte biblique se prête au dédoublement entre les mots et les choses. Aussi la science de l'Écriture est unique en son genre. C'est dans la prise en compte de ce dédoublement spécifique que se trouve la spécificité de la lecture biblique.

### **Conclusions sur Thomas lecteur biblique universitaire**

Nous avons pu reprendre les caractéristiques principales de la lecture biblique à l'époque universitaire. Au milieu des renouvellements institutionnels, intellectuels et du perfectionnement des outils, la lecture biblique demeure une recherche de la sagesse divine contenue dans la lettre de l'Écriture du fait de son inspiration divine. Pour atteindre cette sagesse, les médiévaux continuent d'utiliser la recherche des quatre sens traditionnels de l'Écriture. Cependant il apparaît clairement qu'une bipartition des sens est plus adéquate pour rendre compte de la pratique exégétique. Pour passer du sens littéral au sens spirituel, le principal ressort est l'événement du Christ considéré comme clé de lecture de l'ensemble de la Bible. L'évolution des institutions et des méthodes de travail fait surtout bouger l'équilibre entre les charges du docteur universitaire. La lecture biblique s'accomplit donc avec des

---

<sup>305</sup> *Ad Galatas*, c.4, l.VII p.230 : « Est enim duplex significatio : una est per voces, alia est per res quas voces significant. Et hoc specialiter est in sacra Scriptura, et non in aliis ; cum ejus auctor sit Deus, in cujus potestate est quod non solum voces ad designandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo in aliis scientiis ab hominibus traditis, in quibus non possunt accommodari ad significandum nisi tantum verba, voces solum significant. Sed hoc est proprium in ista scientia, ut voces, et ipsae res significatae per eas, aliquid significant ; et ideo haec scientia potest habere plures sensus. Nam illa significatio qua voces significant aliquid, pertinet ad sensum litteralem, seu historicum. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, pertinet ad sensum mysticum », trad. fr. p.182.

méthodes qui se perfectionnent mais prend une place particulière dans l'ensemble de l'enseignement universitaire nouant un réseau de relation renouvelé avec la théologie des questions disputées et la prédication.

La lecture biblique de Thomas vérifie les caractéristiques mises en avant. Docteur universitaire, le dominicain profite des nouveaux outils et des nouvelles richesses disponibles. Considérant le texte biblique inspiré, il reçoit le canon des Écritures dont il manifeste l'unité et l'ordre. Il reprend la théorie des quatre sens pour entrer dans l'intelligence de l'Écriture mais cette théorie repose bien sur une bipartition fondamentale entre sens littéral et sens spirituel. Pour Thomas, cette profondeur de sens est spécifique de la Bible comme il l'affirme à plusieurs reprises. L'Aquinate apparaît donc bien comme un lecteur biblique universitaire du XIII<sup>e</sup>.

### **Conclusion du chapitre 1 : Thomas lecteur universitaire**

Ce premier chapitre nous a permis de caractériser la méthode de lecture que Thomas met en œuvre. Cette méthode correspond aux manières de lire de l'époque universitaire. Elle est extérieurement la même quand il s'agit de la lecture biblique. Nous l'avons évoqué ici, la présentation du *Commentaire de Jean* dans notre deuxième partie le rendra manifeste. La lecture biblique, pour sa part, prend sa place dans l'histoire propre de l'exégèse biblique chrétienne. Lorsque Thomas lit l'Écriture, il profite des renouvellements intellectuels de son époque. Il reçoit la Bible comme un texte inspiré par Dieu, ce qui fonde la recherche d'une profondeur de sens. À cet endroit la lecture biblique se distingue de la lecture profane dans la mesure où la recherche d'un sens spirituel au-delà d'un sens littéral qui se répartit en trois sens est propre à la Bible.

Plus profondément nous voyons à travers ce parcours comment la lecture médiévale ne peut être décrite seulement avec le binôme signifiant/signifié. Pour les médiévaux, la lecture vise à comprendre la lettre, le sens et une signification plus profonde qui correspond à l'intention de l'auteur. La lecture vise à accéder à un sens qui est au-delà du texte quand bien même il est porté par le texte. Cette tripartition est valable pour l'ensemble des actes de lecture universitaire. La lecture biblique, par le dédoublement d'auteur qu'elle présuppose, introduit une première dialectique d'écoute et de parole comme raison de l'existence du texte. Le texte biblique provient d'un auteur humain qui se laisse former par l'écoute d'un locuteur divin. Le résultat écrit est alors considéré comme contenant la totalité de cet acte : il contient à

la fois ce que l'auteur humain a écouté, la sagesse divine, et ce que l'auteur humain a écrit, sa propre parole humaine. Cette richesse de contenu semble spécifique au texte biblique car il est le seul à être envisagé de cette manière-là.

## **A-Chapitre 2 : Rôle de la lecture biblique dans la doctrine sacrée considérée comme science**

Thomas ajoute à cette considération générale du texte biblique un but particulier à la lecture biblique qui demande de prendre en compte la relation entre le lecteur final et l'auteur initial qui est Dieu. Ce but particulier est attaché à l'exposition de la doctrine sacrée comme science subalternée à la science de Dieu lui-même. Lorsque Thomas applique la notion aristotélicienne de science à la doctrine sacrée, il reprend la théorie aristotélicienne de la subalternation pour l'adapter à la relation entre la doctrine sacrée et la science de Dieu. La lecture biblique se voit assigner le rôle de permettre la connaissance des principes que la doctrine sacrée utilisera pour se déployer comme science. Cela engage une certaine relation entre le lecteur et la science de Dieu.

Après avoir rendu compte des travaux qui ont déjà ouvert le chemin en ce sens, nous rendrons compte de l'application de la théorie de la subalternation des sciences à la doctrine sacrée. Nous mettrons alors en valeur la place attribuée par l'Aquinate à la lecture biblique dans ce dispositif.

### **A-II-I. Statu quaestionis : Lecture biblique et doctrine sacrée chez Thomas d'Aquin**

L'influence de l'élaboration de la théologie comme science sur la lecture biblique a fait l'objet d'une thèse récente en Allemagne dont il nous faut rendre compte.<sup>306</sup> Outre le fait qu'il n'y a pas de travail équivalent en français, nous percevons davantage le point d'étude qu'il demeure nécessaire d'approfondir.

---

<sup>306</sup> Cf. M. HAMMELE, *Op.cit.*



### A-II-I-2. La thèse de Matthias Hammele

M. Hammele effectue une recherche sur la figure du Juif dans le commentaire de Thomas de l'évangile de Jean. L'auteur constate l'influence de la quête de scientificité de la doctrine sacrée sur l'exégèse. Il veut faire se rencontrer le développement médiéval de la notion de science et l'évolution de l'exégèse médiévale pour faire ressortir le rôle de la Bible et de son interprétation dans la théologie.<sup>307</sup> Pour cela, il commence par faire un parcours historique de la relation entre affirmation de la foi et raison en partant de l'annonce kérygmatisée du Christ dans le Nouveau Testament où il montre l'évolution du concept de théologie qui passe d'une annonce du message chrétien à un discours systématique sur Dieu et relève l'avènement de la *quaestio* au 12<sup>e</sup> siècle. Il note que la théologie systématique ne remplace pas l'exégèse biblique, dénonçant une idée trop souvent reçue.<sup>308</sup> Dans un parcours parallèle, l'auteur retrace les grandes étapes de l'évolution historique de l'herméneutique biblique. C'est au point de rencontre de ces deux parcours historiques qu'il expose la construction de la première question de la *Somme Théologique* de Thomas. Il présente l'originalité de la thèse de Thomas et met en exergue la place de l'Écriture sainte dans le dispositif scientifique de la doctrine sacrée.<sup>309</sup> Sa compréhension de la scientificité de la doctrine sacrée pousse l'auteur à insister sur la volonté de Thomas d'atteindre un sens objectif de l'Écriture qui permette d'argumenter valablement. Ce serait la raison pour Thomas de refuser l'obscurité de l'Écriture : « Parce qu'il (Thomas) cherche à fonder la nécessaire objectivité de l'interprétation de l'Écriture (comme conséquence de la prétention à la scientificité de la théologie) précisément sur l'analyse littéraire, alors l'Écriture sainte ne peut être fondamentalement obscure (*occulte*) ni demeurer mystérieuse. »<sup>310</sup> La constitution des sens de l'Écriture se greffe à cet endroit comme permettant la production des principes nécessaires au développement de la théologie comme science. Hammele expose comment les

---

<sup>307</sup> Cf. *Id.*, p.11 : « Die vorliegende Arbeit will mit der Untersuchung der wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung und der sich verändernden Bibelhermeneutik bzw. Schriftauslegung in Theorie und Praxis zwei zentrale Umbruchsprozesse in der Theologie des 12./13. Jahrhunderts miteinander vernetzen, um damit die Rolle der Bibel und ihrer Auslegung für die Theologie des 13. Jahrhunderts zu klären ».

<sup>308</sup> Cf. *Id.*, p.74 : « Die alte Forschungsmeinung, dass sich in der Theologie des 12./13. Jahrhundert in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht ein Übergang von der *biblischen* hin zu *systematischen* Theologie vollzieht, ist nicht haltbar. Dies zeigt sich nicht nur daran, dass, die Biblexegese im 13. Jahrhundert nach wie vor den Schwerpunkt theologischer Arbeit darstellt ».

<sup>309</sup> Cf. *Id.*, p.126.

<sup>310</sup> *Id.* p.127 : « Weil er die notwendige Objektivität der Schriftauslegung (als Konsequenz aus dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit der Theologie) gerade über die Literaranalyse zu begründen sucht, kann die Hl. Schrift nicht grundsätzlich dunkel (*occulte*) und damit verschlossen sein ».

sens spirituels se ramènent en quelque sorte au sens littéral dans la mesure où l'auteur principal de l'Écriture est Dieu.<sup>311</sup> Le sens littéral est le sens visé par Dieu, aussi c'est un sens littéral élargi qui recouvre plus que ce que l'exégèse actuelle mettrait sous ce terme. Hammele conclut alors sur ce sujet en notant que, si la recherche du sens littéral par Thomas est en continuité avec la tradition d'expliquer l'Écriture au peuple de Dieu, ce sens littéral objectif est surtout déterminant pour la scientificité de la théologie lui permettant de remplir les critères aristotéliens de la science.<sup>312</sup> Son étude continue par l'étude de la figure du Juif dans le *Commentaire de Jean* à travers cinq passages. Il traite de la mère de Jésus comme figure de la synagogue aux noces de Cana, du reproche lancé par le Christ aux Juifs d'être les fils du démon, de la faute des Juifs dans la condamnation du Christ, de la place respective des Juifs et des païens face à la croix et du rassemblement dans l'Église de ces deux peuples dans le récit de Pierre et Jean courant au tombeau vide.<sup>313</sup> Pour ces cinq thèmes, il répète la même méthode. Il commence par établir le texte biblique commenté par Thomas puis traduit le commentaire. Il montre ensuite l'influence de la *Catena* et de la *Glose ordinaire* sur l'élaboration du commentaire. Il compare enfin les thèses théologiques développées dans le *Commentaire* avec celles développées dans les autres œuvres de l'Aquinate, principalement la *Somme théologique*. Il en conclut que le commentaire biblique offre des interprétations plus riches que les synthèses systématiques même si les deux types d'ouvrages concordent généralement.<sup>314</sup>

### A-II-I-2. Un travail qui reste à faire

Sous de multiples aspects, cet ouvrage apporte à la recherche. Par ses deux synthèses historiques, son auteur inscrit la relation entre lecture de l'Écriture sainte et développement de la théologie comme science dans un paysage historique précis. Cela permet de percevoir la genèse de cette relation et de pouvoir tout à la fois apprécier sa nouveauté et son enracinement

---

<sup>311</sup> Cf. *Id.*, p.131-132.

<sup>312</sup> Cf. *Id.*, p.140 : « Er wird zum Gegenstand und Haftpunkt für eine akademisch-wissenschaftliche (sog. *Scholastische*) Theologie, die auf logisch-rationalen Argumentationen – und Beweisstrukturen breuht (vgl. Art. 8) und damit den notwendigen Kriterien und Methoden des aristotelischen Wissenschaftsverständnisses zu entsprechen sucht ».

<sup>313</sup> Il est marquant de voir comment l'auteur veut disculper Thomas d'une position antijuive. Il montre comment la faute liée à la condamnation injuste est collective et n'est pas portée par les individus. La bonté du jugement de Thomas sur le peuple juif se manifesterait dans la considération de son rattachement ultime à l'Église selon la figure exposée à partir de Jn 21.

<sup>314</sup> Cf. *Id.*, p.390 : « Ersichtlich wird dies auch daran, dass der Johannes-Kommentar deutlich mehr unterschiedliche Auslegungen zu den Juden vorzuweisen hat als die systematischen Werke ».

dans les travaux des siècles précédents. Concernant l'exégèse de Thomas, cette étude permet de bien percevoir l'unité de la première question de la *Somme théologique*, ce qui évite de séparer l'étude de l'Écriture et la théologie scientifique. Bien plus, l'auteur éveille le lecteur à la nécessité de penser une place propre de l'étude de l'Écriture dans la constitution même de la scientificité de la théologie. Faire de l'objectivité du sens littéral la source des principes de la science théologique est une thèse intéressante qui commence de répondre à la question de cette place propre.

Cependant la raison de science de la doctrine sacrée est unique en son genre car elle est attachée à celle de la science de Dieu. Nous voyons bien avec ce travail comment la qualité d'objectivité du sens littéral sert la qualité d'objectivité du principe utilisé en doctrine sacrée. Mais il nous faut aller plus loin car la doctrine sacrée n'est pas envisagée par Thomas comme une science pure mais comme une science subalternée. Cette notion de science subalternée n'est qu'évoquée dans l'ouvrage de M. Hammele.<sup>315</sup> Il nous faut donc l'envisager pour elle-même afin de percevoir la place de la lecture biblique non seulement comme méthode de compréhension d'un sens littéral élargi mais comme accès ouvert à une participation à la sagesse même de Dieu.

#### **A-II-II. La place de la lecture biblique dans la doctrine sacrée comme science subalternée**

A plusieurs reprises, Thomas affirme la scientificité de la doctrine sacrée. La notion de science qu'il développe pour décrire la doctrine sacrée s'inspire de la notion de subalternation développée dans la conception aristotélicienne des sciences. Mais pour rendre compte de la spécificité de la doctrine sacrée Thomas forge une notion de subalternation unique en son genre. Dans le réseau de relations qu'il construit entre science de Dieu et doctrine sacrée, la Bible et la lecture biblique jouent un rôle déterminant.

---

<sup>315</sup> Cf. *Id.*, p.122-123.

### **A-II-II-1. L'exposition de la doctrine sacrée comme science subalternée chez Thomas**

Dans quatre textes représentatifs de sa pensée, Thomas expose la doctrine sacrée comme une science subalternée à la science de Dieu. Il s'agit du prologue à son *Commentaire des Sentences*, du *Commentaire du De Trinitate* de Boèce, de la question 14 du *De veritate* et de la première question de la *Somme théologique*.

#### **A-II-II-11. Au prologue du Commentaire des Sentences**

Le prologue du *Commentaire des Sentences* est la première présentation de cette subalternation.<sup>316</sup> Nous proposons ici une traduction de la solution de l'article 3 de ce prologue.

Ou bien il faut dire que dans la science deux choses sont à considérer : d'une part, la certitude, qui n'est pas n'importe quelle connaissance mais une connaissance certaine qui est dite science. D'autre part, cela même qui est la fin de la discipline : en effet, toutes choses qui sont dans une science sont ordonnées à savoir. De ces deux (considérations), l'on peut affirmer que la science est double. – D'une part, on a (la science) qui est (déduite) des (propositions) nécessaires : en effet à partir des (propositions) contingentes la certitude ne peut être causée. – D'autre part, (on a la science) qui est (déduite) à partir de quelques principes, mais diversement selon la diversité des sciences. En effet, les sciences supérieures sont acquises par des principes évidents par soi, comme la géométrie et les sciences de ce genre qui ont des principes évidents par soi, comme 'si à des égaux, des égaux sont enlevés (...)’ etc. En revanche, les sciences inférieures, qui sont

---

<sup>316</sup> La datation du Prologue du *Commentaire des Sentences* donne lieu à des discussions. M.-D. CHENU considère ce passage postérieur au *Commentaire du De Trinitate* et aux questions du *De Veritate* en s'appuyant sur une première étude codicologique (Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science, op. cit.*, p.76 note 1). A. OLIVA produit pour sa part une étude codicologique plus serrée (A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement, op. cit.*, p.107-123) auquel il adjoint une étude de l'évolution de la pensée de Thomas sur l'acception de *uerbum* en Dieu (*Id.*, p.123s.). Il montre ainsi que ce passage sur la subalternation est effectivement postérieur à la toute première rédaction du *Commentaire des Sentences* mais que rien ne permet de le considérer contemporain ou postérieur au *Commentaire du De Trinitate* (*Id.*, p.139-140).

subalternées aux supérieures, ne procèdent pas à partir de principes évidents par soi, mais supposent prouvées les conclusions des sciences supérieures et les utilisent comme principes, qui en vérité ne sont pas des principes évidents par soi, mais ont été prouvées dans les sciences supérieures par des principes évidents par soi. Ainsi de la perspective qui traite de la ligne visible et qui est subalternée à la géométrie, de laquelle elle reçoit des (conclusions) prouvées au sujet de la ligne en tant que ligne. Par (ces conclusions), (utilisées) comme principes, la perspective prouve des conclusions au sujet de la ligne en tant que ligne visuelle.

Mais une certaine science peut être supérieure à une autre de deux manières : soit en raison de son sujet (objet), comme la géométrie, qui a pour sujet la magnitude, est plus grande que la perspective, qui a pour sujet la magnitude visuelle ; soit en raison du mode de connaissance, et ainsi la théologie est inférieure à la science qui est en Dieu. Nous connaissons en effet imparfaitement ce que lui connaît parfaitement. Et de même qu'une science subalternée à partir d'une (science) supérieure suppose certaines (conclusions) et procède par celles-ci, (utilisées) comme principes, ainsi la théologie suppose les articles de foi qui sont infailliblement prouvés dans la science de Dieu et les croit, et par cela procède pour prouver ultérieurement ces choses qui découlent des articles. Ainsi la théologie est une science *quasi*-subalternée à la science divine de laquelle elle reçoit ses principes. »<sup>317</sup>

---

<sup>317</sup> THOME DE AQUINO, *Scriptum super primum librum Sententiarum, Prologus*, ed. A. OLIVA, in *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina*, Paris, Vrin, 2006, art.3 <2.2-B>, p.323-324 : « Vel dicendum quod in scientia duo est considerare, scilicet certitudinem, quia non quelibet cognitio set certitudinalis tantum dicitur scientia. Item quod ipsa est terminus discipline : omnia enim que sunt in scientia ordinantur ad scire. Ex hiis autem duobus habet scientia duo. – Ex primo habet quod est ex necessariis : ex contingentibus enim non potest causari certitudo. – Ex secundo quod est ex aliquibus principiis ; set hoc est diuersimode in diuersis, quia superiores scientie sunt ex principiis per se notis, sicut geometria et huiusmodi habentia principia per se nota, ut 'se ab equalibus equalia demas' etc. Inferiores autem scientie, que superioribus subalternantur, non sunt ex principiis per se notis, set supponunt conclusiones probatas in superioribus scientiis et eis utuntur pro principiis, que in ueritate non sunt principia per se nota, set in superioribus scientiis per principia per se nota probantur. Sicut perspectiua que est de linea uisuali et subalternatur geometrie, a qua etiam supponit que probantur de linea in quantum linea, et per illa tamquam per principia probat conclusiones que sunt de linea in quantum uisualis. Potest autem aliqua scientia esse superior alia dupliciter : uel ratione subiecti, ut geometria que est de magnitudine superior est ad perspectiuam que est de magnitudine uisuali ; uel ratione modi cognoscendi, et sic theologia est

Dans ce texte déterminant, trois traits sont à noter. Thomas commence par dédoubler le concept de science en distinguant deux modes selon lesquels une discipline est scientifique. Ensuite il utilise l'exemple de subalternation entre la perspective et la géométrie pour décrire la subalternation entre la doctrine sacrée et la science de Dieu. La distinction entre subalternation selon l'objet et subalternation selon le mode de connaissance lui permet de préciser la modalité d'application de cette notion. Enfin dans les formules qu'il utilise, l'Aquinat introduit une distance entre la subalternation aristotélicienne des sciences et son application à la doctrine sacrée. Là où Thomas parle de produire un raisonnement scientifique « par ces choses connues » (*per illa*) dans le développement de l'exemple, le raisonnement scientifique se fait « par cela » (*per istud*) au singulier dans le cas de la doctrine sacrée. Ce décalage nous ouvre à la considération de la doctrine sacrée dans une relation de *quasi*-subalternation que nous préciserons plus bas.<sup>318</sup>

### ***A-II-II-111. Caractère scientifique d'une discipline***

Thomas commence par définir le caractère scientifique d'une connaissance pour préciser comment la doctrine sacrée est une science. Il distingue dans ce texte deux notions de science selon que l'on considère la connaissance d'un objet ou l'acquisition d'une connaissance. D'une part, une science est telle si elle procure une certitude sur son objet et pour obtenir cette certitude, seuls des principes nécessaires sont utilisables. D'autre part, une science est le terme d'un apprentissage : « Toutes les choses qui sont dans la science sont ordonnées à savoir » dit Thomas dans notre texte. Pour aller de cette connaissance première à cette connaissance qui en découle, il faut des principes car la raison humaine procède de principes en conclusions pour savoir. Dans cette deuxième acception du caractère scientifique, il n'est pas indispensable que ces principes soient évidents par soi. Il suffit qu'ils soient établis avec certitude dans une autre science pour permettre d'atteindre une connaissance scientifique.

---

inferior scientia que in Deo est. Nos enim imperfecte cognoscimus illud quod ipse perfectissime cognoscit. Et sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua et per illa tamquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei qui infallibiliter sunt probati in scientia Dei supponit et eis credit, et per istud procedit ad probandum ulterius illa que ex articulis sequuntur. Est ergo theologia scientia quasi subalternata diuine scientie a qua accipit principia sua », désormais cité *Super Sententiarum, Prologus*.

<sup>318</sup> Cf. *Infra* A-II-II-3, p.112.

Quant à la certitude recherchée, les principes doivent être nécessaires. Quant à la progression d'un savoir, les principes valides sont de deux ordres : soit ils sont évidents par eux-mêmes, soit ils sont non-évidents par eux-mêmes mais reçoivent leur validité par le fait d'être conclusions d'un raisonnement appuyé sur des principes évidents par eux-mêmes.<sup>319</sup> Aussi la certitude des principes utilisés dans la doctrine sacrée ne reposera pas sur le fait qu'ils sont évidents, mais sur le fait qu'ils reposent sur une science subalternante absolument certaine.

### ***A-II-II-112. Subalternation de la science théologique***

Thomas approfondit ensuite la notion de subalternation pour l'appliquer à la doctrine sacrée. Il distingue dans la transmission de la science entre les disciplines qui procèdent par raisonnement à partir de principes évidents par eux-mêmes et celles qui procèdent par raisonnement à partir de principes non-évidents par eux-mêmes. Il donne un exemple de principe évident par soi : lorsqu'à deux choses égales l'on retire la même chose, ce qui reste est égal.<sup>320</sup> Puis il prend l'exemple d'une science qui ne procède pas à partir de principes évidents par soi : la perspective. La perspective applique à son objet, les lignes visuelles, des principes qui sont les conclusions de la géométrie. La géométrie traite des lignes pour elles-mêmes. La perspective réduit son objet aux lignes en tant qu'elles sont visuelles. Elle use alors de principes qui ont été démontrés dans une autre discipline qu'elle-même.

Ayant établi cette dépendance hiérarchique possible entre deux sciences, Thomas approfondit comment deux disciplines sont dans cette relation l'une par rapport à l'autre. Il affirme que c'est soit en raison de l'objet étudié par la discipline, soit en raison du mode de connaissance. C'est dans ce cadre précis d'une hiérarchie entre deux disciplines selon leur mode de connaissance que Thomas applique la théorie de la subalternation à la doctrine sacrée vis à vis de la science de Dieu. Là où nous connaissons imparfaitement, Dieu connaît parfaitement.

---

<sup>319</sup> Cf. ARISTOTE, *SA* I,7, 75b14-17.

<sup>320</sup> Cf. A. OLIVA, *Op. cit.*, p.323. Cet exemple tiré des *Éléments* d'Euclide est celui utilisé par Aristote dans les *Seconds Analytiques* (76a41), la traduction de Jacques de Venise le mentionne : « Equalia ab equalibus si auferas, quod equalia reliquia » (A.L. IV, p.124, ln 31). Pour G. LLOYD, c'est l'exemple type de l'axiome commun à toutes les sciences dans la conception aristotélicienne de la science (cf. G. LLOYD, *Les débuts de la science grecque, de Thalès à Aristote*, Paris, F. Maspéro, 1974, p.119).

Fort de cette précision, Thomas explicite comment la doctrine sacrée atteint des conclusions valides à la manière d'une science subalternée. La doctrine sacrée peut conclure à partir des principes prouvés par la science de Dieu comme la perspective peut conclure à partir des principes prouvés par les conclusions établies en géométrie.

La doctrine sacrée est présentée comme une science subalternée à la science de Dieu à partir de l'exemple de la perspective subalternée à la géométrie. La doctrine sacrée procède comme une science subalternée moyennant la prise en considération que c'est une subalternation des modes de connaissance et non des objets entre les deux sciences. De ce fait, la doctrine sacrée suppose établis avec certitude les principes qu'elles connaît par la science de Dieu.

### ***A-II-II-113. L'expression « per istud »***

Le rapport aux principes n'est pas exactement le même selon qu'il s'agit de l'exemple de sciences subalternées utilisé ou qu'il s'agit de la doctrine sacrée et de la science de Dieu. Thomas reprend mot à mot l'expression qu'il a forgé dans l'exemple pour décrire la théorie de la subalternation à propos de la subalternation de la doctrine sacrée. Certaines choses sont prouvées dans la science subalternante, supposées dans la science subalternée. Ce sont ces choses qui sont comme des principes. Thomas utilise l'expression *per illa tamquam per principia*. Mais quand il s'agit de la doctrine sacrée, ce ne sont pas immédiatement les articles de foi qui sont pris comme principes. Le *istud* désigne l'acte de connaître quelque chose de la science subalternante qui permet de connaître scientifiquement dans la science subalternée. C'est donc l'acte de connaître selon la science de Dieu qui permet de mettre en route un processus de preuve des choses prouvées dans la doctrine sacrée. Cette distance n'est pas indifférente, car la question de savoir ce qui tient lieu de principes dans le déploiement de la théologie comme science n'est pas aussi formellement résolue que la question de savoir ce qui tient lieu de principes dans le déploiement de la perspective comme science. Il ne s'agit pas dans la subalternation de la doctrine sacrée à la science de Dieu de connaître des choses qui deviennent des principes mais de connaître selon la science subalternante. Thomas explicite cette spécificité en exposant la nécessaire continuité entre sujets connaissant dans le texte suivant.



**A-II-II-12. À la question 14 du De Veritate**

Un second texte applique cette notion de subalternation des sciences à la relation entre la science de Dieu et la science des hommes sur les choses divines, la troisième solution de l'article 9 de la question 14 du *De Veritate*. Thomas résout la question de savoir si ce qui est su peut être cru. Il répond que la science ne concerne pas ce qui est cru mais ce qui est su à partir d'un raisonnement fondé sur ce qui est cru. Il affirme la nécessité d'une continuité entre les sujets connaissant et précise ce qui est démontré dans une science subalternée.

**A-II-II-121. Une certaine continuité entre sujets connaissant, condition de possibilité de la subalternation**

Thomas affirme ainsi que « celui qui a une science subalternée n'atteint parfaitement à la raison de science si ce n'est dans la mesure où sa connaissance est d'une certaine manière en continuité avec la connaissance de celui qui possède la science subalternante »<sup>321</sup>. Nous voyons bien comment, dans le cas des sciences citées en exemple précédemment, la continuité est assez facile à percevoir. Le géomètre et l'opticien ont le même mode de connaissance. Le géomètre transmet une conclusion à l'opticien qui la comprend et peut alors l'utiliser comme principe de son travail sur les perspectives. Cette continuité est moins immédiate entre la science de Dieu et la science du théologien. Dieu et l'homme sur cette terre n'ont pas le même mode de connaissance. Dieu ne donne pas une somme de conclusions immédiatement compréhensibles par l'homme pour en faire ses principes de réflexion. Cette continuité entre sujets connaissant est pourtant une condition de possibilité de la subalternation. Nous expliciterons plus bas comment Thomas la conçoit.

**A-II-II-122. La doctrine sacrée comme science des conclusions**

Thomas continue alors son propos en précisant que le caractère scientifique de la doctrine sacrée n'est pas attaché à la connaissance scientifique des principes mais à

---

<sup>321</sup> THOMAS d'AQUIN, *De Veritate*, q.14, a.9, ad 3<sup>m</sup> : « Ad tertium dicendum, quod ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem ».

l'établissement de conclusions valides car fondées sur des prémisses certaines comme pour toute science subalternée.

On attribue au savant inférieur la science non pas des choses qu'il suppose, mais des conclusions qui découlent nécessairement des principes supposés. Et de la sorte, on peut attribuer aussi au fidèle la science des choses qui sont conclues à partir des articles de foi.<sup>322</sup>

Il est clair dès lors que le théologien n'aura pas à prouver les principes qu'il utilise car leur certitude est garantie par leur origine. Ils proviennent d'une certaine continuité entre la science du théologien et la science de Dieu.

#### **A-II-II-13. Au commentaire du *De Trinitate de Boèce***

Thomas explicite cette continuité entre le sujet de la science subalternante et le sujet de la science subalternée dans le *Commentaire du De Trinitate de Boèce*. Il développe cette continuité avec les termes d'assimilation et de participation. Il formalise la distance qui sépare les deux sujets quant à leur mode de connaissance.

#### **A-II-II-131. Continuité entre les sujets connaissant par participation**

L'article 2 de la deuxième question de la première partie du *Commentaire du De Trinitate de Boèce* se demande s'il y a une certaine science des choses de Dieu.<sup>323</sup> Thomas s'appuie sur le modèle des sciences subalternées pour décrire cette science. Dans sa réponse, le dominicain distingue deux types de connaissance de Dieu par l'homme : celle qui part des choses sensibles pour atteindre des choses sur Dieu, qui est la connaissance philosophique, et une autre connaissance des choses divines qui est selon ces choses elle-mêmes.<sup>324</sup> Il rappelle

---

<sup>322</sup> *Ibid.* : « Nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quae supponit habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur. Et sic etiam fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei ».

<sup>323</sup> Cf. *Super De Trinitate*, Pars 1, q.2, a.2, resp., p.95, ln 54s.

<sup>324</sup> Cf. *Id.*, p.95, ln 65-73 : « Et secundum hoc de diuinis duplex scientia habetur : una secundum modum nostrum, qui sensibilium principia accipit ad notificandum diuina, et sic de diuinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam scientiam diuinam dicentes ; alia secundum modum

qu'une parfaite connaissance selon la science de Dieu est impossible en cette vie. Mais il ajoute qu' « il y a pour nous dans le statut de cette vie une certaine participation de cette connaissance et une assimilation à la connaissance divine, dans la mesure où, par la foi infusée en nous, nous adhérons à la vérité première elle-même à cause d'elle-même. »<sup>325</sup> La connaissance acquise par cette participation a les caractéristiques des sciences subalternées. Pour nous, les principes ne sont pas évidents par soi mais supposés et crus. Ils sont évidents par soi dans la science de Dieu. Nous les croyons comme le médecin croit le physicien au sujet des quatre éléments.<sup>326</sup> Nous retrouvons la certitude caractéristique de la scientificité et la dépendance quant à cette certitude caractéristique d'une science subalternée déjà évoquée dans l'étude du *Commentaire des Sentences*.

### ***A-II-II-132. Discontinuité du mode de connaissance entre les sujets connaissants***

Cette notion d'assimilation ou de participation explicite le *per istud* et la continuité évoqués plus haut mais soulève une difficulté. Nous comprenons que c'est par participation à la science subalternante que nous avons accès à ce qui va jouer le rôle de principe. Mais alors que l'être humain doit discourir du fait de sa nature, il participe à une saisie immédiate, simple et sans discours. Thomas continue :

Comme Dieu à partir de cela-même qu'il connaît de lui-même, connaît les autres choses sur son mode, c'est-à-dire par une simple saisie sans avoir besoin de discourir : ainsi nous, à partir de ces choses que nous saisissons dans la foi en adhérant à la vérité première, nous venons à une connaissance des autres choses selon notre mode, c'est-à-dire en devant discourir de principes en conclusions. C'est pourquoi en

---

ipsorum diuinorum, ut ipsa diuina secundum se ipsa capiantur, que quidem perfecte in statu uie nobis est impossibilis (...) ».

<sup>325</sup> *Id.* p.95, ln 73-76 : « Sed fit nobis in statu uie quedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem diuinam, in quantum, per fidem nobis infusam, inheremus ipsi prime ueritati propter se ipsam ».

<sup>326</sup> Cf. *Super De Trinitate*, Pars 1, q.2, a.2, ad 5<sup>m</sup>, p.96, ln 147-154 : « Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientie, ad cognitionem diuinam : quia ea que sunt per se nota in scientia quam Deus habet de se ipso, supponuntur in scientia nostra et creduntur ei nobis hec indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit phisico quattuor esse elementa ».

premier lieu ces choses que nous tenons par la foi sont pour nous des *quasi* premiers principes de cette science, et les autres choses sont des *quasi* conclusions.<sup>327</sup>

Le même terme de *quasi* qui spécifiait le qualificatif de « subalternée » dans le commentaire des Sentences se retrouve ici pour spécifier les principes et les conclusions de la doctrine sacrée comme science. Pour comprendre ce que recouvre cette nuance que Thomas apporte, il nous faudra préalablement caractériser la notion de science subalternée dans la pensée de l'Aquinat. Nous pourrons alors évaluer pleinement le sens de ce *quasi*.

Retenons ici que ce passage du *Commentaire du De Trinitate* ajoute au précédent la notion de participation qui permet d'assurer une continuité entre les deux sujets connaissants. Il soulève en outre la question de l'application de la notion de subalternation à la relation entre la doctrine sacrée et la science de Dieu puisqu'il pointe une discontinuité qui engage la spécification des principes et des conclusions par le terme *quasi*.

#### **A-II-II-14. Reprise synthétique dans la Somme théologique**

Lorsque Thomas reprend synthétiquement sa position dans la *Somme théologique*, il ne cherche plus alors à soulever la question de l'existence de la science théologique mais à montrer comment elle est une science.<sup>328</sup> Chenu relève la position devenue centrale de la théorie de la subalternation affirmant qu'elle constitue « le pivot sur lequel est bâtie et la preuve par laquelle est démontrée la structure de la théologie comme science »<sup>329</sup>. Dans la première question de la *Somme*, la théorie de la subalternation de la doctrine sacrée à la science de Dieu et des bienheureux est le corps de la réponse de l'article 2.<sup>330</sup> Au binôme formé par la perspective et la géométrie, Thomas ajoute le binôme de la musique et de

---

<sup>327</sup> *Super De Trinitate*, Pars 1, q.2, a.2, resp., p.95, ln 78-85 : « Et sicut Deus ex hoc ipso quod cognoscit se cognoscit alia modo suo, idest simplici intuitu non discurrendo, ita nos ex his quae fide capimus primae ueritati inherendo, uenimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, discurrendo de principiis ad conclusiones, ut sic ipsa quae fide tenemus sunt nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sunt quasi conclusiones ».

<sup>328</sup> Cf. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement*, op.cit., p.277 : « La question *an theologia sit scientia*, qui est posée à ce moment par plusieurs auteurs examinés, revêt pour nous un intérêt particulier. Elle ne regarde pas *l'existence* de la théologie (qui ne faisait pas de doute), mais son statut scientifique : la théologie est-elle une science et de quel genre ? cette question correspond donc à la question *quid sit* d'Aristote ».

<sup>329</sup> M.D. CHENU, *La théologie comme science*, p.72.

<sup>330</sup> Cf. *ST I*<sup>a</sup>, q.1, a.2, resp.

l'arithmétique. La musique est une science subalternée à l'arithmétique en ce sens que la première reçoit ses principes des conclusions de la seconde. Ces deux exemples forment le modèle selon lequel la doctrine sacrée est subalternée à la science de Dieu. Cette présentation de Thomas est une synthèse car il ne développe pas la complexité de la réponse mise en place, il affirme seulement que la doctrine sacrée « procède en effet de principes connus à la lumière d'une science de Dieu et des bienheureux » et qu'elle « accorde foi aux principes révélés par Dieu »<sup>331</sup>. Réaffirmant ce qu'il a déjà énoncé dans le *De Veritate*, il décrit ces principes plus bas dans le développement de la question à l'article 8 en notant qu'ils ne sont pas démontrés :

La doctrine sacrée ne prétend pas, au moyen d'une argumentation, prouver ses propres principes, qui sont les vérités de foi ; mais elle les prend comme point d'appui pour manifester quelque autre vérité (...) <sup>332</sup>

Ainsi les principes de la doctrine sacrée sont connus à la lumière d'une science supérieure. Ces principes, lorsqu'ils sont verbalisés, ce sont les vérités de foi. Mais ici Thomas ne s'attarde pas sur la distance entre la vérité de foi dans l'ordre du discours et la science de Dieu qui ne prouve pas des conclusions au même titre que l'arithmétique ou la géométrie. La lumière qu'apporte la géométrie dans la perspective ou l'arithmétique dans la musique n'est pas du même ordre que la lumière de la science de Dieu. Il nous faudra revenir sur ce passage d'une science au-delà du discours à une série de principes verbalisés utilisables pour argumenter.

### ***Conclusion intermédiaire sur la description de la doctrine sacrée comme science subalternée***

Thomas présente la doctrine sacrée comme une science subalternée à la science de Dieu. Pour décrire cette subalternation, il utilise les exemples de la relation entre la géométrie et la perspective et celle entre la musique et l'arithmétique. Ainsi la doctrine sacrée reçoit ses

---

<sup>331</sup> *Ibid.* : « Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo. ».

<sup>332</sup> *ST I<sup>a</sup>*, q.1, a.8, resp. : « Ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum ».

principes de la science de Dieu subalternante. Pour affirmer cela, l'Aquinate envisage une certaine continuité entre les sujets connaissants, Dieu et le théologien. Cette continuité est assurée par une certaine participation ou assimilation à la science de Dieu. Avant de caractériser les principes de la doctrine sacrée chez Thomas, nous devons clarifier la spécificité de la notion de subalternation utilisée ici. Pour cela il nous faut examiner la notion de subalternation telle que Thomas la présente dans sa théorie des sciences, alors nous pourrions la comparer à celle qu'il met en place entre la doctrine sacrée et la science de Dieu.

## **A-II-II-2. Le fondement aristotélicien de la notion de science subalternée**

### ***A-II-II-21. La réception de la notion aristotélicienne de science subalternée par Thomas***

Cette notion de science subalternée que Thomas utilise, il la développe d'abord pour d'autres objets que la théologie. Elle correspond aux *scientiae mediae*, les 'sciences intermédiaires', que les médiévaux exposent particulièrement à la lecture des *Seconds Analytiques* d'Aristote.<sup>333</sup> Comme le montre l'article de C.-A. Ribeiro de Nascimento sur le sujet, on en trouve la théorie à plusieurs endroits dans l'œuvre du dominicain.<sup>334</sup> Cette théorie repose fondamentalement sur la thèse aristotélicienne d'une hiérarchie entre les sciences. Aristote donne trois raisons pour lesquelles une science peut être supérieure à une autre. Ce sont ces trois raisons que Thomas adopte pour définir une science intermédiaire.

### ***A-II-II-211. Réception de la hiérarchie aristotélicienne des sciences***

Pour Aristote, les sciences peuvent avoir le statut de science et pourtant être plus ou moins certaines. C'est à l'aune de leur certitude que le Stagirite les hiérarchise. Au chapitre 27 du premier livre des *Seconds Analytiques*, le philosophe affirme trois manières pour une science d'être plus certaine qu'une autre :

Une science plus exacte qu'une autre science et antérieure à elle  
est celle qui porte sur le fait aussi bien que sur le pourquoi et non pas

---

<sup>333</sup> Cf. A. CORBINI, *La Teoria della scienza nel XIII secolo*, op.cit.

<sup>334</sup> Cf. C. A. RIBEIRO do NASCIMENTO, « Le statut épistémologique des "sciences intermédiaires" selon Saint Thomas d'Aquin », in *Cahiers d'études médiévales* 2, dir. G.H. Allard et J. Ménard, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1974, p.33-96.

celle du fait sans le pourquoi ; et celle qui n'est pas dite d'un substrat plus que celle qui est dite d'un substrat, par exemple l'arithmétique plus que l'harmonique ; et celle qui part de principes moins nombreux, plus que celle qui y ajoute quelque chose, par exemple l'arithmétique plus que la géométrie.<sup>335</sup>

Thomas commente ces trois manières en lisant les *Secunds analytiques* et va s'en servir pour caractériser les sciences intermédiaires et leur relation avec les sciences supérieures. Cette hiérarchie dans la certitude ne dénonce pas une absence de science dans les sciences subalternées, mais subordonne cette certitude de la science intermédiaire à la certitude de la science supérieure.

### ***A-II-II-212. Les sciences intermédiaires ignorent le propter quid chez Thomas***

Aristote commence par hiérarchiser les sciences selon leur capacité à répondre aux deux questions scientifiques de la connaissance du *quia* et de la connaissance du *propter quid*.<sup>336</sup> Dans son commentaire, Thomas illustre cette hiérarchie par l'exemple de sciences subalternées.

Il explique le premier mode en disant que cette *science est plus première et plus certaine qu'une autre*, celle-là même qui fait connaître et le *quia* et le *propter quid*, en effet elle n'est pas plus certaine celle-là qui connaît seulement le *quia* lui-même, séparément de celle qui connaît le *propter quid*. C'est là en effet la disposition des sciences subalternantes vis à vis des subalternées, comme il a été dit plus haut ; car en effet, la science subalternée connaît le *quia* séparément, ignorant le *propter quid*, comme le chirurgien sait que les plaies circulaires sont soignées plus lentement, mais il ne sait par le *propter quid*, mais cette

---

<sup>335</sup> ARISTOTE, *SA* I,27 (87a31-35) p.213 ; (A.L. IV, p.151, ln 7-11 : « Certior autem est scientia et prior ea que est quod et propter quid eadem, sed non separatim eius quod est quid illa que est propter quid, et ea que est non de subiecto existente de subiecto, sicut arismetica armonices et que ex paucioribus existente ex appositione, sicut geometrias arismetica »).

<sup>336</sup> ARISTOTE caractérise une science à partir de la capacité d'une discipline à répondre à ses questions. Cf. ARISTOTE, *SA*, II,1 (89b23-25), p.241 ; (A.L. IV, p.157, ln 4-5 : « Quesita sunt equalia numero quot scimus. Querimus autem quatuor : quod, propter quid, an est, quid est »).

connaissance revient à la géométrie, qui considère la raison du cercle, selon laquelle les parties ne se rapprochent pas les unes des autres par mode d'angles, (or) à partir de cette proximité il se produit que les plaies triangulaires sont guéries plus rapidement.<sup>337</sup>

La reprise de cet exemple de la plaie triangulaire qui guérit plus vite que la plaie circulaire renvoie à un passage précédent des *Secunds Analytiques*.<sup>338</sup> Nous ne nous arrêtons pas ici sur la validité scientifique de cette affirmation car c'est le modèle épistémologique mis en place qui nous intéresse. La hiérarchie entre les sciences se fait ici selon ce qu'elles connaissent. Selon qu'elles sont capables de répondre aux deux ou seulement à l'une des questions de la science exposées par Aristote dans les *Secunds Analytiques*, elles sont plus ou moins certaines. Le médecin connaît le *quia*, le fait qu'une plaie triangulaire guérit plus vite qu'une plaie circulaire. Le géomètre connaît le *propter quid*, la raison pour laquelle il y a cette plus grande rapidité. Le médecin connaît le *propter quid* uniquement en recevant la conclusion du géomètre.

Thomas a déjà approfondi ce point dans son commentaire des *Secunds Analytiques*. Il en fait même une définition d'une science subalternée. Là où la science subalternée ne connaît que le *quia*, la science subalternante connaît le *quia* et le *propter quid*. Aristote au chapitre 13 distingue cette connaissance du fait et du pourquoi. Il commence par le faire dans une même science en affirmant que la position du moyen terme dans le syllogisme détermine ce qui est connu.<sup>339</sup> Il continue en appliquant cette distinction au cas de deux sciences différentes. C'est ce passage que Thomas commente dans sa lectio 25. Il distingue deux manières pour une science d'être sous une autre. La première manière renvoie aux sciences qui ont pour objet une partie de l'objet d'une science plus large. Ainsi « la science des animaux est sous la

---

<sup>337</sup> *Exp. Libri Posteriorum*, I,41, p.151, ln 15-30 : « Primum modum ponit dicens quod illa *sciencia est prior et certior quam alia, que scilicet eadem facit cognoscere et 'quia' et 'propter quid'*, non autem est illa certior que est cognoscitiua solum ipsius '*quia*', *separatim* ab ea quae cognoscit '*propter quid*'. Hec est enim dispositio sciencie subalternantis ad subalternatam, ut supra dictum est ; nam sciencia subalternata, *separatim* scit '*quia*', nesciens '*propter quid*', sicut cyurgicus scit quod uulnera circularia tardius curantur, non autem scit '*propter quid*', set huius cognitio pertinet ad geometram, qui considerat rationem circuli, secundam quam partes eius non appropinquant sibi per modum anguli, ex qua propinquitate contingit quod uulnera triangularia citius sanantur. » (traduction personnelle).

<sup>338</sup> Cf. ARISTOTE, *SA*, I,13, 79a13-16, p.137 ; (A.L. IV, p.131, ln 18-20 : « Multe autem et earum que non sunt subalterne scientiarum ita habent, sicut medicinalis ad geometriam; etenim quod quidem ulcera circularia difficilium sanantur medici est scire, propter quid autem geometre »).

<sup>339</sup> Cf. ARISTOTE, *SA* I,13, (78a22-78b31), p.131-135 ; (A.L. IV., p.122s.).



science du naturel » car l'animal est une espèce de corps naturel.<sup>340</sup> Il en vient immédiatement à considérer la seconde manière qui est d'être une science subalternée, au sens de science intermédiaire telle que nous l'étudions. Dans les exemples pris, il y a la perspective et la géométrie comme la musique et l'arithmétique.<sup>341</sup> Il expose alors que la science du *quia* est dans la science subalternée alors que la science du *propter quid* est dans la science subalternante. Ainsi « la perspective est en effet subalternée à la géométrie, et si nous comparons la perspective à la géométrie, la perspective dit le 'quia' et la géométrie dit le 'propter quid' »<sup>342</sup>. De même, une science subalternée à la perspective comme la science de l'arc en ciel connaîtra le fait de l'arc en ciel mais ignorera le pourquoi qu'elle recevra de la perspective.<sup>343</sup>

Ainsi la qualité scientifique d'une science intermédiaire repose fondamentalement sur le fait que la science intermédiaire répond bien aux deux questions scientifiques exposées par Aristote, celle du *quia*, le fait, et celle du *propter quid*, le pourquoi. La science intermédiaire répond à la question du fait par son seul exercice. Elle répond à la question du pourquoi par l'intermédiaire de l'exercice d'une science supérieure.

### ***A-II-II-213. Les sciences intermédiaires appliquent au sensible des principes abstraits***

La seconde manière selon laquelle une science est plus certaine qu'une autre dépend de son objet. Une science sera moins certaine si elle s'intéresse à un *subiectum* que si elle n'est pas d'un *subiectum*. Ce terme est explicité par Thomas qui lui donne la signification de « matière sensible »<sup>344</sup>. L'exemple pris par Aristote est le binôme formé par l'harmonique et l'arithmétique. Thomas l'étend aux sciences intermédiaires : les sciences intermédiaires sont celles qui appliquent à la matière sensible les principes mathématiques. Ainsi la perspective

---

<sup>340</sup> Cf. *Exp. Libri Posteriorum*, I,41, p.90, ln 38-40 : « (...) Animal est species corporis naturalis et idea scientia de animalibus est sub scientia naturali ».

<sup>341</sup> Cf. *Ibid.*, ln 44s.

<sup>342</sup> *Exp. Libri Posteriorum*, I,25, p.91, ln 149-151 : « Perspectiva enim subalternatur geometrie et, si comparemus perspectivam ad geometriam, perspectiva dicit 'quia' et geometria dicit 'propter quid' ».

<sup>343</sup> Cf. *Id.*, I,25, p.91-92, ln 152-157 : « Sicut perspectiva subalternatur geometrie, ita scientia de yride subalternatur perspective : applicat enim principia, que perspectiva tradit simpliciter, ad determinatam materiam ; unde ispius *phisici*, qui tractat de yride, *est scire 'quia'*, *set perspectivi* est scire 'propter quid' ».

<sup>344</sup> *Id.*, I,41, p.151, ln 33-34 : « Et accipitur hic 'subiectum' pro materia sensibili ».

applique les principes géométriques à la ligne en tant qu'elle est visuelle, et la musique applique aux sons sensibles les principes de l'arithmétique.<sup>345</sup>

Cette caractéristique des *scientiae mediae* se retrouve ailleurs chez Thomas. Dans son *Commentaire du De Trinitate de Boèce*, alors qu'il s'interroge sur le lien des sciences mathématiques avec les choses concrètes, le dominicain présente les diverses sciences selon trois types : les sciences purement naturelles qui s'intéressent aux objets concrets, les sciences purement mathématiques qui s'intéressent aux objets abstraits et des sciences qu'il qualifie d'intermédiaires. Les sciences purement naturelles sont illustrées par la physique et l'agriculture. Pour les sciences purement mathématiques, Thomas cite la géométrie et l'arithmétique. Concernant les sciences dites 'intermédiaires', l'Aquinate donne les exemples de la musique et de l'astrologie.<sup>346</sup> Ces sciences intermédiaires sont cependant plus proches des mathématiques.<sup>347</sup> Elles appliquent aux réalités concrètes les conclusions scientifiques connues dans les sciences mathématiques.<sup>348</sup> Thomas reprend ces exemples dans son commentaire des *Physiques*. Là où l'arithmétique connaît la proportion des nombres, l'harmonie applique cette connaissance aux sons. Là où la géométrie permet la connaissance de la ligne abstraite, la perspective applique cette connaissance à la ligne visuelle. « L'astrologie applique la considération de la géométrie et de l'arithmétique au ciel et à ses parties ».<sup>349</sup>

---

<sup>345</sup> Cf. *Id.*, I,41, p.152, ln 39-43.

<sup>346</sup> Cf. *Super De Trinitate*, q.5, a.3, ad6<sup>m</sup>, p.150-151, ln 369s. : « Et inde est quod de rebus naturalibus et mathematicis tres ordines scientiarum inueniuntur : quedam enim sunt pure naturales, que considerant proprietates rerum naturalium in quantum huiusmodi, sicut phisica et agricultura et huiusmodi ; quedam uero sunt pure mathematice, que determinant de quantitibus absolute, sicut geometria de magnitudine et arismetica de numero ; quedam uero sunt medie, que principia mathematica ad res naturales applicant, ut musica, astrologia, <et> huiusmodi ».

<sup>347</sup> Nous ne nous arrêtons pas ici sur la différence entre les textes de Thomas quant à la question de savoir si ces sciences sont plus mathématiques ou plus naturelles car ici nous cherchons à comprendre la constitution des principes et la portée démonstrative d'une science intermédiaire en vue d'en évaluer l'application à la doctrine sacrée comme science. L'étude de RIBEIRO (Cf. C. A. RIBEIRO do NASCIMENTO, « Le statut épistémologique des "sciences intermédiaires" (...) », *op. cit.*, p.77s.) montre qu'habituellement Thomas considère ces sciences plus mathématiques que naturelles et qu'à un seul endroit, au commentaire des *Physiques*, il dit l'inverse pour suivre le texte aristotélicien qu'il commente. Mais pour Ribeiro, ce passage-là témoigne de l'étonnement de Thomas de lire que les sciences intermédiaires sont plus proches des naturelles que des mathématiques (Cf. *Ibid.*, p.80).

<sup>348</sup> Cf. *Super De Trinitate*, q.5, a.3, ad6<sup>m</sup>, p.151, ln 377-379 : « Quedam uero sunt medie, que principia mathematica ad res naturales applicant, ut musica, astrologia, <et> huiusmodi. » « Certaines, en outre, sont intermédiaires, qui appliquent les principes mathématiques aux choses naturelles, comme la musique, l'astrologie, <et> celles de ce genre ».

<sup>349</sup> Cf. *In Physicorum*, II,3, p.63 : « Dicuntur autem scientiae mediae, quae accipiunt principia abstracta a scientiis pure mathematicis, et applicant ad materiam sensibilem ; sicut perspectiva applicat

La relation entre la science supérieure et la science intermédiaire est claire. La science supérieure conclut dans son domaine abstrait. Cette conclusion assurée devient principe dans la science intermédiaire qui a pour objet des éléments concrets. La séparation est claire aussi : ces sciences intermédiaires s'éloignent de la pureté scientifique des mathématiques car elles s'approchent des réalités concrètes, alors que la science à proprement parler s'intéresse au général. Leur seconde caractéristique est donc l'application à une réalité sensible de principes connus à la lumière d'une science supérieure.

### ***A-II-II-214. Reprise de ces deux caractéristiques par le binôme matière/forme***

Une expression revient deux fois dans ce passage du *Commentaire des Seconds Analytiques*. Pour décrire la relation entre une science subalternante et une science subalternée, Thomas utilise le rapport qu'il y a entre une forme et une matière dans un composé.

Il faut comprendre qu'une science est sous une autre de deux manières (...). D'une autre manière, quand le sujet de la science inférieure n'est pas une espèce du sujet de la supérieure, mais que le sujet de la science inférieure est comparée au sujet de la supérieure comme le matériel au formel.<sup>350</sup>

Il précise cette comparaison plus bas dans son commentaire. Développant comment la science subalternée est celle qui connaît le *quia* et la science subalternante celle qui connaît le *propter quid*, il explique que la considération de l'universel ne cherche pas à connaître le particulier. Dès lors, la science subalternante, puisqu'elle ne vise pas le fait particulier, ne le connaît pas. « Par exemple celui qui sait que toute mule est stérile, ignore à propos de cette

---

ad lineam visualem ea quae demonstrantur a geometria circa lineam abstractam ; et harmonica, idest musica, applicat ad sonos ea quae arithmeticus considerat circa proportionones numerorum ; et astrologia considerationem geometriae et arithmeticae applicat ad caelum et ad partes eius ».

<sup>350</sup> *Exp. Libri Posteriorum*, I,25, p.90, ln 35.40-43 : « Set intellegendum unam scientiam esse sub altera dupliciter (...) ; alio modo, quando subiectum inferioris scientie non est species subiecti superioris, set subiectum inferioris scientie comparatur ad subiectum superioris sicut materiale ad formale ».

mule particulière ce qu'il ne considère pas. »<sup>351</sup> Il affirme alors des mathématiques qu'elles ne considèrent que les espèces et non les sujets matériels.<sup>352</sup> De même, la géométrie ne considère pas les lignes, les superficies, etc. « selon qu'elles sont dans la matière, mais selon qu'elles sont abstraites »<sup>353</sup>. « Inversement les sciences subalternées à la géométrie acceptent ces choses qui sont considérées abstraitement par la géométrie et les appliquent à la matière. »<sup>354</sup> C'est en ce sens que le *propter quid* est utilisé dans une science subalternée « selon la cause formelle ». Ainsi les conclusions connues dans les sciences subalternantes concernent l'universel selon la définition même de la science chez Aristote. Ces conclusions informent la considération plus matérielle des sciences intermédiaires, puisque celles-ci considèrent leurs objets en tant qu'ils sont matériels. La science subalternante n'est pas la forme de la science subalternée qui serait une matière, mais à la manière dont la matière et la forme constituent un composé unifié, une science subalternée se déploie au sujet d'objets en tant qu'ils sont matériels avec des principes qui sont des conclusions sur ces objets en tant qu'ils sont formels. Une telle présentation synthétise les deux premières manières selon lesquelles une science est supérieure à une autre : d'une part, une science intermédiaire connaît le *quia* et non le *propter quid*, d'autre part, une science intermédiaire applique au sensible des principes abstraits connus par la science supérieure.

### ***A-II-II-215. Nécessaire simplicité des principes de la science supérieure***

La troisième manière dont des sciences sont hiérarchisées dans le texte d'Aristote renvoie à la différence entre deux sciences supérieures : l'arithmétique et la géométrie. La plus grande simplicité des principes crée une supériorité de la certitude acquise dans les sciences. En ce sens, la certitude de l'arithmétique est plus grande que celle de la géométrie.<sup>355</sup>

---

<sup>351</sup> *Exp. Libri Posteriorum*, I,25, p.91, ln 117-118 : « Sicuti qui scit omnem mulam esse sterilem, nescit de ista quam non considerat ».

<sup>352</sup> Cf. *Id.*, I,25, p.91, ln 130-132.

<sup>353</sup> *Id.*, I,25, p.91, ln 135-137 : « Non tamen considerat de eis geometria secundum quod sunt in materia, set secundum quod sunt abstracta ».

<sup>354</sup> *Id.*, I,25, p.91, ln 139-144 : « Sciencie autem ei subalternata e conuerso accipiunt ea que sunt considerata in abstractione a geometria et applicat ad materiam. Unde patet quod geometria dicit 'propter quid' in istis scienciis secundum causam formalem ».

<sup>355</sup> Cf. *Exp. Libri Posteriorum*, I,41, p.152, ln 49s. : « Sciencia que est *ex paucioribus* est prior et certior *ea que est ex appositione*, id est quam illa que se habet ex additione ; et ponit exemplum : sicut *geometria* est posterior et minus certa quam *arismetica* (...) ».

Thomas utilise cette hiérarchie dans son *Commentaire du De Trinitate*. Dans une science subalternante, telle que les mathématiques, les objets sont simples. Dans une science subalternée, telle que la musique, les objets sont composés. L'Aquinat affirme « que dans les choses composées, les éléments simples et leurs propriétés sont conservées, selon un autre mode, comme les qualités propres des éléments et les mouvements propres de ceux-ci se retrouvent dans le mélange » mais non l'inverse ; « le propre des composés ne se retrouve pas dans les choses simples »<sup>356</sup>. C'est en vertu de cette thèse sur les caractéristiques des choses composées que les principes d'une science sont applicables dans une autre science à la mesure même où la considération de la première science est abstraite et simple.<sup>357</sup> Ainsi en est-il des mathématiques vis à vis de la physique. Aussi plus une science aura une considération abstraite et unifiée, plus elle sera applicable dans des sciences qui considèrent des objets plus matériels et plus composés. C'est ainsi une qualité des sciences subalternantes qui est mise en avant : la simplicité de leurs principes les rend aptes à s'insérer dans des raisonnements sur des objets moins simples.

### ***A-II-II-216. Conclusions intermédiaires sur la notion de science subalternée***

Nous avons ainsi dégagé à travers la lecture de ces textes, un certain nombre de traits de la subalternation des sciences pour Thomas d'Aquin.

Les sciences déclarées intermédiaires, sont bien des sciences. Elles répondent à la question du fait, du *quia*, en s'appuyant sur une connaissance du pourquoi, du *propter quid* qui est établi et connu dans la science subalternante. Leur connaissance du *propter quid* se fait donc par l'intermédiaire de l'exercice d'une science supérieure. Elles ont le statut scientifique, même si ce statut est subordonné à la qualité scientifique d'une autre science qui leur est supérieure.

Elles ont pour caractéristique d'appliquer les principes mathématiques à la connaissance des choses sensibles. Les exemples pris sont la perspective - ou optique - la

---

<sup>356</sup> *Super De Trinitate*, q.5, a.3, ad6<sup>m</sup>, p.150, ln 357-362 : « Ad sextum dicendum, quod in compositis simplicia saluantur et proprietates eorum, licet per alium modum, sicut proprie qualitates elementorum et motus ipsorum proprii inueniuntur in mixto ; quod autem est compositorum proprium non inuenitur in simplicibus ».

<sup>357</sup> Cf. *Ibid.*, ln 362-369 : « Et inde est quod quanto aliqua scientia est abstractior et simpliciora considerans, tanto eius principia sunt magis applicabilia aliis scientiis : unde principia mathematice <sunt> applicabilia naturalibus rebus, non autem e conuerso, propter quod phisica est ex suppositione mathematice, set non e conuerso, ut patet in III Celi et mundi ».

musique, et l'astrologie. Ces sciences inscrivent dans la considération des choses sensibles les principes abstraits et simples des sciences mathématiques que sont la géométrie ou l'arithmétique. La perspective regarde en tant qu'elle est visible la ligne considérée par la géométrie en tant qu'elle est abstraite.

Le rapport entre la matière et la forme dans un composé permet à Thomas de synthétiser ces deux aspects. A la manière dont la forme, supérieure à la matière, s'inscrit dans la matière pour l'organiser, les conclusions de la science supérieure sont appliqués comme des principes dans la science inférieure qui traite d'objets plus concrets.

La transmission de principes d'une science à une autre est d'autant plus efficace que les principes de la science subalternante sont simples. Cela fait des sciences mathématiques les sciences les plus aptes à être subalternantes.

La hiérarchie ainsi créée n'est pas une hiérarchie entre une certitude dans la science subalternante et une opinion dans la science subalternée, mais entre deux types de certitude organiquement reliés l'un à l'autre. L'infériorité de ces sciences intermédiaires vis à vis des sciences purement mathématiques n'oblitére pas leur efficacité démonstrative. Thomas use du terme 'démontrer' pour décrire la connaissance produite dans ces sciences.<sup>358</sup> Cependant la certitude qu'elles procurent dépend radicalement de la certitude de la science subalternante. La science subalternée tient sa qualité de science de son enracinement dans la science subalternante.

#### **A-II-II-22. Tradition de lecture des Seconds Analytiques et originalité de Thomas**

En commentant la notion de science intermédiaire chez Aristote, Thomas s'inscrit dans une tradition de lecture des *Seconds analytiques* dont Robert Grosseteste semble être le précurseur.<sup>359</sup> Dans son ouvrage sur la théorie de la science au XIII<sup>e</sup> siècle, Amos Corbini

---

<sup>358</sup> Cf. *Id.*, q.5, a.3, ad6<sup>m</sup>, p.151, ln 386-388 : « Et propter hoc demonstrant conclusiones suas circa res naturales, set per media mathematica ».

<sup>359</sup> W.R. LAIRD a explicité particulièrement l'apport de l'évêque de Lincoln concernant les sciences intermédiaires dans sa thèse dont un article reprend le chapitre 2 (cf. W. R. LAIRD, « Robert Grosseteste on the subalternate sciences », in *Traditio* (43), 1987, p.147-169). L'auteur y présente une bibliographie qui retrace l'histoire de la recherche sur le sujet (*Id.*, p.147-148). Nous trouvons chez J. GAGNÉ l'évocation du traitement de ce thème par Avicenne et Averroès avant le premier commentaire latin par Grosseteste (cf. J. GAGNÉ, « Du *Quadrivium* aux *scientiae mediae* », in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age, Actes du 4<sup>e</sup> congrès international de philosophie médiévale*, Université de Montréal, Paris-Montréal, Vrin- Institut d'études médiévales, 1969, p.978-979). J. WEISHEIPL, étudiant la classification médiévale des sciences, attribue la première arrivée de la

propose en l'enrichissant une synthèse des travaux des dernières années sur le sujet.<sup>360</sup> Il prouve la continuité et l'originalité de Thomas vis à vis de ses prédécesseurs sur ce sujet des sciences intermédiaires. Corbini part de la lecture des *Secunds Analytiques* par R. Grosseteste et montre tout au long de son ouvrage combien la lecture de l'évêque lincolnien a été déterminante quant à la réception de la théorie aristotélicienne de la science. Le champ des sciences intermédiaires témoigne lui aussi de cette paternité décisive de Grosseteste sur la pensée médiévale postérieure.<sup>361</sup>

Robert Grosseteste commente le même corpus que Thomas pour développer cette notion de science intermédiaire. Aristote expose dans les *Secunds analytiques* la différence de connaissance selon le *quia* et le *propter quid* dans des sciences en relation de subalternation.<sup>362</sup> R. Grosseteste reprend cette connaissance du *propter quid* par la science subalternante et celle du *quia* par la science subalternée, suivi sur ce point par toute la tradition médiévale.<sup>363</sup> En outre, il définit la distance entre ces deux sciences, non comme Thomas par la notion d'application dans le sensible, mais par la notion d'« ajout d'une condition » qui approprie la connaissance plus générale de la science subalternante au champ plus restreint de la science subalternée.<sup>364</sup>

Corbini montre comment Kilwarby et Albert reçoivent et développent l'héritage de R. Grosseteste. Il s'intéresse ensuite à l'influence de ce premier commentateur des *Secunds Analytiques* sur Thomas d'Aquin et Gilles de Rome. Il note les originalités de l'Aquinate vis à vis de Grosseteste. Thomas insiste sur le mode de considération comme différence entre

---

notion en Occident aux travaux de traduction d'Al-Farabi par D. Gundissalinus (cf. J. A. WEISHEIPL, « Classification of the Sciences in Medieval Thought », in *Mediaeval Studies* (27), 1965, p.68).

<sup>360</sup> Cf. A. CORBINI, *La Teoria della scienza nel XIII secolo, op.cit.*. CORBINI reprend les ouvrages cités par W.R. LAIRD en intégrant aussi le travail postérieur de S. J. LIVESEY qui, dans l'introduction de l'édition de quelques questions du commentaire des *Sentences* de Jean de Reading, présente un parcours historique de la notion de science subalternée (cf. S. J. LIVESEY, *Theology and science in the fourteenth century*, Leiden, Brill, 1989, p.20-53). LIVESEY y relève le rôle charnière de Grosseteste pour la réception de la notion aristotélicienne par Thomas et évoque les développements postérieurs de cette notion chez Henri de Gand et Richard Conington.

<sup>361</sup> Cf. A. CORBINI, *Op. cit.*, p.172 : « Tutti questi elementi, come si vedrà, furono fondamentali per l'elaborazione delle teoria della subalternazione delle scienze compiuta dai commentari successivi ».

<sup>362</sup> Cf. ARISTOTE, *SA I,13, 78b32s.*, p.135s. Le travail de S.J. LIVESEY donne une synthèse de la notion de subalternation telle qu'Aristote la déploie (cf. S. J. LIVESEY, *Theology and science, op. cit.*, p. 22-25).

<sup>363</sup> Cf. A. CORBINI, *Op. cit.*, p.182s.

<sup>364</sup> Cf. R. GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum analyticorum libros*, ed. P. Rossi, Florence, L.S. Oschki Ed., 1981, p.196, ln 172-174 : « Talium igitur scientiarum quarum una est sub reliqua, scientia superior dicit propter quid illius rei, cuius inferior dicit quia. Sciendum autem, quod scientia inferior superaddit conditionem per quam appropriat sibi subiectum et passiones superioris scientie ».

science subalternée et science subalternante plutôt que sur la condition posée.<sup>365</sup> De cette manière, l'objet de la science subalternée devient un véritable objet et non une simple détermination du sujet de la science subalternante. C'est à travers ce décalage que la portée de l'analogie avec le rapport entre la matière et la forme développée par Thomas prend sa valeur propre.<sup>366</sup> Corbini relève aussi que Thomas approfondit de manière nouvelle la relation entre les deux sciences en présentant la simplicité des mathématiques comme raison de la possibilité de l'application de ses conclusions comme principes dans les sciences inférieures.<sup>367</sup> Il rapproche Thomas de Raoul le Breton sur cette manière de présenter les choses.<sup>368</sup> L'auteur achève son tour d'horizon en notant que Thomas développe une notion de science subalternée plus rigide que les autres, n'admettant pas divers types de subalternation. Les autres commentateurs médiévaux, les prédécesseurs comme les successeurs de Thomas, envisagent la notion de subalternation de manière plus ample.<sup>369</sup> Cette dernière considération est particulièrement intéressante et elle semble paradoxale au premier abord. Thomas va étendre cette notion de subalternation à la doctrine sacrée en introduisant des solutions de continuité. Pour la plupart des autres commentateurs, la théorie de la subalternation sera plus souple mais ne servira pas à décrire le relation entre la doctrine sacrée et la science de Dieu.<sup>370</sup>

Thomas a donc déployé une notion de science subalternée à partir des commentaires des textes aristotéliens qu'il reçoit entourés d'une tradition de lecture. R. Grosseteste prend une place particulière dans cette tradition, mais R. Kilwarby et Albert le grand précèdent aussi la lecture de l'Aquinate. Cette notion de science subalternée est donc habituelle, même si Thomas la spécifie avec une certaine originalité. Il nous faut surtout noter que le cadre de

---

<sup>365</sup> Cf. A. CORBINI, *Op. cit.*, p.175.

<sup>366</sup> Cf. *Ibid.* p.177.

<sup>367</sup> Cf. *Ibid.* p.178.

<sup>368</sup> Cf. *Ibid.* p.180.

<sup>369</sup> Cf. *Ibid.* p.191.

<sup>370</sup> S.J. LIVESEY expose la critique de Jean de Reading à l'encontre de Thomas sur ce point. Jean de Reading reprend la critique de Pierre Auriol qui accuse Thomas de vouloir prouver les principes de foi. Le franciscain anglais critique de plus le fait que, pour Thomas, l'on aurait une connaissance plus parfaite des conclusions que des principes et que certains objets seraient en même temps connus et crus. De ce fait, il dénonce l'application de la subalternation à la doctrine sacrée et la science de Dieu telle que la met en place Thomas (cf. S. J. LIVESEY, *Theology and science, op. cit.*, p.36-37). LAIRD rend compte pour sa part de la hiérarchie mise en place par Grosseteste : savoir se dit communément de toute compréhension de la vérité, proprement des sciences naturelles, plus proprement des mathématiques et le plus proprement de la science théologique. Les sciences intermédiaires sont bien entre les mathématiques et les naturelles (cf. W. R. LAIRD, « R. Grosseteste and the subalternate sciences », *op. cit.*, p.149 renvoyant à R. GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum analyticorum, op. cit.*, I,2, p.99, ln 9-25).



production de cette notion n'est pas lié à la théologie mais à la réception du modèle scientifique aristotélicien qui distingue ainsi trois types de sciences : les mathématiques, les naturelles et les intermédiaires. D'ailleurs, pour R. Grosseteste, cette notion de science intermédiaire ne saurait être appliquée à la théologie.<sup>371</sup> Il faudra que Thomas la sorte de son contexte original pour l'appliquer à la doctrine sacrée. Dans cette application, Thomas demeure original car il subalterne la doctrine sacrée à la science même de Dieu.<sup>372</sup> Cette application n'est pas une simple extension de la notion à un objet plus large. Il faut pour l'Aquinate approprier cette notion à l'unicité des termes mis en cause ce qui l'oblige à reconfigurer la notion de subalternation.

### A-II-II-3. L'application par Thomas de la notion de science subalternée à la doctrine sacrée

Cette description des sciences intermédiaires éclaire ce que Thomas affirme lorsqu'il qualifie la doctrine sacrée comme science subalternée à la science de Dieu et des bienheureux. Thomas sort la notion de subalternation de son milieu d'origine et se distingue de ses contemporains ou immédiats prédécesseurs en l'appliquant à la relation entre doctrine sacrée et science de Dieu. A travers les éléments caractéristiques mis en valeur par Thomas dans son commentaire des *Seconds analytiques* nous percevons qu'il y a une réelle pertinence à appliquer à la doctrine sacrée la notion de science subalternée et à la science de Dieu la notion de science subalternante. Il n'en reste pas moins que certains éléments empêchent d'appliquer immédiatement ces notions et invitent à vraiment entendre la nuance apportée par Thomas qui parle de « *quasi*-subalternation ».

---

<sup>371</sup> J. R. GINTHER note à cet égard une certaine « ironie » de l'histoire. Thomas utilise comme concept clé la notion de science subalternée profondément ancrée dans la lecture des commentaires de R. Grosseteste. Lorsque Chenu trace l'histoire de la constitution de la doctrine sacrée comme science, l'évêque de Lincoln n'apparaît pas car celui-ci n'a jamais appliqué ce qu'il lisait des sciences aristotéliciennes à la théologie (cf. J. R. GINTHER, *Master of the Sacred Page*, Aldershot, Ashgate, 2004, p.35, note 5).

<sup>372</sup> A. LANG note que la subalternation est utilisée par d'autres théologiens comme Bonaventure pour qualifier la science théologique mais le franciscain décrit une relation entre la théologie et l'Écriture sainte (cf. A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Fribourg, Herder, 1964, p.164). Dans le même sens, C. TROTTMANN affirme l'originalité de Thomas au milieu de ses contemporains parce que l'Aquinate subalterne la théologie, non à l'Écriture mais à la science même de Dieu (cf. C. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII<sup>e</sup> siècle, op. cit.*, p.201).

**A-II-II-31. Applicabilité de la notion de subalternation à la relation entre doctrine sacrée et science de Dieu**

L'étude de la subalternation des sciences intermédiaires à des sciences supérieures nous a conduits à caractériser les sciences intermédiaires par trois traits - ignorance du *propter quid*, application à des objets concrets, analogie du rapport entre forme et matière - et les sciences supérieures par la simplicité de leurs principes. Nous pouvons retrouver ces éléments dans la relation entre la doctrine sacrée et la science de Dieu.

**A-II-II-311. La doctrine sacrée connaît le quia et ignore le propter quid**

Thomas explicite dans la *Somme théologique* que toute chose dans la doctrine sacrée est connue selon Dieu quand bien même ce que Dieu est reste inconnu.<sup>373</sup> Dans une science subalternée telle que Thomas l'a exposée, le *quia*, le fait, est connu scientifiquement grâce au *propter quid* qui est connu par l'exercice d'une science supérieure. C'est exactement ce modèle qui rend compte de ce que dit Thomas. L'essence divine n'est connue que dans la science de Dieu. Pourtant, en tant qu'elle est subalternée, la doctrine sacrée connaît selon cette science les choses qu'elle connaît.

**A-II-II-312. La doctrine sacrée applique au sensible des principes immatériels**

La seconde détermination d'une science subalternée se retrouve dans la question du sujet de la doctrine sacrée. Thomas affirme que « dans la doctrine sacrée, on traite tout "sous la raison de Dieu" »<sup>374</sup>. Il précise dans la solution qui suit ce raisonnement que les « divers objets autres que Dieu dont il est question dans la Sainte Écriture, ils se ramènent à Dieu lui-même; non point à titre de parties, d'espèces ou d'accidents, mais comme se rapportant à lui

---

<sup>373</sup> Cf. *ST I*<sup>a</sup>, q.1, a.7, ad1<sup>m</sup> : « Ad primum ergo dicendum quod, licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen eius effectum, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur, sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae ».

<sup>374</sup> *ST I*<sup>a</sup>, q.1, a.7, resp. : « Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei ».

de quelque manière. »<sup>375</sup> Ainsi la « raison de Dieu » est bien comme la forme qui se joint à une matière. Ce qui est comme cette matière, c'est tout ce qui est observé par la doctrine sacrée. Cela désigne donc Dieu à travers ses effets repérables par la connaissance humaine et donc qui sont plus sensibles que l'immatérialité divine. Cela désigne aussi les « divers objets » de la Sainte Écriture. Ceux-ci entrent bien dans la description exposée par Thomas au *Commentaire des Seconds analytiques* : ils ne sont ni parties ni espèces, mais Dieu leur donne leur raison d'être, lui qui inspire les Écritures et ordonne les choses entre elles pour qu'elles soient signifiantes. Nous pouvons ici encore appliquer immédiatement la notion de science subalternée développée dans les *Seconds analytiques* à la doctrine sacrée.

### ***A-II-II-313. La doctrine sacrée tient sa certitude de la science de Dieu***

Nous avons noté qu'une science subalternée tient sa qualification de science de la certitude qu'elle procure et que cette certitude repose sur la garantie donnée par la science subalternante. Là encore, la doctrine sacrée est présentée par Thomas avec cette caractéristique. La doctrine sacrée est la science la plus certaine par nature « car les autres tirent leur certitude de la lumière naturelle de la raison humaine qui peut faillir, alors qu'elle tire la sienne de la lumière de la science divine qui ne peut se tromper »<sup>376</sup>. En ce sens l'accès aux principes de cette science est faillible non pas du fait de l'incertitude des principes mais à cause de la faiblesse de notre intelligence.<sup>377</sup> Comme une science subalternée, la doctrine sacrée tient sa certitude de la science subalternante.

### ***A-II-II-314. La science de Dieu est éminemment simple***

Concernant le dernier élément mis en exergue par notre étude de la subalternation, la science de Dieu est éminemment simple et convient donc au plus haut point pour être science

---

<sup>375</sup> *ST I*<sup>a</sup>, q.1, a.7, ad2<sup>m</sup> : « Ad secundum dicendum quod omnia alia quae determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes vel species vel accidentia, sed ut ordinata aliquo modo ad ipsum ».

<sup>376</sup> *ST I*<sup>a</sup>, q.1, a.5, resp. : « Secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare, haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest ».

<sup>377</sup> Cf. *ST I*<sup>a</sup>, q.1, a.5, ad1<sup>m</sup> : « Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus noctuae ad lumen solis ».

subalternante. Nous relevons qu'une science était apte à devenir subalternante dans la mesure même où ses principes étaient abstraits et unifiés. Selon Thomas, Dieu est simple et connaît toutes choses à partir de lui-même.<sup>378</sup> Aussi la science de Dieu remplit la condition de simplicité attachée aux sciences subalternantes. Il nous faudra cependant revenir sur ce que signifie pour la science de Dieu d'être subalternante car elle n'entre pas dans la hiérarchie des sciences aristotélicienne et connaît sur un mode différent de celui de l'homme. Sa simplicité n'est pas du même ordre que celle des mathématiques.

### ***Conclusion intermédiaire : la doctrine sacrée est vraiment une science subalternée***

Au terme de ce premier parcours, nous voyons bien comment Thomas applique la notion de subalternation à la relation entre doctrine sacrée et science de Dieu. La doctrine sacrée vérifie les caractéristiques d'une science subalternée et la science de Dieu vérifie la qualité de simplicité exigée d'une science subalternante. Nous pouvons donc conclure que le terme de subalternation est adéquat pour décrire cette relation au sens que Thomas lui donne dans sa lecture d'Aristote.

### ***A-II-II-32. Inapplicabilité de la notion de subalternation à la relation entre doctrine sacrée et science de Dieu : la différence de genre***

Cependant il y a au moins une condition de possibilité de subalternation entre les sciences qui n'est pas assurée immédiatement lorsque cette notion est appliquée à la doctrine sacrée et à la science de Dieu. Pour Aristote, la « descente » des principes d'une science dans une autre exige une communauté de genre.<sup>379</sup> Thomas connaît cette condition de possibilité de la subalternation et précise en la commentant ce que signifie l'identité de genre, qu'elle soit *simpliciter* ou *secundum quid*.<sup>380</sup> Il y a identité *simpliciter* quand on passe de la science des

---

<sup>378</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>*, q.3, a.7 et *ST I<sup>a</sup>*, q.14, a.5.

<sup>379</sup> Cf. ARISTOTE, *SA I,7* (75b8-9), p.103 : « Il est nécessaire que le genre soit le même, soit absolument, soit d'une certaine façon, si la démonstration doit passer d'une science à l'autre. » ; (A.L. IV, p.122, ln 20-22 : « Quare aut simpliciter necesse idem esse genus aut secundum quid, si sit demonstratio transitura »).

<sup>380</sup> Cf. *Exp. Libri Posteriorum*, I,15, p.57-58, ln.81-91 : « Sciendum autem est quod simpliciter idem genus accipitur quando ex parte subiecti non sumitur aliqua differentia determinans que sit extranea a

triangles à la science des triangles isocèles. Il y a identité *secundum quid* quand on passe de la science du nombre à la science du nombre sonore, de l'arithmétique à la musique.

Mais comme le souligne T.-D. Humbrecht : « Les sous-groupes de la géométrie relèvent encore de la géométrie, il y a homogénéité de ces sciences, univocité de leur raison. Or ce n'est pas le cas du passage de la science de Dieu à la nôtre, fût-elle la théologie, fût-elle la foi elle-même. Le mode de connaître diffère dès le passage du Créateur aux créatures. La transcendance marque le pas sur la proximité. »<sup>381</sup>

L'hétérogénéité relevée par Humbrecht met en cause cette possibilité de passer immédiatement de la science supérieure, la science de Dieu, à la science inférieure, la doctrine sacrée. Toutes choses considérées par la doctrine sacrée sont bien les mêmes choses que celles considérées par la science de Dieu. La doctrine sacrée les regarde en tant qu'elles sont accessibles à l'intelligence humaine, la science de Dieu les regarde en tant qu'elles sont en lui. Mais la différence de genre entre les sciences n'est pas du côté des objets, elle apparaît dans l'acte de connaissance. Là où la doctrine sacrée procède de principes en conclusions, la science de Dieu n'est pas discursive. Or, précisément, la subalternation de la doctrine sacrée à la science de Dieu n'est pas une subalternation d'objets mais de sujets connaissant.<sup>382</sup> Donc l'homogénéité n'est pas à chercher dans un parallèle avec le nombre et la note, mais dans un parallèle entre l'intelligence discursive du mathématicien et celle du musicien. A ce niveau, « la transcendance marque le pas sur la proximité ».

Ce décalage entre une intelligence non discursive et une science discursive nous conduit à adopter le qualificatif de *quasi*-subalternation. Alors que les conclusions des sciences mathématiques sont le résultat d'un discours et de prémisses énoncées, la science de Dieu ne procède pas par discours. Dieu connaît par simple saisie immédiate et non de manière discursive.<sup>383</sup> Alors la manière dont la science subalternante donne à la science subalternée

---

natura illius generis, sicut si quis per principia uerificata de triangulo procedat ad demonstrandum aliquid circa ysochelem uel aliquam aliam speciem trianguli. Secundum quid autem est unum genus quando assumitur circa subiectum aliqua diferencia extranea a natura illius generis, sicut uisuale est extraneum a genere linee et sonus est extraneum a genere numeri ».

<sup>381</sup> T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, p.145.

<sup>382</sup> Cf. *Super Sententiarum, Prologus*, art.3 <2.2-B>, p.324 : « Potest autem aliqua scientia esse superior alia dupliciter : uel ratione subiecti, ut geometria que est de magnitudine superior est ad perspectiuam que est de magnitudine uisuali ; uel ratione modi cognoscendi, et sic theologia est inferior scientia que in Deo est. Nos enim imperfecte cognoscimus illud quod ipse perfectissime cognoscit ».

<sup>383</sup> Cf. *Super De Trinitate*, Pars 1, q.2, a.2, resp., p.95.

ses principes diffère nécessairement lorsqu'il s'agit de la science de Dieu qui fournit des conclusions comme principes à la doctrine sacrée ou lorsqu'il s'agit de la géométrie qui fournit des conclusions comme principes à l'optique.

**A-II-II-33. Une « quasi-subalternation »**

**A-II-II-331. Difficulté sémantique pour rendre compte de cette subalternation**

Exprimer ce décalage est difficile. Thomas trouve dans la langue latine le qualificatif de *quasi* qui lui permet de spécifier l'unicité de la subalternation ainsi développée. Il dit de la doctrine sacrée au *Commentaire des Sentences* qu'elle est une science *quasi*-subalternée.<sup>384</sup> Au *Commentaire du De Trinitate*, c'est le même vocabulaire qui qualifie les principes et les conclusions dans la doctrine sacrée qui sont alors des *quasi* principes et des *quasi* conclusions.<sup>385</sup>

L'usage d'un tel vocabulaire en français peut être ambigu. Comme l'a noté A. Patfoort, « dans nos langues modernes, le mot « quasi » (ou « quasiment ») a essentiellement une portée atténuative. »<sup>386</sup> De son côté, Patfoort traite de la connaissance *quasi* expérimentale chez Thomas et alerte sur le danger de ce *quasi* : l'atténuation atteindrait la notion par le bas. « (...) La tendance sera donc à conclure qu'une connaissance présentée (en latin) comme « *quasi* experimentalis » ne doit pas être tout à fait une connaissance expérimentale, qu'elle doit s'en approcher, qu'elle en est une « en quelque sorte », mais pas vraiment, ni en réalité ».<sup>387</sup> Nous voyons bien comment un tel risque est réel dans l'usage du terme de *quasi* pour qualifier la subalternation.

Lorsque M-D Chenu évalue l'application de la subalternation aristotélicienne à la relation entre doctrine sacrée et science de Dieu, il use de *quasi* pour rendre compte du décalage qu'il relève entre la notion aristotélicienne et celle mise en place.<sup>388</sup> Il parle d' « échec porté à l'application des théorèmes épistémologiques d'Aristote »<sup>389</sup> et affirme que

---

<sup>384</sup> Cf. *Supra* A-II-II-11, p.91.

<sup>385</sup> Cf. *Supra* A-II-II-13, p.97.

<sup>386</sup> A. PATFOORT, « *Cognitio ista quasi experimentalis* (I Sent, d.14, q.2, a.2, ad3<sup>m</sup>) », in *Angelicum* 63 (1986), p.5.

<sup>387</sup> *Ibid.*

<sup>388</sup> Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe, op.cit.*, p.77s.

<sup>389</sup> *Id.*, p.82.

la subalternation mise en place entre la doctrine sacrée et la science de Dieu « n'est plus qu'une quasi subalternation »<sup>390</sup>. Cette interprétation de Chenu est critiquée fortement par H. Donneaud pour qui Thomas applique immédiatement une notion de subalternation qu'il a forgée à partir d'Aristote mais qu'il a menée plus loin tout en respectant les traits essentiels d'une science aux *Seconds analytiques*.<sup>391</sup> La manière dont Thomas reçoit la subalternation dans son commentaire des *Seconds analytiques* ne permet pas de soutenir cette position de Donneaud. Si Thomas précise bien cette notion dans le domaine des sciences, il n'en fait pas un outil immédiatement applicable pour décrire la relation entre la doctrine sacrée et la science de Dieu. Lui-même nuance son application par le terme de *quasi* et fonde cette nuance sur la distance entre le mode de connaissance divin et le mode de connaissance humain. Les premiers successeurs de Thomas défendront d'ailleurs leur maître en affirmant que l'Aquinat n'a pas cherché à appliquer *stricto sensu* la notion aristotélicienne de subalternation.<sup>392</sup> A. Oliva parle de ce fait d'une analogie mise en place par Thomas entre la subalternation aristotélicienne des sciences et la subalternation théologique.<sup>393</sup>

Il apparaît en revanche que la subalternation de la doctrine sacrée à la science de Dieu ainsi développée par Thomas est bien une vraie subalternation. La notion thomasienne décrivant la relation entre la géométrie et l'optique permet bien décrire la relation entre la

---

<sup>390</sup> *Id.*, p.77.

<sup>391</sup> Cf. H. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Parole et Silence, 2006, p. 700-701 : « Dans la ligne interprétative du P. Chenu, S. Thomas se trouve face à une doctrine de la subalternation achevée, exactement réglée en ses canons, déjà reçue et utilisée par tous de manière uniforme, que S. Thomas n'aurait eu qu'à mettre en œuvre *ut sic*. Puisque la *sacra doctrina* ne saurait satisfaire à ses critères, S. Thomas n'a pu en réaliser pour elle qu'une application relative, partielle et donc imparfaite. Chenu ne craint pas de parler à ce propos d'un « échec porté à l'application des théorèmes épistémologiques d'Aristote ». Dans la seconde ligne interprétative, - en laquelle nous rejoignons Jenkins, - S. Thomas trouve dans les textes et la doctrine d'Aristote de quoi dépasser la notion de subalternation telle qu'elle était ordinairement présentée chez ses commentateurs, en particulier chez les maîtres du premier XIII<sup>e</sup> siècle. Élaborant ainsi lui-même une doctrine plus ample, plus profonde, plus cohérente de la subalternation, conformément à Aristote mais plus loin que lui, S. Thomas se trouve alors en mesure de l'appliquer *simpliciter* à la Théologie, de manière à démontrer que celle-ci est à proprement parler, c'est-à-dire conformément aux exigences des *Analytiques postérieurs*, une authentique science. ». H. DONNEAUD s'inscrit ici dans la suite du travail de J. JENKINS qui critique déjà la position de Chenu en affirmant que la doctrine sacrée est une science au sens strict du terme aristotélicien (Cf. J. I. JENKINS, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p.51s.).

<sup>392</sup> Cf. J.-P. TORRELL, « Le savoir théologique chez les premiers thomistes », in *Revue Thomiste* 97 (1997), p.26-28. Par la mise en synopse des textes de trois successeurs de Thomas, A. OLIVA développe ce jugement selon lequel les thèses de l'Aquinat sont connues et servent pour l'élaboration de l'enseignement postérieur (cf. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement*, *op. cit.*, p.166-185).

<sup>393</sup> Cf. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement*, *op.cit.*, p.156 : « Thomas, ayant insisté sur l'imperfection de notre connaissance des principes, ne peut conclure qu'avec une analogie : « Est ergo theologia scientia quasi subalternata » ».

doctrine sacrée et la science de Dieu. Mais dans ce deuxième cas, la subalternation est unique en son genre. Si A. Patfoort note que laisser le *quasi* dans la traduction française ouvre à une erreur d'interprétation, les propositions de traduction qu'il fait sont cependant insuffisantes. Il propose de traduire par « qui rentre dans le genre de » ou « typiquement ». <sup>394</sup> Or nous voyons bien comment la subalternation ainsi construite rentre bien dans le genre de la subalternation mais conserve une originalité absolue du fait des sciences qu'elle met en jeu, comment elle rentre dans le genre mais de manière absolument unique. Elle s'approche de la stricte notion habituelle non par en-dessous mais par au-dessus. Les principes de la doctrine sacrée sont les plus certains, la science subalternante est la plus simple, au-delà même de la simplicité humaine maximale. C'est donc le concept qui est insuffisant pour rendre compte de la réalité et non la réalité qui serait au-dessous du concept. <sup>395</sup> Aussi laisser le terme *quasi* en latin nous semble le plus adéquat. Il ne fait pas croire qu'il y a identité et rend compte tout à la fois de la dépendance et du décalage d'avec la source aristotélicienne. <sup>396</sup>

### ***A-II-II-332. Retour sur la non applicabilité de la notion de subalternation stricto sensu***

Derrière cette difficulté sémantique, il y a une difficulté réelle qui demande de configurer la notion de subalternation à l'unicité de son objet lorsqu'elle décrit la relation entre la doctrine sacrée et la science de Dieu. Elle est exposée par Thomas dans le *Commentaire du De Trinitate* comme nous l'avons évoqué au début de ce chapitre. Elle est reprise et commentée par divers auteurs.

Au *Commentaire du De Trinitate*, Thomas présente une séquence cognitive. Il affirme que Dieu connaît par saisie immédiate et non discursive. Par la foi l'homme adhère à cette saisie intuitive immédiate. A partir de cette adhésion, l'homme déploie une connaissance des autres choses en allant de principes à des conclusions. C'est exactement dans ce cadre-là que

---

<sup>394</sup> Cf. A. PATFOORT, « Cognition ista quasi experimentalis », *op.cit.*, p.12-13.

<sup>395</sup> C. DUMONT affirme en ce sens que « Saint Thomas (...) pour demeurer fidèle à Aristote sur le propre terrain d'Aristote, élève la science des *Seconds Analytiques* au rang supérieur qu'Aristote ne pouvait connaître » (cf. C. DUMONT, « La réflexion sur la méthode théologique », *op. cit.*, p.31).

<sup>396</sup> J.-P. TORRELL considère la reconfiguration de la notion aristotélicienne de subalternation comme un exemple de la manière dont Thomas reprend des thèses d'Aristote : « Comme bien souvent lorsqu'il utilise des matériaux qu'il lui emprunte, Thomas leur fait subir une transposition radicale du fait même qu'il les utilise dans un climat évangélique tout à fait inconnu du philosophe païen » (cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Paris-Fribourg, Cerf-Editions Universitaires, 1996, p.10-11).



Thomas use du terme *quasi* pour qualifier les principes et les conclusions ainsi développés.<sup>397</sup> Cette adhésion à la vérité première par la foi est donc le pont qui permet de passer d'une science en Dieu à une participation de cette science en l'homme.<sup>398</sup> C'est à partir de cette participation de cette science en l'homme que celui-ci forge les principes et procède à partir d'eux pour atteindre les conclusions dans la doctrine sacrée.

La discontinuité entre le mode divin et le mode humain de connaissance exige une notion de subalternation particulière dont rend compte le *quasi*. C'est ce que repère T.D. Humbrecht lorsqu'il affirme que la doctrine sacrée est une science en tant qu'elle est subalternée à la science de Dieu.<sup>399</sup> Le *quasi* est un « séparateur supplémentaire » qui est exigé par l'originalité des termes de la relation où une science discursive est subalternée à une science non discursive. M. Corbin le notait déjà dans son ouvrage sur la théologie de l'Aquinat lorsqu'il commentait ce passage du *Commentaire du De Trinitate*. Il relevait alors que le texte oppose l'intuition divine à la « discursivité de l'intelligence humaine ».<sup>400</sup> Il distinguait alors entre la science « comme mouvement du connu à l'inconnu » et l'intelligence « comme saisie immédiate »<sup>401</sup>. Il affirmait alors que du fait de l'économie de la Révélation, « au mode divin et primaire de l'intelligence créatrice, correspond un mode humain où l'unité n'est saisie que dans le déploiement d'un discours, d'une multiplicité »<sup>402</sup>. Il concluait sur la spécificité de la notion de science subalternée lorsqu'elle qualifie la doctrine sacrée.<sup>403</sup> Il

---

<sup>397</sup> Cf. *Super De Trinitate*, Pars 1, q.2, a.2, resp., p.95, ln 78-85.

<sup>398</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, op. cit., p.10 : « La foi est donc le lieu spirituel où l'ignorance de l'homme s'articule à la science divine, c'est cela le sens profond de la subalternation selon saint Thomas ».

<sup>399</sup> Cf. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins*, op. cit., p.145 : « Pourquoi l'est-elle *quasi* ? L'idée même de subalternation n'implique-t-elle pas celle de participation graduée, et de dépendance quant aux principes ? Pourquoi Thomas introduit-il un séparateur supplémentaire ? Les exemples qu'il donne mettent sur la piste. Les sous-groupes de la géométrie relèvent encore de la géométrie, il y a homogénéité des ses sciences, univocité de leur raison. Or ce n'est pas le cas du passage de la science de Dieu à la nôtre, fût-elle la théologie, fût-elle la foi elle-même. Le mode de connaître diffère dès le passage du Créateur aux créatures. La transcendance marque le pas sur la proximité. Cela n'empêche pas la foi d'infuser en nous les principes de connaissance de la théologie : Thomas à la fin de l'article, reprend : « *Nisi credideritis, non intelligetis* » (*Isaïe 7,9*). La théologie est une science *en tant que* subalternée à celle de Dieu ».

<sup>400</sup> M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1974, p.374.

<sup>401</sup> *Ibid.*

<sup>402</sup> *Ibid.*

<sup>403</sup> Cf. *Id.*, p.381-382 : « En d'autres termes, la continuité entre raison et foi, qui a été trouvée au double niveau du déroulement discursif et de la dépendance de foi, ne saurait masquer les discontinuités qui demeurent, et la science théologique ne saurait en aucune manière être une science comme les autres puisqu'elle s'enracine en foi ». De son côté, A. Oliva qualifie de « claudicant » le parallèle mis en place par Thomas entre la subalternation de la musique à l'arithmétique et la subalternation de la doctrine sacrée à la science de Dieu. L'analogie mise en place est « vraiment fondée sur la différence » car « la continuité assurée par le *lumen naturale intellectus* dans le cas des

apparaît clairement que la spécificité des sciences mises en relation ici demande une notion de subalternation unique en son genre.<sup>404</sup>

Le *quasi* utilisé par Thomas rend compte de ce passage d'une intelligence non discursive à une science discursive. L'Aquinatense explicite comment ce passage se fait à travers l'exposition de la notion de « vérité de foi » qui germe dans la connaissance acquise par la lecture biblique.

#### **A-II-II-4. Le rôle principal de la lecture biblique dans la doctrine sacrée comme science subalternée**

La connaissance des principes dans la science qu'est la doctrine sacrée est par participation à une science non discursive, participation purement donnée comme l'indique le terme 'infusée'. La doctrine sacrée se déploie comme science en tant qu'elle est une connaissance humaine qui va du connu à l'inconnu. Elle s'appuie sur l'adhésion par la foi à la vérité première selon ce qu'elle est, une intellection simple et immédiate d'elle-même et de toutes choses. Nous voyons bien alors que la valeur de la subalternation particulière mise en place par Thomas repose sur ce point de jonction qu'il nous faut travailler : par la foi nous adhérons à la vérité première et nous sommes capables de discourir à partir de cette adhésion.

---

sciences humaines, la *sacra doctrina* la reçoit de la foi » (cf. OLIVA, Adriano, *Les débuts de l'enseignement, op. cit.*, p.154). On trouverait la même analyse de la distance entre la notion humaine de science et la science en Dieu chez P. SCHULTHESS. Cette distance apparaît dans la différence entre la connaissance des principes dans le régime purement aristotélicien des sciences qui repose sur la raison naturelle et la connaissance des principes lorsque la science est la doctrine sacrée qui repose sur la révélation (cf. P. SCHULTHESS et R. IMBACH, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter, Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Düsseldorf und Zurich, Artemis et Winckler, 2000 (1996), p.171). B. NIEDERBACHER affirme sur la même base que la notion de science reçoit une signification différente selon qu'elle désigne une connaissance immédiate ou une connaissance qui procède par preuves et syllogismes (cf. B. NIEDERBACHER, *Theologie als Wissenschaft im Mittelalter, Texte, Übersetzungen, Kommentare*, Münster, Aschendorf, 2006, p.280s.).

<sup>404</sup> Cf. C. DUMONT, « La réflexion sur la méthode théologique, II. », *NRT* 84 (1962), p.30. L'auteur relève que Jean Quidort et Guillaume de Godin dans la suite immédiate de Thomas comprirent que l'Aquinatense « apportait du neuf et créait de toutes pièces un mode de subalternation *sui generis*, qui n'était plus univoque à la subalternation aristotélicienne ». C. TROTTMANN conclut son ouvrage sur la même conclusion après avoir parcouru plusieurs auteurs contemporains de Thomas, il note que celui-ci « ne parle que d'une quasi-subalternation, suggérant ainsi qu'il ne transpose pas purement et simplement la notion aristotélicienne au domaine si particulier de la théologie » (cf. Christian TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII<sup>e</sup> siècle, op. cit.*, p.201). J.-P. TORRELL note que la théorie de Thomas « fut très combattue en son temps car elle ne correspondait évidemment pas à toutes les conditions de la subalternation selon Aristote » (cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, op. cit.*, p.10).

Ce sont « ces choses que nous percevons » qui deviennent les *quasi*-principes. Comment, d'une science non-discursive, produit-on des « choses que nous percevons » qui peuvent devenir des *quasi*-principes ? Comment constituons-nous avec des mots ce que nous percevons par la foi ? Thomas développe cela en traitant des articles de foi. Ces articles sont constitués par le travail de lecture assidue de l'Écriture sainte. Leur nombre peut augmenter, manifestant par là que le travail exégétique n'est pas fini.

#### **A-II-II-41. Les « vérités de foi » comme principes**

Dans la *Somme théologique*, le décalage entre le registre discursif et le registre intuitif est exposé par Thomas lorsqu'il cherche à tenir ensemble que l'objet de la foi est incomplexe du côté de la réalité et complexe du côté du croyant. Il rappelle que le mode propre de connaître pour l'homme est de composer et de diviser. Il affirme alors que :

L'intelligence humaine connaît suivant une certaine complexité, des choses qui sont simples en elles-mêmes, de même qu'inversement l'intelligence divine connaît, d'une manière incomplexe, des choses qui sont complexes en elles-mêmes.<sup>405</sup>

Ainsi est établie la raison de l'énoncé de l'article de foi. Un article de foi est l'intelligence selon la composition et division d'une réalité simple car l'homme ne connaît que par composition et division sur cette terre. Dans la vision béatifique, la saisie sera simple.<sup>406</sup> Mais *in via*, la saisie passe par la constitution d'énoncés. Thomas explicite alors ce qu'est l'article de foi en tant qu'il compose et divise ce qui est un en Dieu.

« L'article est une saisie de la vérité divine tendant à cette vérité même. » Or la vérité divine ne peut être saisie par nous que par une certaine distinction : ce qui en Dieu est un, devient multiple dans notre

---

<sup>405</sup> *ST II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>*, q.1, a.2, resp. : « Ea quae sunt secundum se simplicia intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem : sicut e converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quae sunt secundum se complexa ».

<sup>406</sup> Cf. *ST II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>*, q.1, a.2, ad.3<sup>m</sup> : « Visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiae ».

intelligence. Les choses à croire doivent donc se distinguer en articles.<sup>407</sup>

Ce sont ces articles de foi qui, faisant le pont entre la simplicité divine et la complexité humaine, « tiennent dans la doctrine de foi le même rôle que les principes évidents par eux-mêmes dans la doctrine qui se construit à partir de la raison naturelle »<sup>408</sup>. Ce rôle des principes dans la science c'est d'établir la démonstration de conclusions inconnues. Ils sont des principes car l'on peut argumenter valablement à partir d'eux. Ce ne seront que des *quasi-principes* car ils ne sont pas des conclusions logiques d'un savoir qui procèderaient de prémisses nécessaires connues sur un mode discursif. Leur élaboration est d'un genre unique.

***A-II-II-42. L'étude de l'Écriture sainte comme production d'un milieu vital dans lequel peuvent être élaborées les vérités de foi***

Thomas précise comment ces vérités de foi sont élaborées un peu plus loin dans son argumentaire.

La vérité de foi est contenue dans la Sainte Écriture d'une manière diffuse, sous des modes forts divers, et par endroits obscurs, à tel point que pour l'extraire de cette Écriture, il faut beaucoup d'études et d'efforts. Tous ceux à qui il est nécessaire de connaître la vérité de foi ne peuvent y parvenir, car la plupart d'entre eux, occupés à d'autres affaires, ne peuvent vaquer à l'étude. Voilà pourquoi il a été nécessaire de tirer des sentences de la Sainte Écriture un recueil concis et clair qu'on pourrait proposer à la foi de tous. Ce n'est aucunement ajouté à la Sainte Écriture, bien plutôt c'en est tiré.<sup>409</sup>

---

<sup>407</sup> *ST II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>*, q.1, a.6, sc. : « *Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam. Sed perceptio divinae veritatis competit nobis secundum distinctionem quandam : quae enim in Deo unum sunt in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distingui* ».

<sup>408</sup> *ST II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>*, q.1, a.7, resp. : « *Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur* ».

<sup>409</sup> *ST II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>*, q.1, a.9, ad1<sup>m</sup> : « *Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis, et in quibusdam obscure ; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt venire omnes illis quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem, quorum plerique, aliis negotiis occupati, studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligetur quod proponeretur omnibus*

C'est là une affirmation déterminante pour notre travail puisque Thomas affirme la relation entre l'article de foi et l'Écriture sainte. L'Écriture n'est pas un réservoir immédiat de sentences qui servent de principes. Comme expression de la parole divine, l'Écriture contient toute la vérité de foi. Mais accéder à ce contenu demande de travailler le texte. C'est à partir de l'étude de l'Écriture que sont constitués les principes de la doctrine sacrée comme science.<sup>410</sup> Cette étude est une lecture assidue qui demande un travail. La distance entre le terme de « vérité de foi » et le terme de « symbole » est claire. Le symbole est une réduction de la connaissance acquise par l'étude de la Bible en vue de la connaissance par le plus grand nombre des articles de foi nécessaires. L'étude biblique sert l'élaboration des articles mais connaît plus de vérités de foi car elle atteint la source de la vérité de foi en pénétrant la profondeur de la sagesse divine à travers la compréhension de l'Écriture révélée. C'est en ce sens que l'expression de « milieu vital » trouve sa juste application. Un « milieu vital » est le rassemblement des conditions de possibilité pour quelque chose de germer et de croître. L'étude de l'Écriture crée ce milieu vital dans lequel l'élaboration des articles de foi peut se faire.

## Conclusions

Ayant approfondi la nécessaire distance qu'il y a entre la pure doctrine aristotélicienne de la subalternation et son application par Thomas à la relation entre la doctrine sacrée et la science de Dieu, ayant aussi examiné comment l'élaboration des vérités de foi permettent une certaine continuité entre la science de Dieu et la doctrine sacrée, nous avons mis en valeur la place déterminante de la lecture biblique dans ce processus. Nous pouvons donc retenir trois traits essentiels pour notre étude.

---

ad credendum. Quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura assumptum ».

<sup>410</sup> Cf. U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen, JCB Mohr, 1974, p.149 : « Die Glaubensartikel sind aber nichts anderes als eine Zusammenfassung der wesentlich Aussagen der hl. Schrift ; sie erhalten Offenbarungscharakter nur durch ihre Abhängigkeit von der hl. Schrift. Nur durch die Vermittlung der hl. Schrift ist unser Wissen um die Theologie Gottes und der Seligen möglich ».

- **La doctrine sacrée est vraiment une science subalternée à la science de Dieu**

La relation de subalternation entre la doctrine sacrée et la science de Dieu remplit la plupart des conditions de la subalternation développées par Thomas dans son commentaire d'Aristote. Une science subalternée a une certitude qui dépend de la certitude de la science subalternante. Selon qu'elle est une science subalternée, la doctrine sacrée tient sa certitude de la certitude de la science de Dieu. Que la doctrine sacrée connaisse le *quia* et non le *propter quid*, l'article 8 de la première question de la *Somme théologique* l'affirme en rappelant que toute science subalternée ne prouve pas ses principes mais tire des conclusions à partir de là. Ainsi des conclusions sont sues sans pour autant qu'il soit possible dans cette science de rendre compte ultimement du pourquoi. En outre, la doctrine sacrée considère toutes choses « sous la raison de Dieu » comme nous l'évoquons.<sup>411</sup> En cela, à la manière d'une science subalternée, elle applique à une réalité sensible des principes plus immatériels. Enfin l'affirmation de Thomas qui considère que les principes mathématiques sont applicables dans les sciences inférieures du fait de leur simplicité trouve son écho dans la simplicité de la saisie intellectuelle divine qui devient forme de la division et composition de l'intellect humain. Nous atteignons là la limite de l'application de la notion aristotélicienne. Là où les principes mathématiques sont simples car s'intéressant à des objets simples, nous ne trouvons pas de simplicité équivalente dans la science de Dieu. La saisie simple en Dieu n'est pas la constitution d'un énoncé à propos d'une réalité non composée alors le rapport qu'il y a dans une science subalternée entre réalité composée et éléments simples devient un rapport analogique entre une saisie qui compose et divise pour énoncer et une saisie immédiate intuitive.

- **Un concept de subalternation insuffisant**

Sous certains des aspects mis en avant dans la réception de la notion aristotélicienne de subalternation, nous voyons bien que l'application a une réelle pertinence. Il demeure néanmoins un fossé qui ne permet pas d'appliquer telle quelle cette notion. C'est bien à une *quasi*- subalternation que nous avons affaire au sens où elle est une subalternation d'un genre

---

<sup>411</sup> Cf. *ST I*<sup>a</sup>, q.1, a.7, resp.

unique. Aussi pouvons-nous conclure sur ce sujet avec le jugement de F. Van Steenberghen sur la réception par Thomas de la subalternation aristotélicienne.

La subalternation dont il est question ici diffère notablement de celle qui régit la hiérarchie des sciences profanes. D'abord, il ne s'agit plus d'une subalternation d'objets à connaître (l'objet de l'optique est subordonné à celui de la géométrie), mais de la subordination d'un sujet connaissant par rapport à un sujet dont la connaissance est plus parfaite, bien qu'elle porte sur le même objet (*l'homo viator* qu'est le théologien est subordonné à Dieu et aux bienheureux parce qu'il adhère par la foi au savoir intuitif de Dieu et des élus).<sup>412</sup>

Ainsi Thomas reçoit bien d'Aristote une notion de science subalternée qu'il précise et approfondit à la suite des ses prédécesseurs. Mais il l'adapte à l'unicité de la relation entre doctrine sacrée et science de Dieu.

- **Une place décisive de l'étude biblique dans l'élaboration de ce qui joue le rôle de principe**

Dans la considération de cette notion nouvelle, la Bible et son étude prennent une place unique comme lieu de genèse des vérités de foi énoncées. La lecture sert alors à dilater le texte biblique pour qu'il déploie les potentialités qu'il contient. M.-D. Chenu exprime cela en parlant de « points de fécondation de cette puissance scientifique dans le savoir sacré »<sup>413</sup>. Le premier est la reprise de la continuité entre science de Dieu et science de l'homme qui permet de parler de la doctrine sacrée comme d'une « impression de la science divine ». Chenu distingue alors entre la constitution des principes et la codification des articles de foi. Le travail de constitution des principes est l'étude permanente de l'Écriture en vue de fournir le milieu vital dans lequel les articles de foi peuvent être développés. De ces principes

---

<sup>412</sup> F. VAN STEENBERGHEN, « Les grandes synthèses doctrinales de 1250 à 1277 », in Maurice Gandillac, Aimé Forest, F. Van Steenberghen, *Le mouvement doctrinal du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, tome XIII, coll. Fliche et Martin, Paris, Bloud et Gay, 1951, p.262.

<sup>413</sup> M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p.77.

codifiés en articles de foi, le théologien peut user pour déployer la dimension scientifique de la doctrine sacrée. L'auteur affirme ainsi au sujet de la constitution des principes :

C'est évidemment la foi, en œuvre des ses deux composantes *auditus fidei* et *lumen infusum*, qui enquête, rassemble, compose, énonce, épure, définit dans un long et savoureux travail d'induction pour extraire du donné révélé brut les principes à livrer au théologien. Travail jamais achevé, toujours nutritif, toujours nécessaire, comme est toujours nécessaire la source au courant du fleuve.<sup>414</sup>

Nous voyons alors que l'écoute de la foi et la participation se rejoignent dans l'acte humain d'étude approfondie et minutieuse de l'Écriture, « donné révélé brut ». Ce travail est toujours inachevé car il est la mise en œuvre du côté humain de la participation offerte par Dieu à sa propre sagesse.

La subalternation des sujets connaissant ouvre à un type de subalternation unique en son genre, ce qui est rendu par l'usage du *quasi*. De cette subalternation, naît la possibilité pour le théologien de travailler le donné révélé pour étendre sa participation à la sagesse divine. Dans cette participation qui se déploie alors dans des mots, le docteur peut élaborer les articles de foi qui seront comme des principes pour la doctrine sacrée à la manière dont des principes servent à déployer une science.

Il est alors clair que la lecture biblique se saisit d'un texte pour atteindre son sens profond non seulement pour atteindre une signification cachée mais pour participer à la vie même de l'auteur et penser à partir de cette participation. Le lecteur prend la parole pour exprimer par son langage ce qu'il comprend du texte qu'il lit. Mais en lisant ce n'est pas seulement le fond du texte qu'il atteint, lequel serait une base solide et inerte qu'il suffirait de désensabler en élucidant la signification des signes transmis. Le lecteur atteint le locuteur premier. Au termes mis en valeur dans l'histoire de l'interprétation que sont le lecteur, le texte, le commentaire et le pré-texte, il faut ajouter le locuteur qui est engagé dans le mouvement d'interprétation. Parce qu'en lisant je participe au locuteur, alors je peux exprimer par mon langage le sens profond de ce que je lis. Mon langage n'est pas seulement le produit des conditions d'expression dans lesquelles je parle ou de la compréhension des conditions

---

<sup>414</sup> *Ibid*, p.77.



d'expression qui ont fait parler l'auteur humain du texte sacré. Mon langage découle d'une certaine assimilation de mon intelligence à celle de l'auteur divin du texte sacré. C'est la conséquence de cette application de la notion de science subalternée à la doctrine sacrée que Thomas reconfigure pour qu'elle s'adapte à l'unicité de la science subalternante qu'est la science de Dieu.

### **A-Chapitre 3. Le commentaire biblique comme prolongement de la révélation transmise dans l'Écriture**

Dans une telle configuration, le commentaire est une prise de parole du lecteur à partir du texte qu'il lit et d'une participation à l'auteur même de ce texte. Aussi après avoir établi le rôle de la lecture biblique dans la doctrine sacrée considérée comme science *quasi* subalternée à la science de Dieu, il nous faut rendre compte du statut du commentaire. Celui-ci n'apparaît pas comme un autre texte qui s'ajoute extérieurement au texte commenté mais comme un prolongement de ce texte qui en déploie les potentialités en relation vivante avec son auteur.

La Bible est le fruit de la coopération de deux auteurs : l'écrivain sacré et Dieu. Mais croire que le texte est inspiré n'est pas seulement reconnaître que Dieu en est la source dans le passé mais c'est affirmer que Dieu en est la source actuelle, que Dieu continue de parler à son peuple à travers ce texte. Le locuteur premier est vivant. Écrire ce texte, cela signifiait pour les auteurs humains se mettre à l'écoute de Dieu. En percevant cela, nous comprenons que lire ce texte c'est encore se mettre à l'écoute de Dieu qui parle aujourd'hui. Cela donne un caractère unique au commentaire biblique : il est la continuité de l'écoute de Dieu à la manière des écrivains bibliques, plus que la compréhension d'un texte d'un passé dépassé.

Divers indices témoignent que Thomas considère le commentaire biblique en ce sens. Mais cette conscience du croyant de continuer l'écoute de Dieu qui a parlé dans les Écritures et qui continue de parler aujourd'hui par le texte biblique est en fait un patrimoine commun aux traditions juives et chrétiennes. Nous commencerons par mettre en valeur les éléments qui témoignent que Thomas envisage le commentaire biblique comme un prolongement de l'écoute de Dieu par les auteurs sacrés. Nous montrerons ensuite comment cela apparaît dans l'approche croyante de l'Écriture dans les traditions juives et chrétiennes sans que cette notion de prolongement n'enlève au texte biblique son rôle premier et unique.

### **A-III-I. Le commentaire biblique comme prolongement de la révélation dans l'Écriture chez Thomas**

Plusieurs éléments dans la doctrine de Thomas comme dans sa pratique montrent qu'il considère une certaine continuité entre l'écoute de la révélation mise par écrit dans la Bible et l'activité du commentateur biblique. Il expose le ministère des docteurs actuels comme le prolongement de l'illumination apportée par le Verbe de Dieu qui a permis aux auteurs bibliques d'écrire le texte inspiré. Le texte biblique qu'il commente est ouvert avec ses commentaires traditionnels comme le montre l'usage des prologues hiéronymiens dans sa pratique de la lecture biblique. L'Aquinate conçoit l'accroissement de la connaissance de la vérité de foi comme un développement. Pour autant cela n'enlève rien à l'absolue unicité de l'Écriture biblique comme en témoigne l'élaboration du sens mystique mis au jour par les commentaires qui procède toujours du sens littéral.

#### **A-III-I-1. Le terme de « docteur » dans *Rigans montes***

Alors qu'il reçoit la charge de maître en *Sacra pagina*, Thomas en relève la dignité. Il présente le docteur comme le premier illuminé par les rayons de la sagesse divine pour être celui qui abreuve la terre et lui fait porter son fruit. Le docteur est ainsi envisagé comme celui qui transmet la sagesse divine.

Depuis les cimes des la Sagesse divine l'intelligence des docteurs est abreuvée ; ces docteurs sont ici signifiés par les montagnes, et c'est par leur ministère que la lumière de la Sagesse divine descend jusqu'à l'intelligence des auditeurs.<sup>415</sup>

La dignité du ministère des docteurs est donc d'être le canal de transmission de la sagesse divine selon la volonté de Dieu lui-même. Ils écoutent puis prennent la parole et l'auditeur entend non seulement le docteur mais Dieu lui-même. Alors que Thomas regarde cette dignité, il fait faire au sens du terme de « docteurs » un glissement. Ce terme désigne

---

<sup>415</sup> *Rigans montes*, p.441, §1209 : « De supernis divinae sapientiae rigantur mentes doctorum, qui per montes significantur, quorum ministerio lumen divinae sapientiae usque ad mentes audientium derivatur ».

d'abord les auteurs sacrés qui rédigent le texte de l'Écriture sous l'action de l'Esprit saint : « instruits par l'esprit saint les docteurs sacrés ont transmis (la sagesse divine) dans le texte de l'Écriture sacrée »<sup>416</sup>. Mais un peu plus bas dans le texte, le terme de docteur est appliqué au Christ selon un mode d'éminence : il est le docteur des docteurs. Il est plus haut que la montagne, et tout converge vers lui comme le mentionne la citation d'Isaïe.<sup>417</sup> Le terme est ensuite étendu aux docteurs de l'Église dont la charge est de défendre la foi contre les erreurs, comme les montagnes défendent la terre contre les ennemis.<sup>418</sup> Ce glissement est particulièrement intéressant car il pose une analogie entre la dignité du Christ, celle des auteurs sacrés et celle des docteurs de l'Église. Les docteurs actuels continuent la transmission de la sagesse divine comme le Christ la révèle et comme les auteurs sacrés l'écrivent.<sup>419</sup>

Cette conception des docteurs comme successeurs du Christ et des écrivains sacrés rend compte de l'usage par Thomas de l'autorité des Pères. Pour l'Aquinate, le docteur médiéval est ministre de l'illumination dans la suite de l'écrivain sacré. Dans cette chaîne de transmission, chaque génération de docteurs joue ce rôle de continuer l'acte d'illumination commencé par la révélation divine.<sup>420</sup> Cette continuité entre le Christ, les apôtres et les écrivains sacrés et les docteurs actuels est confirmée par le développement de l'Aquinate sur l'apôtre comme « lumière illuminée » dans le commentaire de l'évangile de Jean.<sup>421</sup> Commentant la figure de Jean-Baptiste, Thomas affirme que l'apôtre c'est le témoin illuminé qui illumine à son tour. P. Klimczak montre bien que pour Thomas c'est Dieu lui-même qui met en place cette médiation de l'illumination par le ministère des apôtres.<sup>422</sup>

---

<sup>416</sup> *Id.*, p.442, §1211 : « Per spiritum sanctum (...) sacri doctores edocti tradiderunt in textu sacrae Scripturae ».

<sup>417</sup> Cf. *Id.*, p.442, §1212 : « De ipso doctore doctorum, scilicet Christo, dicitur, Isai.II : *Elevabitur super colles et fluent ad eum omnes gentes* ».

<sup>418</sup> Cf. *Ibid.* : « Tertio propter montium munitionem, quia per montes terra ab hostibus defenditur. Ita et doctores Ecclesiae in defensionem fidei debent esse contra errores ».

<sup>419</sup> M. HAMMELE relève l'unité de ce processus de révélation qui commence en Dieu puis, à partir du Verbe incarné, passe des écrivains bibliques jusqu'aux commentateurs bibliques actuels (cf. M. HAMMELE, *Das Bild der Juden, op.cit.*, p.97 : « (Die Hl. Schrift und ihre Auslegung) sind Teil des umfassenden theologischen Traditionsgeschehens, das bei Gott selbst seinen Anfang nimmt, durch den fleischgewordenen Logos geoffenbart und über die biblischen Schriftsteller bis hin zu den Auslegern der Hl. Schrift weitergereicht wird »).

<sup>420</sup> Cf. G. BERCEVILLE, « L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin », *op. cit.*, p.134-135.

<sup>421</sup> Cf. P. KLIMCZAK, *Christus Magister, Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2013, p. 329-355.

<sup>422</sup> Cf. *Id.*, p.332.

Thomas considère ainsi une chaîne de transmission qui part de l'illumination divine dont le Christ est la source autant que le prototype, passe par le ministère des auteurs sacrés qui écrivent la Bible, s'achève dans le ministère doctoral des Pères puis des docteurs contemporains. Alors le commentaire biblique, comme enseignement du docteur, prend sa place comme maillon de la transmission. Ce commentaire n'est pas hétérogène au texte biblique car sa source est la même.

### **A-III-I-2. La place paradigmatique de Jérôme dans les lectures bibliques de Thomas**

Une autre trace de la compréhension du commentaire biblique comme un déploiement du texte biblique commenté est la place des prologues hiéronymiens dans la lecture biblique de Thomas. Nous avons noté que l'Aquinate les connaît.<sup>423</sup> Si nous examinons comment Thomas commente le prologue de Jérôme à l'évangile de Jean, nous constatons qu'il déploie la même méthode que pour le texte biblique.

Thomas commente le prologue de Jérôme à l'évangile de Jean après avoir achevé son propre prologue à son commentaire.<sup>424</sup> Nous sommes déjà dans le commentaire proprement dit et Thomas commente avec sa méthode habituelle de lecture d'un texte. Il commence par imposer un plan par divisions successives du texte de Jérôme. Il commente ce texte en ayant recours à des citations bibliques qui lui permette d'en exposer le sens, tout comme dans la lecture de l'évangile.

Ainsi Thomas divise le texte de Jérôme en deux parties : le rappel de la vie de Jean puis la mention de sa mort. Il divise à nouveau en deux la vie relatée : l'auteur puis l'aptitude. Il divise ce qu'il va dire de l'auteur en deux : les privilèges de Jean d'une part, les preuves de ces privilèges d'autre part. La présentation de l'aptitude sera divisée en trois sous-parties selon que Jérôme mentionne trois raisons de cette aptitude. La mention de sa mort est divisée en deux : le privilège de la mort sans douleur de Jean et la place de l'évangile dans le canon. Ces divisions successives permettent d'établir le plan présenté dans le tableau suivant.

---

<sup>423</sup> Cf. *Supra*, A-I-II-211, p.67.

<sup>424</sup> Cf. *In Io* §12-22.

Plan général	Plan détaillé	§
Introduction	Annonce des parties et sous-parties	§12
I. la vie de Jean	I.1- l'auteur Jean	§13
	I.11- les privilèges de Jean	
	- le nom	
	- l'office	
	- la vertu	
	I.12- les preuves de la virginité de Jean	§15
	I.2- l'aptitude de l'auteur à écrire l'évangile	§16
	I.21- l'incorruptibilité du Verbe et virginité de Jean	
	I.22- la vocation à tout quitter pour le Christ	§17
	I.23- capacité de Jean à écrire après les autres écrits du canon	§19
II. la mort de Jean	II.1- le privilège de la mort de Jean	§20
	II.2- la place de l'évangile de Jean dans le canon	§22

L'enjeu de cette division du texte hiéronymien est de mettre en avant la double intention de l'auteur. Selon le dominicain, Jérôme veut « décrire l'auteur de l'évangile et montrer que c'est à lui qu'il revenait d'écrire ce livre ». Par l'exposition du prologue, Thomas montre que cette intention est réalisée et établit la validité de ce qui est dit par Jérôme. C'est la recherche de l'intention de l'auteur qui conduit Thomas, comme dans toutes ses lectures.

Pour ce faire, Thomas use aussi de méthodes qu'il utilisera dans l'ensemble de son commentaire. Il travaille les textes pour montrer l'accord des évangiles entre eux. Devant une contradiction apparente, il trouve une raison pour tenir ensemble les deux passages. Ici la vocation de Jean donne lieu à un doute. A-t-il été appelé dans sa barque comme le mentionne l'évangile de Matthieu (Mt 4,21-22) ? ou bien a-t-il été appelé pendant les noces de Cana comme l'interprétation de Jérôme l'expose ?<sup>425</sup> Face à cette alternative, Thomas construit un raisonnement pour tenir les deux possibilités en même temps. Il expose ainsi deux degrés de vocation : une vocation à l'intimité avec le Christ, une vocation à devenir disciple. Il résout

---

<sup>425</sup> Cf. *In Io* §13.

ainsi la difficulté. Souvent dans la lecture biblique, il travaillera les événements pour les rendre cohérents les uns avec les autres.

Le ressort principal de sa glose du texte est l'explicitation du sens par le recours à des citations scripturaires. Pour commenter le prologue de Jérôme, Thomas renvoie 13 fois à l'Écriture.<sup>426</sup> Ces citations permettent de conforter les thèses de Jérôme sur Jean et son évangile en montrant l'écho scripturaire de ces affirmations. Les deux citations d'Isaïe font référence à l'inspiration divine de l'évangéliste qui connaît par don de Dieu : l'annonce d'un évangéliste de Jérusalem envoyé par Dieu en Is. 41,27 et la référence à l'enseignement donné par Dieu au disciple en Is 54,13.<sup>427</sup> Ces deux mentions s'ajoutent à la référence à la première lettre aux Corinthiens (1 Cor 15,10) où Paul affirme être apôtre par grâce. Elles précèdent la référence à l'affirmation de l'élection par Jésus de ses disciples (Jn 15,16). Nous retrouverons tout au long des lectures bibliques de Thomas cette manière de faire : il rassemble des citations autour d'un thème, créant ainsi un paysage scripturaire qui correspond à l'affirmation de l'évangile qu'il commente.<sup>428</sup>

Ce commentaire du prologue de Jérôme s'appuie aussi sur l'autorité des Pères. Thomas reprend le matériau qu'il a rassemblé dans la *Catena aurea* pour déployer le texte de Jérôme. Jérôme ne mentionne que la localisation de l'écriture de l'évangile. Thomas développe en mentionnant la demande des évêques d'Asie qui viennent rechercher Jean pour réfuter les hérésies selon le texte d'Alcuin rassemblé dans la *Catena*.<sup>429</sup>

Ainsi Thomas lit le prologue de Jérôme en le divisant en petites entités qu'il commente successivement. Il rend compte de la cohérence et de la validité de ce qui est affirmé dans ce prologue en montrant le consensus possible entre des épisodes évangéliques apparemment contradictoires. Il expose le texte du prologue en ayant recours à des citations bibliques nombreuses. Elles montrent que l'enseignement livré à cet endroit concorde avec l'ensemble du texte biblique. Les citations patristiques rassemblées dans la *Catena*

---

<sup>426</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 2B, p.7.

<sup>427</sup> Cf. *In Io* §13.

<sup>428</sup> Par 'paysage scripturaire', nous désignons l'ensemble des citations bibliques rassemblées par Thomas autour d'une thèse ou d'une exposition quelle que soit la manière avec laquelle il s'y réfère. Ce 'paysage' est le réseau interne au texte biblique que Thomas réutilise ensuite dès qu'il se réfère à l'une des citations bibliques du réseau mis en place.

<sup>429</sup> Cf. *In Io* §19 : « Evangelium istud conscriptum fuit postquam Ioannes revocatus est a Pathmos insula Asiae, ubi ad preces episcoporum Asiae hoc scripsit Evangelium. ». // Cf. *Catena* p.323 : « ALCUINUS (...) sed post occisionem Domitiani, cum, Nerva permittente, de exilio rediisset Ephesum, **compulsus ab episcopis Asiae**, de coaeterna patri divinitate Christi **scripsit adversus haereticos**, qui Christum ante Mariam fuisse negabant. (...) ».

enrichissent ce commentaire. L'Aquinat se servira de ces mêmes méthodes pour élaborer son commentaire de l'évangile lui-même. Donc Thomas lit bien le prologue de Jérôme à la manière dont il lit l'Écriture. Cela confirme qu'il considère l'enseignement des docteurs de l'Église en continuité avec la transmission de la Révélation par les écrivains sacrés.<sup>430</sup>

### A-III-I-3. De l'Écriture à l'élaboration de l'article de foi, la révélation continue

Thomas fait la théorie de cette conception du commentaire biblique comme prolongement homogène de l'Écriture lorsqu'il présente l'élaboration des articles de foi dans la *Somme théologique*. Comme nous l'avons relevé plus haut, il affirme à propos de la vérité de foi que « ce n'est aucunement ajouté à la Sainte Écriture, bien plutôt c'en est tiré ». <sup>431</sup> Ainsi la vérité de foi déploie l'Écriture, elle en fait partie d'une certaine manière. Le même rapport sera établi par Thomas entre les premiers symboles et les nouveaux articles de foi qui viendront étendre le nombre des articles sans modifier la substance puisque celle-ci est la science de Dieu en tant qu'elle se donne.

Quant à la substance des articles de foi, la suite des temps ne les a pas augmentés, car tout ce que leurs successeurs ont cru était contenu dans la foi des Pères qui les avaient précédés, quoique ce fût de manière implicite. Mais quant à leur explicitation, les articles ont augmenté en nombre ; certaines vérités furent explicitement connues par les derniers Pères, qui ne l'étaient pas par les premiers.<sup>432</sup>

Même si le nombre des articles augmente, la substance ne s'accroît pas. La nouveauté ne s'ajoute pas extérieurement mais désenveloppe ce qui est contenu. C'est là une position de Thomas que nous trouvons déjà attestée chez les Pères. Le *Commonitorium* de Vincent de

---

<sup>430</sup> A. OLIVA relève dans le même sens qu'au prologue de son *Commentaire des Sentences*, « Thomas englobe sous l'expression *sacra Scriptura* aussi bien la Bible que les écrits des Pères et que l'ouvrage de Pierre Lombard lui-même » (cf. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement*, op. cit., p.281).

<sup>431</sup> *ST II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>*, q.1, a.9, ad1<sup>m</sup> : « Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis, et in quibusdam obscure ; (...) Quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura assumptum ».

<sup>432</sup> *ST II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>*, q.1, a.7, resp. : « Quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem : quia quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium Patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum : quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite ».

Lérins, par exemple, expose la même thèse au V<sup>e</sup> siècle : il y a progrès de la foi lorsqu'il y a accroissement homogène et non ajout d'éléments extérieurs.<sup>433</sup> La connaissance de la vérité de foi est dilatée par le temps qui passe, tout comme un métal dilaté occupe davantage d'espace à chaud qu'à froid sans que rien n'ait été ajouté.

Ainsi de l'Écriture à la vérité de foi, de la vérité de foi au symbole puis du symbole aux autres articles mis au jour au fil des siècles, il n'y a pas accumulation ou création mais déploiement, accroissement. Tout est déjà contenu dans l'Écriture, l'étude biblique permet de rendre manifeste ce contenu latent en constituant le symbole et les autres articles de foi. Le fruit du travail de l'Écriture est bien conçu comme l'accroissement homogène du texte biblique.<sup>434</sup>

#### A-III-1-4. Unicité de l'Écriture biblique chez Thomas

A travers l'affirmation de la primauté absolue du sens littéral sur toute interprétation mystique de l'Écriture, Thomas témoigne de la place unique de l'Écriture dans sa pensée. En effet, il positionne le sens littéral non pas comme un des quatre sens mais comme la 'signification-source' normative des autres significations.

Il le dit théoriquement dans le *Quodlibet* et la *Somme théologique*. Réfutant la première objection dans l'article du *Quodlibet* étudié, il affirme qu'« il faut dire que la multiplicité d'une expression provient d'une variété de sens dont l'un ne procède pas de

---

<sup>433</sup> Considérant la croissance d'un être humain de l'enfance à la vieillesse, Vincent constate que c'est le même être quand bien même la forme extérieure change. Mais tout ce qui semble s'ajouter n'est que le déploiement de ce qui était déjà là. (Cf. VINCENTIUS LERINENSIS, *Commonitorium*, in CCSL 64, cur. R. Demeulenaere, Turnhout, Brepols, 1985, XXIII,5, p.178, ln 15-20 : « Multum interest inter pueritiae florem et senectutis maturitatem, sed ipse ipsi fiunt senes qui fuerant adulescentes, ut, quamuis unius eiusdemque hominis status habitusque mutetur, una tamen nihilominus eademque natura, una eademque persona sit. Parua lactantium membra, magna iuuenum : eadem ipsa sunt tamen. ») Il fait de ce développement organique la mesure et la règle du progrès dans la doctrine chrétienne.(Cf. VINCENTIUS LERINENSIS, *Op. cit.*, XXIII,9, p.178, ln 31-36 : « Ita etiam christianae religionis dogma sequatur has decet profectuum leges, ut annis scilicet consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate, incorruptum tamen inlibatumque permaneat et uniuersis partium suarum mensuris cunctisque quasi membris ac sensibus propriis plenum atque perfectum sit, quod nihil praeterea permutationis admittat, nulla proprietatis dispendia, nullam definitionis sustineat uarietatem. ») Ainsi ce qu'il y a de neuf n'est pas un ajout extérieur mais le déploiement de ce qui était déjà contenu à l'intérieur de manière cachée.

<sup>434</sup> C'est en ce sens que M. Corbin dit que, pour Thomas, les articles de foi sont « simplification et réduction de la totalité contenue dans les Écritures à quelques propositions fondamentales, ils sont accessibles à tous et définissent, sous une forme synthétique, l'énonçable de la foi, son objet en tant qu'*enuntiabile* » (cf. M. CORBIN, *Op.cit.*, p.821).



l'autre ; or le sens spirituel est toujours fondé sur le sens littéral et procède de lui »<sup>435</sup>. L'usage du verbe « procéder de » est significatif. S'il y a une relation de procession entre le sens littéral et le sens spirituel, le sens spirituel ne se suffit jamais à lui-même et trouve la source de son existence dans le sens littéral. La *Somme théologique* redit cette primauté du sens littéral présentant le sens spirituel « qui est fondé sur le sens littéral et le suppose »<sup>436</sup>. Cet enracinement écarte la confusion dans la lecture « car tous les sens sont fondés sur l'unique sens littéral, et l'on ne pourra argumenter qu'à partir de lui, à l'exclusion des sens allégoriques »<sup>437</sup>.

Cette régulation des sens spirituels par le sens littéral repose sur l'inspiration reconnue de la lettre elle-même, nous l'avons dit. L'Écriture suffit pour entendre la révélation. C'est en ce sens que Thomas ajoute à plusieurs reprises avec Augustin que l'Écriture expose toujours de manière explicite quelque part dans la Bible ce qui est caché sous la lettre à un endroit. « Rien de nécessaire à la foi n'est contenu dans le sens spirituel sans que l'Écriture nous le livre clairement ailleurs par le sens littéral »<sup>438</sup>. De ce principe, déjà mentionné dans le *Quodlibet*, Thomas tire la conclusion : « l'exégèse spirituelle doit donc toujours avoir un appui fourni par l'exégèse littérale de l'Écriture sainte »<sup>439</sup>. Ainsi l'interprétation spirituelle n'est pas séparée du texte biblique ; le sens littéral est celui qui garantit la validité des significations trouvées sous la lettre de l'Écriture.

Dans la pratique, Thomas met en œuvre cette recherche première du sens littéral. Nous l'avons vu avec le commentaire de l'épisode de Cana. Nous en trouverions des exemples tout au long des commentaires. Ainsi c'est la compréhension au sens littéral du péché des femmes citées dans la généalogie de Jésus en Matthieu qui permet au commentateur de comprendre le

---

<sup>435</sup> *Quodlibet VII*, q.6 a.1 ad1m., p.28, ln 70-71 : « Ad primum ergo dicendum, quod varietas sensuum, quorum unus ab alio non procedit, facit multipliciter locutionis; sed sensus spiritualis semper fundatur super litteralem, et procedit ex eo », trad. fr. p.70.

<sup>436</sup> *ST I<sup>a</sup>*, q.1, a.10, ad1<sup>m</sup> : « Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit ».

<sup>437</sup> *Ibid.* : « Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur (...) ».

<sup>438</sup> *Ibid.* : « (...) nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat ».

<sup>439</sup> *Quodlibet VII*, q.6 a.1 ad3m., p. 29, ln 92s. : « Nichil est quod occulte in aliquo loco sacre scripture tradetur quod non alibi manifeste exponatur. Unde spiritualis expositio semper debet habere fulcrimentum ab aliqua litterali expositione sacre scripture. », trad. fr. p. 71.

sens de la venue du Christ pour sauver du péché.<sup>440</sup> Dans le commentaire d'Isaïe, l'attention au sens historique permet au dominicain d'affirmer que le sens littéral de Is 7,14 est l'annonce du Christ. Il écarte les accomplissements historiques de cette prophétie avant le Christ en discutant les années de règne et le moment de l'écriture du texte.<sup>441</sup> Dans ces deux exemples, l'Aquinate s'appuie sur une lecture littérale pour fonder une lecture spirituelle.

Nous pouvons vérifier cette primauté du sens littéral de manière systématique dans les prologues aux commentaires bibliques. Thomas présente une critique historique et littéraire pour préciser les conditions historiques de production de chaque livre qu'il commente. Il présente ainsi le genre littéraire lorsqu'il s'intéresse au 'mode' du livre biblique. Les modes des psaumes sont la louange et la dépréciation qui récapitulent tous les modes d'expression de l'Écriture.<sup>442</sup> Le livre d'Isaïe transmet une prophétie dont le propre est de paraître rapporter des faits historiques alors qu'il ouvre à la compréhension de ce qui va arriver.<sup>443</sup> En outre, Thomas présente l'intention ou les caractéristiques de l'auteur qui font partie du sens littéral. Jérémie est présenté comme prêtre, consacré et vierge ce qui lui donne l'autorité pour dire les paroles qu'il doit transmettre.<sup>444</sup> Le dominicain s'appuie pour cela sur la présentation de Jérôme qu'il adopte. Au livre de Job, il s'interroge sur l'existence historique du personnage et conclut en se déterminant pour sa réalité.<sup>445</sup> L'Aquinate reprend les considérations de Jérôme sur la figure de l'évangéliste Matthieu, venant de Judée, appelé par le Christ et écrivant en Judée alors que les autres évangélistes écrivent en Italie, en Achaïe ou en Asie.<sup>446</sup> Enfin il cherche à préciser la chronologie des lettres pauliniennes. Il discute ainsi la primauté chronologique de la lettre aux Romains pour lui préférer une primauté de dignité qui rend

---

<sup>440</sup> Cf. *In Matthaeum*, p.232 : « Notandum tamen quod in tota genealogia Matthaei non ponuntur nisi mulieres peccatrices, vel quae in aliquo fuerant peccato notatae, sicut Thamar quae fornicata est, Genes. XXXVIII, et Ruth, quae fuit idololatra, quia gentilis ; et uxor Uriae, quae fuit adultera, II Reg. XI. Et hoc ad designandum, secundum Hieronymum, quod ille cuius genealogia textitur, intravit propter peccatores redimendos ».

<sup>441</sup> Cf. *Super Isaiam*, p.57, ln 295s.

<sup>442</sup> Cf. *In Psalmos*, p.228 « Deprecativus vel laudativus: et hoc invenitur in isto libro: quia quidquid in aliis libris praedictis modis dicitur, hic ponitur per modum laudis et orationis: », trad. fr. p.34.

<sup>443</sup> Cf. *Super Isaiam*, p.3, ln 31s. : « Non videtur « uaticinari de futuris, sed magis de preteritis hystoriam texere » ».

<sup>444</sup> Cf. *In Jeremiam*, p.68: « Auctoritatem autem scribentis ostendit ex tribus. Primo ex genere simul et dignitate, ibi, sacerdos ex sacerdotibus (...) Secundo ex privilegiata sanctitate (...) Tertio ex carnis integritate ».

<sup>445</sup> Cf. *Super Iob*, p.4, ln 72-90 : « Fuerunt autem aliqui quibus visum est quod iste Iob non fuerit aliquid in rerum natura (...) Sic igitur credendum est Iob hominem in rerum natura fuisse ».

<sup>446</sup> Cf. *In Matthaeum*, p.226 : « Auctorem vero ipsum describit (...) secundo ex origine, cum dicit *ex Iudaea*; (...) quarto ex vocatione, ibi, *cuius vocatio ad dominum*, (...) Et nota quod Glossa interlinearis (...) videtur velle, quod alii post Matthaeum scripserint in Iudaea, quod non est verum: solus enim Matthaeus scripsit in Iudaea, Marcus in Italia, Lucas in Achaia, Ioannes in Asia ».

compte de sa place dans le canon.<sup>447</sup> Cette présence systématique au seuil des commentaires d'une recherche des conditions dans lesquelles le livre biblique a été écrit manifeste cette primauté du sens littéral qui témoigne de la place unique de l'Écriture dans le processus de la révélation divine.

Plusieurs autres éléments confirment cette place unique de l'Écriture dans l'esprit de Thomas. Seule l'Écriture permet d'argumenter de manière certaine, les autres autorités sont probables.<sup>448</sup> Sa pratique de lecture témoigne de l'unicité de l'Écriture puisqu'il ne commente pas les commentaires bibliques pour eux-mêmes, il les utilise pour commenter la Bible. L'élaboration de la *Catena aurea* en est un exemple expressif : Thomas rassemble des autorités pour commenter la Bible, il ne commente pas le commentaire d'Augustin ou de Chrysostome sur les évangiles. L'éloge de l'Écriture qu'il fait au seuil de son activité magistérielle témoigne dans le même sens : le canon biblique est clos et suffisant. Penser les commentaires bibliques comme des prolongements de l'Écriture n'atteint donc pas à la spécificité du texte biblique reconnu comme point de passage nécessaire pour atteindre la sagesse divine.

### **Conclusion sur le commentaire biblique comme prolongement homogène de l'Écriture chez Thomas**

A travers trois traits, nous avons mis en lumière la continuité qu'il y a dans la révélation entre l'écriture de la Bible et le commentaire de ce texte. Le docteur médiéval prend la suite de l'écrivain sacré pour continuer d'illuminer ses auditeurs de la lumière donnée par Dieu. Thomas se saisit du texte biblique enchâssé dans sa transmission ecclésiale, comme le montre la lecture qu'il fait des prologues hiéronymiens aux textes bibliques qu'il commente. Le dominicain affirme par ailleurs que la vérité de foi atteinte par l'étude assidue de l'Écriture n'est pas ajoutée mais tirée de ce texte source. Pour autant si le commentateur prend la suite de l'auteur sacré, il ne passe pas au-dessus de cette révélation primordiale dans l'Écriture. La primauté du sens littéral dans la lecture biblique en témoigne tout comme la place que Thomas accorde au texte biblique dans son activité de lecteur.

---

<sup>447</sup> Cf. *Ad Romanos*, p.380 : « Sed videtur quod Epistola ad Romanos non sit prima : prius enim videtur scripsisse ad Corinthios (...). Sed dicendum quod Epistola ad Corinthios prior est in tempore scripturae, sed Epistola ad Romanos praemittitur, tum propter dignitatem Romanorum (...) ».

<sup>448</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>*, q.1, a.8, ad 2<sup>m</sup>.

Le texte biblique apparaît ainsi comme l'intermédiaire entre le locuteur premier et le lecteur. La prise de parole du lecteur dans ses commentaires découle d'une participation à l'auteur premier mais ne se dispense pas du ministère des premiers auditeurs qui ont transmis par écrit la parole divine. Nous comprenons alors que le commentaire biblique ne sera pas un texte parallèle à la Bible mais le prolongement homogène du texte biblique qui l'accroît en déployant ses potentialités.

### **A-III-II. Commentaires bibliques et Écriture dans l'histoire de l'exégèse biblique**

L'histoire de l'exégèse biblique témoigne d'une conception similaire des commentaires bibliques. La foi juive et chrétienne considère Dieu comme un vivant qui parle encore aujourd'hui. Sa parole n'est donc pas une lettre morte mais une parole dynamique. Elle engage le lecteur à l'écouter pour qu'il en perçoive le sens actuel. Cette notion d'actualisation de la parole de Dieu ne conduit pas à un ajout postérieur à un corpus clos mais invite à passer par la lettre pour se tenir à la source de la parole. Nous mettrons en valeur la conscience croyante de l'actualité du texte biblique. Nous travaillerons ensuite la notion d'actualisation du texte biblique pour montrer qu'elle n'ajoute pas un sens hétérogène mais fait grandir le texte à partir de sa potentialité. Nous regarderons alors comment l'Écriture demeure un texte unique au regard de la révélation divine.

#### **A-III-II-1. La conscience d'un texte pour aujourd'hui**

Du fait de l'inspiration divine du texte et du caractère définitif de l'événement du Christ, le texte biblique concerne le présent du lecteur. Lubac en ce sens affirme que « les événements qu'ils (les auteurs bibliques) ont racontés sont passés. En tant que tels, ils ont joué leur rôle (...) mais à travers les uns et les autres le Verbe de Dieu s'est exprimé »<sup>449</sup>. Alors cette parole nous révèle encore le Verbe. Dans le rapport au texte biblique, le lecteur chrétien entend Dieu parler encore aujourd'hui à son peuple. Le texte de la Bible « dans sa fixité immuable, (...) ne cesse de vivre et d'engager avec ceux qui le lisent un dialogue permanent »<sup>450</sup>.

---

<sup>449</sup> H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, op.cit.*, Partie 1, t.2, p.485.

<sup>450</sup> G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne, op.cit.*, p.65.

Il y a là une proximité réelle avec la conception juive de l'histoire et de la place de la réception de la Torah. G. Dahan affirme une possible comparaison entre le commentaire biblique médiéval et le fonctionnement midrashique de la lecture juive de la Bible.<sup>451</sup> D. Banon affirme de manière très argumentée la vivacité du texte biblique et son intrinsèque destination à être actualisée dans la tradition juive. Affirmant que le midrash « est le mode d'appropriation du texte biblique constitutif de la mémoire d'Israël », il rappelle que le texte continue à parler parce que Dieu continue de parler.<sup>452</sup> Pour la tradition juive, Dieu n'est pas derrière le texte mais dedans.<sup>453</sup> Alors il faut faire « comme si la Révélation se poursuivait » et considérer que le « texte est un tissu vivant, il n'est jamais devenu une momie ». <sup>454</sup> La lecture traditionnelle de la Torah à voix haute est un signe de la permanence de cette parole.<sup>455</sup> C'est exactement le même rapport au texte que l'exégèse chrétienne entretient avec la conscience claire qu'à travers la lettre, Dieu continue de parler : « c'est Lui qui nous parle encore, c'est Lui qui se révèle (...) atteignant le fond de nos âmes comme les limites de l'univers. »<sup>456</sup>

### A-III-II-2. Une lecture infinie qui fait grandir le texte biblique

Une conséquence de cette actualité permanente de la révélation dans le texte biblique est l'inachèvement de la lecture du texte. Comme le montre la lecture midrashique, chaque génération ajoute au texte pour qu'il déploie son actualité.<sup>457</sup> De ce fait, Gilbert Dahan caractérise l'exégèse chrétienne de la Bible comme une « interprétation infinie »<sup>458</sup>. Ce terme lui vient d'un ouvrage de P. C. Bori avec lequel Dahan prend ses distances.<sup>459</sup> Bori voit au XIII<sup>e</sup> siècle une rupture d'avec l'exégèse précédente ce que refuse Dahan qui en montre les

---

<sup>451</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible, op. cit.*, p.34-46.

<sup>452</sup> David BANON, *La lecture infinie, les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987, p.17.29.

<sup>453</sup> Cf. *Id.*, p.29.

<sup>454</sup> *Id.*, p.31.

<sup>455</sup> Cf. *Id.*, p.34.

<sup>456</sup> H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, op.cit.*, Partie 1, t.2, p.485.

<sup>457</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible, op. cit.*, p.38-39.

<sup>458</sup> G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne, op.cit.*, p.71.

<sup>459</sup> Cf. P. C. BORI, *L'interprétation infinie, l'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Cerf, 1991, trad. F. Vial. BORI cherche à rendre compte de la pertinence de l'adage grégorien 'l'Écriture croît avec celui qui la lit'. Il applique cet adage à la possibilité pour le lecteur biblique du Haut Moyen âge de lire la Bible avec un sens spirituel qui corresponde à son aujourd'hui. Il dénonce la rupture du XIII<sup>e</sup> siècle, particulièrement avec Thomas d'Aquin, qui norme le sens spirituel à partir d'une objectivité des *res* (*Id.* p.88-89). Cette régulation objective ferait perdre à la Bible sa puissance de fécondation de l'aujourd'hui du lecteur (*Id.* p.93).

multiples continuités.<sup>460</sup> Surtout, l'interprétation dont parle Bori est une interprétation individuelle qui n'ajoute pas au texte en lui-même. L'accroissement qu'il expose n'est pas un accroissement de l'Écriture mais une extension de l'application de l'Écriture à l'aujourd'hui du lecteur.<sup>461</sup> Le terme nous semble pourtant ajusté : il y a bien une interprétation infinie car le texte n'a jamais fini de livrer sa richesse pour le peuple qui le lit à chaque époque. Sous cet aspect il y a bien l'accroissement du texte pour le lecteur tel que le décrit Bori. Mais l'accroissement est pour le lecteur parce que le texte est extensible. La richesse nouvelle n'arrive dans l'esprit du lecteur que parce qu'elle était précédemment comme contenue dans le texte. Une preuve claire de cela est que le lecteur médiéval ne lit l'Écriture qu'avec l'épaisseur de son commentaire qui augmente à chaque génération. Si une actualisation de l'Écriture du IV<sup>e</sup> siècle est une richesse pour le lecteur du XII<sup>e</sup> c'est bien que cette richesse n'est pas seulement dans l'esprit du lecteur du IV<sup>e</sup> mais bien d'abord dans le texte. Lubac rappelle à cet égard que le texte lu n'est pas un texte biblique pur qui s'appliquerait à mon aujourd'hui mais un texte enrichi par sa tradition de lecture.<sup>462</sup>

Considérer que le texte biblique s'enrichit des commentaires qui en sont faits, c'est donner un statut spécifique à ces commentaires. S'appuyant sur un texte de Gilbert de la Porrée, Dahan distingue entre deux types de lecteurs d'un texte : les *recitatores* et les *interpretes*. Les premiers répètent les mots des auteurs, les seconds « explicitent par des termes plus clairs ce qui avait été dit d'une manière obscure par les *auctores* »<sup>463</sup>. Dahan met en lumière comment la lecture biblique est bien dans ce registre d'interprétation et non de récitation. Cela constitue alors ce qu'il appelle un « *sur-récit* »<sup>464</sup>. Dans cette approche d'actualisation continue du texte qui permet au cours du temps de déployer les richesses du texte, le commentaire biblique n'est pas une application du texte biblique à une situation historique donnée mais l'élaboration d'un *sur-récit* qui devient lumière pour éclairer

---

<sup>460</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible, op. cit.*, p.25.

<sup>461</sup> Cf. P.C. BORI, *L'interprétation infinie, op. cit.*, p.59 : « Chaque parole (biblique) vise donc l'avenir, au-delà même des limites de l'histoire sacrée contenue dans le canon biblique ; et chaque parole rejoint aussi le présent de celui qui lit et qui y trouve préfigurée sa propre existence ».

<sup>462</sup> Cf. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, op.cit.*, Partie 1, t.1, p.57 : « Car dans l'Écriture, telle qu'elle avait toujours été comprise, il ne s'agissait pas des Livres saints considérés comme des documents humains, dans leur pure matérialité pour ainsi dire (...). Dès le premier siècle de l'Église, dès la première génération chrétienne, il s'agissait de l'Écriture lue ou de la parole de Dieu entendue dans l'Église et interprétée par la Tradition (...). Il s'agissait du « Pain de Vie » rompu pour nous et comme déjà « mâché » par les « dents » de la « tradition apostolique » ».

<sup>463</sup> G. DAHAN, *Lire la Bible, op.cit.*, p.227 traduisant et citant *The commentary on Boethius by Gilbert of Poitiers*, éd. N. M. Häring, Toronto, 1966, p.55.

<sup>464</sup> G. DAHAN, *Id.*, p.231.

l'aujourd'hui du lecteur. L'actualisation de la Bible n'ajoute pas un autre texte à celle-ci, elle la déploie.<sup>465</sup>

L'interprétation biblique ainsi conçue ouvre bien sur une prise de parole du lecteur dont le langage n'est pas que la répétition des signes transmis dans le texte mais le fruit d'une réappropriation. Le lecteur biblique entre ainsi dans un rapport au texte qui est une écoute de celui qui parle par ce texte pour prendre la parole. Ainsi la lecture qui continue d'un corpus clos des Écritures n'est pas la répétition du même ni la recherche d'une solution à un problème actuel dans un texte passé ; elle est l'actualisation de la révélation car Dieu continue de parler aujourd'hui à travers le texte biblique achevé.

### A-III-II-3. Inspiration actuelle du texte biblique

Si ce *sur-récit* n'est pas un ajout extérieur mais le déploiement de la richesse cachée du texte biblique, se pose alors la question de l'inspiration ou tout au moins celle du statut canonique du commentaire lui-même. Alors qu'il conclut sur la richesse infinie de sens contenue dans l'Écriture, Lubac nous invite à considérer l'inspiration encore en acte : « Cette foi traditionnelle n'envisage pas seulement le fait de l'inspiration *in fieri*, mais encore *in facto esse*. Ce ne sont pas seulement les écrivains sacrés qui furent inspirés, un jour : les livres sacrés eux-mêmes sont et demeurent inspirés (...). (L'Écriture) est pleine de l'Esprit »<sup>466</sup>. Dès lors la révélation peut être achevée avec la mort du dernier apôtre, l'Esprit continue de se révéler dans le texte clos par l'achèvement de la révélation. Le commentaire biblique est alors

---

<sup>465</sup> Considérer cette réappropriation permanente d'un texte unique inspiré comme caractéristique de l'exégèse chrétienne est déjà acquis à l'époque médiévale. Grégoire le Grand dans ses considérations sur l'exégèse dans son commentaire d'Ezechiel affirme : « Or plus un saint progresse dans l'Écriture sacrée, plus l'Écriture même progresse avec lui (...) c'est que les révélations divines croissent avec celui qui les lit : plus on dirige haut son regard, plus profond est le sens » (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ezéchiel I*, Paris, Cerf, 1986, SC. 327, trad. C. Morel, p.244-245 : « Et quia unusquisque Sanctorum quanto ipse in Scriptura sacra profecerit, tanto haec eadem Scriptura sacra proficit apud ipsum (...) quia divina eloquia cum legente crescunt, nam tanto illa quisque altius intellegit, quanto in eis altius intendit »). La notion de progrès de l'Écriture est déterminante. Grégoire le grand ne décrit pas une pertinence de la parole de Dieu passée pour éclairer une situation contemporaine. Il décrit l'Écriture comme quelque chose dans lequel le lecteur entre et dont la taille augmente à mesure qu'il y pénètre plus profondément. La raison invoquée est bien l'actualité de la révélation : Dieu continue de parler puisque « les révélations divines croissent » aussi. La postérité de ce texte est importante et influence l'ensemble de l'exégèse chrétienne de la Bible à l'époque médiévale qui reprend cette thèse ou se positionne par rapport à elle (cf. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale*, op. cit., Partie 1, t.2, p.537-548 ; Cf. P. C. BORI, *L'interprétation infinie*, op.cit., p.65s.).

<sup>466</sup> H. de LUBAC, *Exégèse médiévale*, op.cit., Partie 1, t.1, p.128.

fruit de l'actualité de l'inspiration des Écritures, il peut donc prendre sa place comme prolongement homogène des Écritures.<sup>467</sup>

Il faut bien percevoir que dans une telle optique, le commentaire ne remplace pas l'Écriture et n'affecte pas l'unicité de son statut. Comme le pointe Lubac, l'actualité de l'inspiration continue de passer par le ministère du texte biblique et nous constatons que ce ne sont pas les commentaires qui sont commentés mais le texte biblique, sur lequel les commentaires s'ajoutent et s'épurent mutuellement. La reprise des prologues de Jérôme ne fait pas exception, elle est au service de la lecture du texte biblique. Le texte biblique conserve une unicité et demeure le point de passage nécessaire pour avoir accès à l'Esprit qui parle.

### **Conclusions sur le commentaire biblique comme prolongement**

La conception du commentaire de l'Écriture comme prolongement homogène du texte biblique apparaît donc acquise dans l'histoire de la lecture biblique. La Bible est conçue par le christianisme et le judaïsme comme une parole actuelle de Dieu. Non seulement elle éclaire le présent du lecteur, mais surtout son auteur demeure en relation actuelle avec ce lecteur. Une telle conception ouvre à une lecture indéfiniment réitérable du texte. La signification qui découle de cette relecture n'est pas une simple application d'un message à une situation donnée. D'une certaine manière, cette relecture accroît le texte biblique car la signification nouvelle est considérée contenue dans la lettre du texte qui demeure riche de potentialités puisque celui qui l'a inspiré l'inspire encore aujourd'hui. La manière dont Thomas considère le commentaire biblique consonne bien avec cette vue plus générale des traditions juives et

---

<sup>467</sup> Si l'on regarde comment le canon est exposé dans l'histoire, nous voyons bien cette place particulière attribuée aux commentaires reconnus. C'est vrai dans le décret de Gélase, attesté au VI<sup>e</sup> siècle, où les livres à recevoir sont les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament auxquels s'ajoutent les « saints synodes », les écrits des Pères, les lettres des papes, jusqu'à certaines œuvres d'Origène (Cf. DZ 352-353). Nous retrouvons cette ouverture du canon aux décrets des conciles et synodes et aux écrits des Pères dans la liste présentée par Hugues de St Victor au livre IV du *Didascalicon* (Cf. HUGUES de Saint VICTOR, *L'art de lire, op.cit.*, p.178-181). Nous trouvons là encore un parallèle avec la conception juive du canon. Ainsi E. Lévinas, dans l'introduction de l'ouvrage de Banon mentionné plus haut, s'interroge sur la valeur du Talmud (Cf. E. LÉVINAS, « Préface », in D. BANON, *La lecture infinie, op. cit.*, p.7). Il décrit ce commentaire biblique comme une « Torah Orale » dont la valeur est « au moins égale » à la Torah « car la Thora Écrite ne prendra sa pleine mesure spirituelle qu'à travers l'étude de la Thora Orale et les échanges verbaux d'idées que cette étude comporte » (*Id.*, p.8). Avec le temps ces commentaires sont adjoints au texte biblique au point d'en faire partie, ce qui conduit Lévinas à s'exclamer : « Thora Orale mais clouée comme documents aux pages des traités ! » (*Ibid.*).



chrétiennes de la lecture biblique, même si pour Thomas la lecture prend une place originale dans la doctrine sacrée telle qu'il l'expose.

## Conclusion de la Partie A

Nous avons pu ainsi caractériser la lecture biblique de Thomas. Elle se déploie selon les méthodes de toute lecture universitaire au XIII<sup>e</sup> siècle et porte les traits des lectures bibliques de ses contemporains. En décrivant de manière originale la doctrine sacrée comme une science *quasi*-subalternée à la science de Dieu, Thomas attribue un rôle spécifique à la lecture biblique. Elle doit permettre un approfondissement de la participation de l'intelligence humaine à la sagesse divine. C'est par cet approfondissement que le théologien pourra forger les principes dont il a besoin pour transmettre la doctrine sacrée en tant qu'elle est une science subalternée. L'accès à la vérité de foi est clairement exposé par Thomas de cette manière, c'est cette vérité de foi qui servira de principe dans l'argumentation théologique. Avec cette finalité attribuée à la lecture biblique, Thomas envisage le commentaire biblique comme un prolongement homogène de l'Écriture. Il rejoint en cela les intuitions des traditions juives et chrétiennes dans leur approche du statut du commentaire biblique.

Nous voyons bien comment une telle approche de l'interprétation biblique met en jeu quatre termes. Le texte comme signifiant et le commentaire qui désenveloppe le signifié forment le premier binôme. Ce binôme ne saurait suffire puisque la tradition médiévale envisage systématiquement un fond du texte commenté qui préexiste à son commentaire. Mais le lecteur quand il commente ne fait pas qu'atteindre un pré-texte, il en vient à participer à l'intelligence de l'auteur lui-même. Aussi quand le lecteur prend la parole pour transmettre ce qu'il comprend, il le fait autant avec ce que son actualité lui impose qu'avec cette relation vitale qui le lie à l'auteur biblique. Au premier binôme, s'ajoutent donc le lecteur avec son actualité et l'auteur initial.

A la question de la spécificité biblique que nous soulevions en introduction, les médiévaux répondent clairement en affirmant que le dédoublement d'auteur est la raison fondamentale de la possibilité de cette relation actuelle par l'intermédiaire du texte et de l'acte de lecture. Ce dédoublement d'auteur est attaché à l'inspiration divine des Écritures et lui semble réservé. Si la théorie semble claire, l'étude de la pratique de Thomas nous conduira à reprendre cette question de manière renouvelée.

## **Partie B : Thomas d'Aquin lecteur biblique, l'exemple de la lecture de Jean 4**

Thomas ne nous livre pas seulement une théorie de la lecture biblique mais il lit abondamment l'Écriture. Nous voulons maintenant établir par l'étude du *Commentaire de Jean 4* les éléments que nous avons pu mettre en valeur dans notre première partie. Nous montrerons donc dans un premier chapitre comment la lecture de l'évangile de Jean est mise en œuvre par Thomas selon les méthodes de lecture universitaire qu'il utilise pour la lecture des textes profanes. Nous avons affirmé dans le premier chapitre de notre travail que ces méthodes étaient utilisées dans la lecture biblique. Nous le manifesterons ici. Un second chapitre évaluera la manière dont la lecture biblique permet au théologien d'étendre sa connaissance de la sagesse divine en vue de produire un argumentaire qui en reçoit ses principes. Méthodologiquement nous ne pouvons mesurer l'accès à la sagesse divine puisque nous ne la connaissons pas comme un objet étudiable. Nous étudierons donc l'effet de la lecture biblique sur l'argumentaire théologique en étudiant le processus d'utilisation du commentaire biblique dans les citations de l'Écriture comme argument. Cette étude nous permettra de vérifier que la lecture biblique est une écoute de la parole de Dieu qui conduit le commentateur à prendre lui-même la parole en produisant un langage qui reprend et déploie le langage biblique. Notre troisième chapitre nous permettra de vérifier que le commentaire biblique procède de l'Écriture pour la prolonger de manière homogène. L'étude de l'usage des ressources de la raison naturelle dans l'exposition de l'évangile nous permettra d'interroger la spécificité biblique repérée dans notre partie précédente. Nous pourrions ainsi vérifier que le modèle interprétatif de l'écoute et de la parole est pertinent pour rendre compte de la lecture biblique mise en œuvre par Thomas. Au cœur même de son exposition de Jean 4, le dominicain nous en donne la théorie.

Ce *Commentaire de Jean* a déjà fait l'objet d'un certain nombre d'études qui mettent en valeur sa richesse théologique et la proximité de ses thèses avec les autres œuvres de l'Aquinat. Le travail de M. Hammele, dont nous avons déjà rendu compte, envisage ce commentaire biblique à partir de sa portée théologique.<sup>468</sup> C'est aussi la porte d'entrée des articles successifs du collectif édité par M. Levering et M. Dauphinais sur ce commentaire de

---

<sup>468</sup> Cf. M. HAMMELE, *Das Bild der Juden, op. cit.*

Thomas.<sup>469</sup> De même, l'ouvrage de P.-Y. Maillard engage le même type de recherche, même s'il propose une première partie théorique enrichissante de comparaison exégétique entre Thomas et Augustin.<sup>470</sup> Nous nous attachons dans notre travail à la méthode du dominicain dans son commentaire plus qu'à ses thèses théologiques, avec la conviction que sa méthode révèle le sens de son travail d'exégèse biblique. En mettant en valeur les structures de ce commentaire, en explicitant la manière dont l'Aquinate use des autorités et en examinant la fécondité de son commentaire dans le reste de son œuvre théologique, nous pourrions mettre en lumière la nature et le rôle de la lecture biblique.

Quelques remarques liminaires vont nous permettre de rendre compte de l'authenticité et de l'édition du commentaire que nous étudions.

## **B- Remarques liminaires sur l'édition du *Commentaire de Jean de Thomas d'Aquin***

Devenant « *Magister in sacra pagina* » en 1256, Thomas d'Aquin remplit dès lors sa charge de lecteur biblique sans discontinuer jusqu'à sa mort.<sup>471</sup> Les discussions sur l'authenticité des écrits de Thomas permettent aujourd'hui d'être au clair sur les commentaires bibliques que l'on peut attribuer à l'Aquinate.<sup>472</sup> L'édition critique reconnaît

---

<sup>469</sup> Cf. M. LEVERING, M. DAUPHINAIS, *Reading John with St Thomas Aquinas*, op.cit.

<sup>470</sup> Cf. P.-Y. MAILLARD, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, op. cit.

<sup>471</sup> Cf. J. WEISHEIPL, *Frère Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1993, p.135-142.

<sup>472</sup> Dans son premier travail sur ce sujet, P. Mandonnet partait du catalogue des œuvres de Thomas utilisé à Naples en 1319 pour le premier procès de canonisation qualifié de 'catalogue officiel'. Selon ce catalogue, les livres suivants auraient fait l'objet d'un commentaire par le dominicain : le Cantique des cantiques, Isaïe, Jérémie et les Lamentations, les Psaumes, les quatre évangiles de manière suivie, la *Catena aurea*, à nouveau les évangiles de Matthieu et Jean, les épîtres pauliniennes (cf. P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, Œuvre de St Paul, 1910, p.22-23). Mais P. Synave établit de manière convaincante que la mention d'une *Expositio super quatuor evangelia ad litteram* est une erreur de ce catalogue officiel. Le travail sur les autres catalogues et sur la cohérence de ce catalogue officiel le conduit à considérer que ce qui est mentionné là est l'exposition sur Job (cf. P. SYNAVE, « Le commentaire sur les quatre évangiles d'après le catalogue officiel », in *Mélanges Thomistes*, Paris, Vrin, 1934, p.119). Mandonnet invite à considérer le commentaire du Cantique comme un écrit de Gilles de Rome plutôt que de Thomas (cf. P. MANDONNET, « Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin », in *Revue Thomiste* (1928), p.116s.). Ce commentaire du Cantique n'est plus aujourd'hui pris en compte dans les catalogues (cf. J.-P. TORRELL, *Initiation*, op. cit., p.493s.). Il est désormais publié comme une œuvre de Gilles de Rome (cf. Giles of Rome, *Commentary on the Song of songs and Other Writings*, Villanova, Augustinian Press, 1998, p.48).

aujourd'hui : l'*Expositio super Isaiam ad litteram*, le *Super Ieremiam et Threnos*, les deux *principia* « Rigans montem de superioribus » et « Hic est liber mandatorum Dei », l'*Expositio super Iob ad litteram*, la *Glossa continua super Evangelia* (ou *Catena aurea*), la *Lectura super Matthaeum*, la *Lectura super Ioannem*, l'*Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli*, et la *Postilla super Psalmos*.<sup>473</sup>

L'édition critique du *Commentaire de Jean* par la commission léonine est en cours.<sup>474</sup> Nous utilisons pour notre travail l'édition latine la plus récente de 1952 aux éditions Marietti sous la direction de R. Cai.<sup>475</sup> Nous pourrions ainsi nous référer à la répartition en leçons et paragraphes que l'éditeur impose au texte. Ce commentaire a été traduit en français sous la direction de M.-D. Philippe et publié à l'issue en deux volumes aux éditions du Cerf.<sup>476</sup>

L'authenticité de cette *Lectura* est confirmée par plusieurs critères. Ce commentaire est mentionné tant dans le 'catalogue officiel' que dans le catalogue de Ptolémée de Lucques. Dans le premier, la *Lectura* est cataloguée avec les œuvres non écrites par Thomas mais reportées qui constituent la troisième partie du catalogue présentée ainsi :

---

<sup>473</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation, op. cit.*, p.493s. Les quatre termes que l'on trouve dans les catalogues d'œuvres de Thomas pour désigner les commentaires bibliques sont *postilla*, *glossa*, *expositio* et *lectura*. Les termes « postille » et « glose » sont déjà utilisés pour donner un titre aux commentaires bibliques au XIIe siècle. La distinction entre une « exposition » et une « lecture » renvoie à la méthode universitaire. Elle sépare une œuvre écrite directement par l'auteur d'une œuvre qui est une *reportatio*, ou prise de note, d'un enseignement oral de l'auteur. Ainsi les expositions sont des œuvres écrites ou dictées par Thomas lui-même. Les *lectura* sont le résultat du travail de prise de note des étudiants ou secrétaires de Thomas. Les deux « reportateurs » connus sont Pierre d'Andria et Raynald de Piperno à qui l'on doit respectivement la *Lectura super Matthaeum* et la *Lectura super Ioannem*.

<sup>474</sup> Le catalogue publié par la Léonine suite au récollement des manuscrits contenant des œuvres de Thomas fait état de 45 manuscrits comportant tout ou partie du commentaire de Jean. (Cf. H.F. DONDAINE, H.V. SHOONER, *Codices Manuscripti operum Thomae de Aquino*, Rome, Commission léonine, 1967, tome 1 et 1973, tome 2.) 21 manuscrits sont incomplets voire fragmentaires. Un bon nombre d'entre eux (15) ne contiennent qu'une partie du chapitre 1 considérée parfois comme un opuscule autonome sur la différence entre le verbe en l'homme et le Verbe en Dieu (Cf. THOMAE AQUINATIS S., *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, ed. R. Cai, Turin, Marietti, 1952 (5<sup>e</sup> ed. révisée), p. VI.). 19 sont témoins de l'intégralité du commentaire et 5 n'ont que peu de manques. La mention de la *reportatio* du frère Raynald de Piperno, avec une orthographe qui varie entre Raynald ou Reginald, apparaît souvent dans les manuscrits qui possèdent tout ou une grande partie du commentaire. Seulement 4 d'entre eux ne la possèdent pas.

<sup>475</sup> Cf. THOMAE AQUINATIS S., *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, ed. R. Cai, Turin, Marietti, 1952 (5<sup>e</sup> ed. révisée).

<sup>476</sup> Cf. THOMAS d'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, Paris, Cerf, 1998, tome I, jusqu'au paragraphe 1588 (chapitres 1 à 11 de l'évangile) ; THOMAS d'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, Paris, Cerf, 2006, tome II, à partir du paragraphe 1589 (chapitres 12 à 21 de l'évangile). Cette traduction reprend la numérotation des paragraphes de l'édition Marietti.

Si cependant d'autres écrits sont de lui, il y en a certains qu'il n'a pas écrits ni notés, mais d'autres les ont reconstitués après sa lecture ou sa prédication. C'est-à-dire (...) aussi, la lecture sur Jean, dont on ne trouve pas de meilleure, que frère Raynald a reportée et frère Thomas l'a corrigée.<sup>477</sup>

Dans le catalogue de Ptolémée de Lucques, on retrouve le commentaire de Jean décrit comme une postille que Thomas aurait écrite pour les cinq premiers chapitres et dont la suite serait la *reportatio* de Raynald.<sup>478</sup> La dédicace de cette *Lectura* au prévôt de Saint Omer ajoute à la traçabilité de l'œuvre.<sup>479</sup>

Ce commentaire date du second enseignement parisien de Thomas entre 1268 et 1272. La période la plus large sur laquelle tous les commentateurs s'accordent s'étend de la rentrée universitaire 1269 à l'année 1272. Il semble difficile de préciser davantage que ce cadre de trois années universitaires pleines à Paris.<sup>480</sup>

## B- Chapitre 1 : La forme universitaire de la lecture de Jean 4

La forme de la lecture biblique de Jean 4 que Thomas met en œuvre nous permet de la considérer comme une lecture universitaire du même type que les lectures de textes profanes dont nous avons rendu compte en première partie. En outre, la méthode utilisée par Thomas a les traits propres des lectures bibliques que nous avons relevés. Ainsi le commentaire de Jean présente les éléments de structure d'un commentaire universitaire. Par le travail de la lettre,

---

<sup>477</sup> P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, Œuvre de St Paul, 1910, p.31 : « Si autem sibi alia adscribantur non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel praedicantem. Puta (...) Item, lecturam super Ioannem quae non invenitur melior, quam recolligit idem frater Raynaldus sed correxit eam frater Thomas ».

<sup>478</sup> Cf. *Id.* p.63.

<sup>479</sup> Le manuscrit de la Bibliothèque mazarine 801 en donne la dédicace explicite. (Cf. TORRELL, J.-P., *Initiation, op.cit.*, p.289 et 496).

<sup>480</sup> Le P. Mandonnet a voulu établir la taille d'une leçon biblique en envisageant la durée du cours et le nombre de semaines ouvrées chaque année universitaire. Il atteint ainsi un nombre de 42 semaines travaillées et tente de répartir en fonction du nombre total de pages de commentaire biblique dans l'édition Vivès et le nombre d'années d'enseignement. Cela le conduit à considérer que Thomas produit 220 pages par an pour un commentaire. Cependant il reconnaît avec H. Denifle l'impossibilité de tenir compte de la taille des leçons dans les éditions car celle-ci varie. Il conclut sa recherche en proposant de considérer que la lecture suivie de l'évangile de Jean s'étend sur deux années. (Cf. P. MANDONNET, « Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin », in *Revue Thomiste* (1929), t. XII, p.63-69.)

Thomas cherche à atteindre l'intention de l'auteur. Comme il s'agit d'un texte biblique cette intention se dédouble entre le sens littéral et les sens spirituels. Nous pourrions dans ce cadre vérifier combien la primauté du sens littéral est réelle et éclairer ainsi ce qu'est ce sens littéral recherché. Enfin c'est par le recours à de nombreuses autorités que le dominicain fait porter au texte tout son sens. L'utilisation des autorités profanes correspond au renouvellement des richesses intellectuelles disponibles au moment où Thomas commente. Nous reviendrons plus loin sur la légitimité de ces différentes autorités pour faire jaillir son sens profond au texte biblique.

### **B-I-I. Éléments de structure d'un commentaire universitaire**

Deux éléments du commentaire rapprochent cette lecture d'une lecture universitaire. Le commentaire comporte un prologue comme toutes les autres lectures du dominicain. En outre, pour organiser sa lecture et se saisir du texte, Thomas divise l'évangile selon une *divisio textus* précise.

#### **B-I-I-1. Un prologue pour entrer en matière**

Le prologue de Thomas comporte un verset introductif qui organise un plan dans ce prologue. Comme pour beaucoup de ses contemporains, cela lui permet de décrire l'auteur, son intention, le genre littéraire ainsi que la matière de l'évangile qu'il va commenter.<sup>481</sup> Tout au long du prologue, Thomas utilise des autorités diverses annonçant ainsi la méthode qu'il mettra en œuvre tout au long de son commentaire. Nous nous arrêterons sur l'usage de la

---

<sup>481</sup> A. MINNIS reprend les travaux de Richard W. Hunt pour caractériser trois types de prologues académiques au moyen-âge (Cf. A. J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship, op. cit.*, p.15 se référant à R. W. HUNT, « The Introduction to the Artes in the Twelfth Century », in *Studia mediaevalia in honorem... R.J. Martin*, Bruges, De Tempel, 1948, p.85-112). Le type 'C' mis en valeur comporte les éléments suivants : titre, auteur, intention de l'auteur, matière du livre, mode d'exposition, ordre du livre, utilité, partie de la philosophie à laquelle le livre appartient (Cf. A. J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship, op.cit.*, p.18-23). Ce type est le plus utilisé pour les commentaires bibliques (Cf. *Id.*, p.40s.). Celui de Thomas en reprend certains éléments mais le lien n'est pas immédiat. G. DAHAN développe ces études pour caractériser les prologues aux commentaires bibliques en montrant comment leurs formes sont influencées aussi par la théorie aristotélicienne des quatre causes. (Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible, op. cit.*, p.59-73). Le prologue de Thomas pourrait plus facilement entrer dans cette description : l'auteur serait la cause efficiente, la matière, la cause matérielle, le genre littéraire pourrait correspondre à la cause formelle et l'intention à la cause finale.

raison naturelle et sa concordance avec l'évangile qui se vérifiera dans l'ensemble de la lecture.

***B-I-I-11. L'usage de Is 6,1 comme incipit du prologue de Thomas***

***B-I-I-111. Un prologue ordonné par la division du verset Is 6,1***

Le prologue de Thomas au *Commentaire de Jean* se présente comme un commentaire du verset d'Is 6,1 :

Je vis le Seigneur siégeant sur un trône sublime et élevé ;  
et toute la terre était remplie de sa majesté, et ce qui était au-  
dessous de lui remplissait le temple.<sup>482</sup>

En commentant ici ce verset, Thomas ne s'intéresse pas à la vision prophétique d'Isaïe. Plus loin dans son étude, Thomas essaiera de préciser quel fut le type de vision d'Isaïe en marquant que ce ne peut être une vision selon l'essence mais que ce doit être une vision par l'intermédiaire d'une représentation sensible à l'imagination.<sup>483</sup> Il en relèvera aussi le caractère créé pour distinguer cette vision d'une apparition immédiate de Dieu.<sup>484</sup> Dans son enseignement sur Isaïe, Thomas prend ce verset pour lui-même.<sup>485</sup> Ici ce verset est utilisé pour caractériser la vision johannique transmise dans l'évangile. Considérant que l'écriture de l'évangile procède de la contemplation que Jean a des choses divines, Thomas applique les caractères de la vision d'Isaïe à Jean. Il note que la convenance des paroles du prophète pour présenter l'évangile de Jean et relèvent qu'elles donnent trois caractéristiques de la contemplation de la contemplation johannique.<sup>486</sup> Cela lui permet de décrire cette contemplation comme élevée, ample et parfaite.

En suivant l'usage que fait Thomas de ces paroles d'Isaïe, nous pouvons dégager le plan du prologue suivant.

---

<sup>482</sup> *In Io* §1 : « *Vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et plena erat omnis terra maiestate eius, et ea quae sub ipso erant, replebant templum.* Is. VI, 1 ».

<sup>483</sup> Cf. *In Io* §211.

<sup>484</sup> Cf. *In Io* §820.

<sup>485</sup> Cf. *Super Isaiam*, p.47-48, ln 25s.

<sup>486</sup> Cf. *In Io* §1.

PLAN	Référence biblique	Argumentaire de Thomas	§
Incipit	Is 6,1	Application de la vision d'Isaïe à Jean	§1
I. Matière		Définition de la matière comme contemplation de la divinité du Christ	§1
I.1. Elévation ou connaissance de l'essence même de Dieu.	<i>1- Je vis le Seigneur 2- siégeant 3- sur un trône sublime 4- et élevé</i>	<p>a- Affirmation de l'éminence de la contemplation de Jean qui voit la gloire de Dieu.</p> <p>b- Quatre manières pour les philosophes de connaître Dieu.</p> <p>1- par la seigneurie §3</p> <p>2- par l'éternité §4</p> <p>3- par la dignité/noblesse §5</p> <p>4- par l'incompréhensibilité §6</p> <p>c- affirmation de la plénitude de la contemplation de Jean qui contient et dépasse toutes les contemplations philosophiques. §6</p>	
I.2. Amplitude ou connaissance de la puissance de Dieu	<i>Et toute la terre était remplie de sa majesté.</i>	Définition de l'amplitude comme connaissance de l'essence et de la puissance d'une réalité.	§7
I.3. Perfection ou connaissance de Dieu selon Dieu	<i>Et ce qui était au-dessous remplissait le temple.</i>	Définition de la perfection comme connaissance à partir de la réalité connue.	§8
Conclusions intermédiaires.		Affirmation de l'inclusion de toutes les sciences possibles dans l'évangile.	§9
		Affirmation de la convenance de l'évangile pour la réfutation des	§10



		hérésies.	
II. Ordre	<i>Ces paroles d'Isaïe... 1- le Seigneur siégeant ... 2- toute la terre était remplie ... 3- ce qui était au- dessous ...</i>	Plan de l'évangile à partir des trois traits de la vision d'Isaïe : 1- dans le principe 2- tout a été fait par lui 3- nous avons vu sa gloire	§10
III. Fin	<i>Ces paroles d'Isaïe 'temple rempli'.</i>	La fin de l'évangile est que les « fidèles soient remplis de la majesté divine »	§10
IV. Auteur	<i>Je vis donc le Seigneur siégeant sur un trône sublime et élevé.</i>	Quatre caractéristiques qui expliquent pourquoi il voit la divinité : 1- son nom 2- sa vertu (vierge) 3- son symbole (aigle) 4- son privilège (le plus aimé)	§11
Conclusion générale		Mention des quatre points du plan « Telle est donc la matière, tel est l'ordre, telle est la fin, tel est l'auteur de cet évangile de Jean que nous avons en main »	

Thomas divise d'abord ce verset en trois pour développer les trois traits de la connaissance divine portée par la vision johannique. Il le divise à nouveau en trois pour dégager un plan tripartite de l'évangile. Le dernier terme du verset lui sert pour décrire la finalité de l'évangile. La première partie du verset lui permet de caractériser Jean comme ayant vu Dieu par grâce particulière.

Ce verset n'est pas une simple accroche qui illustrerait la vision johannique par une autre vision dans la Bible.<sup>487</sup> Cette citation permet à Thomas d'organiser son prologue car il considère que la vision du Seigneur annoncée par la vision prophétique s'accomplit dans la vision johannique. Thomas cite Jérôme dans la *Catena* qui affirme que « nous apprenons pleinement par l'évangéliste Jean quel est ce Seigneur qui était vu » en Is 6,1.<sup>488</sup> Aussi il montre comment les parties de la vision johannique accomplissent l'annonce en Isaïe. La contemplation de Jean fonde sa capacité à écrire.<sup>489</sup> Thomas pourra alors s'attacher à exposer l'intention de Jean véritable auteur humain. La notion de temple du Seigneur permet de préciser la finalité de l'évangile. Du temple historique, Thomas fait une lecture allégorique par l'intermédiaire implicite de Paul : le temple aujourd'hui est le fidèle qui doit être rempli de la divinité.<sup>490</sup>

Dans le même sens, ce prologue remplit les caractéristiques habituelles des prologues aux commentaires bibliques médiévaux telles que G. Dahan les expose.<sup>491</sup> Un tel prologue « comporte (habituellement) les éléments suivants : *intentio, utilitas, ordo* (ou *modus agendi*), *nomen auctoris, titulus, ad quam partem philosophiae*»<sup>492</sup>. Mais Dahan note que la prise en compte des quatre causes aristotéliennes transforme ce schéma et associe la cause finale à l'intention, la cause matérielle au sujet du livre, la cause efficiente à l'auteur et la cause formelle au *modus agendi*.<sup>493</sup> La présentation par Thomas des quatre éléments correspondant aux quatre causes inscrit bien ce prologue dans ce schéma d'*accessus* aristotélisé. Le plan rythmé par l'usage d'Is 6,1 fait ressortir ces quatre éléments. La conclusion de cette partie du prologue le confirme : « Telle est donc la matière, tel est l'ordre, telle est la fin, tel est l'auteur de cet évangile de Jean que nous avons en main »<sup>494</sup>.

---

<sup>487</sup> G. DAHAN distingue les citations qui sont des « simples éléments illustratifs » de celles qui servent de thème au prologue. Lorsqu'une citation sert de thème elle « structure totalement le discours » (Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible, op. cit.*, p.63-69).

<sup>488</sup> *Catena In Ioannem, Praefatio*, p.323 : « Hieronymus, super Isaiam. Quis sit iste dominus qui videtur, in Evangelista Ioanne plenius discimus, qui ait : haec dixit Isaias, quando vidit gloriam Dei, et locutus est de eo : haud dubium quin Christum significet ».

<sup>489</sup> Cf. *In Io* §11.

<sup>490</sup> Cf. Ep 2,22 : « En lui, vous êtes, vous aussi, des éléments de la construction pour devenir par l'Esprit saint la demeure de Dieu ».

<sup>491</sup> La reprise des anciens *accessus ad auctores*, accès aux auteurs, commence à structurer les prologues bibliques vers la fin du XI<sup>e</sup>. S'appuyant sur la classification établie par les travaux de R. Hunt, G. Dahan reprend le type C de cette classification pour décrire au plus près les prologues bibliques médiévaux (Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible, op. cit.*, p.64).

<sup>492</sup> G. DAHAN, *Lire la Bible, op. cit.*, p.64.

<sup>493</sup> Cf. *Id.*, p.68.

<sup>494</sup> *In Io* §11.

### ***B-I-I-112. L'usage d'Is 6,1 comme incipit***

#### **B-I-I-1121. Originalité de l'usage d'Is 6,1 comme incipit**

Appliquer cette citation d'Isaïe à l'évangile de Jean ne semble pas courante. Thomas fait ce lien par l'intermédiaire de Jérôme commentant Isaïe. En dehors de cette référence, nous pouvons trouver un lien dans certains sermons de Bernard de Clairvaux qui pourrait témoigner d'une tradition de lecture en ce sens.<sup>495</sup> Mais ni Augustin, ni Grégoire dans leurs homélies sur Jean ne citent ce passage du prophète. Lorsque Grégoire cite Is 6,1 dans les *Moralia in Iob*, il ne renvoie pas à l'évangile de Jean.<sup>496</sup> Si l'introduction de Jean Scot Erigène à son *Commentaire de Jean* est inconnue, l'homélie sur le Prologue de Jean *Vox spiritualis aquilae*, que Thomas connaît, s'ouvre sur une comparaison de la vision de Jean avec le vol élevé de l'aigle.<sup>497</sup> Origène, pour sa part, ouvre son commentaire par une méditation sur l'Apocalypse et le nouveau peuple de Dieu réuni autour de l'agneau à qui sont révélés les secrets de Dieu.<sup>498</sup> Bède ne s'y réfère pas dans l'ouverture de son *Commentaire de Jean*.<sup>499</sup> La postille d'Hugues de Saint Cher utilise quant à elle une citation de l'Ecclésiastique.<sup>500</sup> Albert, dont le commentaire n'est peut-être pas antérieur à celui de Thomas, construit le prologue à son *Commentaire de Jean* avec la citation d'Ez 17,3.<sup>501</sup> Nous avons donc là un choix original de Thomas qui permet de comprendre la contemplation johannique à partir de la vision prophétique.<sup>502</sup>

---

<sup>495</sup> Le sermon V pour le 1<sup>er</sup> novembre commente Is 6,1 et s'ouvre sur les qualités divines du Verbe (cf. S. BERNARDI ABBATIS CLARAE-VALLENSIS, « Pro Dominica I Novembris, Sermo V », PL 183, col.353D). Un des sermons sur le Cantique est tissé de citations muettes d'Isaïe 6,1 et du Prologue de Jean (cf. « Sermones in cantica, Sermo XXII », PL 183, col.879B).

<sup>496</sup> Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, CCSL 143, lib. II, §20, ln 68s., et CCSL 143A, lib. XVIII, §54, ln 25s.

<sup>497</sup> Pour l'absence de manuscrit du début du commentaire de Jean de Jean Scot Erigène, cf. JEAN SCOT, *Commentaire sur l'évangile de Jean*, trad. E. Jeuneau, Paris, Cerf, 1972, SC 180, p.95. Pour la comparaison de Jean avec l'aigle, cf. JEAN SCOT, *Homélie sur le Prologue de Jean*, trad. E. Jeuneau, Paris, Cerf, 1969, SC 151, p.206-207 : « Superuolat itaque beatus theologus Iohannes non solum quae intelligi ac dici possunt, uerum etiam in ea quae superant omnem intellectum et significationem superuehitur ».

<sup>498</sup> Cf. ORIGENE, *Commentaire sur Jean*, trad. C. Blanc, Paris, Cerf, 1996, SC 120bis, 2<sup>e</sup> ed. rev. et corr., p.53s.

<sup>499</sup> Cf. BEDA, PL 92, col.634-638.

<sup>500</sup> Cf. *Postilla Hugonis de Sancto Charo*, Venise, Ed. N. Pezzana, 1703, p. 277-278, consulté sur le site [www.postille.glossae.net](http://www.postille.glossae.net) au 2 janvier 2013 citant Si 24, 1-4.

<sup>501</sup> Cf. ALBERT, *Opera Omnia*, vol. 24, Paris, Borgnet, 1899, p.1.

<sup>502</sup> Les références apportées par l'édition du Cerf du *Commentaire de Jean* (note 1, p.37) faisant état d'une tradition de lecture d'Is 6,1 en lien avec l'évangile de Jean sont erronées en dehors de la mention de Jérôme. Augustin ne l'évoque pas dans *Sur l'accord des évangélistes* I,5. Eusèbe de

### **B-I-I-1122. Autres usages d'Is 6,1 dans le *Commentaire de Jean***

Les autres passages du *Commentaire de Jean* dans lesquels Thomas cite Is 6,1 permettent de confirmer l'enjeu de l'usage de cette autorité.<sup>503</sup> Thomas l'utilise 6 fois dans son commentaire en dehors de son prologue.

Les deux premiers usages sont dans le cadre d'une discussion théologique sur la possibilité de voir Dieu. Les paragraphes 209 à 214 commentent le début de Jn 1,18 : « Dieu personne ne l'a jamais vu » et le dominicain y expose un véritable petit traité de théologie sur la vision de Dieu selon l'essence. La citation du prophète Isaïe est amenée comme une objection à l'affirmation de l'évangile ; avec d'autres citations scripturaires, Thomas met en avant une apparente contradiction : comment peut-on tenir en même temps que personne n'a jamais vu Dieu et qu'Isaïe a vu le Seigneur ?<sup>504</sup> Il dresse alors la liste des modes de vision de Dieu possibles pour l'homme. Ainsi Abraham a vu Dieu par l'intermédiaire d'une créature vue corporellement, Isaïe a vu Dieu par l'intermédiaire d'une créature présentée à l'imagination, la lettre aux Romains présente une vision de Dieu par une forme intelligible abstraite des réalités sensibles, et l'on peut atteindre à une particulière vision de Dieu par don gratuit d'une certaine lumière de contemplation.<sup>505</sup> Mais toutes ces visions n'atteignent pas l'essence de Dieu invisible à l'œil humain sur cette terre, vision assurée pourtant dans l'éternité.<sup>506</sup> L'Aquinatense précise alors comment la vision de l'essence est possible en notant qu'elle ne sera jamais compréhensive.<sup>507</sup> Il achève en revenant au texte biblique commenté.<sup>508</sup> Cet excursus théologique précis lui permet de clarifier le sens de l'Écriture, ici de Jn 1,18. Il affirme que la prophétie d'Isaïe ne doit pas être entendue comme une vision suffisante de Dieu mais comme une vision qui attend un accomplissement.

---

Césarée ne l'utilise ni dans le passage mentionné (*Histoire ecclésiastique* 3,34) ni dans celui cité dans la *Catena* (*Histoire ecclésiastique* 3,24). Dans cet ouvrage Eusèbe ne cite pas Is 6,1 (Cf. EUSEBE de CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, tome IV, SC 73, p.269). La glose ordinaire telle que reproduite dans la *Biblia latina cum glossa ordinaria*, ed. A. RUSCH, Strasbourg, 1480/1481, f. 1032 ne fait aucune référence à Is 6,1. La version de la glose en PL114 col.355-356 ne fait pas non plus état de ce lien.

<sup>503</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 1, p.5.

<sup>504</sup> Cf. *In Io* §210.

<sup>505</sup> Cf. *In Io* §211.

<sup>506</sup> Cf. *In Io* §212.

<sup>507</sup> Cf. *In Io* §213.

<sup>508</sup> Cf. *In Io* §214.

Les trois citations suivantes d'Is 6,1 explicitent davantage le propre de la vision prophétique par les limites de cette vision. Alors que Thomas commente le témoignage du Père pour le Fils en Jn 5,37, il en note la différence d'avec les témoignages de Dieu pour les prophètes. Les visions et voix sont créées par Dieu dans l'Ancien testament, elles sont la manifestation du Dieu vivant incréé en ce qui concerne le Christ.<sup>509</sup> Les deux citations suivantes sont commandées par le texte évangélique. En Jn 12,39-41, l'évangéliste renvoie à deux passages d'Isaïe qui semblent se contredire. Thomas n'écarte pas la difficulté. Il relève l'apparente contradiction entre la vision de Dieu par Isaïe et l'aveuglement des Juifs par Dieu lui-même.<sup>510</sup> Puis son commentaire dispense Dieu dans cet aveuglement et renvoie la responsabilité sur le péché de l'homme qui ne s'ouvre pas à la lumière ou à la chaleur de Dieu. Il unifie alors les deux passages d'Isaïe en en relevant la pertinence ; le prophète a vu tout ce qu'il y avait à voir par avance : le Seigneur qui se rend visible dans le Christ et l'endurcissement du peuple juif face à cette manifestation.<sup>511</sup> Mais il note à nouveau que la vision prophétique n'est pas une vision selon l'essence mais uniquement dans l'imagination.<sup>512</sup> Cette considération de la vision prophétique comme une vision dans l'imagination à partir d'une image créée par Dieu mais distincte de son essence est confirmée par d'autres passages dans l'œuvre de Thomas. Dans la *Somme théologique* par exemple, la question 171 de la II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup> affirme que la vision prophétique n'est pas selon l'essence mais selon une certaine similitude.<sup>513</sup> Au même endroit, la question 174 traite des sortes de visions prophétiques et cite alors explicitement la répartition d'Isidore en *Etymologie* VII dans laquelle est mentionnée la vision d'Isaïe.<sup>514</sup> Et Thomas affirme là que toutes ces sortes de visions ne sont pas selon l'essence puisqu'elles sont sensibles. La vision du prophète est donc en attente d'une vision plus pleine. En apercevant la divinité dans l'humanité du Christ, Jean mène cette vision à un certain accomplissement dans l'attente de la vision béatifiante.

La dernière citation de ce verset d'Isaïe apparaît dans la conclusion du commentaire. Exposant le dernier verset johannique qui affirme que le monde ne suffirait pas à contenir ce

---

<sup>509</sup> Cf. *In Io* §820.

<sup>510</sup> Cf. *In Io* §1697.

<sup>511</sup> Cf. *In Io* §1703.

<sup>512</sup> Cf. *In Io* §1704.

<sup>513</sup> Cf. *ST* II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q.171, a.1, resp. : « Et ideo dicendum est quod visio prophetica non est visio ipsius divinae essentiae : nec in ipsa divina essentia vident ea quae vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis ».

<sup>514</sup> Cf. *ST* II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q. 174, ad 3<sup>m</sup>.

qu'il y aurait à écrire, Thomas en tire trois interprétations.<sup>515</sup> D'une part, le monde est signe de l'intelligence qui ne peut avoir une connaissance compréhensive du Christ. D'autre part, la phrase peut être lue comme une hyperbole qui signifie l'excès infini des œuvres du Christ. Enfin ce verset renvoie au fait que l'œuvre du Dieu ne saurait être décrite parfaitement dans un livre.<sup>516</sup>

Thomas remarque dans la seconde interprétation que l'enjeu de la lettre biblique, quand elle est hyperbolique, est de viser la signification et non immédiatement ce qui est dit : « L'intention de l'auteur quand il dit cela n'est pas de nous amener à croire ce qu'il dit, mais de nous faire saisir ce qu'il veut signifier »<sup>517</sup>. L'exemple scripturaire apporté alors par Thomas est la vision d'Isaïe. Cela nous ramène au cœur de la lecture biblique qui est de comprendre la profondeur de la lettre et non de s'arrêter à son seul sens immédiat.

### **B-I-I-1123. Conclusions sur l'usage d'Is 6,1 en ouverture du commentaire**

Trois éléments ressortent de cette étude de l'usage de Is 6,1 dans le *Commentaire de Jean*. Thomas use de manière originale de cette autorité en exploitant le commentaire d'Isaïe de Jérôme. Cette citation invite à lire la vision de Jean qui lui permet d'écrire son évangile comme l'accomplissement de la vision prophétique d'Isaïe. C'est « le Seigneur trônant » que Jean a pu percevoir dans la contemplation de l'incarnation du Verbe, aussi la matière de son évangile sera-t-elle la manifestation de la divinité du Christ dans son humanité. Les autres citations de ce verset dans le commentaire marquent toutes la limite de la vision d'Isaïe, nous permettant de comprendre la vision de Jean comme son accomplissement.

---

<sup>515</sup> Cf. *In Io* §2657-2660.

<sup>516</sup> Cf. *In Io* §2660, citant Qo 12,12 et Ps 39,6.

<sup>517</sup> *In Io* §2659 : « Non enim est intentio dicentis ut credatur quod dicit, sed quod intendit significare ».

**B-I-I-12. Le recours aux autorités dans le prologue de Thomas**

**B-I-I-121- Les références à l'Écriture sainte**

L'Écriture sainte forme la majorité des citations auxquelles Thomas a recours. Ces références s'intègrent de trois manières dans son argumentaire.<sup>518</sup> La plupart du temps Thomas cite explicitement en mentionnant l'auteur et le texte. Parfois la citation biblique est intégrée au langage de Thomas. Quelques fois c'est la thèse ou l'événement qui est relaté avec seulement la mention du lieu scripturaire où cela est exposé.

Nous pouvons relever 35 renvois bibliques dans ce prologue. Seules deux citations sont muettes : la mention de Jn 1,9 sur l'illumination de tout homme venant en ce monde<sup>519</sup> et la description de Jean comme étant le disciple bien-aimé.<sup>520</sup> La première ne dénote pas avec les citations du premier chapitre de Jean dans ce prologue comme nous l'établirons. La seconde qualifie Jean de disciple bien-aimé, ce qui est une appellation courante dans l'Église. Les choix posés par Thomas dans ces citations nous éclairent sur la manière dont il conçoit l'évangile de Jean.

**B-I-I-1211. La place particulière de Jn 1,1-18**

Nous ne comptons ici qu'une seule fois la mention d'Is 6,1 et de ses parties puisque nous avons déjà pointé que les références à ce verset construisent un plan du prologue. En parallèle de ce verset, il y a le premier chapitre de l'évangile. C'est le chapitre le plus cité dans ce prologue, il est mentionné 12 fois sur 35 citations. Thomas distingue une partie du verset d'Isaïe pour en tirer une caractéristique de l'évangile de Jean. Il achève cette application d'Isaïe à Jean par une brève citation de Jn 1, généralement introduite par une formule du type : 'Jean montre cela lorsqu'il dit : « ... »'.

Les quatre premières citations concluent chacune des voies de connaissance de Dieu développées par les philosophes. La structure de ces paragraphes est identique : la vision d'Isaïe donne une caractéristique de la manière dont Dieu est connu. Puis Thomas présente

---

<sup>518</sup> Il demeure difficile d'accéder à la réelle manière de faire de Thomas étant donné la distance introduite par la *reportatio* d'une part et les choix éditoriaux successifs d'autre part. Nous prenons ici le texte de Marietti comme référence.

<sup>519</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 2A, p.6.

<sup>520</sup> Cf. *Id.*, p.8, référencée comme Jn 21,7 du fait de la forme textuelle utilisée par l'édition Marietti.

comment des philosophes ont atteint cette caractéristique par la connaissance humaine. Il achève chaque présentation de ces quatre voies par le retour au chapitre premier de Jean. Ainsi ce qu'Isaïe a vu prophétiquement, la philosophie l'a atteint, Jean l'a connu par révélation. Dans la suite, Thomas continue de décrire la vision de Jean par son amplitude et sa perfection. Pour décrire l'ordre de l'évangile, c'est un parallèle immédiat entre les mots d'Is 6,1 et de Jn 1 qui est mis en place. Seuls les éléments apportés par Thomas pour décrire l'auteur ne renvoient pas à la citation d'Isaïe.

Le tableau suivant recense les 12 mentions de Jn 1 en indiquant le paragraphe de l'édition Marietti, la référence johannique et le parallèle avec Isaïe.

§	Ref	Citation	// Isaïe 6,1
3	Jn 1,11	Hanc cognitionem manifestat Ioannes se habere de verbo, cum dicit: <i>in propria venit</i> , scilicet in mundum	<i>Vidi dominum</i>
4	Jn 1,1	Hanc aeternitatem Ioannes ostendit dicens: <i>in principio erat verbum.</i>	<i>Sedentem</i>
5	Jn 1,1	Hanc dignitatem ostendit nobis Ioannes, cum dicit: <i>et Deus erat verbum,</i>	<i>Super solium excelsum</i>
6	Jn 1,18	hanc incomprehensibilitatem insinuat nobis Ioannes, cum dicit: <i>Deum nemo vidit unquam.</i>	<i>Et elevatum</i>
7	Jn 1,1	Ioannes Evangelista elevatus in contemplationem naturae divini verbi et essentiae est, cum dicit: <i>in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum,</i>	<i>Et plena erat omnis terra maiestate eius</i>
7	Jn 1,3	Statim virtutem ipsius verbi secundum quod diffundit se ad omnia, nobis insinuat, cum dicit: <i>omnia per ipsum facta sunt.</i>	<i>Et plena erat omnis terra maiestate eius</i>
7	Jn 1,9	Et cuius lumine omnes homines venientes in hunc mundum illuminantur.	<i>Et plena erat omnis terra maiestate eius</i>
8	Jn 1,16	dicit: <i>de plenitudine eius omnes accepimus gratiam pro gratia.</i>	<i>Ea quae sub iso erant replebant templum</i>
10	Jn 1,1	Primo enim insinuat nobis <i>dominum sedentem super solium excelsum et elevatum</i> , in prima parte, cum dicit: <i>in principio erat verbum.</i>	<i>dominum sedentem super solium excelsum et elevatum</i>
10	Jn 1,3	In secunda vero parte insinuat quomodo <i>omnis terra plena est maiestate eius</i> , cum dicit: <i>omnia per ipsum facta sunt.</i>	<i>Omnis terra plena est maiestate eius</i>
10	Jn 1,14	In tertia parte manifestat quomodo <i>ea quae sub ipso erant, replebant templum</i> cum ipse dicit: <i>verbum caro factum est.</i>	<i>ea quae sub ipso erant, replebant templum</i>
11	Jn 1,9	quia ipse est, qui lucem verbi incarnati excellentius videns, ipsam nobis insinuat, dicens: <i>erat lux vera et cetera.</i>	0



Cette manière de faire montre bien que le verset d'Isaïe n'est pas commenté pour lui-même. L'enjeu est d'introduire l'évangile de Jean dont la matière est la connaissance de la divinité du Christ, accomplissement de la vision de Dieu par le prophète Isaïe. Elle donne aussi au premier chapitre de Jean une place particulière. Les 18 premiers versets sont mis en exergue.<sup>521</sup> Ils caractérisent pour Thomas la vision de Jean, présentent le plan de l'ouvrage et l'auteur. La division du commentaire de l'évangile ne permettra pas d'isoler Jn 1,1-18 comme une péricope autonome dans la lecture qu'en fait le dominicain.<sup>522</sup> Mais le choix des citations marque que ce début de l'évangile est bien considéré par Thomas comme une introduction.<sup>523</sup>

Si les citations de Jean 1,1-18 permettent au dominicain de décrire l'ouverture de l'évangile, les autres citations johanniques font ressortir le reste du plan de l'évangile et la légitimité de son auteur. Ainsi pour décrire la fin de l'évangile, Thomas cite la fin du chapitre 20 qui est la première conclusion de l'évangile.<sup>524</sup> Les deux mentions de Jn 21 et de Jn 15 servent à Thomas pour décrire la capacité de l'auteur à écrire l'évangile : Jean est compétent car il est le disciple que Jésus aimait. Jn 12,41 est à part car ce verset renvoie explicitement à la vision d'Isaïe : Jésus se présente comme le Seigneur aperçu prophétiquement dans la vision d'Isaïe.

Ainsi les citations de l'évangile de Jean dans ce prologue servent la présentation par Thomas de l'évangile comme un tout ordonné, écrit par un auteur qui reçoit par élection spéciale la capacité de révéler le Christ aux hommes.

---

<sup>521</sup> Cf. B. ESCAFFRE, *Evangile de Jésus-Christ selon saint Jean*, Paris, Cerf, 2008, CE 145, p.9-11.

<sup>522</sup> Dans le commentaire du premier chapitre de l'évangile, les subdivisions énoncées par l'Aquinat peuvent conduire à délimiter le prologue en coupant au milieu du verset 14. Jusqu'à la mention « et il a habité parmi nous », l'évangéliste nous parle de la divinité du Christ en elle-même selon Thomas. A partir de la mention « et nous avons vu sa gloire », Jean nous parle de la manière dont la divinité s'est fait connaître. Nous avons cette répartition qui est présentée au §23 en introduction et reprise au §179 avant de passer au commentaire de cette autre partie du verset 14. Mais cette partition ne correspond ni à la délimitation exégétique actuelle du Prologue de Jean qui le fait aller jusqu'au verset 18, ni à la délimitation liturgique médiévale qui le fait aller jusqu'à la fin du verset 14. De son côté, Thomas ne relève pas de séparation dans le plan du texte entre le verset 14 et le verset 15, ni à la fin du verset 18. Il n'utilise pas ces délimitations.

<sup>523</sup> Une lecture contemporaine n'interpréterait pas le Prologue de Jean comme une introduction de l'évangile (cf. B. ESCAFFRE, *Op. cit.*, p.9 : « Le prologue n'est ni un plan de l'évangile, ni un résumé. Tout ce qu'il contient n'est pas repris dans l'ordre, ni tel quel, dans le Quatrième Evangile »).

<sup>524</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 2A, p.7.

### **B-I-I-1212. Les citations de l'Ancien Testament**

En plus de l'*incipit* utilisé par Thomas, Isaïe est cité une seule fois. Is 40,26 renvoie à l'acte de voir le créateur. Cela est cohérent avec la présentation du prophète comme celui qui voit Dieu. L'usage du prophète Isaïe par Thomas dans son prologue correspond donc bien à une connaissance de la divinité par Jean.

En dehors d'Isaïe, ce sont exclusivement les livres sapientiaux qui sont utilisés : le livre de Job, le livre des Psaumes, la Sagesse et le Siracide. Selon la répartition des livres au sein du canon dans le texte *Hic est liber*, après le don de la Loi et la mémoire des œuvres de Dieu, les 'hagiographes et apocryphes' constituent une troisième partie qui s'adresse à l'intelligence pour développer les vertus et connaître la sagesse.<sup>525</sup> Les quatre livres mentionnés ici font partie de cet enseignement divin par la parole pour connaître sa sagesse. Ce choix oriente la lecture par Thomas de cet évangile. Thomas le dit : « Jean montre avant tout dans son évangile, et d'une manière qui lui est propre, la divinité du Christ »<sup>526</sup>. Cette divinité du Christ est connue dans l'évangile par son humanité car il est la Sagesse incarnée. L'Aquinat appuie donc l'exposition de la matière de l'évangile par le type de livres bibliques qu'il cite.

### ***B-I-I-122. Les autorités chrétiennes dans le prologue de Thomas au Commentaire de Jean***

#### **B-I-I-1221. La réfutation des hérétiques**

La place prise par la réfutation des hérétiques est un premier aspect qu'il nous faut examiner. L'Aquinat montre comment l'Écriture lue correctement répond aux erreurs des hérétiques. Pour le seul commentaire de Jn 1,1-14, Thomas utilise 46 fois ces hérésies pour préciser la vérité chrétienne des Écritures.<sup>527</sup> Bien plus, la réfutation des hérésies des premiers

---

<sup>525</sup> Cf. *Volume d'annexes*, A-Annexe 1, p.3.

<sup>526</sup> *In Io* §10 : « Ioannes specialiter et praecipue divinitatem Christi in Evangelio suo insinuat ».

<sup>527</sup> Thomas d'Aquin s'attache à montrer que les erreurs des hérétiques sont réfutées par l'évangile. Il y a ainsi 46 mentions explicites d'erreurs d'interprétation du texte biblique de Jn 1,1-14. La référence se fait assez souvent par une périphrase : « certains hérétiques » (§113), « ceux qui posent » ou « ceux qui fabulent » (§47, §82, §60), « l'opinion des hérétiques » (§110). La mention des « Gentils » apparaît deux fois (§60, §139). Mais la plupart du temps les noms des auteurs des thèses réfutées sont

siècles est une des raisons invoquées par Thomas pour rendre compte de la raison de l'écriture de cet évangile. Suite aux erreurs d'Ebion et de Cérinthe, les fidèles auraient demandé à Jean de l'écrire pour cela. Le dominicain caractérise alors l'évangile par sa matière et sa capacité à réfuter toutes les hérésies.<sup>528</sup>

Il nous est difficile de préciser l'accès de Thomas à ces hérésies. La mention ici d'Ebion et Cérinthe peut renvoyer à la connaissance que Thomas a de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe.<sup>529</sup> Thomas cite cet ouvrage dans la *Catena super Ioannem* en affirmant la complémentarité de Jean par rapport à Matthieu et Luc pour tenir l'harmonie des évangiles entre eux.<sup>530</sup> Mais pour sa part, Bède mentionne aussi d'une manière proche Ebion et Cérinthe, auxquels il adjoint Marcion comme occasions de l'écriture de l'évangile.<sup>531</sup> Mais les citations explicites de Bède demeurent rares dans le commentaire.<sup>532</sup> Les autres citations ne renvoient pas au *Commentaire de Jean* mais à des homélies. Thomas connaît probablement ces hérésies par l'intermédiaire d'Augustin.<sup>533</sup>

Pour sa part, M. Morard montre comment Thomas est lecteur des Conciles.<sup>534</sup> Cette lecture peut éclairer l'effort de Thomas pour réfuter les hérétiques en vue de défendre l'orthodoxie de la foi proclamée par l'enseignement de l'Église. La manière contrastée dont

---

explicites. Ainsi Arius et les ariens sont mentionnés 10 fois. Origène est concerné par cette réfutation ; il est dénoncé 7 fois. Les « Manichéens » font partie des mauvais interprètes à six reprises. L'hérésie de Valentin est mentionnée 4 fois. Si les auteurs sont mentionnés, le nom de leurs ouvrages ou les références de ce qui est dénoncé ne sont jamais précisés.

<sup>528</sup> Cf. *In Io* §10 : « (...) postquam alii Evangelistae sua Evangelia scripserunt, insurrexerunt haereses circa divinitatem Christi, quae erant quod Christus erat purus homo, sicut Ebion et Cerinthus falso opinabantur. Et ideo Ioannes Evangelista, (...), ad preces fidelium, Evangelium istud scripsit, in quo doctrinam de Christi divinitate nobis tradidit, et omnes haereses confutavit ».

<sup>529</sup> La séquence historique qu'Eusèbe met en place autour de l'écriture de l'évangile de Jean rend compte de l'actualité de ces hérésies. Après avoir exposé comment Jean dut écrire son évangile pour ajouter ce qu'il manquait aux autres évangiles au livre III chapitre XXIV, Eusèbe aborde un chapitre plus loin trois hérétiques, Ebion, Cérinthe et Nicolas. (Cf. EUSEBE de CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, Livre III, chp XXVI-XXVIII, SC 31, p.135-138.) Il traite de la mort de Jean dans un chapitre qui suit de près cette exposition des hérétiques. (Cf. *Id.*, Livre III, chp XXXI, p.140-143.)

<sup>530</sup> Cf. *Catena*, p.323-324, citant EUSEBE de CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, Livre III, chp XXIV, 13, SC 31, p.131-132.

<sup>531</sup> L'introduction de Bède à son commentaire de Jean s'achève par l'éloge de l'évangéliste qui, instruit par révélation céleste, a dispersé les ténèbres de toutes les hérésies par la lumière de la vérité (cf. BEDA, *In S. Ioannis evangelium expositio*, PL 92, col. 636D-637A : « Et hoc ita patrato, instructus revelatione coelesti, ac Spiritus sancti gratia inebriatus, omnes haereticorum tenebras patefacta subito veritatis luce dispulit (...) ».) L'affirmation par Thomas de l'efficacité de l'évangile pour réfuter toutes les hérésies peut trouver là une source.

<sup>532</sup> Thomas ne le cite que 7 fois dont 2 fois associé à Alcuin.

<sup>533</sup> Le R.P. Gauthier montre la source augustiniennne de la connaissance des hérétiques par Thomas dans la *Somme contre les gentils*. (Cf. R.A. GAUTHIER, *Somme contre les Gentils, Saint Thomas d'Aquin, Introduction*, Paris, Éditions universitaires, 1993, p.130-133).

<sup>534</sup> Cf. M. MORARD, « Thomas d'Aquin, lecteur des Conciles », in *Archivum Franciscanum Historicum*, Rome, 2005, vol. 98, p.211-365.

Thomas traite l'autorité d'Origène à la mesure de son orthodoxie est à cet égard intéressante. Origène est une autorité recevable seulement quand il permet de défendre la foi. La lecture de l'Écriture permet de juger et de manifester l'orthodoxie de son propos. Aussi pouvons-nous penser que la citation des hérésies dans le commentaire biblique est motivée par la défense de la foi catholique fondée sur l'exposition de l'Écriture.

### **B-I-I-1222. L'usage des Pères**

Le recours permanent de Thomas à l'autorité des Pères manifeste que le dominicain se saisit du texte biblique enrichi de sa tradition de lecture.

- **Comparaison avec les autorités citées dans la *Catena aurea***

Lorsque Thomas enseigne en lisant l'évangile, il a déjà confectionné la *Catena aurea* qui rassemble de nombreuses autorités patristiques.<sup>535</sup> Cette collection demeure la référence principale de l'Aquinate dans son *Commentaire de Jean*.

- Comparaison terme à terme

Une comparaison terme à terme des deux prologues au commentaire de l'évangile de Jean, celui de la *Lectura* et celui de la *Catena*, conduit à dégager trois types de relations entre les deux textes. Il y a des reprises explicites des citations du prologue de la *Catena* par le prologue du Commentaire. Il y a des éléments qui disparaissent et ne sont pas utilisés à cet endroit du commentaire. Il y a des thèmes ou des mots qui sont des reprises muettes de citations rassemblées dans la *Catena*.

---

<sup>535</sup> J.-P. TORRELL considère ce travail de la *Catena* certainement achevé en 1268. (Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation, op. cit.*, p.200).

○ Les reprises explicites

Thomas ouvre son commentaire par la citation d'Is 6,1 qui lui sert de verset organisant l'ensemble de son prologue. Cette citation est la même qu'à l'ouverture du prologue de la *Catena* sur Jean. C'est là un indice particulièrement intéressant dans la mesure où nous avons déjà relevé le caractère original de cette ouverture.

En outre, deux mentions d'Augustin sont reprises explicitement. Thomas cite *Sur l'accord des Évangélistes* pour exposer que l'évangile de Jean prépare davantage à la vie contemplative tandis que les synoptiques préparent à la vie active.<sup>536</sup>

Il cite encore les homélies sur Jean d'Augustin pour dire que la vision johannique fut élevée. La référence à Augustin est explicite et les termes utilisés dans la *Lectura* renvoient au passage relevé dans la *Catena*. Les verbes sont *transcendere* et *pervenire*. Les 'transcendées' sont dans la *Lectura* 'ce qui est créé', 'les monts', 'les cieus', et 'les anges'. Dans la *Catena* ce sont 'les sommets de la terre', les 'champs de l'air', les 'hauteurs des astres', les 'chœurs et légions des anges'. Ce qui est atteint au terme de la transcendance c'est 'celui par qui toutes choses ont été faites' dans la *Catena*, 'le créateur lui-même de toutes choses' dans la *Lectura*. Si la reprise n'est pas mot à mot, c'est bien le même texte qui est cependant utilisé comme référence.<sup>537</sup>

○ Les reprises muettes

Thomas construit parfois son argument sans renvoyer à l'auteur de la thèse qu'il utilise. Mais par la proximité des termes nous pouvons repérer des reprises muettes d'autorités référencées dans la *Catena*, soit mot à mot, soit selon l'argument développé.

- *Les reprises mot à mot*

La citation de *Sur l'accord des évangiles* d'Augustin est réutilisée dans le corps de l'argumentaire de Thomas qui utilise les mêmes formules. Ainsi les animaux symbolisant les trois synoptiques sont des animaux qui « marchent sur la terre », selon la traduction du verbe

---

<sup>536</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 3, p.9.

<sup>537</sup> Cf. *Ibid.*, n°2.

latin *gradior*, pour convenir à la description de « ce que le Christ a accompli dans le chair ». Jean de son côté regarde le plus fermement « la lumière de l'immuable vérité avec les yeux du cœur » avec le même verbe *intueor*. Comme évangéliste, il le transmet autant qu'il l'a jugé nécessaire.<sup>538</sup>

La citation d'Origène dans la *Catena* donne à Thomas une interprétation étymologique du nom 'Jean' qui signifierait « dans lequel est la grâce ». Cette étymologie est utilisée deux fois par Thomas dans son commentaire sans référence : au §11 du Prologue et au §114 à propos de Jean-Baptiste.<sup>539</sup>

- *Les reprises des arguments*

Il y a parfois proximité d'argumentation entre la *Catena* et le commentaire. Dans la *Catena*, Jérôme s'interroge sur qui est ce Seigneur vu dans la gloire par Isaïe et la réponse utilise la citation de Jn 12,41 pour affirmer que ce Seigneur signifie le Christ. Dans le commentaire, Thomas utilise cette citation de Jn 12,41 pour cette même identité affirmée entre le Christ et le Seigneur de la vision du prophète.<sup>540</sup>

De même, Alcuin, cité par la *Catena* pour présenter la demande pressante des évêques d'Asie à Jean d'écrire contre les hérétiques qui nient la préexistence du Christ est repris dans le prologue au *Commentaire*.<sup>541</sup>

Dans la *Catena*, Thomas divise le verset d'Is 6,1 en attachant la première partie à la divinité, la seconde à l'acte créateur du Verbe, la troisième à l'Incarnation. Lorsque le verset prophétique fait un lien entre « ce qui est au dessous » et la « plénitude qui remplit », l'Aquinate l'interprète comme l'annonce de la plénitude offerte au fidèle devenu temple de Dieu. Thomas reprend exactement cette lecture dans le commentaire pour présenter l'ordre et la fin de l'évangile.<sup>542</sup>

---

<sup>538</sup> Cf. *Ibid.*, n°3.

<sup>539</sup> Cf. *Ibid.*, n°4

<sup>540</sup> Cf. *Ibid.* n°5

<sup>541</sup> Cf. *Ibid.* n°6

<sup>542</sup> Cf. *Ibid.* n°7

- **Les citations patristiques propres au *Commentaire de Jean***

Deux citations d'autorités patristiques du *Commentaire de Jean* ne viennent pas de la *Catena*.

La première est une mention de Denys qui renvoie à son commentaire de la vision d'Isaïe dans la *Hiérarchie céleste*.<sup>543</sup> À cet endroit, Denys associe la vision prophétique avec la vision des essences les plus hautes, et le trône central à la domination transcendante de Dieu sur toutes les essences.<sup>544</sup> Cette « transcendance sursentielle » est manifeste selon deux caractéristiques. D'une part, Dieu est absolument séparé des êtres et n'a aucune ressemblance avec eux. D'autre part, Dieu est la source de tous les êtres. Cette citation vient bien confirmer ce que dit Thomas un peu plus haut : Dieu est connu comme cause suffisante de tous les êtres et diffère de tous les êtres par l'identité de son essence et de son existence. Sous l'autorité de Denys, Thomas relie la connaissance philosophique et la connaissance par révélation.

La seconde autorité chrétienne ajoutée à celles de la *Catena* est une mention d'Augustin. Alors qu'il traite de l'incompréhensibilité divine, Thomas se réfère à l'évêque d'Hippone :

En effet, toute vérité que notre intelligence peut saisir est limitée ; car selon Augustin, « tout ce qui est connu est limité par la (capacité de) compréhension de celui qui connaît ». <sup>545</sup>

Cette citation, tirée de la *Cité de Dieu*, est légèrement déformée. Le texte d'Augustin parle de « tout ce qui est compris par la science », alors que Thomas évoque « tout ce qui est su ». Pour T.-D. Humbrecht, cette déformation vient du fait que Thomas cite de tête le texte

---

<sup>543</sup> Cf. *In Io* § 5.

<sup>544</sup> Cf. DENYS, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Aubier, 1943, trad. fr. M. de Gandillac, p.230-231 : « Grâce à cette vision le théologien (Isaïe) apprend que le divin domine incomparablement, par sa totale et sursentielle transcendance, toute puissance visible ou invisible ; qu'il est totalement séparé de toutes choses, demeurant incomparable à tout être, fût-ce aux premières essences ; qu'il est en outre le principe et la cause qui confère à tout être rang d'essence, et ce fondement immuable de l'indéfectible stabilité de toute existence à quoi les puissances les plus élevées en dignité doivent elles-mêmes leur existence et l'excellence de leur nature ».

<sup>545</sup> *In Io* §6, se référant à AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XII, XVIII, PL 41, col.368 : « Quapropter si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur ; profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est ».

augustinien, il s'agirait alors d'une imprécision orale.<sup>546</sup> Au delà de cette imprécision, il est surtout intéressant de noter que cette citation est le seul ajout augustinien par rapport à la *Catena* et qu'elle prend, de ce fait, une place particulière. Elle traite en effet de la capacité à connaître en usant du terme de science. Le contexte augustinien de la citation est la connaissance que Dieu a de l'infini, connaissance compréhensive en tant qu'il est Dieu. Comme pour l'usage de Denys, c'est un argument philosophique qui est apporté en plus du travail fait dans la *Catena*. Thomas appuie donc sur l'autorité des Pères la possibilité de relier le fruit de la recherche philosophique et la connaissance par révélation.

La reprise de presque tous les éléments apportés par la *Catena*, utilisés comme autorités ou fondus dans le corps de l'argumentaire, vérifie que Thomas utilise massivement ce travail précédent pour construire son commentaire. Cependant la *Catena* n'est pas la seule ressource utilisée par Thomas dans son commentaire. L'usage de deux types de ressources supplémentaires sépare les deux ouvrages.

La *Catena* ne cherche pas à faire résonner l'Écriture par la mise en parallèle de versets scripturaires. Le commentaire use massivement de cette méthode : il met l'ensemble de la Bible en perspective. En outre, le commentaire se sépare aussi de la *Catena* par le dialogue qu'il instaure avec la raison naturelle. La *Catena* ne cherche pas à recenser des autorités non chrétiennes dans sa collection. Dans le même sens, les deux ajouts patristiques à la *Catena* dans le commentaire révèlent le lien possible entre le terme de la recherche philosophique et la connaissance de Dieu révélée dans l'Écriture.

### ***B-I-I-123. L'usage de la raison naturelle dans le prologue de Thomas au Commentaire de Jean***

Essayons maintenant de percevoir les enjeux de cet usage de la raison naturelle qui s'ajoute dans le *Commentaire*. En comparant le commentaire avec un autre type de texte comme la *Somme Théologique* quand ils traitent des mêmes questions, nous pourrions préciser la différence et la proximité des projets. Cela éclairera la spécificité de l'exégèse de Thomas. De plus, nous verrons que, par la structure même de son argumentaire, Thomas construit un dialogue entre l'Écriture et les philosophes sur la connaissance de Dieu. Enfin Thomas expose

---

<sup>546</sup> Cf. T.D. HUMBRECHT, *Théologie négative et Noms divins*, op. cit., p.485.



lui-même dans un passage du prologue un positionnement réciproque de l'Écriture et des sciences dont il nous faudra rendre compte.

### **B-I-I-1231. Concordance des voies de connaissance de Dieu**

La présentation des philosophes anciens qui ont connu quelque chose de Dieu fait l'objet d'un long développement de Thomas dans ce prologue.<sup>547</sup> Le dominicain déploie quatre voies de raisonnement naturel qui débouchent chacune sur la nécessité de penser une caractéristique divine. Ces quatre caractéristiques sont étudiées à partir d'une interprétation des termes de la vision d'Isaïe. Thomas termine en affirmant pour chacune qu'elle est exposée par l'évangile de Jean.

La première voie est la considération du gouvernement des choses en vue d'une fin qui demande l'existence d'une « réalité plus élevée, qui dirige les autres et les gouverne comme un maître »<sup>548</sup>.

La seconde voie s'ouvre par la considération de l'immuable et du changeant. Affirmant qu'il est plus noble d'être immuable que changeant, Thomas en vient à affirmer « avec évidence que le Principe premier de toutes les réalités, qui est aussi le Principe suprême et le plus noble, est immuable et éternel »<sup>549</sup>.

La troisième voie mentionne un courant philosophique : les platoniciens. La considération de toute qualité en tant que participation imparfaite à un parfait qui est l'Être conduit à penser nécessairement, « puisque toutes les réalités existantes participent à l'être et sont des êtres par participation, qu'au sommet de toutes les réalités existe quelque chose qui soit l'être même par son essence »<sup>550</sup>.

La quatrième voie procède par la considération de la limitation de l'intellect qui demande nécessairement l'existence d'une vérité supérieure infinie et incompréhensible :

---

<sup>547</sup> Cf. R. IMBACH, « La filosofia nel prologo di S. Giovanni secondo S. Agostino, S. Tommaso e Meister Eckhart », in *Istituto San Tommaso Studi*, dir. D. Lorenz, Rome, Pontificia Università S. Tommaso, 1997, p.161-182.

<sup>548</sup> *In Io* §3 : « De necessitate oportet nos ponere aliquid altius, quod dirigat ista et sicut dominus gubernet ».

<sup>549</sup> *In Io* §4 : « Secundum hoc ergo evidenter colligi potest, quod primum principium omnium rerum, et supremum et nobilissimum, sit immobile et aeternum ».

<sup>550</sup> *In Io* §5 : « Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam ».

« c'est pourquoi il est nécessaire que la Vérité première et suprême, qui surpasse toute intelligence, soit incompréhensible et infinie »<sup>551</sup>.

Cette quadruple remontée nécessaire de l'intelligence des effets à une cause première transcendante est une recherche de la raison naturelle dans son exercice distinct de la révélation. Elle est qualifiée par Thomas de connaissance de Dieu, au même titre que la contemplation johannique ou celle du prophète Isaïe. Le même terme latin *cognitio* est utilisé pour caractériser la contemplation de Jean acquise par révélation et la connaissance acquise par raisonnement de l'intelligence humaine. La vision prophétique ni la réflexion humaine ne parviennent à une connaissance de l'essence divine mais cependant à une véritable connaissance de Dieu.

### **B-I-I-1232. Comparaison avec la *Somme théologique***

La thèse d'une proximité entre ce que la théologie connaît par révélation et ce que la philosophie atteint par raisonnement à partir des choses est présente dans d'autres ouvrages de Thomas. Nous retrouvons une partie de cet enseignement de Thomas dans la question de savoir s'il y a Dieu dans la *Somme Théologique*. La structure même des voies nous y invite. Thomas parle de *via* dans la *Somme* et utilise le vocabulaire du chemin dans le *Commentaire de Jean* avec les verbes *venire* et *pervenire*. La manière de conclure par l'identité entre la réalité trouvée et Dieu rapproche les deux textes : « et cette réalité c'est Dieu » dit Thomas dans le commentaire, « c'est lui que nous appelons Dieu » affirme le dominicain dans la *Somme*.<sup>552</sup>

Ainsi nous pouvons mettre en relation la première voie mise en avant dans le commentaire avec la cinquième voie dans la *Somme théologique* qui se termine par l'affirmation qu' « il y a donc un être intelligent par lequel toutes choses naturelles sont ordonnées à leur fin, et cet être c'est lui que nous appelons Dieu »<sup>553</sup>. La finalité qui tire les choses vers leur accomplissement nécessite un transcendant qui donne cette fin.

La quatrième voie exposée par Thomas dans la *Somme* part de la considération des qualités dans les choses qui sont limitées et relatives. La mesure de la qualité ainsi considérée

---

<sup>551</sup> *In Io* §6 : « Et ideo necesse est primam et summam veritatem, quae superat omnem intellectum, incomprehensibilem et infinitam esse ».

<sup>552</sup> Cf. *In Io* §3 et *ST I<sup>a</sup>*, q.2, a.3, resp.

<sup>553</sup> *ST I<sup>a</sup>*, q.2, a.3, resp. : « Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum. ».

est relative à la « proximité différente à l'égard de la chose en laquelle cette qualité est réalisée au suprême degré ». Thomas en tire la nécessaire existence d'un quelque chose qui soit « souverainement » la qualité repérée et qui de ce fait devient la cause de la qualité dans la chose observée. Thomas achève son raisonnement par la même identité reconnue entre ce qui est atteint par le raisonnement nécessaire et celui que le chrétien nomme Dieu.<sup>554</sup>

La notion de participation n'est pas ici nommée, cependant c'est bien de cela dont il s'agit. Comme le note R. Imbach dans son étude sur le sujet, Thomas explicitera cette participation au sujet de l'intellect humain qui participe à l'intellect divin plus loin dans la *Somme*.<sup>555</sup> À cet endroit, il introduit en même temps la notion de participation et celle d'immobilité. Il nous faut citer un long passage de cette réponse car il contient de manière synthétique trois des voies mises en avant par Thomas dans le *Commentaire de Jean*.

Voyons (...) comment il est nécessaire d'admettre, au-dessus de l'âme intellectuelle de l'homme une intelligence supérieure qui lui donne la faculté de penser. Car tout être qui participe à une forme, et qui est mobile et imparfait, présuppose l'existence d'un être qui, lui, soit essentiellement cette forme et qui soit immobile et parfait. Si l'âme humaine est intellectuelle, c'est parce qu'elle participe à la puissance intellectuelle. (...) De plus, elle ne parvient à atteindre la vérité que par mouvements successifs, en raisonnant. Enfin, elle n'a qu'une intelligence imparfaite ; car elle ne comprend pas tout, et même en ce qu'elle comprend, elle passe de la puissance à l'acte. Il doit donc y avoir une intelligence d'un ordre plus élevé qui aide l'âme humaine à comprendre.<sup>556</sup>

---

<sup>554</sup> Cf. *Ibid.* : « Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. (...). Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, (...) Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum ».

<sup>555</sup> R. IMBACH, *Op. cit.*, p. 165-166.

<sup>556</sup> *ST I*<sup>a</sup>, q.79, a.4, resp. : « (...) Considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis, cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit;

Les trois déficiences de l'intellect humain mises en avant ici recourent les trois nécessités développées par Thomas dans le *Commentaire de Jean* dans les deuxième, troisième et quatrième voies. Ainsi le caractère intellectuel de l'âme humaine repose sur une participation à quelque chose pour qui la puissance intellectuelle est son essence. Ensuite, là où l'intellect humain est mobile, l'intellect participé est immobile. Enfin là où l'intellect connaît imparfaitement – l'imperfection étant décrite comme une incapacité à tout comprendre – l'intellect participé comprend tout parfaitement. Nous reconnaissons les mêmes thèses que dans le commentaire biblique. La considération de la participation demande un être participé parfait, c'est la troisième voie. La considération de la mobilité demande un principe immobile, c'est la deuxième voie. La considération de la finitude de l'intellect humain demande un intellect infini, c'est la quatrième voie. La conclusion de cette réponse théologique de Thomas affirme bien l'identité entre l'intellect séparé connu par le raisonnement philosophique et Dieu connu par révélation : « L'intelligence séparée, selon l'enseignement de notre foi, est Dieu lui-même »<sup>557</sup>.

Une telle comparaison nous ouvre à une double conclusion. Il nous faut noter la proximité des thèses développées tant dans la forme argumentaire que dans les thèmes mis en avant. Ainsi le Dieu connu par la philosophie est le Dieu connu par la foi. Nous voyons immédiatement cependant une différence de fond entre les deux modèles : dans le commentaire biblique, l'Écriture commande et répartit la matière, alors que dans la *Somme*, c'est l'argumentation logique qui répartit la matière.

Mais plus profondément apparaît une thèse de fond sous-jacente : l'intelligence, quand elle connaît le vrai, procède par connaissance positive selon la philosophie et par connaissance induite par révélation selon la théologie, mais elle connaît la même réalité.

Dans le commentaire biblique, du fait même de son objet révélé qu'est l'Écriture, nous sommes dans l'ordre de cette seconde connaissance, induite par révélation. Mais la relation n'est pas dialectique, ni même complémentaire avec une connaissance propédeutique et une connaissance achevée. Il nous faudra rendre compte de cette relation au terme de notre travail.

---

tum quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum ».

<sup>557</sup> *Ibid.* : « Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus (...) ».

### **B-I-I-1233. Structure de l'argumentation de Thomas dans le prologue au Commentaire**

Quand on regarde d'un peu plus près ces quelques paragraphes, leur structure est éclairante pour préciser la relation entre ces deux modes de connaissance. La structure peut être ainsi décrite : ce que la philosophie atteint comme une caractéristique nécessaire de Dieu, Is 6,1 l'annonçait dans ses mots. L'Écriture dans son ensemble la révèle comme le montre les citations scripturaires. Chaque paragraphe s'achève en affirmant la connaissance de cette caractéristique par Jean et Thomas met en exergue un morceau de l'évangile pour l'établir.

Ainsi Thomas extrait quatre caractéristiques divines du verset d'Isaïe : l'autorité, l'éternité, la dignité et l'incompréhensibilité. Il introduit alors l'accès des philosophes anciens à ces quatre caractéristiques : « Ce sont bien là les quatre manières dont les philosophes anciens parvinrent à la contemplation de Dieu »<sup>558</sup>.

Puis il montre successivement comment les philosophes anciens sont parvenus à cette connaissance. Comme indiqué plus haut, Thomas expose d'abord le chemin de ceux qui connaissent Dieu par la voie de la finalité qui leur permet de connaître la seigneurie ou l'autorité.<sup>559</sup> A cette seigneurie, Thomas attache le terme de « Seigneur » dans le texte d'Isaïe. Il confirme cette seigneurie par une citation du psaume 88 où Dieu est présenté comme celui qui domine la terre et les eaux.<sup>560</sup> Il achève ce premier parcours par l'expression : « cette connaissance, Jean manifeste qu'il la possède au sujet du Verbe lorsqu'il dit : *il est venu chez les siens* »<sup>561</sup>. Il expose ensuite comment « d'autres » sont parvenus à connaître l'éternité divine.<sup>562</sup> La nécessité de penser un être immuable est alors présentée. C'est « cette éternité » qui est proclamée par Isaïe dans le terme « siégeant ». Les citations du psaume 44 et de la lettre aux Hébreux confirment cette caractéristique de l'éternité liée à l'acte de trôner.<sup>563</sup> Et la conclusion revient au texte johannique : « cette éternité, Jean la montre en disant : *dans le principe était le verbe* »<sup>564</sup>, montrant que Jean possède cette même connaissance que les philosophes atteignent par l'usage de la raison naturelle et que la Révélation proclame dans

---

<sup>558</sup> *In Io* §2 : « Istis enim quatuor modis antiqui philosophi ad Dei cognitionem pervenerunt ».

<sup>559</sup> Cf. *In Io* §3.

<sup>560</sup> Cf. *In Io* §3, Ps 88,10.

<sup>561</sup> *In Io* §3 : « Hanc cognitionem manifestat Ioannes se habere de verbo, cum dicit : *in propria venit* (...) », (trad. fr. personnelle pour tenir davantage la similitude des conclusions du texte de Thomas).

<sup>562</sup> Cf. *In Io* §4.

<sup>563</sup> Cf. *In Io* §4, citant Ps 44,7 et He 13,8.

<sup>564</sup> *In Io* §4, p.2 : « Hanc eternitatem Ioannes ostendit dicens : *in principio erat verbum* », (trad. fr. personnelle pour tenir davantage la similitude des conclusions du texte de Thomas).

l'Écriture. Il expose ensuite comment « certains » connaissent Dieu selon sa dignité.<sup>565</sup> La nécessité d'un premier participé supérieur à tous les participants est mise en avant avec les platoniciens. C'est l'expression « trône sublime » qui rend compte de cette dignité dans le texte du prophète. Là intervient la citation du pseudo Denys et une citation du psaume 112 sur l'élévation absolue du Seigneur par rapport à tout le créé.<sup>566</sup> La conclusion est construite de la même manière : « cette dignité, Jean nous la montre lorsqu'il dit : *et le Verbe était Dieu (...)* »<sup>567</sup>. Enfin Thomas présente l'incompréhensibilité divine que « certains » ont atteint.<sup>568</sup> Il use pour cela d'un argument philosophique tiré d'Augustin qui permet d'établir la nécessité que Dieu soit incompréhensible. Les citations scripturaires concordantes sont tirées du psaume 8 et de la lettre de Paul à Timothée.<sup>569</sup> Thomas attache cette incompréhensibilité à l'élévation dans la vision d'Isaïe. Puis il conclut avec la connaissance qu'en a Jean dans son évangile : « et cette incompréhensibilité, Jean nous y introduit lorsqu'il dit : *Dieu personne ne l'a jamais vu* »<sup>570</sup>.

Cette structure éclaire un certain rapport entre connaissance par la raison naturelle et connaissance par révélation. Il y a une concordance complète entre les deux connaissances, non pas dans leurs méthodes ni dans leur mode de connaissance mais dans leur objet. Ici les philosophes par leur raison naturelle atteignent la vérité que l'Écriture révèle et dont Jean et Isaïe sont les témoins.

#### **B-I-I-1234. Description d'une relation au §9**

Un passage du prologue de Thomas expose une relation entre les deux types de savoir philosophique et révélé. Après avoir exposé les caractéristiques de la contemplation johannique, Thomas conclut par la présentation d'une articulation entre cette contemplation et les sciences.

---

<sup>565</sup> Cf. *In Io* §5.

<sup>566</sup> Cf. *In Io* §5, citant Ps 112,4 et le nom de Denys.

<sup>567</sup> *In Io* §5 : « Hanc dignitatem ostendit nobis Ioannes, cum dicit : *et Deus erat verbum (...)* », (trad. fr. personnelle pour tenir davantage la similitude des conclusions du texte de Thomas).

<sup>568</sup> Cf. *In Io* §6.

<sup>569</sup> Cf. *In Io* §6, citant Ps 8,2 et 1 Tm 6,16.

<sup>570</sup> *In Io* §6 : « Et hanc incomprehensibilitatem insinuat nobis Ioannes, cum dicit : *Deum nemo vidit unquam* », (trad. fr. personnelle pour tenir davantage la similitude des conclusions du texte de Thomas).

Cependant il faut remarquer que ces trois modes de contemplation correspondent aux différentes sciences. A la science morale, qui traite de la fin ultime, revient la perfection de la contemplation ; la science naturelle, qui considère les êtres procédant de Dieu en a la plénitude ; tandis que la métaphysique possède, entre toutes les sciences philosophiques, la hauteur de la contemplation. Mais l'évangile de Jean renferme tout à la fois ce que ces sciences possèdent séparément ; sa perfection est donc totale.<sup>571</sup>

Dans ce paragraphe, Thomas utilise la répartition traditionnelle des sciences en sciences morales, naturelles et métaphysiques.<sup>572</sup> Un premier mouvement est mis en place dans ce passage qui va des sciences à la connaissance de Dieu. Ici, par le travail des sciences, est connu ce qu'il y a à contempler. Les sciences ne sont pas une contemplation propédeutique à une contemplation de Dieu ; elles sont décrites par les mêmes caractéristiques que la vision johannique. La science morale connaît la fin ultime. La science naturelle connaît l'immensité des êtres créés. La science métaphysique connaît le créateur et s'élève à sa hauteur. Les sciences parviennent donc à la contemplation du même objet que celui révélé par la Bible. Nous avons là le mouvement mis en place dans les paragraphes précédents par Thomas : ce qu'il y a à contempler, les philosophes anciens l'ont atteint.

Un second mouvement marque l'inclusion de ces connaissances diverses selon les sciences dans l'unité de la connaissance évangélique. L'évangile de Jean « renferme tout à la fois ce que ces sciences possèdent séparément ». Tout le savoir scientifique est donc contenu dans l'évangile. La manière dont il est contenu n'est pas précisé. Il n'est pas dit que chaque science subsiste en tant que distincte dans un ensemble plus grand qui rassemblerait les trois types. Dans une telle modélisation, nous avons quatre parties d'un tout : à chacune des sciences correspond une partie et à la perfection propre de l'évangile, inconnue des sciences, correspond la quatrième englobante des trois premières. Ainsi ce qui est connu par des sciences multiples est connu de manière unifiée par l'évangile.

---

<sup>571</sup> *In Io* §9 : « Sed notandum quod diversimode diversae scientiae istos tres modos contemplationis sortiuntur. Perfectionem namque contemplationis habet scientia moralis, quae est de ultimo fine; plenitudinem autem scientia naturalis, quae res a Deo procedentes considerat; altitudinem vero contemplationis inter scientias physicas habet metaphysica. Sed Evangelium Ioannis, quod divisim scientiae praedictae habent, totum simul continet, et ideo est perfectissimum ».

<sup>572</sup> Cf. R. IMBACH, *Op. cit.*, p.168.

Ce paragraphe décrit une relation entre les sciences et l'évangile. La contemplation décrite par l'évangile est connue par parties par chacune des sciences morale, naturelle et métaphysique. La contemplation atteinte par chacune des sciences est connue de manière unifiée par la contemplation évangélique. Nous sommes là à la racine de la concordance relevée plus haut. Nous y reviendrons plus bas à partir de la pratique de Thomas.

### ***B-I-I-13. Conclusions sur le prologue de Thomas à son commentaire***

Le prologue de Thomas présente l'évangile de Jean comme une unité littéraire déterminée, avec une matière particulière. Il annonce aussi la méthode de lecture qu'il va mettre en œuvre dans l'ensemble de son commentaire.

#### ***B-I-I-131. L'évangile, une unité littéraire déterminée***

Plusieurs éléments de ce prologue témoignent que Thomas se saisit de l'évangile comme d'une unité littéraire déterminée.

Thomas avait rendu compte de la place de l'évangile dans l'ordre du canon biblique. Ici le dominicain ajoute la place de cet évangile dans la chronologie des débuts de l'Église montrant que ce livre a une raison dans la pédagogie divine et dans l'histoire de la transmission de la foi.

La citation d'Is 6,1 en ouverture et en conclusion du Commentaire met en valeur le fait que le livre a un début et une fin. En outre, ce verset sert à Thomas pour exposer un premier plan de l'évangile.

Ce livre a un auteur. Thomas s'engage avec Jérôme pour attribuer cet évangile à Jean, le disciple bien-aimé. Le dominicain prend le temps de le présenter. En même temps, cet ouvrage est inspiré par Dieu : l'évangile est présenté comme la mise par écrit d'une contemplation en vue de la contemplation.

Le prologue annonce la matière du livre. Cet évangile expose la divinité du Christ là où les autres évangiles montrent son humanité. La contemplation de Jean voit dans le Verbe incarné le Seigneur que la prophétie d'Isaïe annonçait. La divinité connue par révélation est celle atteinte par la recherche des philosophes anciens. Ainsi la divinité du Christ accomplit l'attente de l'Ancien Testament et rend manifeste ce que la philosophie aperçoit.



La délimitation de cette unité littéraire qu'est l'évangile permet au lecteur de s'en saisir. C'est parce que cet ouvrage est clos qu'il peut être divisé et que son ordre peut être mis en valeur. La précision de sa matière va servir la lecture en orientant la compréhension. La considération de l'auteur et de sa dépendance vis à vis de l'inspiration divine fonde la recherche d'un sens profond.

### ***B-I-I-132. Une annonce de la méthode de lecture***

La méthode utilisée dans le prologue de Thomas annonce la manière dont il va lire l'évangile. Il entre dans le texte en le divisant pour montrer l'ordre des parties entre elles et définir de petites entités qu'il commente pour elles-mêmes. Il tisse son argumentaire par l'usage de nombreuses autorités : l'Écriture d'abord, les autorités chrétiennes ensuite mais aussi les autorités profanes.

Ce recours aux autorités profanes rend compte d'une relation profonde de concordance entre ce que la philosophie connaît et la révélation dans l'évangile. Cette relation se retrouvera dans le déploiement du commentaire. L'enjeu de cette relation sera à préciser. Il peut n'être lié qu'à la matière de cet évangile, la divinité du Christ, qui se prête au questionnement philosophique. Il peut aussi engager une relation plus profonde entre la lecture biblique que Thomas met en œuvre et le savoir scientifique déployé par la raison naturelle.

### ***B-I-I-2. L'usage de la *divisio textus* dans le *Commentaire de Jean****

Comme dans toutes ses lectures universitaires, Thomas divise avec précision le texte qu'il lit et en expose un plan. Par cette mise en plan, le commentateur se coule dans la structure générale du texte qu'il reçoit et impose ses choix herméneutiques dans la division des entités plus petites. Cette *divisio textus* procède par division en deux ou trois membres. Thomas constitue habituellement un premier bloc qu'il sépare d'un « reste ». Puis dans ce « reste », il recommence le même acte. Le plan final permet de manifester la logique interne du texte commenté et la valeur de chaque entité dans cette logique.

**B-I-I-21. La *divisio textus* comme réception de l'unité du texte évangélique**

**B-I-I-211. La *divisio textus* de l'évangile de Jean**

Thomas commence par répartir la matière de l'évangile en deux grandes parties.<sup>573</sup> Il réserve le premier chapitre et le détache des chapitres 2 à 21 selon que l'évangile affirme la divinité ou la montre par les actes du Christ dans la chair. Chacune de ces deux parties est à nouveau divisée en deux. Le premier chapitre contient ainsi une première partie, les versets 1 à 14, qui expose la divinité du Christ. La seconde partie de ce chapitre expose la révélation de cette divinité du Christ aux hommes. Les chapitres 2 à 21 sont divisés en deux selon que l'évangile traite de la vie ou de l'ensemble de la Passion et de la Résurrection du Christ. Ainsi les chapitres 2 à 11 traitent de la manifestation de la divinité du Christ par sa vie. Les chapitres 12 à 21 traitent de cette manifestation par sa mort et sa Résurrection.

Ces divisions successives ordonnent ainsi l'évangile en suivant la répartition en chapitres du texte biblique. Seul le chapitre 21 échappe à ce respect scrupuleux des délimitations du texte. Ce chapitre est intégré à une partie qui contient un morceau du chapitre 20 pour respecter les deux types d'apparitions du ressuscité : celle aux femmes et celles aux disciples. En dehors de cette exception, chaque chapitre constitue une entité à commenter en propre. Finalement, chaque chapitre a une raison d'être à cet endroit et apporte sa pierre à la construction globale de l'ouvrage dont l'objectif est de déployer l'intention de l'auteur. Cela signifie que chaque chapitre de cet évangile apporte quelque chose à la finalité voulue par Jean : exposer la divinité du Christ.

Ainsi le chapitre 2 traite du pouvoir souverain du Christ sur la nature. Les chapitres 3 et 4 présentent la régénération spirituelle respectivement accordée aux Juifs et aux païens. Les chapitres 5 et 6 montrent le don de la vie spirituelle et de la nourriture spirituelle. Le chapitre 7 expose l'origine de l'enseignement spirituel donné par le Christ. Même le discours d'adieu du Christ qui recouvre plusieurs chapitres dans les découpages actuels est ici organisé dans un strict respect des chapitres. Les chapitres 13 à 17 sont présentés ensemble comme une préparation des disciples pour vivre la passion et les tribulations à venir. Le chapitre 13 prépare les disciples par un exemple, les chapitres 14 à 16 par des paroles, le chapitre 17 par le soutien de la prière. Les paroles des chapitres 14 à 16 sont réparties en trois : une première exhortation au chapitre 14 pour annoncer le départ du Christ, une seconde au chapitre 15 pour

---

<sup>573</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 4, p.11s. qui présente une synthèse du plan de l'évangile à partir de la *divisio textus* de Thomas dans son commentaire.

évoquer les tribulations à venir des disciples, le chapitre 16 venant expliquer ces deux discours.

Dans chacun de ces chapitres, une division est imposée par Thomas pour en répartir la matière. Cette division au sein des chapitres respecte aussi le texte évangélique mais elle n'est pas en deux parties égales. Elle est faite à partir du texte évangélique ; par exemple, la répartition du texte suit la séparation entre les discours et les miracles du Christ. Les chapitres 9 et 10 sont distingués selon ce principe. Le contenu des chapitres 3 et 4 est réparti en deux selon cette même séparation. La division du chapitre 15 est exemplaire de ce respect du texte évangélique. Thomas distingue l'allégorie utilisée par le Christ de son application au cas des disciples. L'allégorie mise en place est celle de la vigne et regroupe les deux seuls premiers versets, alors que l'application regroupe les 25 suivants. Au chapitre 14, c'est le vocabulaire de l'évangile qui permet à Thomas de diviser le chapitre en deux parties. La répétition du syntagme *non turbetur cor vestrum* crée une première partie du verset 1 au verset 27 et une seconde partie du verset 28 au verset 31.

Cependant cette répartition selon le texte n'est pas sans choix du commentateur. La comparaison avec les plans produits par l'exégèse contemporaine éclaire les choix faits par Thomas.<sup>574</sup> La division du premier chapitre se fait autour du verset 14 dans le commentaire de l'Aquinate. Les études littéraires délimitent quant à elles un prologue à l'évangile qui s'étend des versets 1 à 18. Cette séparation au verset 14 s'enracine sans doute dans l'usage liturgique médiéval dominicain qui lit en une seule péricope Jn 1,1-14 au jour de Noël.<sup>575</sup>

La séparation en deux grandes parties de l'évangile est développée dans les exégèses contemporaines : il y a ainsi le « livre des signes » jusqu'au chapitre 12 et le « livre de la gloire » à partir du chapitre 13. Cette division repose sur la mention de Lazare au chapitre 12 qui le rapproche du chapitre 11. L'ouverture du chapitre 13 présente une évolution dans le récit évangélique : l'heure du Christ annoncée au cours des chapitres précédents est « venue », et l'amour du Christ atteint un sommet : « il les aima jusqu'au bout ». Thomas choisit selon d'autres critères. Le chapitre 12 est mis en relation avec la mort du Christ plus qu'avec sa vie puisque la décision de faire mourir Jésus est la clôture du chapitre 11.<sup>576</sup>

---

<sup>574</sup> Pour la comparaison, nous utilisons ici le commentaire de l'évangile de Jean d'A. Marchadour : A. MARCHADOUR, *L'évangile de Jean*, Paris, Centurion, 1992, p.25-28.

<sup>575</sup> Cf. M. O'CARROLL, « The Lectionary for the proper of the year in the dominican and franciscan rites of the thirteenth century », in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol 49 (1979), p.79s.

<sup>576</sup> Cf. Jn 11,47-53.

Ce respect absolu des chapitres par Thomas est en lui-même un choix qui précise sa conception de l'écoute de la Parole de Dieu. Nous avons vu que la mise en chapitres de la Bible n'est pas très ancienne à l'époque de Thomas et qu'elle est un ajout de la tradition à la révélation. Thomas la reçoit cependant avec autant de respect que l'Écriture. Nous retrouvons là ce que nous affirmions théoriquement avec la pensée du développement de la Révélation dans l'histoire. Un exégète contemporain ne regarde pas le découpage en chapitres de cette manière là. Marchadour considère le second discours d'adieu de Jn 15,1 à Jn 16,33 dans lequel une partie est la haine du monde qui s'étend sur les deux chapitres, de Jn 15,18 à Jn 16,4. De même, dans le récit de la passion, la figure de Pilate unifie deux entités de deux chapitres : de Jn 18,28 à Jn 19,42.<sup>577</sup> Thomas dans ces deux endroits s'attache au chapitrage reçu.

La manière de Thomas de traiter du chapitre 21 relié au chapitre 20 ne rapproche pas non plus sa lecture de l'exégèse contemporaine, bien au contraire. L'exégèse contemporaine sépare ce dernier chapitre du reste de l'évangile en raison d'une première conclusion en Jn 20,30-31. Dès lors le chapitre 21 est présenté comme un épilogue dont l'écriture est considérée plus tardive par l'exégèse historico-critique.<sup>578</sup> La présentation par Thomas des deux derniers chapitres reste cependant problématique. La mort du Christ prend deux places dans le plan construit par Thomas. Dans un des plans, elle appartient à la seconde partie du récit de la passion et les chapitres 12 à 21 se répartissent alors en deux morceaux : les préparatifs de la passion d'une part, la passion d'autre part qui relate la mort puis la résurrection. C'est l'exposition mise en place au début du chapitre 18 : « ici l'Évangéliste en arrive à raconter la passion du Seigneur. D'abord il expose le mystère de la passion, puis la gloire de la Résurrection »<sup>579</sup>. Mais cela contredit le plan mis en place au début du chapitre 12 qui sépare cette grande partie en deux morceaux : la passion d'une part, avec ses causes, ses préparatifs et sa réalisation, et la résurrection d'autre part, avec les apparitions aux femmes puis aux disciples. Le récit de la mort appartient au premier morceau. Les chapitres 20 et 21 sont alors une partie dans ce grand morceau de la manifestation de la divinité par la mort du Christ. Ainsi au début du chapitre 12, Thomas annonce : « ici il commence à montrer

---

<sup>577</sup> Cf. A. MARCHADOUR, *op. cit.*, p.27.

<sup>578</sup> Cf. *Id.*, p.253 : « La fin du chapitre 20 est une conclusion tellement évidente de l'évangile que la plupart des spécialistes pensent que le chapitre 21 a été ajouté plus tard. Son insertion à cet endroit est d'ailleurs maladroite, dans la mesure où le récit semble ignorer les précédentes manifestations de Jésus ».

<sup>579</sup> *In Io* §2271 : « hic Evangelista accedit ad narrandum eius passionem, et primo proponit mysterium passionis; secundo gloriam resurrectionis, XX cap. ibi una autem sabbati et cetera ».

la puissance de sa divinité dans sa Passion et dans sa mort : il traite d'abord de sa Passion et de sa mort, puis de sa Résurrection.»<sup>580</sup> L'ouverture du chapitre 20 ne permet pas de trancher puisque Thomas y ressaisit ce qui précède par les mots : « après avoir rapporté les mystères de la passion » qui peuvent se rapporter au récit des chapitres 18 et 19 ou aux chapitres 12 à 19.<sup>581</sup> Ces deux interprétations ont en commun de rassembler les deux derniers chapitres sous une même visée : présenter la résurrection du Christ par l'ensemble de ces apparitions.

Thomas n'ignore pas la difficulté engendrée par la première conclusion de l'évangile en Jn 20, 30-31. Il la traite de manière originale. Respectant le mouvement interne du texte, il lit ces deux versets comme un épilogue.<sup>582</sup> Il soulève la question de l'opportunité d'une suite de l'évangile et y répond avec l'argument d'Augustin qui y perçoit l'annonce de la gloire à venir.<sup>583</sup> Contrairement à la manière dont il a séparé systématiquement les chapitres entre eux, il réunit ici une partie du chapitre 20 avec le chapitre 21 en découpant trois apparitions rassemblées par leurs destinataires, à savoir les disciples. Ainsi il annonce les deux apparitions à Jérusalem sans, puis avec Thomas, et l'apparition au bord de la mer de Galilée.<sup>584</sup> Il reprend ensemble ces trois apparitions aux apôtres dans l'ouverture du commentaire du chapitre 21 en montrant la logique : la première marque « l'autorité de sa divinité », la seconde « l'identité de sa personne », la troisième « la vérité de sa résurrection ».<sup>585</sup> Il apparaît ici que Thomas veut défendre l'unité de l'évangile lu de manière synchronique contre une lecture diachronique. Cette lecture diachronique n'est pas discutée mais elle est connue puisqu'il rend compte de l'ajout du chapitre 21. L'exception méthodologique est ici son choix de lire l'évangile comme ouvrage unifié tel qu'il est reçu dans la tradition de l'Église. Le même respect de l'Église qui transmet l'Écriture peut être lu dans le choix de commenter Jn 1,1-14 comme une unité littéraire.

Ainsi la *divisio textus*, dans l'organisation qu'elle produit pour l'ensemble de l'évangile, respecte le texte tel qu'il est reçu dans l'Église. La division n'est pas commandée

---

<sup>580</sup> *In Io* §1589 : « hic autem incipit ostendere virtutem divinitatis ipsius quantum ad passionem et mortem eius: et primo agit de passione et morte eius; secundo de resurrectione ipsius, XX capitulo, ibi una autem sabbati et cetera ».

<sup>581</sup> Cf. *In Io* §2470 : « Enarratis mysteriis passionis Christi (...) ».

<sup>582</sup> Cf. *In Io* §2567 : « Hic ponitur epilogus: et primo ponitur insufficientia huius Scripturae; secundo eius utilitas, ibi haec autem scripta sunt ut credatis et cetera ».

<sup>583</sup> Cf. *In Io* §2571.

<sup>584</sup> Cf. *In Io* §2523.

<sup>585</sup> Cf. *In Io* §2569 : « Et si ordinem et finem harum apparitionum consideremus, patet quod in prima ostendit suae divinitatis auctoritatem, spiritum sanctum ibi insufflando; in secunda personae identitatem, cicatrices ostendendo; in tertia naturae resurgentis veritatem, cum eis comedendo ».

par le texte brut de l'évangile mais en prenant en compte sa transmission. Aussi la *divisio* reçoit le chapitrage et lisse les difficultés textuelles pour unifier l'ouvrage. Pour résoudre la difficulté soulevée quant à la place des chapitres 20 et 21 dans ce plan, il faudrait pouvoir établir la distance entre l'enseignement et sa *reportatio* aussi fidèle soit-elle. Sans l'évaluation de cette distance, il nous est impossible de trancher.

### ***B-I-I-212. La divisio textus et la recherche de l'intention de l'auteur***

Une telle étude confirme ce que M.M. Rossi produisait comme hypothèse à partir de la *divisio* dans la lecture du corpus paulinien.<sup>586</sup> Dans cette hypothèse, l'auteur note que la *divisio* est un procédé classique au XIII<sup>e</sup> siècle et soulève la question des liens entre ce procédé et le développement de la théologie systématique. Au service de ce questionnement, elle met en exergue une distinction dans ce procédé de la *divisio* et présente une hypothèse selon laquelle la *divisio* suit le texte au niveau général mais intervient dans le texte au niveau particulier.<sup>587</sup> Ici la première partie de l'hypothèse est vérifiée pour l'évangile de Jean. C'est bien le texte biblique qui commande la division du texte que met en place Thomas comme l'indique le suivi presque absolu des chapitres par la logique thématique développée. Il fait apparaître un plan logique dans le texte biblique, il formalise un traitement du thème de la divinité du Christ. Il n'impose pas de l'extérieur les thèmes qu'il veut trouver mais les abstrait en quelque sorte du texte biblique en respectant la structuration textuelle reçue.

A cet égard, la remarque de J. F. Boyle est éclairante quant à la relation entre la recherche de l'intention de l'auteur et la *divisio textus*. Notant que la notion de « pensée de l'auteur » n'est pas accessible par l'étude du terme *sensus* mais du terme *intentio*, rejoignant par là le travail de Narvaez, Boyle relève que, pour Thomas, l'intention c'est vouloir la fin et les moyens qui y conduisent en les y ordonnant. Il s'appuie pour cela sur la *Somme théologique* en décrivant l'intention comme « un acte du vouloir en tant que le vouloir meut vers une certaine fin ou but, embrassant non seulement le désir de cette fin, mais aussi le désir

---

<sup>586</sup> Cf. M.M. ROSSI, « La *divisio textus* nei commenti scritturistici di S. Tommaso d'Aquino : un procedimento solo esegetico ? », *Angelicum* 71 (1994), 537-548.

<sup>587</sup> Cf. *Id.*, p.543-544.

de ces choses qui sont ordonnées à cette fin »<sup>588</sup>. Il applique cela à la thèse de Thomas en ouverture de son commentaire de l'évangile : Jean l'Évangéliste vise principalement à montrer la divinité du Verbe incarné. Il en conclut que c'est la considération de l'intention de l'auteur humain de l'évangile qui engage la construction de la *divisio*. Il le vérifie par le fait qu'« aucun verset ne reste isolé, mais chacun se tient dans un réseau de relations riche et organique avec le reste de l'Évangile »<sup>589</sup>. Cette méthode de la *divisio* organise les chapitres entre eux tout comme chaque verset et même chaque clause entre elles comme nous allons le montrer. Le regard sur l'intention de l'auteur évangélique permet de comprendre pourquoi Thomas respecte profondément le texte qu'il reçoit. L'auteur vise une fin, il a organisé chaque partie en vue de cette fin, c'est ce que la *divisio* reçoit et cherche à manifester.

#### **B-I-1-22. La *divisio textus* de Jean 4**

À aucun moment, le commentaire n'abandonne la méthode de la *divisio textus*. Elle part de la logique globale de l'évangile et atteint des clauses parfois très brèves. Au long du chapitre 4, la syntaxe de la *divisio* est globalement la même. L'adverbe *consequenter* permet à Thomas de passer d'une clause à la suivante. Il apparaît 37 fois dans ces 149 paragraphes. Il introduit toujours une nouvelle délimitation de texte dont la taille va du chapitre entier, au §549, à deux mots (par exemple au §556 la clause délimitée comporte les deux seuls mots *reliquit Iudaeam*). Au début du commentaire, la *divisio* traite de chaque mot dans le premier verset de l'évangile avant de chercher le sens de la phrase.<sup>590</sup> Suit alors l'annonce du plan pour traiter la clause ainsi définie, soit par définition d'une clause plus petite, soit par l'annonce de divers points à traiter. Ainsi la *divisio* découpe le texte et organise le commentaire.<sup>591</sup> Quelques traits de cette méthode ressortent de manière stable.

---

<sup>588</sup> J. F. BOYLE, « Authorial Intention and the *Divisio textus* », in M. DAUPHINAIS et M. LEVERING, *Reading John with St. Thomas Aquinas op. cit.*, p.7 : « In the *Summa theologiae*, St Thomas tells us that intention, to intend, is an act of the will insofar the will moves to some end or goal, embracing not only the willing of that end, but also the willing of those things that are ordered to that end ».

<sup>589</sup> *Id.*, p.8 : « No verse stands in isolation, but rather each stands in a rich and organic set of relations to the rest of the Gospel ».

<sup>590</sup> Cf. *In Io* §24s.

<sup>591</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 5, p.18.

### ***B-I-I-221. Diviser pour commenter exhaustivement***

La *divisio* assure l'exhaustivité du commentaire. Chacun des 54 versets est commenté. La répartition du commentaire n'est pas la même pour chaque verset. Mais, comme il apparaît dans le plan construit par Thomas, le commentaire travaille tout le texte biblique.<sup>592</sup> Cette exhaustivité était déjà visée par Alexandre de Halès lorsqu'il développe la méthode de la *divisio* pour assurer une lecture complète.<sup>593</sup>

### ***B-I-I-222. Diviser pour mettre en valeur les grands mouvements du texte***

Ce sont les grands axes du chapitre qui commandent la *divisio* au niveau général. Ainsi le chapitre est divisé en deux parties qui suivent celles du texte : la rencontre de la Samaritaine d'une part, la guérison miraculeuse du fils de l'officier royal d'autre part. La première est attachée par Thomas au thème de la régénération spirituelle des nations par l'enseignement, la seconde à cette même régénération par un miracle.<sup>594</sup>

La rencontre avec la Samaritaine est divisée en deux morceaux.<sup>595</sup> Nous avons là un trait habituel de la méthode de Thomas. Il ne coupe pas le texte de façon égale mais il crée un premier ensemble cohérent et rassemble la suite du texte dans une seconde partie. C'est ainsi qu'il a fonctionné pour la répartition des chapitres dans le plan construit pour l'ensemble de l'évangile. Le choix d'arrêter la première partie de cette rencontre au verset 9, repose sur la structuration littéraire et thématique du texte évangélique. Au verset 10, Jésus prend la parole non plus pour demander mais pour enseigner ; c'est aussi à partir de ce verset que le thème de l'eau vive est abordé. La partie de l'enseignement et de son effet est elle aussi structurée par le texte biblique : c'est le retour des disciples au verset 27 qui délimite la fin de l'enseignement et le début de l'effet.

---

<sup>592</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>593</sup> Cf. M.-M. ROSSI, *Op. cit.*, p.542.

<sup>594</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 5, p.18s. : §549-663 d'une part, §664-698 d'autre part.

<sup>595</sup> Cf. *Ibid.* : §549-574 d'une part, §575-663 d'autre part.



### ***B-I-I-223. Variation de la taille des clausules obtenues par divisio***

La taille des clausules délimitées par *divisio* varie. Au début du commentaire, on aurait pu penser que la règle que se donne Thomas était le mot puis la phrase ponctuée. Ainsi il organise les deux premiers versets de l'évangile en quatre parties découpant le texte biblique en quatre clausules. La première sera donc « In principio erat verbum », la seconde « et verbum erat apud deum », la troisième « et deus erat verbum », la quatrième « hoc est erat in principio apud deum ». Ce chemin amène Thomas à travailler la première clausule à partir de chacun des termes puis de leur remise en proposition : « Trois points sont ici à examiner avec soin : le sens du terme 'verbe', celui de 'dans le principe', et enfin celui de toute la proposition »<sup>596</sup>. Thomas travaille alors le sens du mot 'verbe' où il distingue le verbe humain du verbe divin.<sup>597</sup> Puis il étudie le sens de l'expression 'dans le principe' en distinguant les sens du mot 'principe' entre puissance active, Père ou source, et début d'une durée.<sup>598</sup> Enfin il commente la proposition en considérant l'usage du verbe 'être' avec le sens de temps imparfait qui désigne une action commençant dans le passé et qui se continue dans le présent.<sup>599</sup> La précision d'un tel travail qui s'arrête à chaque mot puis à chaque proposition est allégée dans la suite du commentaire. La règle de définition n'est donc pas le mot ni la phrase.

Dans le chapitre 4, les versets 51 et 52 ne font pas l'objet d'un traitement aussi marqué que le verset 50 divisé en 4. Dans les versets 51 et 52 commentés pourtant en entier quant à leur sens, Thomas ne s'arrête pas sur chaque mot. Il traite principalement du terme de « serviteurs » dans le verset 51 et de la septième heure dans le verset 52. La descente de l'officier vers sa maison, l'acte de venir à la rencontre ou l'acte d'annoncer ne font pas l'objet d'un commentaire particulier. Inversement au verset 50, Thomas divise en quatre morceaux : « va », « ton fils vit », « l'homme crut à la parole que Jésus lui avait dite », « il s'en alla ». Le nombre de mots commentés pour eux-mêmes est plus élevé, 7 mots sur 16 contre 4 sur 33.

Cette variation manifeste qu'à un certain niveau du texte, ce n'est plus le découpage évangélique qui commande le commentaire, même si Thomas continue de commenter le texte linéairement. Le plan construit par Thomas tel que nous le joignons en annexe l'indique clairement : les entités de commentaire déterminées par le libre choix du commentateur

---

<sup>596</sup> *In Io* §24 : « Ubi tria diligenter inquirenda concurrunt, secundum tres dictiones huius orationis. Et primo quid sit hoc quod dicitur **Verbum** ; secundo quid sit hoc quod dicitur **In principium** ; tertio quid sit hoc quod dicitur **Verbum erat in principium** ».

<sup>597</sup> Cf. *In Io* §25-33.

<sup>598</sup> Cf. *In Io* §34-38.

<sup>599</sup> Cf. *In Io* §39-43.

envisagent chaque partie du texte évangélique dans l'ordre. Une seule fois, un verset est coupé en deux pour être rattachée à deux entités de commentaire : Jn 4,46. Mais ce verset comporte deux propositions distinctes ; l'une concerne le lieu d'arrivée de Jésus à l'issue de son voyage depuis la Samarie, l'autre présente la situation du miracle à venir. Ainsi en l'absence de décompte des versets, le choix de Thomas se justifie par la ponctuation qui sépare deux propositions distinctes. L'ordre du texte est donc bien respecté par Thomas. Cependant dans la définition des clausules minimales, c'est le choix d'interprétation du commentateur qui commande, plus que la formalité du texte, comme le marque la variabilité de la taille des clausules.

### ***B-I-I-224. La division permet la liberté d'interprétation du commentateur***

Le découpage mis en place a pour visée de servir le commentaire. Ainsi le verset 6 est coupé en trois pour mettre en valeurs les thèmes que Thomas désire commenter. Il s'arrête ainsi sur la source, la fatigue et le fait de s'asseoir, et la sixième heure. Dans ce choix intervient le matériau que Thomas a rassemblé dans la *Catena* comme nous l'établirons plus loin. Mais il est clair qu'il choisit dans ce matériau. Le commentaire n'est ni une compilation, ni un exercice mécanique qui prendrait chaque mot ou locution pour en proposer un sens. La *divisio* permet à l'auteur de donner une signification à l'enchaînement textuel au niveau général, tandis qu'au niveau particulier, elle permet à l'auteur de déployer librement ses choix d'interprétation.

Cette liberté apparaît tout au long de ce chapitre dans le choix des verbes de mouvement commentés pour eux-mêmes. Que Jésus quitte la Judée est commenté quant au mouvement de quitter ou de fuir et sert un sens moral.<sup>600</sup> Aller en Galilée, immédiatement après, n'est commenté que pour rendre compte de l'accord des Évangiles entre eux, mais le sens de l'acte n'est pas développé.<sup>601</sup> « Passer » par la Samarie n'est pas commenté pour lui-même.<sup>602</sup> Parallèlement au commentaire spirituel sur l'acte de quitter la Judée, Thomas aurait pourtant pu s'arrêter davantage sur ce verbe *transire*. C'est ce même verbe qui décrit au début du chapitre 13 la Pâque du Christ qui quitte ce monde pour retourner au Père (Jn 13,1). À cet

---

<sup>600</sup> Cf. *In Io* §556 : « Consequenter Christi recessum ponit, dicens *reliquit Iudaeam*, et hoc triplici de causa. Una ut substraheret se invidiae Pharisaeorum (...). Alia de causa ut ostenderet non esse peccatum persecutores fugere. (...). Tertia causa est, quia nondum venerat tempus suae passionis ».

<sup>601</sup> Cf. *In Io* §557.

<sup>602</sup> Cf. *In Io* §558-559.

endroit, Thomas prendra le temps d'expliciter le mot Pâques en relevant ce que le mot grec signifie, en mettant en avant l'accomplissement de la Pâque juive dans la Pâque du Christ et le verbe *transire* fera le lien entre ces deux Pâques.<sup>603</sup> Le sens du passage du Christ sur cette terre sera autant dans la passion qui approche que dans les actes de bienfaisance du Christ durant sa vie.<sup>604</sup> En revanche, l'acte de la Samaritaine qui va à la ville annoncer le Christ est comparé à l'office apostolique de l'annonce de l'évangile.<sup>605</sup> Le verbe « demeurer » fait l'objet d'un commentaire sur la charité du Christ.<sup>606</sup> Plus loin, « aller en Galilée » sera mis en relation avec le retour glorieux du Christ auquel correspondra la conversion des Juifs.<sup>607</sup> Enfin lorsque l'officier royal demande à Jésus de descendre, l'acte de descendre est interprété comme signe de la miséricorde divine grâce à une citation du livre d'Isaïe.<sup>608</sup> Cette différence de traitement des verbes décrivant les gestes de Jésus marque la liberté d'interprétation de l'auteur qui choisit son enseignement non pas en suivant simplement le texte mais en orientant son commentaire selon ce qu'il veut mettre en valeur.

Face à la répétition de certaines expressions, Thomas choisit sa manière de commenter. Dans l'exposition des premiers versets de l'évangile, chaque répétition est l'occasion d'une réflexion sur ce que le mot ajoute à cet endroit au déploiement logique de l'évangile. Ainsi concernant la reprise de l'expression « il était auprès de Dieu » au verset 2, qui semble répéter la deuxième proposition du verset 1, Thomas rend compte de la nécessité pour l'évangéliste de préciser ce qui a été dit. C'est l'erreur des hérétiques lisant faussement le verset 1 qui exige de l'évangéliste cette apparente répétition.<sup>609</sup> Ici au chapitre 4, l'expression « de nouveau en Galilée » apparaît deux fois. Une première fois au début du chapitre le terme *iterum* est commenté pour rendre compte de l'accord des Évangiles entre eux. Le terme de Galilée quant à lui fait l'objet d'une explication étymologique.<sup>610</sup> Cette explication est intéressante car elle reprend l'étymologie de « transmiration » ou « passage »

---

<sup>603</sup> Cf. *In Io* §1731.

<sup>604</sup> Cf. *In Io* §1728.

<sup>605</sup> Cf. *In Io* §624 : « Consequenter cum dicit *reliquit ergo hydriam suam mulier, et abiit in civitatem*, ponitur fructus proveniens ex parte mulieris, officium apostolorum annuntiando assumptis ».

<sup>606</sup> Cf. *In Io* §659 : « *Et mansit ibi duos dies. Manet autem dominus nobiscum per caritatem* ».

<sup>607</sup> Cf. *In Io* §665 : « (...) dico quod mansit Iesus apud Samaritanos per duos dies, *et post duos dies exiit inde*, id est de Samaria, *et abiit in Galilaeam*, ubi nutritus fuerat: per quod significatur quod in fine saeculi, confirmatis gentibus in fide et veritate, revertetur ad Iudaeos convertendos, (...) ».

<sup>608</sup> Cf. *In Io* §681 : « *Petitio autem fit de sanatione filii sui; unde dicit rogabat eum ut descenderet, scilicet per misericordiam*; Is. LXIV, 1: *utinam dirumperes caelos, et descenderes; et sanaret filium eius* ».

<sup>609</sup> Cf. *In Io* §60 : « *Deinde dicit hoc erat in principio apud Deum*. Hic ponitur quarta clausula, quae introducitur propter clausulam praecedentem. Ex hoc enim quod Evangelista dixerat quod *verbum erat Deus*, duplex falsus intellectus accipi poterat a non recte sentientibus ».

<sup>610</sup> Cf. *In Io* §557.

exposée ailleurs dans le commentaire. Parfois, cette étymologie signifie pour Thomas le passage qu'est la conversion mais ce sens n'est pas utilisé dans ce chapitre.<sup>611</sup> D'autres fois, le sens de « passage » signifie l'ouverture du salut aux nations.<sup>612</sup> C'est ce sens là qui est utilisé ici.<sup>613</sup> En outre Thomas ajoute un autre sens au mot Galilée en le traduisant par « révélation », ouvrant la signification de ce terme à la gloire céleste.<sup>614</sup> Plus loin dans le chapitre, l'évangéliste clôt la séquence sur la Samaritaine en reprenant le récit là où il l'avait laissé avant de mentionner le passage par la Samarie. Jn 4,45-46 reprend donc quasiment à l'identique les termes de Jn 4,3 en s'y référant par la conjonction « donc » : « Lors donc qu'il vient en Galilée (...) il vint donc de nouveau à Cana de Galilée ». La destination est répétée et le terme « de nouveau » est repris. À cet endroit, Thomas ne dit rien de la Galilée. Lors de la mention en début de chapitre, il rappelle le miracle des noces sans s'y arrêter. Là il note que Jésus était invité aux noces et venait de lui-même lors de ce retour. L'expression « de nouveau » lui permettait de faire référence aux noces au §557, cette expression est travaillée plus profondément « au sens mystique » dans cette seconde mention. Elle signifie alors le double effet de la parole de Dieu et le double avènement du Christ.<sup>615</sup> Il est ainsi clair que la définition des clauses commentées n'obéit pas seulement au déroulé et à la structure du texte évangélique mais à l'organisation délibérée de l'enseignement de Thomas. La *divisio textus* est commandée par la structure évangélique pour les grandes divisions et par les choix interprétatifs de l'auteur pour les petites. L'exhaustivité du commentaire atteinte par le commentaire systématique de tous les versets n'est pas un obstacle à une œuvre théologique déterminée par l'auteur.

### B-I-I-3. Conclusions sur les éléments de structure d'une lecture universitaire

Les éléments mis en valeur ici montrent bien que Thomas lit la Bible avec les mêmes méthodes que celles qu'il utilise pour se saisir d'un texte profane. Un prologue organisé par une citation de l'auteur principal permet au commentateur d'exposer l'ordre du livre, sa matière et son auteur humain. Il annonce dans ce prologue la manière dont il va pratiquer sa

---

<sup>611</sup> Cf. *In Io* §338, §1011, §1633.

<sup>612</sup> Cf. *In Io* §310.

<sup>613</sup> Cf. *In Io* §557 : « (...) per Galilaeam enim, secundum unam interpretationem, intelligitur gentilitas, ad quam Christus a Iudaeis vadit: interpretatur enim Galilaea transmigratio. Secundum aliam interpretationem, per Galilaeam intelligitur caelestis gloria, nam Galilaea revelatio interpretatur ».

<sup>614</sup> Cf. *In Io* §557.

<sup>615</sup> Cf. *In Io* §674.

lecture avec un recours aux autorités scripturaires, patristiques et philosophiques. Il présente ici un modèle de relation entre autorité philosophique et Écriture qui méritera notre attention. Il aborde ensuite le texte en le divisant. Cette *divisio textus* lui permet, comme pour les lectures profanes, de rendre compte du mouvement du texte au plan général et de proposer des choix plus personnels dans l'interprétation grâce aux divisions plus précises du texte.

## **B-I-II : La recherche de l'intention de l'auteur par le travail de la lettre**

Comme lecteur biblique médiéval, Thomas cherche à atteindre le sens profond du texte en dépassant le sens immédiat. Nous voulons maintenant étudier comment la multiplicité des significations dont l'Aquinate a fait la théorie se retrouve dans sa pratique de lecteur. Nous commencerons par examiner la diversité des sens dans le commentaire du chapitre 4 et nous la comparerons avec les éléments théoriques établis dans notre première partie. Nous verrons alors qu'il nous faut considérer une bipartition plutôt qu'une quadripartition des sens de l'Écriture. Nous montrerons ensuite, par l'étude du vocabulaire et quelques exemples paradigmatiques, que cette conclusion est extensible à tout le *Commentaire de Jean*. Nous essaierons alors d'exposer ce que signifie la primauté du sens littéral dans la mise en œuvre de sa lecture de Jean.

### **B-I-II-1. La multiplicité des sens de l'Écriture au commentaire de Jean 4**

#### ***B-I-II-11. L'existence de sens divers***

L'étude du vocabulaire que Thomas utilise témoigne de l'existence de plusieurs sens dans l'Écriture. Le sens littéral est mentionné une seule fois au §565. Thomas s'arrête sur l'heure à laquelle Jésus arrive au puits de Jacob selon l'évangéliste : « c'était environ la sixième heure » (Jn 4,6). Thomas annonce que « la raison de cette précision est (à la fois) littérale et mystique »<sup>616</sup>. Il développe alors cette 'raison littérale' en notant que la sixième heure du jour est celle de la pleine chaleur, ce qui explique la fatigue de Jésus qui doit s'asseoir.<sup>617</sup> Ce sens littéral est mis en parallèle d'un sens mystique que Thomas déploie en

---

<sup>616</sup> *In Io* §565 : « Et ratio huius determinationis assignatur litteralis et mystica ».

<sup>617</sup> Cf. *Ibid.* : « Litteralis quidem, ut ostendat causam fatigationis: nam in calore, et sexta hora diei, homines magis fatigantur ex labore. Item ut ostendat causam sessionis: libenter enim homines in aestu et calore diei, iuxta aquas quiescunt ».

trois raisons. Ce chiffre six renvoie au temps de l'Incarnation qui a lieu au sixième âge du monde. Six renvoie aussi au jour et au mois de la conception du Christ : Adam est créé au sixième jour, le Christ est conçu six mois après Jean-Baptiste.<sup>618</sup> Enfin, la sixième heure est l'heure du début du déclin du soleil : la venue du Christ marque la fin du temps du monde et ouvre au début des temps nouveaux, aussi le soleil mondain décline dès que le Christ apparaît.

Le sens allégorique est également mentionné une seule fois dans le chapitre 4. Alors que Thomas vient d'explicitier le sens du mot *regulus* pour marquer qu'il désigne ici un officier royal, il examine l'accord entre les évangiles. Avec Chrysostome qu'il complète, Thomas montre que cet officier n'est pas le centurion dont parle le chapitre 8 de l'évangile de Matthieu.<sup>619</sup> Ayant ainsi précisé la lettre de l'Écriture, il développe un sens qu'il nomme allégorique en attachant le sens de cet officier royal à la figure d'Abraham et des patriarches.<sup>620</sup> C'est dans ce passage que Thomas ouvre son interprétation à un sens qu'il qualifie de moral. Le roi est l'intelligence, la capacité d'aimer conduite par l'intelligence est l'officier, son fils est la conduite désordonnée qui découle d'une faculté obéissant davantage aux passions qu'à l'intelligence.<sup>621</sup>

Si le terme de 'sens anagogique' n'apparaît pas explicitement, Thomas interprète cependant certains passages de ce chapitre avec la récapitulation finale comme horizon. Sous le terme d'interprétation 'mystique', il lit la seconde venue de Jésus à Cana dans cet évangile comme signifiant le retour du Christ dans la gloire à la fin des temps. Ainsi la première venue « fut un avènement de douceur pour donner la joie (...) C'est ce que signifie le miracle du vin. Le second avènement du Fils de Dieu en ce monde sera un avènement de majesté (...) c'est ce qui est signifié dans la guérison du malade »<sup>622</sup>.

Il est donc manifeste que Thomas use de plusieurs sens pour rendre compte de la profondeur de l'Écriture dans ce chapitre. Les quatre sens traditionnels sont connus et utilisés. Cependant ils n'apparaissent que peu mentionnés. La pauvreté des occurrences des termes introduisant un sens littéral, allégorique, moral et anagogique est marquante. Pour rendre

---

<sup>618</sup> Cf. Gn 1,26-31 et Lc 1,36.

<sup>619</sup> Cf. *In Io* §676.

<sup>620</sup> Cf. *In Io* §677 : « Allegorice autem regulus iste, Abraham, vel aliquis ex patribus veteris testamenti dicitur, ex eo quod adhaeret magno regi per fidem, scilicet Christo. ».

<sup>621</sup> Cf. *In Io* §678 : « Moraliter vero in regno animae rex est ipsa ratio, (...) Et ideo filius eius, idest affectus, infirmatur, idest deviat a bono, et declinat ad malum. Si enim ratio fuisset rex, idest fortis, filius eius non infirmaretur; sed quia regulus est, ideo filius eius infirmatur ».

<sup>622</sup> *In Io* §674 : « Scilicet primus, qui fuit mansuetudinis ad laetificandum; (...) Et hoc signatur per vinum. Secundus adventus eius in mundum erit maiestatis, (...) et hoc signatur in cura infirmi ».

compte plus adéquatement des divers sens présents dans ce commentaire, il nous faut donc rechercher une répartition des sens autre que cette quadripartition médiévale.

### ***B-I-II-12. Le 'sens mystique'***

Si les différents sens ne sont pas souvent mentionnés, la notion de 'sens mystique' apparaît souvent. Ce sens est annoncé 11 fois par Thomas avec différents vocabulaires. Le terme *mystice* est celui qui revient le plus souvent dans ce chapitre avec 8 occurrences. Par deux fois l'adjectif *mystica* qualifie une cause ou une raison. Une fois c'est le syntagme *propter mysterium* qui est utilisé.<sup>623</sup>

Nous pouvons d'abord définir ce sens mystique par deux traits complémentaires. L'un est immédiat : ce n'est jamais la première interprétation du texte évangélique. L'autre demande une étude plus approfondie : il est toujours en lien avec une interprétation littérale. Nous avons vu au §565 que Thomas annonçait un sens littéral et un sens mystique et qu'il traitait d'abord du sens littéral au sujet de la sixième heure. Ce que Thomas présente comme une interprétation déclarée littérale à cet endroit, il le déploie pour chacune des autres occurrences mentionnées mais sans le dire.

De même, au §556, l'Aquinate développe trois raisons pour expliquer le départ du Christ de la Judée, avant de proposer une « autre cause, en raison du mystère »<sup>624</sup>. Les trois premières raisons sont littérales au sens où elles rendent compte de la raison de l'événement historique et de son récit par l'évangéliste en ces termes. Le Christ quitte la Judée parce qu'il veut se soustraire à la jalousie des pharisiens, ce qui a été développé immédiatement avant au commentaire du premier verset.<sup>625</sup> Le Christ veut nous montrer par là que ce n'est pas un péché de fuir devant les persécuteurs. Enfin ce n'est pas encore le temps de la Passion. Ces trois raisons rendent compte de la lettre sans passer au plan spirituel. Elles déploient le sens immédiat qu'un lecteur non chrétien qui travaille le texte comme un ouvrage littéraire pourrait y trouver. Elles expliquent le texte en tant que texte. Le sens mystique au contraire présuppose la portée signifiante de la lettre et la met en lien avec l'histoire de l'Église à venir. Ainsi ce départ signifie celui des disciples vers les nations païennes du fait de la persécution juive. Ce sens demande d'aller au-delà de la lettre et de considérer que la profondeur d'un

---

<sup>623</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 6, p.31-33, n°31-41.

<sup>624</sup> *In Io* §556 : « Est autem et alia causa, propter mysterium: nam per huiusmodi recessum significavit quod discipuli propter persecutionem relicturi erant Iudaeos, et ituri ad gentes. ».

<sup>625</sup> Cf. *In Io* §552.

passage historique limité contient en quelque sorte d'autres événements historiques, ici à venir. Ce sens explique le texte en tant qu'il dévoile la Parole de Dieu qui y est contenue, parole que Dieu adresse par la lettre à toutes les générations de lecteurs.

De la même manière, au §564, le sens mystique succède à un sens que l'on peut qualifier de littéral. La fatigue du Christ signifie la faiblesse corrélative à sa véritable humanité. C'est là le sens premier de ce texte : le Christ s'assied parce qu'il est fatigué, parce qu'il est homme véritable. Thomas rend compte théologiquement de la possibilité de cette fatigue en la reliant à la double nature du Christ. En argumentant théologiquement, il montre la vérité littérale du récit : le Christ était réellement fatigué comme le dit l'évangile. De cette vérité littérale, Thomas tire deux modèles à suivre pour le croyant : celui de la peine à se donner pour le salut des autres et celui de la pauvreté. Ces deux exemples peuvent être considérés comme un sens moral de ce passage, au même titre que le sens moral annoncé comme tel au §678. L'Écriture, dans un sens non immédiat, éclaire la moralité de l'agir humain. La conjonction *autem* ajoute deux autres significations déclarées mystiques à ces deux premiers : s'asseoir pour le Christ annonce l'humilité de sa Passion et manifeste sa charge de docteur. Le sens mystique n'est pas premier, il s'ajoute à une lecture littérale et à une lecture morale.

Au §590, Thomas qualifie à nouveau une interprétation de mystique en se référant à l'autorité d'Augustin. Selon l'évêque d'Hippone, la mention du mari de la Samaritaine signifie l'intelligence qui doit diriger la volonté. La parole du Christ qui demande à la Samaritaine d'aller chercher son mari signifie alors, au sens mystique, un appel à quitter la prison des sens pour aller vers la liberté de l'obéissance à l'intelligence. Cette lecture succède à une interprétation de Chrysostome qui veut rendre compte de la possible compréhension de la réponse du Christ « à la lettre ». Thomas considère que la réponse du Christ n'est pas naïve. Ce dernier n'est pas en train de demander à la femme d'aller chercher son mari car il sait, et montrera sa divinité en le disant, que la femme a eu cinq maris.<sup>626</sup> L'Aquinate qualifie donc la demande du Christ de spirituelle en l'opposant à charnelle.<sup>627</sup> Mais comprendre charnellement la phrase du Christ transmise par l'évangile est possible. Thomas en expose un sens littéral avec Chrysostome : il est normal que Jésus demande au mari d'être là car, dans la Bible, les

---

<sup>626</sup> Cf. *In Io* §593.

<sup>627</sup> Cf. *In Io* §590 : « Sed sciendum est, quod dominus respondebat spiritualiter, sed mulier intellexit carnaliter ».



femmes sont enseignées par leur mari.<sup>628</sup> La cohérence du texte lu à son niveau le plus immédiat est ainsi établie. Là encore, le sens déclaré mystique succède à un sens que l'on peut qualifier de littéral.

Immédiatement après dans le commentaire, c'est encore le même procédé qui est mis en place par le commentateur. Thomas commence par exposer un sens de la phrase évangélique transmettant la parole de Jésus. La connaissance de la vie privée de la Samaritaine est là pour manifester la divinité du Christ, tant pour la Samaritaine que pour le lecteur de l'évangile.<sup>629</sup> S'ensuit une discussion sur le sens mystique du nombre des maris. Thomas discute l'interprétation origénienne en s'appuyant sur Augustin.<sup>630</sup> Il ne tranche pas entre les deux et propose donc deux sens mystiques contradictoires. Nous reviendrons sur cette multiplicité des sens mystiques, mais le processus selon lequel Thomas propose un sens mystique après avoir travaillé la lettre est ici encore vérifié.

De la même manière, aux paragraphes 600 et 601, Thomas commence par exposer le sens propre du texte évangélique avant d'en montrer la portée mystique. Suivant le texte mot à mot, Thomas affirme que le Christ éveille l'attention par l'exhortation « crois-moi », puis dévoile trois formes d'adoration par sa réponse sur la question du lieu opportun pour prier. Alors seulement il présente l'interprétation origénienne des trois participations à la Sagesse divine signifiées mystiquement dans ce passage. L'enracinement du sens mystique dans le sens littéral est ici manifeste. L'évangile ne parle que de deux lieux, Jérusalem et le mont Garizim. Par la double négation, le texte en évoque un troisième. La signification littérale déploie ce que le texte contient : s'il y a deux adorations qui sont rejetées et que pourtant on adorera le Père, c'est qu'il y a une troisième adoration. Le sens mystique parle de trois participations, considérant immédiatement cette triade que le sens littéral fournit.

De même au §671, c'est après avoir précisé le texte évangélique que Thomas envisage le sens mystique du texte. Il explicite d'abord les gestes de Jésus qui ont pu marquer les Galiléens présents à la fête avant de tirer un exemple : comme les Galiléens nous devons

---

<sup>628</sup> Cf. *In Io* §590 : « Uno modo secundum Chrysostomum, qui dicit, quod dominus volebat dare aquam spiritualis doctrinae non sibi soli, sed specialiter viro suo; quia, ut dicitur I Cor. c. XI, 3, *caput mulieris vir*, et ideo voluit ut praecepta Dei ad mulierem per virum devenirent, I Cor. XIV, 35, dicitur quod *si mulier aliquid addiscere vult, domi virum interroget*. Et ideo dicit *vade, voca virum tuum, et veni huc*; et tunc cum eo et per eum dabo tibi ».

<sup>629</sup> Cf. *In Io* §593.

<sup>630</sup> Cf. *In Io* §594.

monter spirituellement à Jérusalem pour préparer nos cœurs à recevoir Jésus. C'est là une signification que le dominicain qualifie de mystique.<sup>631</sup>

Encore aux paragraphes 673 et 674, Thomas s'attarde sur les deux venues historiques de Jésus à Cana avant de lire ces venues comme signifiant mystiquement le double effet de la parole de Dieu ou le double avènement du Christ.<sup>632</sup> Plus loin Thomas rend compte de la raison de la venue des serviteurs en affirmant qu'ils viennent à la rencontre de l'officier royal « parce qu'ils croyaient que Jésus allait venir en personne ». Il note à cet endroit que l'existence de serviteurs est signe de richesse de l'officier. Ensuite seulement, il relie ces serviteurs aux œuvres de l'homme guidé par l'intelligence selon une signification mystique.

De même, l'heure de la guérison du malade est objet d'une exposition littérale puis d'une exposition mystique. Le père demande l'heure de la guérison en vue de comparer avec la parole de Jésus, c'est là l'interprétation littérale. Le chiffre sept est lu mystiquement comme signe des sept dons du Saint Esprit ou du repos spirituel en Dieu.

Ainsi le sens mystique est celui qui est le plus mentionné par Thomas. Mais ce sens n'est jamais tout seul dans le commentaire du chapitre 4. Il suit ou s'enracine toujours dans un sens que l'on peut dire littéral même si Thomas ne le qualifie pas toujours ainsi. Thomas crée deux niveaux de signification, développant une lecture mystique de l'évangile sans jamais négliger la signification et cohérence littérale. Nous avons donc une bipartition fondamentale des sens de l'Écriture dans ce chapitre : la compréhension du texte, toujours première, conduit à un autre sens qualifié de mystique. Cela décrit bien le projet exégétique de Thomas. La lettre est donnée pour être entendue : elle donne à connaître le texte biblique qui est parole de Dieu, et qui, de ce fait-là, ne saurait être entendue comme texte clos mais contenant, de manière latente, une signification mystique. La charge de l'exégète est de la mettre au jour.

### ***B-I-II-13. Le double sens des paroles du Christ, paradigme de la bipartition des sens de l'Écriture***

#### ***B-I-II-131. Passer du charnel au spirituel dans le chapitre 4***

Cette bipartition des sens de l'Écriture en sens littéral et sens mystique convient particulièrement au texte biblique en tant qu'il est parole de Dieu. Dans le commentaire du

---

<sup>631</sup> Cf. *In Io* §670-671.

<sup>632</sup> Cf. *In Io* §673-674.

chapitre 4, nous trouvons au sein même du texte la double compréhension des paroles du Christ par ses auditeurs. Les auditeurs entendent le Christ charnellement (*carnaliter*) alors que lui leur parle spirituellement (*spiritualiter*). Ce binôme structure les décalages de compréhension entre Jésus et la Samaritaine comme entre Jésus et ses disciples.

La mention *carnaliter* apparaît 5 fois dans le commentaire du chapitre 4 et marque le décalage entre les paroles de Jésus et leur compréhension par la femme. La question de la femme qui soulève l'impossibilité matérielle du Christ à puiser de l'eau est liée à ce décalage : « les paroles que le Seigneur entendait de manière spirituelle, cette femme samaritaine les recevait de manière charnelle »<sup>633</sup>. À nouveau, la femme comprend charnellement l'eau vive lorsqu'elle la demande au Christ pour combler sa soif et cesser son labeur.<sup>634</sup> De même, elle entend charnellement l'appel du Christ à aller chercher son mari, comme le manifeste sa réponse.<sup>635</sup> Cela ne correspond pas aux paroles du Christ qui sont dites spirituellement. Aussi la conversion à laquelle la femme est invitée est de passer du sens charnel au sens spirituel. En ce sens Thomas reprend l'appel du Christ en le lisant mystiquement comme un appel à se servir de l'intelligence : « fais appel à l'intelligence raisonnable pour que tu puisses entendre d'une manière spirituelle et intelligible ce que maintenant tu goûtes charnellement »<sup>636</sup>. Cette conversion est une conversion de l'intelligence qui dépasse les cinq sens pour regarder le niveau spirituel. L'homme avec qui la femme vit est compris comme la « raison errante » qui « fait entendre de manière encore charnelle des paroles spirituelles ».<sup>637</sup> C'est le passage à l'intelligence spirituelle qui permettrait à la femme d'entendre le Christ au niveau auquel il parle.

Ces deux niveaux dans les paroles du Christ, charnel et spirituel, sont présents autrement dans le chapitre avec un vocabulaire similaire. Thomas oppose dès le début du dialogue de Jésus avec la Samaritaine la boisson spirituelle que désire le Christ et la boisson

---

<sup>633</sup> *In Io* §581 : « Circa primum sciendum est, quod mulier ista Samaritana, verba quae dominus spiritualiter intelligebat, carnaliter accipiebat, quia erat animalis. ».

<sup>634</sup> Cf. *In Io* §589 : « unde dixit ad eum mulier: domine, da mihi hanc aquam. Quia enim hoc carnaliter intelligebat, et duplici corporali necessitate tenebatur, scilicet sitis et laboris ».

<sup>635</sup> Cf. *In Io* §590 : « Sed sciendum est, quod dominus respondebat spiritualiter, sed mulier intellexit carnaliter ».

<sup>636</sup> *In Io* §590 : « Rationabilem intellectum advoca, quo spiritualiter et intelligibiliter intelligas quod modo carnaliter sapis ».

<sup>637</sup> Cf. *In Io* §594 : « Et ideo aliter dicendum, quod *quinque viros habuisti*, idest quinque sensus, quibus usque modo utebaris; sed hunc quem habes, scilicet rationem errantem, qua spiritualiter dicta adhuc carnaliter intelligis, *non est tuus vir*, legitimus, sed adulter; et ideo tolle istum adulterum errorem, qui te corrumpit et *voca virum tuum*, idest intellectum, ut intelligas me ».

corporelle que comprend la femme.<sup>638</sup> Plus loin l'eau du puits de Jacob est qualifiée de matérielle et correspondante au désir charnel tandis que l'eau donnée par le Christ est dite spirituelle.<sup>639</sup> Le terme de matériel équivaut effectivement au terme charnel. C'est lui que Thomas utilise pour opposer encore les deux sources d'eau : l'eau matérielle descend quand l'eau spirituelle monte.<sup>640</sup>

Ainsi les qualificatifs de charnel et de spirituel séparent bien deux niveaux de compréhension du langage du Christ. Les auditeurs sont appelés par le Christ à passer de la compréhension charnelle à la compréhension spirituelle pour entendre adéquatement sa parole. C'est le sens pour Thomas des paroles du Christ qui oppose l'eau qui comble à satiété et celle qui laisse sur sa soif : l'eau spirituelle est meilleure que l'eau matérielle.<sup>641</sup> Cette conversion d'une écoute charnelle à une écoute spirituelle, la Samaritaine la vit lorsqu'elle abandonne sa cruche pour aller annoncer le Christ à la ville. Thomas lit cet abandon comme le signe du renoncement au caractère charnel de l'existence. Ainsi la Samaritaine « méprise son bien-être corporel » dans cet acte et devient le modèle de ce passage : « ceux donc qui abandonnent les convoitises du monde pour le Christ laissent là leur cruche »<sup>642</sup>. Nous pouvons en effet rapprocher les convoitises mondaines du caractère charnel. En écoutant le Christ, la femme passe donc du niveau charnel de compréhension au niveau spirituel de compréhension des paroles mêmes du Christ. De ce fait, elle n'invite pas les gens de la ville à venir boire de l'eau mais à venir voir et écouter le Christ.

Nous avons là une première affirmation explicite du modèle interprétatif mis en place par Thomas par sa lecture biblique. L'enjeu de la lecture est d'entendre ce qui est dit charnellement pour l'écouter spirituellement. En l'écoutant spirituellement, on atteint le sens

---

<sup>638</sup> Cf. *In Io* §572 : « Sciendum est autem, quod dominus petierat a muliere potum, intendens magis de spirituali quam de corporali potu; mulier vero, potum spiritualement nondum capiens, intendebat solum de corporali ».

<sup>639</sup> Cf. *In Io* §585 : « Et ideo dicit *respondit Iesus, et dixit ei*, quasi dicat: tu dicis, quod Iacob dedit vobis puteum, sed ego dabo aquam meliorem, quia *omnis qui biberit ex hac aqua*, scilicet corporali vel carnalis cupiditatis et concupiscentiae, licet ad horam sedetur appetitus, tamen *sitiet iterum*, quia insatiabilis est delectationis appetitus; (...) *Sed qui biberit ex hac aqua*, scilicet spirituali, *quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum* ».

<sup>640</sup> Cf. *In Io* §587 : « Sed alius est cursus aquae materialis, scilicet deorsum, alius istius spiritualis, quia ducit sursum ».

<sup>641</sup> Cf. *In Io* §585 : « Ostendit autem, quod doctrina sua sit optima aqua, ex hoc quod habet aquae effectum, scilicet quod auferat sitim multo amplius quam aqua ista corporalis; ostendens se in hoc esse maiorem quam Iacob ».

<sup>642</sup> Cf. *In Io* §625 : « unde dicit, quod *reliquit mulier hydriam suam, et abiit in civitatem*, annuntiare scilicet magnalia de Christo, non curans de corporeo commodo propter utilitatem aliorum. (...) Per hydriam autem intelligitur cupiditas saeculi, per quam de profundo tenebrarum, cuius imaginem puteus gerit, idest de terrena conversatione, homines hauriunt voluptates. Qui ergo cupiditates saeculi propter Deum derelinquunt, hydriam derelinquunt ».

mystique, ce niveau de signification où c'est le Verbe de Dieu que nous entendons parler. La lecture apparaît ici comme un acte de saisie d'un texte qui conduit à l'écoute d'un locuteur. De la compréhension du langage humain donné par l'auteur sacré, nous atteignons le langage divin que l'auteur divin donne.

### ***B-I-II-132. « Levez les yeux » : l'invitation du Christ à passer au sens spirituel***

Cette distinction de deux niveaux caractérisés par le charnel ou corporel opposé au spirituel sert encore à Thomas pour rendre compte de la lenteur des disciples à comprendre les paroles de Jésus. Ce que Jésus dit de la nourriture spirituelle, ils l'entendent d'une nourriture corporelle.<sup>643</sup> Eux aussi se retrouvent appelés à passer au-delà du corporel pour découvrir le spirituel. De même que le Christ demande à la Samaritaine d'appeler son mari pour signifier qu'il l'appelle à l'intelligence spirituelle, de même le Christ appelle les disciples à « lever les yeux ». Thomas note que « si les yeux ne s'élèvent pas au-dessus des réalités terrestres ou de la concupiscence charnelle, ils ne sont pas capables de connaître les fruits spirituels »<sup>644</sup>. Nous retrouvons là un langage compréhensible à deux niveaux : le discours du Christ sur la moisson semble charnel, mais il contient le spirituel. La conversion de l'auditeur consiste à ne pas s'arrêter au charnel mais à passer des Écritures et des créatures, corporelles, pour atteindre le niveau spirituel.<sup>645</sup>

Ainsi dans ce commentaire du chapitre 4, Thomas met en avant dans les paroles mêmes du Christ cet appel à passer de la lecture d'un texte matériel à l'écoute de la parole qui y est contenue. Le vocabulaire du charnel et du corporel décrit cette approche matérielle qui vise le sens littéral. Le vocabulaire de la compréhension spirituelle décrit bien ce qu'est le sens mystique. Pour entendre le Christ adéquatement, il faut passer d'une écoute charnelle ou littérale à une écoute spirituelle ou mystique.

---

<sup>643</sup> Cf. *In Io* §636 : « Tarditas autem intellectus discipulorum innuitur ex hoc quod ea quae dixit dominus de cibo spirituali, intelligebant de corporali: adhuc enim et ipsi sine intellectu erant ».

<sup>644</sup> *In Io* §648 : « Nam oculi quando non sunt elevati a terrenis, vel a concupiscentia carnali, non sunt idonei ad cognitionem spiritualis fructus ».

<sup>645</sup> Cf. *In Io* §649.

### **B-I-II-2. Une bipartition valable pour l'ensemble du commentaire**

Si nous étendons cette recherche à l'ensemble du *Commentaire de Jean* par Thomas, nous pouvons constater la même bipartition entre un premier niveau de lecture et un niveau de sens qualifié de 'mystique'.

#### **B-I-II-21. Pauvreté des mentions des divers sens**

Il est tout d'abord marquant de relever le petit nombre d'occurrences des noms des sens. Le champ lexical du sens littéral mérite d'être traité pour lui-même. Selon la partition traditionnelle des sens de l'Écriture, il nous faut examiner les occurrences des sens allégorique, moral et anagogique. Le terme 'anagogique' n'apparaît jamais dans le commentaire. C'est un terme qui n'apparaît que très rarement dans le vocabulaire des lectures bibliques de l'Aquinate.<sup>646</sup> L'annonce d'un sens moral n'apparaît que 4 fois dans le *Commentaire de Jean*.<sup>647</sup> De même, l'exposition d'un sens qualifié d'allégorique n'est annoncée que 4 fois.<sup>648</sup> Cela ne signifie pas que ces sens ne sont pas utilisés comme grille d'interprétation. Le commentaire de la question des premiers disciples sur le lieu de résidence du Christ déploie de manière successive, en les nommant, trois des sens traditionnels. Pour rendre compte de la question « Maître où habites-tu ? », Thomas commence par relever la portée littérale de la question : les disciples s'enquièrent de son lieu de résidence pour pouvoir venir le voir. L'Aquinate expose ensuite la portée allégorique de la question en notant que la vraie demeure de Dieu est au ciel. Il en présente enfin un sens moral selon lequel les disciples veulent connaître la dignité qu'il leur faut atteindre pour que le Christ demeure en eux.<sup>649</sup>

En outre, Thomas expose parfois des sens de l'Écriture sans les nommer. Ainsi il est manifeste que le vocabulaire de l'exemplarité déploie le sens moral de l'Écriture. Lorsque le dominicain précise que le Christ a voulu donner un exemple par un acte ou une parole, il s'agit alors du sens littéral. Ainsi l'exposition du lavement des pieds met en avant la fonction exemplaire de l'acte du Christ, mais cela correspond à l'intention de l'auteur dans son récit.<sup>650</sup>

---

<sup>646</sup> L'*index thomisticus* ne relève que 5 mentions sur l'ensemble des œuvres exégétiques à partir du terme 'anagogicus' et de ses dérivés (cf. [www.corpusthomisticus.org](http://www.corpusthomisticus.org) consulté le 12 février 2014).

<sup>647</sup> Cf. *In Io* §290, §499, §524, §678.

<sup>648</sup> Cf. *In Io* §281, §290, §677, §2599.

<sup>649</sup> Cf. *In Io* §290.

<sup>650</sup> Cf. *In Io* §1739s.

En revanche, Thomas tire régulièrement des actes du Christ des exemples qui sont le sens moral de l'évangile. L'exemple n'est pas la visée première de l'acte posé par le Christ, mais le chrétien lisant le récit de tel acte y trouve un modèle à imiter. Au chapitre 4, cela apparaît dans l'exemple de pauvreté lu dans le geste du Christ de s'asseoir à même la pierre.<sup>651</sup> Au même endroit, l'Aquinate relève que la fatigue du Christ est un exemple à suivre : nous ne devons pas reculer devant la peine pour le salut des autres.<sup>652</sup> Le dominicain ne qualifie pas de morale l'exposition qu'il donne, pourtant elle correspond bien à la définition qu'il donne du sens moral dans la liste des sens de l'Écriture dans la *Somme théologique* : « Quand les choses réalisées dans le Christ, ou dans ce que signifie le Christ, sont le signe de ce que nous devons faire, on a le sens moral »<sup>653</sup>. La question n'est donc pas ici d'écarter la lecture selon les sens traditionnels mais de noter que Thomas construit, par le vocabulaire qu'il utilise, une bipartition plus fondamentale des sens de l'Écriture.

#### ***B-I-II-22. Préférence pour le 'sens mystique'***

#### ***B-I-II-221. Occurrences du terme 'mystique' et de ses dérivés dans l'ensemble du commentaire***

Comme nous l'avons relevé dans le commentaire du chapitre 4, Thomas utilise abondamment le vocabulaire du sens 'mystique' ou de la 'convenance au mystère' pour exposer un sens autre que le sens immédiat du texte. Nous avons pu relever les occurrences de l'adjectif 'mystique' et de ses formes dérivées. Ainsi nous avons collecté les expressions 'selon le mystère', 'convient au mystère' ou 'n'est pas sans mystère'. Nous avons aussi référencé les mentions de l'adverbe 'mystice'. Cela nous a donné 117 références dans l'ensemble du *Commentaire de Jean*.<sup>654</sup> A 30 reprises, Thomas oppose cette exposition mystique à une exposition littérale. Mais pour 69 références, il traite d'abord d'un premier sens qu'il ne qualifie pas avant d'annoncer le passage au sens mystique. Pour seulement 18 occurrences, le sens mystique est le sens immédiatement traité par Thomas.

---

<sup>651</sup> Cf. *In Io* §564.

<sup>652</sup> Cf. *In Io* §564.

<sup>653</sup> *ST I*<sup>a</sup>, q.1, a.10, resp.

<sup>654</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 6, p.24s. Les numéros entre parenthèses dans notre texte principal renvoient à la numérotation des occurrences des termes relevés dans l'annexe.

Nous pouvons définir le terme de 'mystique' à partir de l'usage que l'Aquinate en fait. Nous relèverons plus bas les occurrences de ce champ lexical, mais quelques mentions de ce terme appliqué à d'autres réalités que le sens du texte permettent de tracer les contours de sa signification. Le terme mystique qualifie quelque chose d'incompréhensible sans la lumière de la révélation. Ainsi Pierre ne peut pas comprendre ce que fait le Christ lavant les pieds et Thomas relève que le Christ montre en disant cela que l'événement est mystique.<sup>655</sup> Le qualificatif 'mystique' caractérise aussi le sacrement qui cache sous un signe la réalité. Ainsi Thomas l'utilise pour caractériser le sacrement lorsqu'il affirme la présence de l'intégralité du corps du Christ dans le pain eucharistique.<sup>656</sup> Enfin nous pouvons relever que Thomas qualifie de mystique l'enseignement du prophète lorsque celui-ci donne un commandement qui en contient un autre latent.<sup>657</sup> Ainsi l'interdiction de porter quelque chose le dimanche est en fait l'interdit de pécher. Ces trois usages permettent de définir le sens mystique comme un sens latent, contenu dans la lettre mais non immédiat. Il est un sens vrai comme le corps du Christ est vraiment dans le pain eucharistique. Il faut la lumière de la révélation pour le lire.

L'élaboration de ce sens mystique est intéressante. Parfois le terme mystique ouvre à une multiplicité de sens que Thomas présente successivement sans trancher entre ces interprétations. A 15 reprises nous trouvons plusieurs sens mystiques développés par Thomas. Par trois fois cela correspond à des éléments divers qui sont commentés. Le nombre des urnes à Cana puis leur taille sont commentées mystiquement sous le même titre (20). A l'interprétation mystique des vendeurs chassés du temple s'ajoute l'interprétation du temple (28). L'interprétation mystique du *Noli me tangere* s'arrête d'abord sur la femme puis sur son acte de toucher. Mais, dans l'ensemble, ce sont des interprétations diverses du même élément qui s'ajoutent les unes aux autres. Ainsi l'eau du bassin qui sert au lavement des pieds est tout à la fois signe de l'effusion de sang à venir, signe de l'imperfection humaine et signe de la rédemption apportée (81). Le moment de l'apparition du Christ en Jn 21 est commenté selon

---

<sup>655</sup> Cf. *In Io* §1756-1757 : « Cum autem venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Consequenter cum dicit dixit ei Petrus etc. ostendit factum illud esse mysticum, et primo ponit verba Petri praestantia occasionem verbis Christi; secundo subiungit Christi verba. Dicit ergo primo Petrus non lavabis mihi pedes in aeternum, idest numquam ».

<sup>656</sup> Cf. *In Io* §962 : « Sed cum in isto sacramento contineatur totus Christus, quare dixit tantum caro mea est? Ad quod respondendo, sciendum est, quod in illo mystico sacramento totus Christus continetur secundum veritatem, sed corpus est ibi ex vi conversionis, divinitas vero et anima per naturalem concomitantiam ».

<sup>657</sup> Cf. *In Io* §732 : « Et ideo specialiter calumniati sunt portationem in die sabbati, utpote dicto prophetae contrariam. Sed hoc tamen mandatum prophetae mysticum est: nam per onera non portanda intendebat eos inducere ut in die sabbati requiescerent ab oneribus peccatorum ».



deux axes : le matin représente soit le matin de la résurrection soit le jour nouveau de la vie éternelle pour chacun (113). Les 5 portiques qui soutiennent la piscine de Bethesda sont signe du Pentateuque et signe des plaies du Christ (43). Cette démultiplication des sens mystiques d'un même élément conduit à considérer 135 affirmations d'un passage au sens mystique.

### ***B-I-II-222. Ressorts interprétatifs pour passer au sens spirituel***

La manière dont Thomas passe du sens littéral au sens mystique peut être étudiée à partir de ces occurrences du sens mystique explicitement nommé. 6 d'entre elles sont uniquement l'annonce d'une lecture mystique en sus d'une lecture littérale (1, 4, 23, 33, 45, 60). Ces mentions sont inutilisables pour décrire le passage au sens mystique. L'étude des autres interprétations permet de caractériser 5 types de passage. Un certain nombre de passages au sens mystique ne présentent pas de caractéristiques remarquables c'est notre 6<sup>e</sup> type. Ces interprétations mystiques sont souvent reçues par Thomas de la tradition patristique. Leur réutilisation est parfois référée à leur source mais souvent ce n'est pas le cas. Nous avons pu en tracer un certain nombre. Nous noterons la lettre A lorsque l'auteur est cité, et (A) lorsque la source est repérée par l'édition ou repérable dans la *Catena aurea* sans que Thomas ne s'y réfère explicitement.

Le tableau suivant récapitule les résultats de cette classification.

Type	Description	Références à B-Annexe 6
0	Annonce d'un sens mystique	1, 4, 23, 33, 45, 60
1	Association construite par un verset biblique	2a, 2b, 3b, 15, 16, 17, 22, 27, 28c, 46a ; 46b, 50, 51, 55, 68a, 68b, 73, 76, 83, 92, 94, 105, 106.
2	Association construite par étymologie ou science des nombres	5, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 18, 20a, 20b, 26, 30, 34a, 34b, 34c, 36, 41, 43a, 43b, 57, 65, 75, 77, 78, 85, 110, 116.
3	Association construite par la considération de l'Église comme objet du texte évangélique	7, 28a, 28b, 29, 31, 42, 52, 54, 56, 63, 72b, 74b, 88, 95, 99, 100, 103a, 114.

4	Association construite par la considération de la fin des temps comme objet du texte évangélique	39b, 64, 104, 107, 109, 113b.
5	Association construite par la considération du mystère du Christ comme objet du texte évangélique	21, 48, 58, 61, 69, 80, 81a, 81c, 108, 113a.
6	Autres	3a, 9, 19, 24, 25, 32, 35, 37, 38, 39a, 40, 44, 47, 49, 53, 59, 62, 66, 67, 70a, 70b, 71, 72a, 74a, 79, 81b, 82, 84, 86, 87, 89, 90, 91, 93, 96, 97, 98, 101, 102, 103b, 111, 112, 115, 117
A	Association établie sur un auteur patristique cité	3a, 3b, 6, 7, 8, 20a, 20b, 25, 29, 30, 35, 36, 37, 42, 43a, 43b, 44, 57, 58, 59, 61, 62, 72a, 74a, 74b, 84, 103b, 109, 117
(A)	Association établie sur un auteur patristique non cité	34a, 38, 41, 71, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103a, 110, 116,
Cat	Lien trouvé en <i>Catena</i>	41, 89, 90, 91, 97, 98, 101

Le premier type de passage au sens mystique caractérise les interprétations que Thomas élabore à partir d'un verset biblique. L'association par la Bible entre deux mots permet à Thomas de lire dans l'évangile ce mot signifiant autre chose que lui-même. Ainsi le désert est interprété comme signifiant les païens. Pour faire ce lien, Thomas cite le livre d'Isaïe qui mentionne les fils de la « délaissée », en latin c'est le même mot que désertée. Le mot désert dans la Bible donne la possibilité de construire le sens mystique (2a). Un peu plus loin, ce sont les autres mentions du figuier dans la Bible qui permettent à Thomas d'associer le figuier au péché (15). Thomas se réfère à deux passages bibliques qui fondent cette signification : le figuier stérile maudit par le Christ en Mt 21,18 et l'épisode du péché originel où Adam et Eve couvrent leur nudité par des feuilles de figuier (Gn 3,7). L'herbe est lue mystiquement comme signifiant la chair en s'appuyant sur la citation d'Is. 40,6, « toute chair est comme l'herbe » (51). Lire le rassemblement des apôtres comme le lieu de l'attente de l'Esprit saint s'appuie sur l'autorité de Mt 18,20 : « Lorsque deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis là au milieu d'eux » (106). A 23 reprises, Thomas utilise l'Écriture pour construire l'association entre le mot de l'évangile et le sens mystique qu'il expose.

Le second type de passage au sens mystique caractérise l'usage des étymologies et sciences des nombres qui permettent à Thomas de faire une lecture symbolique. Le sens du nom hébreu est souvent l'occasion pour Thomas de produire un sens spirituel. Ainsi Bethsaïde signifie la maison des chasseurs ce qui permet à Thomas de comparer les apôtres à des chasseurs qui partent en quête du salut des âmes (14). Le mot de Galilée a le sens de passage, alors le sens mystique des mentions de ce lieu sera construit sur ce sens de passage : passage de la Judée aux nations pour annoncer le salut (13), passage du péché à la grâce par l'union à Dieu dans les noces (18). La connaissance du sens des mots en latin ou en grec enrichit aussi la signification de l'Écriture. Le mot 'pierre' est signe de la tête et de la solidité qui caractérise le ministère de l'apôtre qui porte ce nom (12). La science des nombres est également convoquée. La connaissance des valeurs numériques des lettres hébraïques permet de lire le nom d'Adam pour fonder une lecture mystique des 46 ans de construction du temple (30). La 7<sup>e</sup> heure, heure de la guérison du fils de l'officier royal, est lue symboliquement en faisant le lien avec les 7 dons du Saint Esprit (41). Les 6 urnes de Cana sont comprises en lien avec la symbolique du chiffre 6 qui renvoie au 6<sup>e</sup> âge du monde (20a). Le nombre de 153 poissons péchés lors de l'apparition du Christ en Jn 21 donne lieu à une reconstruction symbolique des chiffres : 10 comme le Décalogue et 7 comme les dons du Saint Esprit donnent 17 dont la somme selon la suite des chiffres permet d'atteindre le chiffre symbolique. Le sens mystique sera construit à partir de là : atteindre la Patrie céleste demande l'obéissance aux commandements et l'accueil de la grâce de l'Esprit (116). Ces deux dimensions, connaissance des étymologies et science des nombres, correspondent aux deux prérequis qu'Augustin exige du lecteur de l'Écriture pour comprendre les signes figurés ignorés.<sup>658</sup> Cette manière de construire le sens mystique en s'appuyant sur la connaissance de ces signes figurés ignorés, sens des mots et sens des nombres, revient 28 fois dans ce commentaire de l'Aquinate.

Le troisième type se sert de l'application de l'Écriture à l'Église comme critère de lecture pour passer au sens spirituel. Considérant l'Église en tant qu'instituée par le Christ comme moyen de salut, Thomas la perçoit annoncée et préfigurée sous la lettre de l'Écriture. De cette manière, Thomas interprète le silence du Christ face aux paroles de Jean-Baptiste. Les deux premiers apôtres sont figure de l'Église, épouse du Christ, et dans cette relation entre le Christ et l'Église, Jean-Baptiste est l'ami de l'époux qui amène sa fiancée à l'époux (7). L'évangile lu comme parlant de l'Église est alors compris spirituellement. Pour construire

---

<sup>658</sup> Cf. *De Doctrina Christiana*, II, XVI, 24-25, p.172-177.

le sens mystique de la traversée du Jourdain à la fin du chapitre 10, Thomas utilise ce même ressort argumentaire. En lisant ce que peut signifier ce passage s'il concernait l'Église, il expose alors le sens spirituel d'une anticipation de la mission *ad gentes* de l'Église (63). C'est encore en considérant l'Église, que Thomas interprète spirituellement les quatre parts faites avec le manteau du Christ au pied de la croix : elles sont signe de l'Église répandue aux quatre coins de la terre (95). Nous avons pu relever 18 occurrences de cette manière de construire le sens spirituel en considérant l'Église comme matière du récit évangélique.

Le quatrième type correspond au sens anagogique dans la quadripartition traditionnelle du sens de l'Écriture. L'évangile est parfois lu à la mesure de la vie éternelle à venir et du retour du Christ dans la gloire. C'est ce retour promis qui donne un sens à l'Écriture qui contient déjà en germe l'exposition de cette récapitulation. C'est la considération du retour du Christ dans la gloire qui permet à Thomas de lire spirituellement le retour du Christ en Judée pour guérir Lazare (64). C'était déjà ce même critère qui donnait à l'Aquinate le sens mystique du retour du Christ à Cana au chapitre 4 pour guérir le fils de l'officier royal (39b). C'est encore ce principe qui conduit Thomas à commenter spirituellement la troisième apparition du Christ ressuscité aux apôtres au bord du lac (109). La promesse du retour en gloire du Christ qui ouvrira le temps nouveau où Dieu sera tout en tous éclaire l'évangile et donne à Thomas un principe de lecture pour construire le sens mystique.

Enfin le Christ considéré comme clé des Écritures permet à Thomas de passer du sens charnel au sens spirituel, d'élaborer le sens mystique. C'est le cinquième type que nous avons relevé. Considérer le Christ comme clé des Écritures est traditionnel dans l'exégèse médiévale comme nous l'avons vu. Que l'évangile parle du Christ cela est évident et il semblerait cohérent de considérer que le sens christique de l'évangile soit son sens littéral, immédiat, premier. C'est bien le cas lorsque Jésus parle, ce qu'il dit est littéralement révélation du mystère du Christ. La juste compréhension de ses paroles concerne bien le sens littéral comme nous le dirons plus bas. Pourtant la considération du mystère du Christ permet à Thomas d'aller aussi au-delà de la surface de la lettre et de proposer un sens mystique à l'évangile. La venue du Christ pour accomplir et non abolir la Loi donne un sens mystique à l'usage de l'eau dans le miracle des noces de Cana (21). Commentant le « lieu du trésor » où le Christ enseigne, Thomas relève que ce lieu correspond spirituellement à l'enseignement du Christ qui est marqué à l'effigie du grand roi (58). Origène donne ici à Thomas le principe de toujours interpréter le nom des lieux spirituellement lorsqu'ils sont mentionnés dans l'évangile. Le Christ parle en ce lieu, c'est là un premier enseignement et ce lieu parle mystiquement du Christ, c'est là un second enseignement. Le sens construit au lavement des

pieds est aussi caractéristique de ce principe pour passer du sens littéral au sens mystique. Le Christ se montre serviteur aussi il enlève son vêtement. C'est là le sens littéral que Thomas expose. Pour passer au sens mystique, Thomas ajoute que cet événement peut se référer à l'Incarnation : alors l'évangile parle de manière cachée de la kénose du Christ qui dépose la dignité de sa divinité pour revêtir notre petitesse (80). Nous voyons dans ces exemples comment le Christ est bien le sujet immédiat de l'évangile et comment le lire conduit à comprendre un premier sens du récit. Mais les lieux, les actes, les paroles mêmes du Christ contiennent un sens profond que Thomas fait ressortir en les mettant en relation à l'ensemble du mystère du Christ.

Nous avons ainsi pu mettre en valeur cinq manières pour Thomas de passer de la surface de la lettre à la profondeur de l'Écriture. L'Écriture donne à Thomas des outils pour faire ces liens nécessaires pour lire mystiquement. La connaissance de l'étymologie et la science des nombres éclairent l'Écriture et lui font dire plus que le simple récit. La considération de l'Église comme sujet de l'évangile enrichit aussi la lecture littérale et ouvre des richesses spirituelles. La récapitulation de toutes choses dans le Christ à la fin des temps donne une profondeur de champ à la parole dite historiquement mais qui porte en elle la trace de tout ce qui a été et de tout ce qui sera. Enfin, le mystère du Christ demeure la clé des Écritures et permet au commentateur de déployer les profondeurs cachées de la lettre qui déjà pourtant parle du Christ.

### ***B-I-II-223. Sources des lectures mystiques développées par Thomas***

Pour exposer ces sens mystiques, Thomas s'appuie souvent sur l'autorité de Pères de l'Église. A 29 reprises, il cite l'auteur qu'il reprend pour présenter son interprétation. Toutes les citations d'auteur renvoient à une citation collectée dans la *Catena aurea*.

Cette dépendance de l'élaboration de ce sens mystique vis à vis de la *Catena* est manifeste pour le reste des sens mystiques. Sans les citer, Thomas réutilise les arguments patristiques, soit de manière immédiate, soit en les combinant avec d'autres éléments pour construire sa propre exposition. Le tableau joint en annexe montre comment les Pères servent pour 90 mentions sur 135, soit pour deux tiers des mentions. Certaines des interprétations peuvent aussi venir de la *Catena* mais nous n'avons relevé que les proximités autour des mêmes versets de l'évangile. Une fois admises, certaines interprétations servent plusieurs fois

à Thomas comme l'interprétation de Béthanie comme 'maison de l'obéissance' ou la lecture de Pierre et Jean comme signes de la vie active et de la vie contemplative. Parfois nous voyons Thomas collecter une interprétation pour un verset d'évangile et l'utiliser pour commenter un autre verset : c'est le cas, par exemple, pour le commentaire du retour en Judée pour ressusciter Lazare, au chapitre 11, qui s'appuie sur une interprétation de Bède pour le chapitre 4 (64). L'étude exhaustive de ces usages décalés est difficile, en outre elle ne fera qu'accentuer les conclusions sans les oblitérer. Nous pouvons donc nous tenir au seul examen de la reprise de la *Catena* sur les mêmes versets où deux tiers des mentions 'mystique' s'appuient sur une citation patristique.

Type de reprise patristique dans la <i>Catena</i>	N° de citation dans le tableau en B-Annexe 6
Reprise patente d'une seule autorité	2b, 3a, 3b, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20a, 20b, 22, 28a, 28b, 28c, 29, 30, 31, 32, 34a, 34c, 35, 36, 37, 39a, 39b, 41, 42, 43b, 44, 46a, 47, 48, 51, 53, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 68a, 68b, 69, 71, 72a, 72b, 73, 74a, 74b, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81a, 81b, 81c, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103a, 103b, 109, 115, 116, 117.
Reprise patente de deux autorités	61, 84, 110
Influence possible d'une autorité	2a, 9, 25, 26, 27, 49, 56, 65, 96
Pas de reprise car le texte ne fait qu'annoncer le sens	1, 4, 23, 33, 45, 60
Pas de reprise repérée dans la <i>Catena</i>	19, 21, 24, 34b, 38, 40, 43a, 46b, 50, 52, 54, 55, 66, 67, 70a, 70b, 83, 88, 92, 93, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113a, 113b, 114

Une telle reprise qualifie d'abord le travail réalisé pour la *Catena* : Thomas s'est vraiment constitué sa propre encyclopédie patristique qui lui sert dans ses travaux postérieurs. Cela qualifie aussi le passage au sens mystique : la tradition de lecture est un critère de validité du passage. A l'époque de Thomas, la multiplication des interprétations spirituelles demande un certain discernement que celui-ci pose au moins de deux manières. Il commence

par choisir les auteurs qu'il reprend en constituant la *Catena*. En outre, presque systématiquement il présente un sens 'littéral' ou 'historique' avant de passer à une lecture spirituelle.<sup>659</sup> Cette manière de faire lui assure une base solide pour atteindre un sens spirituel qui ne contredise pas le sens littéral. Lorsque le sens littéral doit être écarté, le commentateur doit en rendre compte.<sup>660</sup>

Comme nous le verrons plus bas pour la constitution de l'argumentaire du chapitre 4, Thomas réutilise parfois plusieurs citations patristiques et les synthétise dans un seul argument. S'il est difficile de préciser quelles citations sont l'arrière-fond du commentaire de Thomas sur l'exhortation de Jésus à manger sa chair (56), pour d'autres c'est plus simple. Ainsi on voit bien comment Grégoire et Augustin apportent chacun un élément pour le commentaire de la salive qui guérit l'aveugle en Jn 9. Grégoire donne à Thomas le mouvement de la salive qui va de la tête à la bouche pour marquer la dimension spirituelle de la guérison. Augustin relie la salive au Verbe incarné. Thomas construit une phrase qui reprend les deux éléments (61). C'est la même liberté de synthèse que Thomas met en œuvre pour commenter la nécessaire expérience de Dieu si l'on veut connaître sa demeure. Chrysostome et Alcuin fournissent à Thomas une interprétation où le décalage de la réponse de Jésus par rapport à la question des apôtres est l'occasion de sortir d'une interprétation spatiale du lieu de vie du Christ (9).

Ainsi la collection de références patristiques rassemblées dans la *Catena* n'est pas seulement une encyclopédie dans laquelle Thomas puise, mais bien plus un commentaire de l'Écriture qui le nourrit. Les citations des Pères deviennent, en quelque sorte, son propre langage. Nous verrons plus loin que Thomas parle un langage pétri par la Bible. Nous voyons ici que son langage est aussi pétri par les Pères.

### ***B-I-II-224. Conclusions sur le passage au sens mystique***

L'exégèse de Thomas se déploie donc bien dans une bipartition des sens. D'une part, il s'intéresse à un premier sens que nous essaierons de définir à partir de l'étude du terme 'littéral', d'autre part, il construit une lecture spirituelle des paroles et gestes historiques en

---

<sup>659</sup> Nous indiquons dans le tableau en annexe si le sens littéral est mentionné dans le même paragraphe ou dans un passage précédent selon la légende du tableau.

<sup>660</sup> Cf. *In Io* §2321 où Thomas explique que l'exemple de Jésus qui répond au serviteur du grand prêtre montre qu'il ne faut pas entendre 'tendre l'autre joue' en Mt 5,39 au sens littéral.

allant au-delà de la surface de la lettre. Il utilise pour cela les portées symboliques des termes littéraux qui permettent de reconstruire un sens qui s'ajoute à celui déployé par la lettre. Les noms, les chiffres sont lus symboliquement. Le dominicain s'appuie aussi sur la résonance de la parole de Dieu, grâce à laquelle un terme trouve un sens autre lorsqu'il est utilisé ailleurs dans la Bible. Il utilise encore le mystère du Christ, l'Incarnation et la Passion, comme prisme de lecture de l'évangile et il considère également l'évangile comme parlant de l'Église et de la fin des temps. En appliquant l'Écriture à ces réalités théologiques, il produit un sens spirituel.

Plus largement les situations elles-mêmes sont signifiantes. Leur vérité historique n'est pas mise en cause, mais le geste produit conduit à construire un sens autre que l'événement historique. La cécité de l'aveugle est signe de l'aveuglement du péché.<sup>661</sup> Les discours, le récit des circonstances, les actes du Christ sont autant d'occasions de passer au sens spirituel. D'une certaine manière, toute lettre de l'Écriture est considérée comme pouvant receler un trésor spirituel caché qu'il revient à l'exégète de mettre en valeur. Il est marquant à cet égard que les chapitres où Thomas n'utilise pas le champ lexical du 'mystère' sont pourtant exposés selon une lecture spirituelle. La complémentarité entre le registre 'charnel' et le 'spirituel' sert alors pour décrire ce passage.

Les Pères de l'Église, plus largement les lectures traditionnelles, sont les compagnons de Thomas pour effectuer ce passage de la lettre à l'esprit, de la surface du texte à sa profondeur. Nous avons établi la dépendance de nombreuses interprétations vis à vis des docteurs qui ont précédé l'Aquinate. Dans cette réception de la tradition, nous avons établi que Thomas utilise abondamment le travail de collection qu'il a réalisé lors de son séjour italien, la *Catena aurea*. Tout comme l'Écriture, ces citations, ces autorités ne sont pas des ajouts extérieurs à l'argumentaire du dominicain. Elles s'intègrent dans son langage.

### ***B-I-II-23. Paradigme du binôme carnaliter/spiritualiter***

Arrivés à ce point de notre étude, nous avons établi que Thomas construit deux niveaux de profondeur de sens. Pour décrire cette bipartition, Thomas utilise d'autres vocables que les mots de littéral et de mystique. Ainsi dès le prologue de l'évangile c'est le binôme *carnaliter/spiritualiter* qui permet de caractériser ceux qui sont nés de Dieu et non

---

<sup>661</sup> Cf. *In Io* §1294, 1309 (59 et 60).



d'une volonté d'homme.<sup>662</sup> La nécessité de cette naissance selon Dieu est exposée dans le dialogue du Christ avec Nicodème en utilisant ce même binôme. Nicodème est charnel et comprend charnellement, ce qui est manifeste dans la compréhension corporelle de la renaissance.<sup>663</sup> L'opposition entre spirituel et charnel sépare aussi la royauté du Christ de celle des hommes comme le comprend Pilate.<sup>664</sup> Les paroles de Jésus peuvent être entendues à ces deux niveaux. Il y a cependant une nécessité de passer du niveau charnel au niveau spirituel car le niveau charnel n'atteint pas la profondeur du discours du Christ.

La compréhension charnelle caractérise plusieurs fois les Juifs à qui la foi au Christ manque. Ainsi l'Ancien Testament contient une sagesse charnelle et, pour arriver à la vraie sagesse, il faut « fouler aux pieds les choses de la chair ». <sup>665</sup> Les Juifs comprennent les paroles du Christ charnellement lorsqu'il parle du pain qui donne la vie éternelle tout comme la Samaritaine comprenait le discours sur l'eau.<sup>666</sup> L'admiration étonnée des Juifs devant le Christ ne suffit pas, car elle conduit à l'incompréhension lorsqu'il annonce son départ et ils ne comprennent pas, car ils ne connaissent le Christ que charnellement.<sup>667</sup> L'incompréhension des Juifs à l'égard des gestes du Christ est la conséquence de cette connaissance seulement charnelle.<sup>668</sup> De plus, une compréhension seulement charnelle conduit à ne pas comprendre le cœur du message du Christ et de ce fait à ne pouvoir en goûter le fruit. Ainsi comprendre l'invitation à manger la chair du Christ au niveau charnel conduit au légitime scandale et

---

<sup>662</sup> Cf. *In Io* §160 : « Et ideo dicit neque ex voluntate carnis, pro persona mulieris, neque ex voluntate viri, ut ex causa efficiente sed ex Deo nati sunt; quasi dicat: non carnaliter, sed spiritualiter filii Dei fiunt ».

<sup>663</sup> Cf. *In Io* §437 : « Et ideo, quia Nicodemus carnalis adhuc et animalis erat, non potuit quae dicebantur, nisi carnaliter intelligere. Et ideo ea quae dominus dixerat de regeneratione spirituali, ipse de regeneratione carnali intelligebat ».

<sup>664</sup> Cf. *In Io* §2358 : « Nec negaret, cum spiritualiter esset rex regum. Dicit ergo tu dicis quia rex sum ego, scilicet carnaliter secundum quem modum rex non sum, sed alio modo rex sum ego ».

<sup>665</sup> Cf. *In Io* §857 : « Competit doctrinae veteris testamenti, quae dabatur quiescenti in carnalibus, et populo carnaliter sapienti; (...). Vel competit percipienti veram sapientiam, ad quam venire non potest nisi calcatis carnalibus ».

<sup>666</sup> Cf. *In Io* §912 : « Sciendum est autem circa primum, quod Iudaei verba domini carnaliter intelligebant; et ideo quia in desiderio carnalium erant, cibum carnalem petunt a Christo; unde dixerunt ad eum *domine, semper da nobis hunc panem*, qui reficiat hoc modo. Et Samaritana verbum de aqua spirituali carnaliter intelligebat (...) ».

<sup>667</sup> Cf. *In Io* §1079-1080 : « Consequenter cum dicit dixerunt ergo Iudaei ad semetipsos, ponitur Iudaeorum admiratio, qui licet carnaliter de Christo saperent, tamen ex parte credebant. (...) Admirantur quidem cum dicunt ad semetipsos quo iturus est hic, quia non invenerimus eum? Ut enim dictum est, hoc carnaliter intelligebant ».

<sup>668</sup> Cf. *In Io* §1173 : « Cum enim carnales essent, verba domini quae dixerat *quo ego vado, vos non potestis venire*, carnaliter intelligebant » ; cf. *In Io* §1282 : « Vel dicendum, quod non cognovistis eum affectu: quia carnaliter colitis qui spiritualiter colendus est » ; cf. *In Io* §1362 : « Hic ponitur murmur Iudaeorum: quia enim verba domini carnaliter intellexerunt (...) ».

empêche de vivre l'union des cœurs attachée à cet acte.<sup>669</sup> Enfin le Christ apporte une nouveauté radicale qui demande de changer l'écoute charnelle en se laissant transformer par lui. C'est en ce sens que Thomas interprète l'oreille coupée par Pierre puis guérie par le Christ au moment de son arrestation. L'oreille du serviteur est signe de « (l')oreille avec laquelle le peuple des Juifs entendait mal, c'est-à-dire d'une façon charnelle, les paroles de la Loi ; mais le Seigneur leur a restitué une nouvelle ouïe »<sup>670</sup>. Et cette nouvelle capacité donnée par le Christ permet d'écouter adéquatement le Père comme le pointe la citation du psaume 17 : « Dès que son oreille m'a entendu, il m'a obéi »<sup>671</sup>.

En outre, la suite du Christ sépare le disciple de la dimension charnelle de l'existence. L'adoption filiale par Dieu demande de quitter l'attachement charnel à ses parents.<sup>672</sup> Tant que l'Esprit saint n'est pas à l'œuvre, le disciple reste attaché charnellement seulement au Christ.<sup>673</sup> A vue humaine les disciples seront tristes, ayant abandonné les joies du monde, pendant que le monde, « c'est-à-dire les hommes qui vivent de manière terrestre » y trouvera sa joie.<sup>674</sup>

Nous voyons ici que le disciple du Christ doit quitter la manière charnelle de vivre et de comprendre. C'est là l'enjeu de la nouvelle naissance annoncée dans le prologue de Jean et que Jésus enseigne à Nicodème. C'est à ce passage que la Samaritaine est appelée, tout comme les apôtres qui doivent lever les yeux. Pour Thomas, ce passage du charnel au spirituel permet de comprendre les paroles du Christ. Il est analogue au rapport entre sens littéral et sens mystique. Le passage au sens mystique demande d'écouter spirituellement l'Écriture et non pas seulement charnellement.

---

<sup>669</sup> Cf. *In Io* §966 : « Ex hoc autem quod litigabant cum aliis, se esse carnales ostendebant; (...) Et ideo haec verba domini carnaliter intelligebant; scilicet quod caro Christi manducaretur sicut cibus carnalis » ; cf. *In Io* §991 : « Dicit enim, quod isti scandalizati sunt de hoc quod dominus dixit quod daret eis carnem suam ad manducandum, quod intelligentes carnaliter, ac si eam ad litteram deberent comedere, ut carnes animalium, scandalizati sunt ».

<sup>670</sup> *In Io* §2290 : « Istius ergo servi Petrus princeps apostolorum amputavit auditum: quia male audiebat verba legis, carnaliter scilicet; sed dominus restituit novum auditum; Ps. XVII, 45: *in auditu auris obedivit mihi* ».

<sup>671</sup> *Ibid.*

<sup>672</sup> Cf. *In Io* §1922.

<sup>673</sup> Cf. *In Io* §2093.

<sup>674</sup> Cf. *In Io* § 2129.

### **B-I-II-3. Valeur de la chair, valeur du sens littéral**

#### ***B-I-II-31. Une juste place pour le sens charnel***

A l'issue de cette présentation du terme *carnaliter*, il paraît difficile de défendre la valeur du sens littéral si, comme nous l'avons dit, il est, dans son rapport au sens mystique, de l'ordre d'une écoute charnelle dans son rapport à l'écoute spirituelle.

Un passage du commentaire de Jn 6 éclaire cette question d'une lumière intéressante. Thomas y commente avec Chrysostome puis Augustin le verset de Jn 6,64 : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien ; les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie ». Nous en citons ici deux longs extraits pour percevoir l'articulation que ce commentaire propose.

Les paroles du Christ peuvent être comprises selon deux sens : selon le sens spirituel et le sens charnel. Et c'est pour cela qu'il dit : C'EST L'ESPRIT QUI VIVIFIE, c'est-à-dire, si vous comprenez selon l'esprit les paroles que j'ai dites, autrement dit si vous en saisissez le sens spirituel, elles vous vivifieront. LA CHAIR NE SERT DE RIEN, c'est-à-dire, si vous les comprenez selon le sens charnel, elles ne vous servent à rien ; au contraire elles vous nuisent parce que, ainsi que le dit l'épître aux Romains : *Si vous vivez selon la chair, vous mourrez.*<sup>675</sup>

Le dominicain commence par distinguer les deux niveaux que nous sommes en train de travailler en les appliquant au sens des paroles du Christ : il y a un sens charnel et un sens spirituel. Il note l'efficacité du sens spirituel : comprises spirituellement, ces paroles donnent la vie. Il relève alors l'inutilité de la compréhension charnelle : comprises charnellement, ces paroles sont inutiles et nuisibles. Nous avons là une affirmation théorique très claire concernant les sens des paroles du Christ. Le sens charnel doit être évité et il faut viser le sens spirituel.

---

<sup>675</sup> *In Io* §992 : « Sciendum est ergo quantum ad primum, quod verba Christi secundum duplicem sensum intelligi possunt, scilicet secundum spiritualem et secundum corporalem. Et ideo dicit *spiritus est qui vivificat* idest, si ea verba quae dixi, intelligatis secundum spiritum, idest secundum spiritualem sensum, vivificabunt; *caro non prodest quidquam* idest, si secundum carnalem sensum ea intelligatis, nihil vobis prosunt, immo nocent: quia, ut dicitur Rom. VIII, 13, *si secundum carnem vixeritis, moriemini* ».

Thomas précise alors ce qu'est une compréhension charnelle.

Et les paroles du Seigneur concernant sa chair donnée en nourriture sont comprises selon un sens charnel dès lors qu'elles sont prises dans leur consonnance extérieure et en fonction de la nature de la chair.<sup>676</sup>

Ce qui sonne extérieurement dans une parole c'est le signe : la lettre ou le mot. La nature de la chair c'est bien tout ce qui est corporel, historique, terrestre. Prendre des paroles du Christ au pied de la lettre ou dans ce qu'elle vise au plan terrestre et humain, voilà ce que semble être comprendre selon un sens charnel. Thomas dénonce une telle compréhension. Pourtant cela ressemble beaucoup au travail de compréhension littérale qu'il fait dans ce commentaire avant chaque lecture mystique, mais nous y reviendrons. Ici Thomas conclut ce passage en affirmant que la compréhension spirituelle est celle qui convient.

Et c'est de cette manière qu'ils le comprenaient, comme nous l'avons dit. Mais le Seigneur disait qu'il se donnerait à eux comme une nourriture spirituelle (...). Ainsi le sens convenable de ces paroles n'est pas charnel mais spirituel.<sup>677</sup>

Autant la conclusion semble viser précisément les paroles du Christ sur sa chair donnée en nourriture, autant le début de l'interprétation est général et concerne l'ensemble des paroles du Christ. L'argument construit peut même être étendu à l'ensemble de l'Écriture puisque les deux citations scripturaires sont généralisables. La lettre aux Romains convoquée comme autorité et le verset johannique commenté sont deux citations qui permettent de tenir le même argument en dehors de ce contexte d'un discours de Jésus. Ce passage nous conduirait à nous détacher de toute interprétation littérale ou charnelle de l'Écriture pour ne viser que le sens mystique ou spirituel.

---

<sup>676</sup> *In Io* §992 : « Tunc autem verba domini de carne sua manducanda, carnaliter intelliguntur, quando accipiuntur secundum quod verba exterius sonant, et ut natura carnis habet ».

<sup>677</sup> *In Io* §992 : « Et hoc modo ipsi intelligebant, ut dictum est. (...) Sic ergo dictorum verborum congruus sensus est non carnalis, sed spiritualis ».

Étant ainsi acquis que le sens charnel doit laisser place au sens spirituel, il faut noter que Thomas contrebalance cependant ce jugement avec le paragraphe suivant. Il développe l'opportunité de l'Incarnation au regard de l'affirmation évangélique « la chair ne sert de rien ».

Il part de la nécessaire utilité de la chair du Christ du fait de l'existence de l'Incarnation.

Il est manifeste en effet que la chair du Christ, en tant que conjointe au Verbe et à l'Esprit, sert beaucoup et de toutes manières : autrement c'est en vain que le Verbe se serait fait chair, en vain que le Père lui-même l'aurait manifesté dans la chair.<sup>678</sup>

L'histoire du salut étant ce qu'elle est, l'Incarnation prend nécessairement une place utile et nécessaire. La question n'est pas simplement celle de la convenance de l'Incarnation à laquelle il pourrait ne pas y avoir de réponse. La question contient par avance une réponse dans la mesure où l'Incarnation s'est réalisée.

Étant acquise cette nécessaire utilité de l'Incarnation, Thomas cherche alors à articuler l'inutilité en soi du sens charnel avec l'utilité de la chair du Christ.

Et c'est pourquoi il faut dire que la chair du Christ, considérée en elle-même, NE SERT DE RIEN, c'est-à-dire n'est d'aucun profit, si ce n'est comme une autre chair. Si en effet, par une vue de l'esprit, on la sépare de la divinité et de l'Esprit-Saint, elle n'a pas plus de vertu qu'une autre chair ; mais si adviennent l'Esprit et la divinité, elle sert beaucoup parce qu'elle fait demeurer dans le Christ celui qui la prend.<sup>679</sup>

La réalité historique du Christ en tant qu'homme n'a pas plus de valeur que celle d'un autre homme et ne donne pas accès par elle-même à Dieu. C'est l'union à la divinité dans

---

<sup>678</sup> *In Io* §993 : « Manifestum est enim quod caro Christi, ut coniuncta verbo et spiritui, multum prodest per omnem modum: alioquin frustra verbum caro factum esset, frustra ipsum pater manifestasset in carne ».

<sup>679</sup> *In Io* §993 : « Et ideo dicendum est quod caro Christi in se considerata non prodest quidquam, et non habet effectum proficuum, nisi sicut alia caro. Si enim per intellectum separetur a divinitate et spiritu sancto, non habet aliam virtutem quam alia caro; sed si adveniat spiritus et divinitas, multis prodest, quia facit sumentes manere in Christo ».

l'unique personne du Christ qui permet de regarder la chair du Christ comme portant en elle une efficacité pour nous mettre en communion avec Dieu. Ainsi la chair, en tant que chair, « ne sert de rien », mais la chair en tant que temple de l'Esprit au plus haut point dans le Christ sert à porter le salut aux autres hommes qui sont charnels par nature. Thomas ne développe pas ici la convenance de l'Incarnation au regard des destinataires du salut, mais il relève combien la chair humaine sans valeur intrinsèque reçoit une valeur nouvelle du fait de l'Incarnation. Ainsi l'effet de l'Incarnation qui est la vie éternelle n'est pas attaché à la chair mais « à l'Esprit et à la divinité conjointe à la chair » qui, de cette manière, « communique la vie éternelle ». Alors la chair devient le canal de communication de la vie éternelle, plus exactement le 'lieu' de la communication de la vie éternelle.

Thomas applique alors cette relation aux paroles du Christ.

LES PAROLES QUE JE VOUS AI DITES SONT ESPRIT ET VIE, c'est-à-dire doivent être rapportées à l'Esprit conjoint à la chair, et ainsi comprises elles sont vie pour l'âme. Car de même que le corps vit de la vie corporelle par l'esprit corporel, ainsi l'âme vit de la vie spirituelle par l'Esprit saint.<sup>680</sup>

A l'inutilité de la chair en elle-même correspond la vanité de la lettre prise en elle-même. Mais la lettre de l'Écriture ou de la parole du Christ est habitée par l'Esprit saint d'une manière analogue à la chair du Christ habitée par la divinité. Finalement, la valeur du corps n'est pas le corps seul mais le corps informé, habité par l'esprit corporel. Cette expression dit bien que le corps n'est pas que l'enveloppe de l'Esprit, la chair du Christ n'est pas un vêtement qui recouvrirait la divinité pure et non mélangée. Depuis l'Incarnation, la divinité s'est conjointe la chair du Christ. D'une manière analogue, la lettre de l'Écriture, en tant que parole du Christ mise par écrit, est conjointe à la parole du Verbe et à l'Esprit. Nous pourrions dire que la lettre de l'Écriture vit de la vie littéraire par l'Esprit.

Dès lors, de même que la chair du Christ devient ce qui nous communique la vie éternelle, la parole du Christ ou de l'Écriture devient ce qui nous communique la sagesse éternelle. Et de même que le terme de canal est insuffisant pour dire ce rôle de la chair car la

---

<sup>680</sup> *In Io* §993 : « Et ideo subdit *verba quae locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*; idest, referenda sunt ad spiritum carni coniunctum; et sic intellecta, vita sunt, scilicet animae. Nam sicut corpus vivit vita corporali per spiritum corporalem, ita et anima vivit vita spirituali per spiritum sanctum ».

chair du Christ agit divinement selon les propriétés de la chair, de même le terme de canal serait insuffisant pour qualifier la valeur de la lettre de l'Écriture.

La chair est ordonnée à transmettre une réalité non charnelle seule vraiment essentielle, la vie éternelle. La lettre est ordonnée à transmettre une réalité non charnelle seule vraiment essentielle, la sagesse éternelle.

Ainsi la littéralité, et donc le sens charnel, retrouvent une valeur particulière. Inutiles en soi, ils sont devenus opportuns et nécessaires du fait de l'Incarnation. Dieu a décidé de parler corporellement à des hommes au sujet des choses incorporelles. Cette corporéité du discours divin est inutile en tant que corporéité qui ne porte en elle-même rien d'incorporel. Cette corporéité devient le bon média car Dieu s'adresse à l'homme dans un langage humain qui devient comme la parole incarnée de Dieu.<sup>681</sup>

### ***B-I-II-32. L'usage du terme 'littéral' dans l'ensemble du commentaire***

C'est maintenant du sens littéral qu'il nous faut traiter. Nous avons vu dans la pratique thomasienne que l'Écriture a comme but de nous faire atteindre le sens spirituel ou mystique. Pour cela, il faut dépasser le sens charnel ou corporel pour lire et entendre spirituellement. Cependant cette lecture spirituelle n'est possible que parce qu'il y a une lettre. Le mystère de l'Incarnation éclaire d'un jour nouveau la valeur de cette lettre : analogiquement avec le corps

---

<sup>681</sup> Appliquer le terme de « charnel » à une lecture qui s'arrête en route est déjà présent chez Augustin pour qui « prendre un terme figuré comme s'il était dit au sens propre, c'est penser charnellement » (AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, L.III,V,9 : « Cum enim figurate dictum sic accipitur, tamquam proprie dictum sit, carnaliter sapitur », p.246-247, BA 11/2, trad. M. Moreau, Paris, Inst. Etudes Augustiniennes, 1997) et il en note la pauvreté : « c'est bien là pour l'âme une pitoyable servitude que de prendre les signes pour les choses et d'être incapable d'élever l'œil de l'esprit au-dessus de la création matérielle pour l'y abreuver de la lumière éternelle. » (*Ibid.* : « Ea demum est miserabilis animi servitus, signa pro rebus accipere ; et supra creaturam corpoream, oculum mentis in hauriendum aeternum lumen leuare non posse », p.246-247). Mais de la même manière Augustin en note la valeur en rappelant que le sens propre devient chemin. Ainsi il dénonce l'esclavage de ceux qui restent prisonniers des signes mais loue la liberté de celui qui sait aller du signe au signifié : « Est esclave d'un signe, en effet, celui qui fait ou révère un signifiant sans savoir ce qu'il signifie. Celui, en revanche, qui fait ou révère un signe utile d'institution divine, dont il comprend la signification, ne révère pas une apparence sensible, et qui passe, mais bien plutôt ce à quoi de tels signes doivent être tous rapportés. » (*Ibid.*, L. III,IX,13 : « Sub signo enim seruit qui operatur aut ueneratur aliquam rem significantem, nesciens quid significet : Qui uero aut operatur aut ueneratur utile signum diuinitus institutum, cuius uim significationemque intellegit, non hoc ueneratur quod uidetur et transit, sed illud potius quo talia cuncta referenda sunt. » p. 252-254). Dans le cadre de lecture augustiniennne, il y a une vraie place pour le sens littéral dès que l'Écriture ne crée de difficultés ni avec la règle de la foi ni avec l'honnêteté des mœurs. Cependant cette bipartition clairement exposée par Augustin s'ouvre à une multiplicité de sens contenus dans la lettre sans distinguer l'auteur humain et l'auteur divin. Dès lors tout sens vrai est littéral en considération de l'auteur divin de l'Écriture.

du Christ que la divinité habite, la lettre contient la divinité. C'est en vertu de cette valeur-là que le sens littéral mérite l'attention du commentateur. Aussi nous faut-il préciser ce que Thomas entend par sens littéral.

### ***B-I-II-321. Ce que désigne la 'lettre' du texte***

Avant de regarder comment Thomas expose un sens littéral au texte évangélique, il nous faut considérer ce que l'Aquinate désigne par le terme de 'lettre'. Nous utilisons ici les différents dérivés du terme latin *littera*. L'usage de ces termes est éclairant. Pour Thomas, la lettre désigne d'abord la matière du texte, la somme des signes inscrits sur le papier ou transmis par la voix. Ainsi la lettre est cela même qui est écrit : c'est l'alphabet qui permet de former les mots, c'est la ponctuation. Thomas s'arrête parfois à ce niveau là, tant pour le discuter afin d'atteindre une bonne interprétation que pour l'utiliser comme signification. Avec Chrysostome il discute la ponctuation hérétique selon laquelle lit Paul de Samosate.<sup>682</sup> Avec Augustin il revient à l'alphabet lui-même, considéré dans sa signification symbolique, pour comprendre les 46 ans qu'il a fallu pour construire le temple.<sup>683</sup> Le travail de la lettre le conduit à produire un sens mystique.

Plus généralement, le terme de lettre désigne un verset biblique : celui qui est commenté, un autre apporté en éclairage ou une autre version d'un texte biblique. Ainsi Thomas qualifie le verset qu'il est en train de commenter de 'lettre' qui peut être lue de manière diverse.<sup>684</sup> Le terme désigne aussi une version du texte biblique qui diffère d'une autre. Lorsque Thomas renvoie à la Septante pour les psaumes, il a cette expression : « selon une autre lettre »<sup>685</sup>. Lorsqu'il se réfère au texte d'Is. 7,9 reçu par la tradition dans une version différente de la Vulgate il use du même syntagme.<sup>686</sup> Le terme de 'lettre' renvoie parfois aussi à un verset utilisé comme éclairage du texte commenté.<sup>687</sup>

Utilisé au pluriel, le terme de 'lettres' va s'appliquer aux Écritures, à la Loi, aux écrits de Moïse. Thomas reprend les mots du Christ qui reproche aux Juifs de ne pas croire aux

---

<sup>682</sup> Cf. *In Io* §786.

<sup>683</sup> Cf. *In Io* §411.

<sup>684</sup> Cf. *In Io* §923, §1019, §1422, §1486, §1644.

<sup>685</sup> Cf. *In Io* §937.

<sup>686</sup> Cf. *In Io* §600, §771, §995.

<sup>687</sup> Cf. *In Io* §776 citant Ps 42,1.



écrits de Moïse.<sup>688</sup> L'intendant des noces de Cana est symbole de l'expert dans la 'lettre' de la Loi.<sup>689</sup> C'est la même 'lettre' de la Loi qui permet au peuple juif de courir vers le Christ comme Pierre court vers le tombeau.<sup>690</sup> C'est la connaissance de ces 'lettres', des Écritures, qui provoque l'admiration des Juifs en Jn 7,15.<sup>691</sup>

Le jugement de Thomas sur cette 'lettre' est contrasté. Quand la 'lettre' désigne la Loi en tant qu'elle n'est que figure, alors il faut la dépasser. Ainsi la difficulté de Nicodème à comprendre le Christ est liée au fait qu'il est maître « de la lettre qui tue »<sup>692</sup>. Au ministère de la 'lettre' s'oppose le ministère de 'l'esprit', exercé par les apôtres selon 2 Co 3,6.<sup>693</sup> C'est le propre des Juifs de s'arrêter à la littéralité et de ne pas comprendre l'Écriture au-delà de sa surface : les Juifs « parce qu'ils en restaient à la lettre des Écritures, croyaient qu'il (le Christ) était venu pour régner sur eux d'une manière temporelle »<sup>694</sup>. Dans le même temps, la 'lettre' conserve une certaine valeur. Thomas développe l'analogie de rapport entre la lettre et le verbe d'une part et la chair et la divinité d'autre part. Le secret de l'homme est atteint par le ministère du verbe de l'homme.

De même que l'homme, voulant se révéler par le verbe de son cœur qu'il profère par sa bouche, revêt en quelque sorte ce même verbe de lettres ou d'une voix, ainsi Dieu, voulant se manifester aux hommes revêt de la chair, dans le temps, son Verbe conçu de toute éternité.<sup>695</sup>

Thomas commente là Jn 14,6, « personne ne vient au Père sinon par moi ». L'analogie suggérée plus haut est ici explicitée. Thomas considère que le rapport entre la parole exprimée par une voix ou une lettre et le secret du cœur éclaire l'accès au Père que donne celui qui voit et touche la chair du Christ. En retour, cette analogie de rapport éclaire la valeur de la lettre. Comme la chair du Christ habitée par le Verbe de Dieu donne accès au verbe intérieur du

---

<sup>688</sup> Cf. *In Io* §837 commentant Jn 5,47.

<sup>689</sup> Cf. *In Io* §361.

<sup>690</sup> Cf. *In Io* §2480.

<sup>691</sup> Cf. *In Io* §1035.

<sup>692</sup> Cf. *In Io* §460.

<sup>693</sup> Cf. *In Io* §2538.

<sup>694</sup> *In Io* §1623 : « Ad litteram enim credebant Iudaei quod venisset regnatus temporaliter super eos ».

<sup>695</sup> *In Io* §1874 : « Et sicut homo volens revelare se verbo cordis, quod profert ore, induit quodammodo ipsum verbum litteris vel voce, ita Deus, volens se manifestare hominibus, verbum suum conceptum ab aeterno, carne induit in tempore ».

Père, ainsi la lettre habitée par l'Esprit donne accès à la sagesse intérieure de l'auteur de l'Écriture.

La lettre désigne donc la matière du texte, la constitution des mots, les phrases et versets en tant que tels. Il faut savoir la dépasser pour ne pas en rester à une lecture charnelle, pour atteindre l'Esprit qui parle à travers cette lettre. Mais précisément du fait que l'Esprit parle à travers une lettre, la lettre en reçoit une dignité nouvelle, elle devient chemin pour entendre l'auteur de l'Écriture, pour atteindre son cœur. C'est en ce sens que Thomas prendra le temps de s'arrêter souvent au sens littéral, par respect pour cette incarnation du Verbe dans la lettre.

### ***B-I-II-322. La notion de 'sens littéral' à partir de ses occurrences explicites***

Ayant ainsi pu préciser ce que Thomas entend par la lettre de l'évangile, nous pouvons envisager ce qu'il construit comme sens littéral. Nous avons relevé pour cela les multiples occurrences du terme '*littera*' et du terme '*litteralis*' dans l'ensemble du commentaire de l'évangile.<sup>696</sup> La notion de 'sens littéral' est construite de manière claire par ces mentions que nous avons pu classer selon 9 types d'usage.

Répartition par type de l'usage du qualificatif 'littéral'. (les numéros renvoient au relevé en B-Annexe 7)		
N°	Description	N° citation en annexe
1	L'annonce d'une bipartition entre littéral et mystique	1, 4, 18, 23, 33
2	La preuve de l'accord des évangiles entre eux	13, 30, 50, 51, 53, 56
3	La preuve de la cohérence au sein du récit de l'évangile de Jean	17, 32, 37
4	La pertinence de CE QUI est raconté (l'événement en tant qu'événement a un sens)	
	4A- le mot signifie la réalité	3, 6, 7, 8, 9, 12, 15, 16, 19, 21, 29, 31, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 58
	4B- la mention de l'acte renvoie à l'intention de l'acteur	11, 14, 22, 24, 27, 28, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 52, 54, 55, 57, 60
	4C- le mot demande de rendre compte de l'ordre chronologique des événements	10
	4D- cas limite de sens figuré	2

<sup>696</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 7, p.49s. Les numéros entre parenthèses dans notre texte principal renvoie à la numérotation dans cette annexe.

5	La pertinence de COMMENT cela est raconté (la construction du récit par l'évangéliste a un sens)	5, 59
6	La précision du sens d'un mot ou d'une proposition	20, 25, 26, 36, 47

Le premier type de mention est l'annonce d'une bipartition des sens du verset commenté. A 5 reprises, Thomas annonce deux niveaux de lecture du verset, un premier qui sera littéral, un second qui sera mystique. Dans ces annonces, c'est toujours le terme de mystique qui est mis en opposition.

Le deuxième type correspond à un effort permanent de Thomas d'accorder les évangiles entre eux. S'ils peuvent rendre compte de passages différents, ils ne peuvent cependant s'opposer terme à terme, sinon l'un des deux serait faux. Le dominicain résout ainsi un certain nombre de difficultés : le temps de la vie publique du Christ (13), la raison de la traversée de la mer par les disciples après la multiplication des pains (30), les différences dans le récit de la trahison de Pierre (50), le moment de la visite des femmes au tombeau (54) ou le moment de la rencontre de Marie-Madeleine avec le Christ ressuscité (56). Une fois, la confrontation des évangiles entre eux permet à Thomas de préciser la description de l'événement raconté par Jean ; il relève ainsi, en s'appuyant sur l'évangile de Matthieu, la manière dont l'éponge est tendue au Christ sur la croix (51).

Le troisième type vise à résoudre les apparentes contradictions au sein même du texte johannique. Ainsi Thomas explique pourquoi Jésus, déjà en Judée, est dit 'arriver en Judée' après le dialogue avec Nicodème (17). De même, l'Aquinat rend compte de l'apparent décalage entre le moment où les serviteurs viennent arrêter Jésus pendant la fête et leur retour auprès des grands prêtres (32). Thomas vérifie aussi le décompte des jours entre l'annonce de la maladie de Lazare et son décès (37). L'objectif est le même que pour le deuxième type, rendre compte de la non-contradiction du texte biblique qui dit vrai puisqu'il est inspiré.

Le quatrième type regroupe le plus grand nombre de mentions. Il rassemble les mentions où Thomas qualifie de 'littérales' ses expositions de la pertinence des événements considérés en eux-mêmes. Ce type est le plus intéressant car il décrit mieux le décalage entre le sens littéral et le sens mystique. Dans ces passages, Thomas s'intéresse à l'événement raconté et il ne cherche pas à en relever la signification symbolique mais il note sa validité historique. Lorsqu'il s'agit de comprendre le sens du retournement de Jésus vers André au premier chapitre, la littéralité est claire : Jésus se retourne parce qu'il était devant, donc pour parler à André il lui faut se retourner physiquement (7). De même, lorsque Jésus voit Nathanaël sous le figuier, la raison littérale est que Nathanaël est réellement sous un figuier (12). A cette interprétation littérale s'ajoutera une lecture mystique qui comprendra le figuier

comme symbole du péché.<sup>697</sup> Dans le même sens, l'herbe est bienvenue pour la multiplication des pains car c'est plus commode pour s'allonger pour déjeuner (29). Dans ces cas, la réalité mentionnée renvoie à elle-même, c'est cela son sens littéral. Nous sommes dans la catégorie des signes propres d'Augustin qui ne signifient que la réalité qu'ils désignent.<sup>698</sup> Il en est ainsi de la nuit opportune pour l'apparition du Christ ressuscité (58), de la sixième heure qui fatigue car elle est chaude (19), de la foule à la piscine de Bézatha ou Bethesda (21), du nombre d'années pour la construction du temple (15), de l'heure de l'enseignement des premiers disciples (9), de la quête du lieu d'habitation du Christ (8), de la marche des premiers disciples avec Jésus (6) ou de l'humilité déclarée de Jean-Baptiste (3). C'est de la même manière que la compréhension littérale de manger la chair renvoie au fait d'ingérer physiquement un morceau animal (31), que les Juifs comprennent la venue du Christ comme un vrai roi historique (42), que déposer ses vêtements renvoie à l'acte de dénudement que vit le Christ sur la croix (44) ou que le sens littéral de la gifle est le coup donné sur la joue (49). Au sein même des discours du Christ, Thomas s'intéresse à ce sens littéral des mots pris comme signes propres. Le grain de blé est bien à la fois pour faire le pain et pour être semence de blé (43). La réalité naturelle de la vigne donne le sens littéral à la taille du cep et au sarment (45,46). La citation de Job au commentaire de Jn 16,33 est lue 'au sens littéral' c'est-à-dire que se jouer du diable signifie en être le maître et non la victime (49). Dans toutes ces mentions, le sens littéral est ce que signifie au sens propre le mot utilisé ou l'acte décrit.

Un deuxième registre dans ce type doit être mis en avant car à plusieurs reprises Thomas rend compte de la pertinence de l'événement raconté en mettant en valeur l'intention de l'acteur de l'événement. Dans certains cas, celui qui agit signifie quelque chose en agissant ainsi. Ainsi le sens littéral désigne l'exemple de discrétion que Jésus a voulu donner en disparaissant dans la foule après la guérison du malade en Jn 5 (24). La course de Pierre et Jean au tombeau signifie leur dévotion fervente (54). De la même manière, le sens littéral du départ de Jésus en Galilée depuis les bords du Jourdain est son intention de ne pas empiéter sur la mission de Jean-Baptiste (11). Dans d'autres cas, celui qui agit signifie quelque chose en utilisant tel ou tel objet. En ce sens, l'eau est préférée au rien pour faire jaillir le vin nouveau à Cana afin que cela soit plus facile à croire (14). De même, l'usage d'un tombeau

---

<sup>697</sup> Cf. *In Io* §326.

<sup>698</sup> Cf. *De Doctrina Christiana* livre II,X,15, p.156 : « Sunt autem signa uel propria uel translata. Propria dicuntur, cum his rebus significandis adhibentur propter quas sunt instituta, sicut dicimus bouem, cum intellegimus pecus, quod ones nobiscum latinae linguae homines hoc nomine uocant ».

neuf pour Jésus a comme visée d'assurer la résurrection du corps de Jésus et non d'un autre (52).

Deux mentions du sens littéral où Thomas développe la pertinence de l'événement raconté ne correspondent pas à ces deux approches. Au §306, la raison du changement de nom de Pierre alors qu'il aurait pu avoir ce nom à la naissance est l'objet d'une question littérale (10). Le sens littéral est ici la raison de l'ordonnement des événements entre eux.

La dernière mention est un cas limite. Thomas développe la raison pour laquelle Jean-Baptiste est parti au désert et il associe le désert à l'absence de péché (2). Thomas dit que c'est là une raison littérale. Cependant cette association ressemble à la définition même du signe figuré par opposition au signe propre dans les distinctions mises en place par Augustin.<sup>699</sup> Lorsque le bœuf signifie l'animal c'est un signe propre, lorsque le bœuf signifie l'évangéliste c'est un signe figuré. Ici le désert au sens propre est un lieu sans personne et non pas sans péché. Ce cas limite est à la fois insuffisant pour invalider la bipartition car il en est le seul exemple dans les sens déclarés littéraux. Cependant il dénote une possible relativité de la limite entre sens littéral et sens mystique qu'il nous faudra évaluer.

En complément de ce type, Thomas développe parfois comme sens littéral la pertinence de la manière dont l'évangile raconte. Ainsi la mention de Béthanie a comme raison littérale la volonté de l'évangéliste de susciter l'intérêt des auditeurs dont certains ont pu être les témoins oculaires (5). De même, la mention des 8 jours qui séparent les deux apparitions du Christ en Jn 20 a comme raison littérale la volonté de Jean de faire entendre que le Christ ne demeurait pas toujours avec ses disciples après la résurrection (59). Le sens littéral est alors la raison de la construction littéraire du récit.

Parfois enfin, la recherche du sens littéral est recherche du sens d'un mot ou d'une proposition. La phrase du Christ qui annonce qu'aucun prophète n'est reçu dans sa patrie semble fautive. Trouver le sens dans lequel elle est vraie est recherche du sens littéral (20). Comprendre à quoi se réfère la phrase de Jésus en remettant des liens logiques dans le discours est exposition du sens littéral (25). La recherche de qui est 'l'autre' qui rend témoignage au Christ est encore recherche du sens littéral (26). Dans ces deux cas, la mise en

---

<sup>699</sup> Cf. *De Doctrina Christiana*, II,X,15, p.156 : « Translata sunt, cum et ipsae res, quas propriis uerbis significamus, ad aliquid aliud significandum usurpantur, sicut dicimus bouem et per has duas syllabas intellegimus pecus quod isto nomine appellari solet, sed rursus per illud pecus intellegimus euangelistam, quem significauit scriptura interpretante apostolo dicens : *Bouem triturantem non infrenabis* ».

examen de diverses interprétations s'achèvent par le jugement de l'une plus littérale que l'autre. Cela laisse à penser que les deux interprétations peuvent être vraies simultanément, littérales l'une et l'autre, mais que l'une tient plus au texte que l'autre. La recherche du type de jour dont parle Jésus lorsqu'il affirme qu'il y a 12 heures de jour permet de lire correctement le verset (36). La recherche de l'antécédent du pronom *haec* en Jn 16,25 est recherche du sens littéral (47). Ici la recherche du sens littéral est recherche de la compréhension de la syntaxe et du vocabulaire de l'évangile.

De ce tour d'horizon de l'usage du terme 'littéral' pour qualifier une exposition dans le commentaire de Thomas, nous pouvons conclure en définissant ce que le dominicain entend par sens littéral dans cette exégèse de l'évangile de Jean. Le sens littéral vise à rendre compte de la validité de la lettre et de son sens premier, immédiat. Pour utiliser les catégories d'Augustin, le sens littéral décrypte et vérifie les signes propres. Il se distingue du sens mystique qui s'intéresse plutôt au signe figuré. Le sens littéral vérifie les signes propres en précisant leur sens dans la phrase exposée (type 6). Il les vérifie en montrant leur concordance avec les autres évangiles et au sein même de l'évangile de Jean (type 2 et 3) et relève la logique de l'auteur évangélique (type 5). Il les décrypte en mettant en œuvre principalement deux recherches. Il note ce que signifie dans la nature le mot (type 4A) et il pointe la raison des actes posés en demeurant au plan du récit et de l'histoire des personnages dans ce récit (type 4B). Il s'intéresse à ce qui est raconté pour en rendre raison. Sur les 60 mentions du terme 'littéral', une seule décale ce schéma en proposant une association d'idée pour comprendre le terme de 'désert' (2). Nous pouvons statistiquement la mettre de côté.

S'il faut décrire ce qu'est le sens littéral, nous pouvons noter qu'ici il correspond à la compréhension de la lettre et du récit tel qu'il se déroule historiquement. Si nous le mettons en parallèle avec la présentation des signes propres que fait Augustin, nous pouvons étendre le qualificatif de 'littéral' à beaucoup d'autres interprétations proposées par Thomas sans qu'il les qualifie. Lorsque nous nous rappelons que le sens spirituel s'enracine dans le sens littéral selon Thomas, cela ouvre un certain regard sur l'exposition qu'il fait de l'évangile de Jean. Cela explique pourquoi le terme 'mystique' qualifie deux fois plus d'interprétations et pourquoi ce sens 'mystique' n'est jamais ou très rarement le premier sens mis en avant par le commentateur.

### ***B-I-II-323. Multiplicité du sens littéral***

Un dernier élément mérite d'être mentionné dans cette étude sur le sens littéral dans le commentaire, c'est sa multiplicité. Parfois Thomas expose littéralement un passage de l'évangile en accumulant les interprétations. Sans viser l'exhaustivité, nous pouvons mentionner ici plusieurs exemples. Celui qui est appelé pour goûter le vin nouveau aux noces de Cana est désigné par le terme *architriclinus*. Ce terme peut signifier « le premier des convives qui préside le repas » ou « l'ordonnateur et le dispensateur du festin »<sup>700</sup>. Thomas ne tranche pas ici entre les deux interprétations, il accepte la possibilité que l'une ou l'autre soit le sens demandé par le texte. C'est là une liste de sens possibles exclusifs les uns des autres, donnant un sens littéral incertain mais qui n'est pas multiple.<sup>701</sup> Parfois Thomas envisage plusieurs interprétations et juge l'une d'elles « plus littérale » que les autres.<sup>702</sup> Ce jugement n'invalide pas les autres interprétations entre lesquelles l'auditeur est libre de choisir.

Dans le commentaire de la fuite de Jésus au-delà du Jourdain, au chapitre 10, Thomas propose en revanche deux interprétations qui peuvent coexister. Il annonce deux causes qu'il qualifie de littérales : la proximité de Jérusalem et la mémoire de Jean-Baptiste. De même c'est l'amour et la frayeur devant la majesté du Christ qui provoquent le refus de Pierre de se laisser laver les pieds.<sup>703</sup> L'on peut aussi lire selon deux sens le passage par la maison d'Anne lors de l'arrestation de Jésus : Caïphe voulait se décharger de la responsabilité sur Anne et la maison d'Anne était la plus proche.<sup>704</sup> La mention du soir dans l'apparition du Christ ressuscité comporte aussi deux raisons littérales qui peuvent s'ajouter : le soir est le moment où les disciples sont rassemblés et c'est l'heure de la tristesse qui demande consolation.<sup>705</sup>

Ainsi nous voyons que le sens littéral n'est pas unique mais peut prendre plusieurs dimensions. Parfois ce sens est incertain, plusieurs lignes d'interprétation vraies et exclusives les unes des autres sont possibles. Nous retrouverions une telle multiplicité possible dans le commentaire de la lettre aux Romains comme le relève Narvaez pour illustrer que parfois « notre auteur nous offre plusieurs interprétations d'un texte sans trancher entre elles »<sup>706</sup>.

---

<sup>700</sup> *In Io* §360.

<sup>701</sup> Cette indétermination se retrouve au §2375 sur la question de la responsabilité de Pilate dans les moqueries endurées par le Christ (cf. *In Io* §2375).

<sup>702</sup> Cf. *In Io* §767, §805, §884.

<sup>703</sup> Cf. *In Io* §1753-1755.

<sup>704</sup> Cf. *In Io* §2296.

<sup>705</sup> Cf. *In Io* §2524.

<sup>706</sup> M. NARVAEZ, *Op.cit.*, p.150. Nous retrouverions la même affirmation de l'absence de jugement de Thomas pour choisir dans les sens possibles dans l'article de J. F. BOYLE (cf. J. F. BOYLE,

**B-I-II-33. Retour au chapitre 4 : le sens littéral non annoncé**

Avec ces clarifications sur le sens mystique et le sens littéral nous pouvons regarder à nouveau le commentaire du chapitre 4. Thomas y déploie dans son argumentaire de nombreuses lectures littérales sans les annoncer. Si nous reprenons la typologie que l'étude du mot 'littéral' a fait ressortir nous pouvons relever de nombreuses interprétations qui sont des expositions assimilables au sens littéral tel qu'il est déployé dans le reste du commentaire. Nous pouvons ainsi repérer au moins 45 passages qui dans leur présentation correspondent à la typologie déduite de l'usage de la notion de 'littéral'. Ils s'ajoutent aux 3 passages dans lesquels le sens littéral est mentionné.

Sens assimilables à des sens littéraux dans le commentaire du chapitre 4		
§	Description/	type
551	Cherche que signifie « connaître du neuf » pour Jésus	6
552	Question du pourquoi de l'intérêt des pharisiens pour le baptême	3
554	Possibilité du baptême dans l'Esprit ou non	4C
556	Raisons historiques du départ du Christ	4B
557	Raison du « de nouveau »	2
559	Nécessité géographique de traverser la Samarie	4A
562	Explicitation du mot 'source' / 'puits'	6
563	La fatigue du Christ est légitime	4A
569	La chaleur comme raison de la soif du Christ	4A
570	L'humilité voulue par le Christ dans sa solitude	4D
572	Le Christ est juif, cela se voit à ses vêtements	4A
573	Historiquement les Juifs n'ont pas de relations avec les Samaritains	4A
574	Possibilité pour le Christ de s'adresser à la femme sans pécher	4B
577	Distinction de deux registres d'eau : vive et pas vive	4A
581	Doute de la femme sur la capacité de Jésus à puiser de l'eau	4B
582	Profondeur du puits empêche de puiser	4A
583	Pertinence du lien à Jacob dans la question de la Samaritaine	4A
585	Vérité de la parole de Jésus « n'auront plus jamais soif »	6
590	Raison scripturaire de vouloir s'adresser au mari	4B
593	Vérité historique de l'affirmation de Jésus sur les 5 maris	4A
596	Le Christ est prophète au sens de l'AT	4A
597	Historique des lieux de prière en Israël	4A

---

« Authorial Intention and the *Division textus* », in *Reading John with St. Thomas Aquinas*, dir. M. DAUPHINAIS et M. LEVERING, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2005, p.5 : « Time and time again, Thomas provides two or more patristic interpretations for a single scriptural passage. He does not judge one to be correct, the other not ; by his own criteria no such judgement can be made »).



600	Trois formes de prières contenues dans la phrase du Christ	6
602s.	Comparaison des trois formes de prière	6
609	Sens de « en esprit et en vérité »	6
617	Messie signifie messie au sens scripturaire	4A
618	Perfection du messie selon Bible	4A
622	L'étonnement des disciples est légitime	4A
623	L'évangéliste veut mettre en valeur le silence des disciples	5
625	Les gestes de la femme montrent son zèle	4B
632	Le moment est opportun pour manger	4A
636	Les disciples entendent charnellement	4B
641	Travail sur le sens de la phrase du discours de Jésus	6
645	Cohérence historique de la moisson quand Jésus parle	3
657	Foi fruit de la parole selon Bible	4A
668	Problème de logique du texte	6
670	Accueil bienveillant des galiléens par la vue des miracles	4B
673	L'Évangéliste souligne la dureté des Galiléens par son récit	5
676	Précisions sur le sens du mot 'regulus'	4A
676	Distinction entre l'officier en Jean et le centurion en Matthieu	2
684	Questions sur la foi de l'officier	6
692	Richesse de l'officier du fait de ses nombreux serviteurs	4A
694	Question sur l'heure de la guérison	4A
697	Conversion signe de foi	4B
698	Raisons de rapprocher les deux signes de Cana	5

Dans ce relevé, le premier type ne peut apparaître car il correspond à la mention explicite. Deux fois Thomas met en parallèle le texte de Jean avec celui des synoptiques pour relever la différence de récit. Le miracle des noces de Cana n'est pas présent dans les autres évangiles et le dominicain positionne le récit de la Samaritaine selon le déroulé des événements des synoptiques.<sup>707</sup> Plus loin, il montre comment l'officier royal qui vient demander la guérison de son fils ne correspond pas au récit du centurion chez Matthieu.<sup>708</sup> L'Aquinate commente aussi l'inquiétude des pharisiens autour des baptêmes réalisés par le Christ en montrant sa cohérence au sein du récit.<sup>709</sup> De même, il expose comment le discours du Christ sur les moissons est un discours prononcé au moment des moissons matérielles.<sup>710</sup> Cela correspond au troisième type relevé précédemment. Par trois fois, comme dans le 5<sup>e</sup> type, l'Aquinate rend compte de l'intention littéraire de l'auteur de l'évangile : Jean mentionne le silence des disciples pour nous montrer leur respect confiant ;<sup>711</sup> il souligne la

<sup>707</sup> Cf. *In Io* §557.

<sup>708</sup> Cf. *In Io* §676.

<sup>709</sup> Cf. *In Io* §552.

<sup>710</sup> Cf. *In Io* §645.

<sup>711</sup> Cf. *In Io* §623.

dureté des Galiléens face au Christ et rapproche les deux miracles de Cana.<sup>712</sup> Plusieurs fois, le dominicain s'interroge sur le sens des mots utilisés dans l'évangile et examine la justesse du terme utilisé ou le sens de l'expression dans le contexte évangélique. C'est ainsi que « connaître du neuf » demande d'être explicité quand il s'agit du Christ.<sup>713</sup> La vérité de l'affirmation que celui qui boira de l'eau vive « n'aura plus jamais soif » est explicitée.<sup>714</sup> L'hésitation entre la qualification de source ou de puits de l'eau qui coule là est présentée.<sup>715</sup> La signification littérale de la prière « en esprit et en vérité » est travaillée.<sup>716</sup>

Le plus souvent, Thomas rend compte de la pertinence de ce qui est raconté en reprenant le sens immédiat des mots ou en montrant l'intention contenue dans le geste posé. Ainsi, quant au sens immédiat des mots, la fatigue du Christ est légitime puisque le Christ est homme.<sup>717</sup> La traversée de la Samarie est liée à la géographie du pays.<sup>718</sup> La profondeur du puits explique l'impossibilité pour Jésus d'y puiser sans outil.<sup>719</sup> Jésus se montre vraiment prophète en connaissant l'existence cachée des cinq maris de la Samaritaine.<sup>720</sup> La proposition des disciples de manger tant qu'il n'y a personne s'entend au sens du temps réel qu'il y a avant l'afflux de personnes désireuses de voir Jésus.<sup>721</sup> Quant à l'intention contenue dans le geste, Thomas expose les raisons de Jésus de quitter la Judée : se soustraire à la jalousie ou donner l'exemple de fuir devant les persécuteurs.<sup>722</sup> Jésus a vraiment l'intention de s'adresser au mari de la Samaritaine selon les exigences de l'Écriture.<sup>723</sup> Les gestes de la femme manifestent son zèle : elle abandonne sa cruche et annonce le Christ à toute la ville.<sup>724</sup>

La mention du baptême demande une précision liée à la chronologie du mystère du salut. Si l'Esprit n'est donné qu'à la Passion, ce baptême dont parle Jean au début du chapitre 4 est-il un baptême dans l'Esprit ? Thomas répond à la question en ordonnant historiquement le mystère du salut.<sup>725</sup> C'est une précision du sens d'un mot qui demande de rendre compte de l'ordre chronologique des événements, selon le type 4C.

---

<sup>712</sup> Cf. *In Io* §673 et §698.

<sup>713</sup> Cf. *In Io* §551.

<sup>714</sup> Cf. *In Io* §585.

<sup>715</sup> Cf. *In Io* §562.

<sup>716</sup> Cf. *In Io* §609.

<sup>717</sup> Cf. *In Io* §563.

<sup>718</sup> Cf. *In Io* §559.

<sup>719</sup> Cf. *In Io* §582.

<sup>720</sup> Cf. *In Io* §593.

<sup>721</sup> Cf. *In Io* §632.

<sup>722</sup> Cf. *In Io* §556.

<sup>723</sup> Cf. *In Io* §590.

<sup>724</sup> Cf. *In Io* §625.

<sup>725</sup> Cf. *In Io* §554.

Ces sens que nous pouvons donc qualifier de littéraux sont souvent présentés avant un sens mystique non annoncé. Le thème du mari lu spirituellement comme l'intelligence est un bon exemple. Lorsque Thomas rend compte du dialogue entre la femme et Jésus, il montre la cohérence littérale du dialogue. Jésus et la femme peuvent discuter réellement du mari absent, le dialogue est donc cohérent. Mais tout au long du dialogue, s'appuyant sur l'interprétation augustinienne du mari comme signifiant l'intelligence, Thomas interprète aussi ce qui est dit spirituellement. L'appel du mari est d'abord explicité au plan littéral puis, au plan spirituel, cet appel est lu comme une exhortation à se servir de l'intelligence. De même, les cinq maris sont bien réels dans la vie de la femme mais ils renvoient aussi aux cinq sens non ordonnés par l'intelligence. La reconnaissance de Jésus comme prophète peut être lue littéralement, mais elle manifeste spirituellement que la femme s'est mise à écouter avec intelligence.<sup>726</sup>

Du fait de cette extension du sens littéral à de nombreuses expositions que Thomas ne caractérise pas, nous pouvons affirmer une certaine primauté du sens littéral dans son travail exégétique. Cette primauté n'est pas une préférence pour le sens littéral. Nous avons établi clairement que c'est le sens mystique ou spirituel qui doit être entendu. Mais l'Aquinate montre par sa pratique exégétique que ce sens mystique s'enracine dans le sens littéral. Nous avons là une mise en œuvre patente de ce qu'il affirme dans la *Somme Théologique* : les sens spirituels sont toujours enracinés dans le sens littéral.<sup>727</sup> La primauté s'entend au sens où la surface de la lettre signifie quelque chose qui est d'une certaine manière la mesure ou la garantie de ce que le lecteur pourra trouver comme profondeur sous cette surface.

Malgré cette primauté d'un sens de la lettre, il reste difficile de tracer une frontière entre le sens littéral et le sens mystique dans la pratique de l'Aquinate. Cette frontière n'est pas rigide lorsqu'il annonce le type de sens qu'il expose. Elle est d'autant plus fine lorsque Thomas ne caractérise pas son interprétation. Nous en avons déjà noté des exemples dans les relevés tant des sens mystiques que des sens littéraux. Dans ce chapitre 4, l'exemple d'humilité contenu dans le récit de la solitude du Christ auprès de la source fait partie de ces cas-limite.<sup>728</sup> Affirmer que la solitude du Christ signifie l'humilité, est-ce lire le texte selon son sens immédiat ou selon un sens spirituel ? Il semblerait que l'on ait là le même ressort

---

<sup>726</sup> Cf *In Io* §590-596.

<sup>727</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>*, q.1, a.10, resp.

<sup>728</sup> Cf. *In Io* §570.

interprétatif que dans le commentaire du Christ assis à même la fontaine.<sup>729</sup> Mais s'asseoir a un sens mystique qui est l'humilité de la Passion, lequel s'ajoute à un autre sens, à savoir l'exemple de pauvreté contenu dans le geste. Est-on dans l'exposition de l'intention de l'acteur – Jésus nous donne intentionnellement un exemple de pauvreté – ? Auquel cas cela correspond à ce que Thomas qualifie comme sens littéral à plusieurs endroits. Est-on dans l'exposition d'un premier sens mystique qui s'appuie sur la considération du mystère du Christ comme Thomas le fait ailleurs ? Ici, concernant l'humilité de la solitude, l'exemple est lié à l'avenir des disciples qui seront grands aux yeux des hommes du fait de leur ministère. Le type de lecture est difficile à qualifier.

#### **B-I-II-4. Vers un dépassement de la bipartition des sens de l'Écriture**

C'est en fait la question même de la multiplicité des sens de l'Écriture que nous soulevons. Il est acquis qu'il y a une surface de la lettre et une profondeur de la lettre qui ouvre à une bipartition des sens de l'Écriture. Il est acquis que les sens dits littéraux et mystiques peuvent être multiples et ne demandent pas toujours une explicitation qui tranche entre des sens exclusifs les uns des autres. Mais nous venons d'établir que la frontière entre sens littéral et sens mystique est poreuse dans l'exégèse que Thomas fait de Jean 4. Certains sens déclarés littéraux ne sont pas l'étude du sens historique et certains sens mystiques sont plutôt l'étude de ce que le texte dit immédiatement. Cela nous invite à reconsidérer la partition des sens de l'Écriture que nous avons envisagée au début de notre étude.

Avec H. de Lubac et G. Dahan, nous avons conclu plus haut que la quadripartition des sens de l'Écriture en sens historique, allégorique, tropologique et anagogique était traditionnelle à l'époque de Thomas. Nous avons rappelé que l'Aquinate adopte cette répartition des sens. Mais en même temps, H. de Lubac tout comme G. Dahan ont montré l'insuffisance de la quadripartition des sens bibliques pour rendre compte de l'exégèse médiévale et ils ont noté qu'une bipartition est plus fondamentale : celle qui correspond au binôme formé par la lettre et l'esprit.<sup>730</sup> Pour G. Dahan, elle correspond à l'opposition entre chair et esprit mise en place dans les lettres pauliniennes. En cela, notre description de l'exégèse de Thomas va dans le même sens avec le binôme formé par les termes *carnaliter* et *spiritualiter*. Mais face à l'apparent flou de la détermination de ce qu'est le sens littéral dans

---

<sup>729</sup> Cf. *In Io* §564.

<sup>730</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible, op. cit.*, p.224 ; cf. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, op. cit.*, Partie 1, t.2, p.373-423.

l'exégèse de Thomas, il nous faut en fait approfondir ce que signifie la notion de sens de l'Écriture.

#### ***B-I-II-41. L'insuffisance du concept actuel de 'sens littéral'***

Pour cet approfondissement, il faut d'abord nous départir de notre précompréhension de ce qu'est le sens littéral. S'attachant à qualifier ce qu'il est aujourd'hui, F. Gonçalves conclut que « le sens littéral ainsi défini n'est autre que le sens historique originaire que l'exégèse historico-critique cherche »<sup>731</sup>. Ce sens historique originaire est celui du texte en dehors de la considération de l'inspiration, évalué avec des critères littéraires et historiques. C'est à la mesure d'un tel sens littéral que certains commentateurs jugent « naïve » l'exégèse de Thomas.<sup>732</sup> R. Wielockx critique de cette manière la lecture que Thomas fait de la guérison du fils de l'officier en Jn 4. Pour Wielockx, vouloir séparer cette guérison de celle relatée en Mt 8, c'est vouloir « sauver » le texte à tout prix.<sup>733</sup> C'est ignorer le « kérygme narratif » que les exégètes contemporains repèrent comme matrice du texte et qui leur permet de faire de la maladie un élément complètement secondaire vis à vis de la puissance de guérison déployée par le Christ et annoncée par les évangélistes.<sup>734</sup> L'auteur conclut en notant qu'aujourd'hui on aurait pris en compte l'intention de l'auteur avec le programme kérygmaticque correspondant à l'évangéliste qui vise à centrer le regard sur la distance entre Jésus et le miraculé plus que sur sa maladie.<sup>735</sup>

---

<sup>731</sup> F. J. GONÇALVÈS, « Enjeux et possibilités de la quête du sens originaire. Est-ce la même chose que le sens littéral ? », in O.-T. VENARD, *Le sens littéral des Écritures*, Paris, Cerf, 2009, p.66

<sup>732</sup> Cf. R. WIELOCKX, « Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'aquin sur Jn 4, 46-54 », in *Atti del Congresso internazionale su L'umanesimo cristiano nel III millennio : la prospettiva di Tommaso d'Aquino, 21-25 settembre 2003*. Vol. 3, Vatican, Academie Pontificale St Thomas, 2006, p.795 : « Thomas n'échappe pas à la naïveté de supposer que les évangiles sont comme des fenêtres ouvertes sur le paysage de la géographie et chronologie de la vie de Jésus. La part des rédacteurs – et des traditions avant eux – fait que nos quatre évangiles tiennent des tableaux de peinture. Dans un tableau, la réalité dépeinte, d'un côté, et la méthode et l'esprit du peintre, de l'autre côté, sont inséparablement unis. Ce 'kérygme narratif' de la tradition et de la rédaction n'a été ni aperçu ni apprécié à l'époque patristique et médiévale ».

<sup>733</sup> Cf. *Ibid.* : « C'est ainsi que constatant les différences entre les récits synoptiques Mt 8,5-13 – Lc 7,1-10 (la guérison du serviteur du centurion), d'une part, et Jn 4, 46-54 (la guérison du fils de l'officier royal), d'autre part, Chrysostome et Thomas à sa suite s'efforcent de 'sauver' les récits en recourant à l'idée que, de part et d'autre, il s'agit de deux guérisons distinctes ».

<sup>734</sup> Cf. *Id.*, p.802, note 55 : « Un large accord réunit aujourd'hui les auteurs sur le caractère secondaire du terme παραλυτικον ».

<sup>735</sup> Cf. *Id.*, p.796.

O.-T. Vénard nous alerte sur la nécessaire distance à prendre pour comprendre le même terme dans la vision de Thomas.<sup>736</sup> Vénard développe la thèse selon laquelle « tout en le décrivant comme « la signification première, par laquelle des mots signifient des choses », Thomas ne réduit le sens littéral ni au référent historique des énoncés, ni au résultat de leur analyse philologique »<sup>737</sup>. L'auteur se réfère au travail de M. Aillet en rappelant que le terme d'une lecture littérale n'est ni la « valeur du mot », ni « l'idée que pouvait en avoir objectivement l'écrivain sacré » mais « la relation du mot à la *res*, nécessairement spirituelle, que Dieu veut nous révéler et nous communiquer »<sup>738</sup>. Dans une telle optique, le sens littéral est déjà spirituel. Le mot réduit à son 'kérygme narratif' n'est pas l'objet de la recherche de Thomas, quand bien même il passe par l'étude du mot pour atteindre la *res*. Pour percevoir ce que cette remarque change, nous pouvons reprendre l'exemple du traitement de la guérison du fils de l'officier royal. L'Aquinat sépare cette guérison en Jn 4 de la guérison en Mt 8 pour des raisons littérales qui peuvent être discutables aux yeux d'un exégète contemporain. Cependant, son interprétation ne cherche pas à atteindre le 'kérygme narratif' pour lui-même, mais à percevoir que les choses racontées ont un sens. Ce sens des choses racontées, qui est le sens spirituel, n'est accessible que par les mots utilisés. Prendre ces mots-là comme renvoyant à une réalité distincte ce n'est pas prendre l'évangile comme une photographie historique, mais se préparer à entendre ce que la lettre porte de nécessaire à la foi de l'auditeur qui est contenu dans le sens de la chose racontée. Un exemple de cela est le traitement du père de l'enfant malade. C'est un officier royal en Jean, c'est un centurion en Matthieu. Tenir la différence littérale entre les deux est nécessaire pour Thomas, car chacun d'eux apporte quelque chose dans l'ordre de la lecture spirituelle. L'officier royal est un Juif, le centurion est un païen. Dans son commentaire sur Matthieu, le dominicain note à l'égard du centurion qu'il est comme un ange envoyé aux nations païennes ou qu'il est le premier des convertis païens annonçant l'extension du salut aux Gentils.<sup>739</sup> La comparaison avec la *Catena in*

---

<sup>736</sup> Cf. O.-T. VENARD, *Pagina Sacra*, Paris, Ad Solem-Cerf, 2009, p.409 : « On aurait tort, cependant, de faire de saint Thomas d'Aquin un champion du « sens historique » en son acception moderne (...) ».

<sup>737</sup> *Id.*, p.412.

<sup>738</sup> *Id.*, p.413, citant M. AILLET, *Lire la Bible, op.cit.*, p.139.

<sup>739</sup> Cf. *In Matthaëum*, p.355 : « Istud miraculum differt a primo in tribus. Quia primum Judæo fuit factum, secundum Gentili; per quod datur intelligi, quod non solum pro Judæis, sed pro Gentibus Christus venit. (...) Item iste Centurio potest intelligi aliquis Angelus praesidens ibi ad salutem gentium, vel primitiae gentium ».

*Matthaeum* montre qu'il s'inspire de Chrysostome.<sup>740</sup> En Jean, la lecture allégorique de l'officier royal renvoie à la figure d'Abraham en tant que père du peuple juif.<sup>741</sup> C'est l'appartenance de l'officier au peuple juif qui justifie le blâme du Christ lui reprochant de ne pas croire sans signe.<sup>742</sup> Pour le centurion, habiter Capharnaüm est normal, c'est la ville des Nations.<sup>743</sup> Pour l'officier royal, habiter Capharnaüm est signe de l'infidélité du peuple juif.<sup>744</sup> La différence entre les deux *res*, l'officier royal et le centurion, est importante pour pouvoir entendre l'ouverture de l'accès au salut aux nations païennes. C'est ici la raison du choix dans l'interprétation littérale de Thomas. La notion de sens littéral telle que Thomas la met en pratique n'est donc pas la notion contemporaine.<sup>745</sup>

#### ***B-I-II-42. Le Christ clé des Écritures et l'unité des quatre sens***

Pour comprendre ce décalage entre la notion contemporaine de sens littéral et celle que développe Thomas, il faut percevoir combien l'événement du Christ est central dans l'approche des médiévaux de l'histoire. H. de Lubac rappelle que l'histoire a un sens pour les médiévaux, sens qui culmine de manière unique et définitive dans l'événement du Christ.<sup>746</sup> Dans cette optique, l'incarnation du Verbe demeure efficace au cœur de notre histoire et accessible dans le rapport que le lecteur entretient avec le texte biblique qui n'est pas un texte mort mais la Parole incarnée. Lubac rappelle le rôle que l'Incarnation joue dans cette

---

<sup>740</sup> Cf. *Catena in Mt.*, p.137 : « CHRYSOSTOMUS Super Matth. (ut supra). Centurio autem iste primus fructus ex Gentibus ad cuius fidei comparationem omnium Iudaeorum fides infidelitas est inventa ».

<sup>741</sup> Cf. *In Io* §677 : « Allegorice autem regulus iste, Abraham, vel aliquis patribus veteris Testamenti dicitur, (...) Filius eius est populus Iudaeorum ».

<sup>742</sup> Cf. *In Io* §685 : « In hoc ergo regulus redarguitur : quia cum esset nutritus inter Iudeos, et de lege instructus, non per Scripturae auctoritatem, sed per signa credere volebat ».

<sup>743</sup> Cf. *In Matthaeum*, p.354 : « Locus primo : *Cum introisset Capharnaum*, qui interpretatur villa pinguedinis, scilicet villa gentium, quae pinguedine devotionis defluxit ».

<sup>744</sup> Cf. *In Io* §677 : « (...) in Capharnaum, idest in abundantia, quae fuit Iudaeis causa recedendi a Deo ».

<sup>745</sup> Le travail de A. J. MINNIS sur le sens littéral pourrait nous orienter vers un démarrage de cette notion moderne de sens littéral avec Nicolas Trevet au début du XIV<sup>e</sup> qui attache explicitement le sens littéral à l'intention de l'auteur humain (cf. A. J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship, op.cit.*, p.85) ce qui le conduira à considérer que David n'a pas forcément écrit tous les psaumes (*Id.*, p.90).

<sup>746</sup> Cf. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, op.cit.*, Partie 1, t.2, p. 470 : « Nos anciens exégètes n'avaient aucune idée, grâce à Dieu, de cette « Histoire absolutisée » qui est l'une des principales idoles inventées par notre siècle. En revanche, ils avaient le sens de l'histoire biblique, celui même de l'histoire universelle, parce qu'ils en tenaient le principe de discernement dans le Mystère du Christ, cause finale absolument dernière ».

conception du sens de l'histoire : « (La venue du Christ) en dégage « l'énergie spirituelle », qui ne se dissipe pas comme passent les faits, mais « qui dure toujours » »<sup>747</sup>.

Dans cette optique, la venue du Christ unifie l'ensemble des sens de l'Écriture. Ultimement toute la signification biblique s'y rapporte.<sup>748</sup> Aussi, la distinction des sens dans l'Écriture ne se fait jamais au détriment de leur unité profonde et dès lors l'existence même d'une lecture spirituelle « déforme » la lecture purement littérale en l'ordonnant à cette énergie spirituelle qu'il faut en dégager.<sup>749</sup> Appuyé sur de nombreux exemples médiévaux, Lubac affirme que « chaque phrase de l'Écriture a plusieurs sens ; mais plus réellement encore, toutes les phrases de l'Écriture n'ont jamais qu'un seul sens »<sup>750</sup>.

De ce fait la recherche exégétique médiévale ne s'épuisera jamais dans la recherche d'un sens littéral objectif. Le concept d'un sens littéral isolable absolument de la lecture profonde de l'Écriture n'est pas dans l'esprit des exégètes médiévaux. Cette unification de tous les sens bibliques dans le Christ, en tant que clé des Écritures, nous fait comprendre pourquoi le sens littéral recherché par Thomas n'est pas le même que celui décrit dans les recherches contemporaines de l'exégèse. Ce sera toujours un sens littéral ordonné à la compréhension et au déploiement le plus riche possible du mystère du Christ. Le terme de « sens mystique » trouve là tout son sens.<sup>751</sup>

---

<sup>747</sup> *Ibid.*

<sup>748</sup> Hammele parle de l'événement du Christ comme d'un déclencheur de cette unité (cf. M. HAMMELE, *Das Bild der Juden*, *op.cit.*, p.80 : « Das Verständnis, dass die Heilgeschichte Israels im sog. Christusergebnis (*factum Christi*) gipfelt (Christus als *Ziel der Geschichte*), wird zum Auslöser dafür, dass « die gesamte religiöse Überlieferung Israels in schier grenzenloser Freiheit und in einem unerhörten Selbstbewusstsein christologisch aktualisiert wird »).

<sup>749</sup> Hammele rappelle que la doctrine des quatre sens ne s'est jamais développée sans la conscience explicite de leur unité. Il en parle comme des maillons inséparables d'une chaîne reprenant dans le même sens la même citation de Guigues le Chartreux que H. de Lubac (cf. M. HAMMELE, *Das Bild der Juden*, *op.cit.*, p.87 : « Wie die *einzelnen Glieder einer Kette* reihen sich die vier Schriftsinne aneinander. » ; cf. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale*, *op. cit.* Partie 1, t.2, p.648 renvoyant à GUIGUES le Chartreux, *Scala claustr.*, c.XII, n.13 (PL 184, 482C) : « Quomodo praedicti gradus conCatenati sint ad invicem »).

<sup>750</sup> H. de LUBAC, *Id.*, p.651.

<sup>751</sup> Nous retrouvons le sens du mot 'mystique' exposé plus haut dans notre étude. (Cf. *Supra*, note 198, p.61).



***B-I-II-43. Conclusion sur la recherche des sens de l'Écriture : Écouter le Verbe de Dieu qui révèle son cœur***

Thomas comme lecteur biblique universitaire travaille la lettre pour en atteindre le sens profond. Cela nous a conduit à évaluer la pertinence de la théorie des quatre sens de l'Écriture dans sa pratique. Nous avons pu établir qu'une bipartition entre sens littéral et sens spirituel ou mystique était plus adéquate pour rendre compte de sa lecture. Le passage de ce sens littéral au sens spirituel est décrit à plusieurs reprises par Thomas comme le passage du charnel au spirituel. Ce passage nécessaire pour entrer dans l'intelligence des paroles du Christ et des Écritures ne signifie pas l'abandon de la lettre. En vertu de l'Incarnation, la chair se voit élevée au rang de ministre de la présence de la divinité. Analogiquement la lettre de l'Écriture se voit élevée au rang de ministre de la présence de la parole de Dieu. Dans cette bipartition, le sens littéral désigne le sens attaché à la lettre et le sens mystique désigne le sens spirituel attaché à la présence de la parole de Dieu.

Dans cette optique, le fond de l'Écriture n'est pas une vérité écrite mais l'intime même de Dieu d'où jaillit sa parole. Nous avons ainsi pu relever qu'il fallait pour la Samaritaine passer d'une écoute charnelle du Christ à une écoute spirituelle pour entendre ce que le Christ dit vraiment. Nous avons relevé que cet exemple trouve des échos ailleurs dans le commentaire. Nicodème comme les disciples présents à la multiplication des pains sont invités à ce même passage : ne pas entendre charnellement les paroles mais spirituellement. Dans ce passage à vivre par le lecteur ou l'auditeur, la lettre demeure le chemin car cette lettre est l'expression de l'intime du cœur. Thomas l'affirme de tout verbe qui exprime son cœur par sa parole « qu'il revêt de lettres ou d'une voix ».<sup>752</sup> La lettre est le chemin pour atteindre le cœur du locuteur comme la chair du Verbe éternel est le chemin pour atteindre le Père qui se manifeste. Ainsi au sein même du travail de la lettre biblique selon les méthodes universitaires du XIII<sup>e</sup>, ce qui est atteint par la lecture biblique est le cœur même de l'auteur biblique, Dieu qui s'y révèle.

Dans sa pratique, Thomas déploie une méthode habituelle de lecture. La portée de cette lecture n'est pas seulement l'accès à l'intention de l'auteur humain de l'Écriture que Thomas ne néglige pas, mais surtout l'accès au Verbe de Dieu qui a revêtu des lettres, celles de la Bible, et une voix, celle de l'auteur sacré pour se manifester. Le 'sens mystique' est bien à ce point le sens littéral, l'intention de l'auteur divin de se manifester.

---

<sup>752</sup> Cf. *In Io* §1874.

### **B-I-III. Le recours aux autorités dans le *Commentaire de Jean***

Pour dépasser cette écoute charnelle, Thomas fait appel aux autorités qui lui permettent de manifester cette profondeur de sens contenue dans la lettre de l'Écriture. L'Aquinatense recourt à trois types d'autorités : l'Écriture elle-même, les autorités patristiques et la raison naturelle. L'usage de l'Écriture pour expliquer l'Écriture est la plus importante. Viennent ensuite les Pères, presque tout le temps par l'intermédiaire de la *Catena*. Les autorités profanes ne sont pas les plus nombreuses mais témoignent d'une relation entre recherche philosophique et compréhension du texte révélé qui mérite notre attention.

#### **B-I-III-1. L'usage des autorités scripturaires**

Nous commencerons ici par prendre la mesure de cet usage massif de l'Écriture dans l'exégèse thomasiennne, en exposant les citations que Thomas fait pour commenter le chapitre 4 de Jean. Puis nous regarderons, de manière statistique, comment cet usage est extensible à l'ensemble du *Commentaire de Jean*. Enfin, nous essaierons de modéliser cet usage.

#### ***B-I-III-11. L'usage des autorités scripturaires dans le chapitre 4 du commentaire***

Pour commenter le chapitre 4 de Jean, Thomas a souvent recours à l'Écriture. L'édition Marietti note 262 renvois à d'autres textes que le passage commenté. Quatre corpus peuvent être isolés : l'évangile de Jean, le psautier, le reste du Nouveau Testament avec une place particulière du corpus paulinien, le reste de l'Ancien Testament avec une place particulière des livres sapientiaux. Les deux tableaux en annexes nous montrent la répartition des citations bibliques dans le commentaire du chapitre 4 et les occurrences des livres bibliques dans l'ensemble du commentaire.<sup>753</sup>

L'évangile de Jean apparaît 35 fois. Il est le livre le plus utilisé dans ce passage avec le livre des psaumes. Cela correspond à l'ensemble du commentaire où Thomas fait résonner l'évangile avec lui-même 982 fois. Il est clair que cela met en valeur l'unité littéraire de

---

<sup>753</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 9, p. 82.

l'évangile. Ce que Jean exprime à un endroit trouve son éclairage ou sa profondeur dans ce qu'il dit à un autre endroit de son évangile.

Immédiatement après, c'est le livre des Psaumes qui prend une place particulière avec le plus grand nombre de mentions. Là encore cela consone avec l'ensemble du commentaire où les psaumes sont cités 611 fois dans l'édition du Cerf (574 dans l'édition Marietti). Thomas a commenté le livre des Psaumes de manière scolaire, il s'en sert quotidiennement dans la prière liturgique. Il en a une connaissance et un usage régulier qui fondent cette place essentielle du psautier dans ce commentaire. M. Morard a montré dans sa thèse comment ce livre est la « harpe des clercs » qui donne une nouvelle langue aux commentateurs médiévaux.<sup>754</sup>

Si dans le décompte des livres l'évangile et le psautier sont cités les plus souvent, le corpus paulinien prend cependant une place prépondérante lorsque nous le regardons comme une entité unifiée. C'est vrai ici dans le commentaire de Jn 4 où Thomas s'y réfère 50 fois. C'est vrai aussi pour l'ensemble de son commentaire où l'apôtre des nations est convoqué 1018 fois pour éclairer de son autorité la compréhension de l'évangile. Une telle proportion n'est pas étonnante pour plusieurs raisons. Tout d'abord, le corpus paulinien est connu par la glose du Lombard dont l'étude demeure un point de passage obligé dans le cursus universitaire. En outre, le corpus paulinien fournit la majorité des textes lus dans la liturgie en dehors de l'évangile.<sup>755</sup> De ce fait, la connaissance habituelle des passages pauliniens se fait aussi par leur usage liturgique. Enfin dans la manière dont Thomas envisage la transmission de la sagesse divine, Paul prend une place particulière. En effet, il peut être considéré comme écrivain biblique et à ce titre il participe à la sagesse divine comme les autres écrivains bibliques. Mais comme apôtres des nations, il est déjà interprète de l'Écriture. Il est le modèle de l'exégète, du docteur chrétien qui expose comment toute l'Écriture parle du Christ. L'Aquinat lui reconnaît ce rôle dans le prologue à son commentaire de la lettre aux Romains. Il commence par louer les vertus de Paul en le comparant à ce vase orné de

---

<sup>754</sup> Cf. M. MORARD, *La harpe des clercs, réceptions médiévales du Psautier latin*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2008.

<sup>755</sup> Cf. M. O'CARROLL, « The Lectionary for the proper of the year in the dominican and franciscan rites of the thirteenth century », in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol 49 (1979), p.79s. L'Ancien Testament n'est utilisé en épître quasiment exclusivement pendant les temps privilégiés, comme le reste du Nouveau Testament. La lettre aux Hébreux doit être décomptée dans le corpus paulinien car elle est attribuée à l'apôtre des nations. Dans le relevé que présente M. O'Carroll, une épître paulinienne apparaît dans les lectures liturgiques à 50 reprises dans les 70 dimanches et fêtes recensés.

pierres précieuses dont parle l'Écriture.<sup>756</sup> Puis Thomas met en parallèle le travail des prophètes qui ont lu et relu la Loi pour que le peuple l'entende dans leur cœur et le travail de Paul qui, après l'Écriture des évangiles, fait ce même travail de relecteur pour que les fidèles accueillent le nom du Christ et en vivent.<sup>757</sup> Ainsi Paul n'est pas seulement inspiré par Dieu comme écrivain biblique mais il commence le travail exégétique qui sera celui de tous les docteurs chrétiens à sa suite.

Dans l'usage de l'Ancien Testament, les livres sapientiaux forment le bloc le plus utilisé. Sans compter les psaumes, il représente déjà à lui seul 40 occurrences. De même, dans l'ensemble du commentaire, il représente 604 citations soit près de 30% des citations de l'Ancien Testament. Cela confirme que Thomas considère tous ces livres sapientiaux comme canoniques. Cela montre aussi l'attrait pour cette littérature sapientielle à cette époque. Marqués par une dimension morale et exhortative, ces livres nous rappellent que la fin de l'Écriture est la vie chrétienne. Ils unifient plus particulièrement les dimensions de connaissance de Dieu et d'agir et nous engageant à considérer l'évangile comme la transmission d'une sagesse qui unit contemplation et action. Alors que Thomas pointe la transmission de connaissance de la divinité dans son prologue et dans la manière dont il organise la matière de l'évangile de Jean, il est intéressant de noter que la contemplation de la divinité ne sépare pas l'auditeur d'un engagement chrétien. Certes les textes sapientiaux ne sont pas les seuls à servir cette visée et l'Écriture contient de nombreuses exhortations morales.<sup>758</sup> Cependant dans leur ordre propre, les livres sapientiaux ont ce but de transmettre la sagesse divine par la parole en vue d'agir.<sup>759</sup> C'est bien dans cette visée d'enseigner la sagesse qu'ils sont utilisés ici.

---

<sup>756</sup> Cf. *Ad Romanos*, p. 377 : « Vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum coram Gentibus et Regibus et Filiis Israel. Act., 9, 15 ».

<sup>757</sup> Cf. *Ad Romanos*, p.378 : « Et sicut in veteri testamento post legem Moysi leguntur Prophetæ, qui legis doctrinam populo tradebant, secundum illud Malach. IV, 4: *Mementote legis Moysi servi mei* ; ita etiam in novo testamento post Evangelium, legitur Apostolorum doctrina, qui, ea quæ a Domino audierunt, tradiderunt fidelibus, secundum illud I Corinth. XI, 23: *Accepi a Domino quod et tradidi vobis*. Portavit autem beatus Paulus nomen Christi (...) ».

<sup>758</sup> Ainsi au §1234, Thomas cite Ep 5,1 pour exhorter le lecteur à imiter Dieu dans la charité en s'appuyant sur le don de Dieu (cf. *In Io* §1234).

<sup>759</sup> Cf. *Volume d'annexes*, A-Annexe 1, p.3. Dans *Hic est liber* Thomas unifie le canon biblique en donnant à chaque registre de texte une place propre dans la Révélation. Pour ordonner nos existences à la vie avec Dieu pour laquelle nous sommes faits, la Bible offre des chemins. L'Ancien Testament ordonne nos vies par le précepte, le Nouveau par le don de la grâce. Les préceptes sont transmis par le don de la Loi, les exemples historiques des bienfaits de Dieu et par les conseils. Ces conseils sont donnés par des faits exemplaires et par des paroles. Les livres sapientiaux sont ces paroles qui appellent à rechercher la sagesse et qui l'enseignent.

D'ailleurs dans le commentaire, l'exemplarité du Christ, en tant que le Christ est à imiter, est mise en avant par les textes sapientiaux. Si nous regardons les mentions de l'exemple d'humilité que donne le Christ, cela apparaît clairement. Le commentaire de l'exemple donné par le Christ dans le lavement des pieds en témoigne.<sup>760</sup> Il est placé sous le patronage d'une citation biblique d'un livre sapientiel, Si 3,20 : « Humilie-toi en toutes choses d'autant plus que tu es grand ».<sup>761</sup> Cette autorité scripturaire est toujours utilisée par Thomas dans le *Commentaire de Jean* en rapport avec l'humilité du Christ. C'est cette humilité du Christ qui vient demander le baptême, lui qui n'en a pas besoin, qui est éclairée par cette citation.<sup>762</sup> Et là encore, le commentaire y voit un exemple qui est donné. La mention de Si 3,20 sert encore l'interprétation du parfum versé au chapitre 12 sur les pieds de Jésus considéré comme signe d'humilité du Christ.<sup>763</sup> Elle est enfin reprise pour commenter l'humilité du geste même du lavement des pieds.<sup>764</sup>

### ***B-I-III-12. Un langage pétri par la connaissance biblique***

Une telle place des citations bibliques montre bien que pour Thomas comme pour ses contemporains l'Écriture explique l'Écriture. Plus profondément, Thomas développe en fait un langage pétri par la Bible. Pour le percevoir, il nous faut examiner la triple manière dont il recourt à la Bible.

La manière la plus immédiate pour Thomas d'avoir recours à l'autorité de l'Écriture est de citer un passage biblique dans une phrase autonome. Parfois dans ces citations, il laisse le soin au lecteur de faire lui-même les liens logiques pour en comprendre la pertinence ou la portée. Dans les caractéristiques majeures qu'il relève de l'exégèse médiévale, G. Dahan note le rôle du lecteur en ce sens ; le lecteur n'est pas passif face au texte, buvant sans travail personnel les paroles du maître. Dahan pointe la nécessité d'une lecture active de ces commentaires bibliques médiévaux, où le lecteur doit lui-même faire un travail pour relier entre eux les textes cités.<sup>765</sup>

---

<sup>760</sup> Cf. *In Io* §1739-1794.

<sup>761</sup> Cf. *In Io* §1743.

<sup>762</sup> Cf. *In Io* §255.

<sup>763</sup> Cf. *In Io* §1599 commentant Jn 12,3.

<sup>764</sup> Cf. *In Io* §1747.

<sup>765</sup> Cf. G. DAHAN, *Lire la Bible, op. cit.*, p. 47.

Cette manière d'associer le lecteur et d'attendre de lui un travail pour construire les liens est manifeste dans le commentaire du chapitre 4. Parfois Thomas laisse un petit dossier scripturaire quand il a fini un aspect et qu'il passe au suivant. La fin du paragraphe 554 cite ainsi 1 Co 1,17 où Paul met en avant le fait qu'il a été envoyé annoncer l'évangile et non baptiser. Cela conclut un passage où Thomas interprète le fait que le Christ ne baptise pas toujours comme un modèle de subsidiarité pour les prélats.<sup>766</sup> Il revient au lecteur de faire le lien entre Paul qui parle dans la citation mais qui n'est pas nommé et les prélats. Cela demande de comprendre cette citation dans un sens ecclésiologique où l'ordre apostolique est distingué de l'ordre presbytéral. Plus loin Thomas conclut l'annonce de la vocation des nations au salut comprise dans la figure de la Samaritaine par la citation de Mt 8,11 sans l'introduire. Il revient au lecteur de relier les foules de l'Orient et de l'Occident conviées au repas célestes avec les Samaritains. C'est tout à fait traditionnel et cohérent, mais Thomas ne mentionne pas le contexte de Mt 8,11 qui en fonde l'évidence.<sup>767</sup> La fin du paragraphe 658 en est un autre exemple. Thomas vient d'affirmer que les Samaritains doivent venir au Christ pour être mener à la perfection. Il appose à cette affirmation une citation du psaume 33, « approchez-vous de lui et vous serez illuminés », et une citation de Mt 11,28 sur la réfection des forces qui découle de l'acte de venir au Christ.<sup>768</sup> Il revient, là encore, au lecteur de faire un lien entre l'illumination et la perfection de la foi et d'entendre la réfection des forces comme le repos signe de la vie bienheureuse auprès de Dieu. Cela demande un travail car le vocabulaire n'est pas le même et qu'un commentaire de ces citations pourrait nous conduire complètement ailleurs. Refaire ses forces auprès du Christ pourrait plus facilement renvoyer à la nourriture donnée en Jn 6 qu'à la foi parfaite au bord du puits. Un dernier exemple peut être la finale du commentaire de ce chapitre 4. Thomas y dénonce la dureté de cœur des Juifs qui ne se convertissent que lentement et uniquement en voyant des signes. La citation biblique apposée est tirée du prophète Michée.<sup>769</sup> Le lien n'est pas immédiat car le prophète se lamente

---

<sup>766</sup> Cf. *In Io* §554 : « Per hoc autem quod Christus non semper baptizavit, dat nobis exemplum quod maiores Ecclesiarum praelati in his quae per alios fieri possunt, non occupentur, sed ea minoribus facienda relinquunt. I Cor. I, 17: *non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare* ».

<sup>767</sup> Cf. *In Io* §567 : « Venit autem ab alienigenis, scilicet a Samaritanis, qui alienigenae fuerant, licet vicinas terras incolerent: quia Ecclesia de gentibus, aliena a genere Iudaeorum, ventura erat ad Christum; Matth. VIII, 11: *multi venient ab oriente et occidente, et recumbent cum Abraham Isaac et Iacob in regno caelorum* ».

<sup>768</sup> Cf. *In Io* §658 : « Et ideo postquam crediderunt, accedunt ad Christum, ut perficiantur per eum; unde dicit *cum venissent ad illum Samaritani*. Ps. XXXIII, 6: *accedite ad eum, et illuminamini*. Matth. XI, v. 28: *venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos* ».

<sup>769</sup> Cf. *In Io* §698 : « sed ad istud miraculum non credidit Christo nisi regulus et domus eius tota: nam Iudaei propter eorum duritiam paulatim convertebantur ad fidem, secundum illud Mich. VII, 1: *factus*

sur la pauvreté de la récolte qui ne répond pas à la qualité du désir. Ici Thomas insiste sur les signes qui ne suffisent pas à convertir du fait de la dureté de cœur. Il faut probablement que le lecteur comprenne ce lien avec l'idée que la vigne confiée au peuple d'Israël sera confiée à d'autres qui en récolteront les fruits, selon Mt 21,43.

Thomas ne rassemble pas toujours en fin d'argumentaire ces citations qui appellent une lecture active. Au paragraphe 619, deux citations interviennent d'abord dans l'argumentaire, Sg 6,14 et Jn 14,21. Elles s'insèrent dans un passage où Thomas traite de l'opportunité pour le Christ d'avoir attendu jusque là pour se révéler à la Samaritaine. La citation suivante de Prov 25,11 est d'ailleurs plus immédiatement compréhensible puisqu'elle reprend le vocabulaire du moment opportun.<sup>770</sup> Les deux premières citations renvoient au désir : à ceux qui en ont le désir, Dieu se révèle. Ici ces citations ajoutent à l'interprétation en caractérisant la femme comme une femme qui a soif de la doctrine du Christ. Plus haut, Thomas a noté que la demande de la femme nécessitait une conversion pour passer du plan charnel au plan spirituel.<sup>771</sup> Ici, par l'usage de citations bibliques à interpréter, il note que la femme a fait ce passage. Plus bas, les qualités apostoliques de la femme relevées manifesteront cette conversion. Enfin, la Samaritaine n'annonce pas à la ville qu'il y a un nouveau puits sans fond mais que cet homme est le Messie.<sup>772</sup> Nous pourrions relever encore d'autres exemples, mais l'important est de percevoir que Thomas ne précise pas toujours les liens entre son argumentaire et les citations bibliques dont il use. Cela exige du lecteur ou de l'auditeur un travail actif pour faire sien l'argument apporté et en reconstruire la logique.

Non seulement Thomas cite la Bible, mais d'une certaine manière il parle avec la Bible. Il insère dans son discours des morceaux de textes bibliques. Mais plus exactement, l'avancée de son argumentation tisse réellement des phrases où les passages bibliques et l'argumentation se fondent en une seule proposition.

Augustin, cité par le dominicain, fait cela lorsqu'il affirme que « Jésus est fort parce que *dans le principe était le Verbe*, mais il est faible parce que *le Verbe s'est fait chair* »<sup>773</sup>. La citation biblique n'est pas isolée du discours, elle prend sa place dans la proposition.

---

*sum sicut qui colligit in autumnno racemos vindemiae; non est botrus ad comedendum; praecoquas ficus desideravit anima mea* ».

<sup>770</sup> Cf. *In Io* §619 citant Prov 25,11.

<sup>771</sup> Cf. *In Io* §589.

<sup>772</sup> Cf. *In Io* §625s.

<sup>773</sup> *In Io* §563 : « Iesus fortis est, quia *in principio erat verbum*, sed infirmus est, quia *verbum caro factum est* ».

Thomas fait de même à plusieurs endroits. Ainsi il use du psaume 7 pour développer la pertinence du Christ baptisant : « Jésus baptisait, cela à juste titre, puisque c'est lui qui purifie : *Lève-toi Seigneur, en baptisant, selon le précepte que tu as établi au sujet du baptême, et l'assemblée des peuples réunis par le baptême t'environnera* »<sup>774</sup>. Nous trouvons le même procédé au paragraphe 586 où Thomas conclut sur la satiété des saints au ciel en affirmant : « *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice en ce monde, parce qu'ils seront rassasiés dans la vie de la gloire* »<sup>775</sup>. Thomas ajoute son commentaire dans le verset au fur et à mesure qu'il le cite. De même, la construction de la réponse à la question théologique construite autour de la perfection des œuvres divines insère une citation de Gn 1,26 dans le cours de la phrase.<sup>776</sup>

Enfin l'influence biblique conduit Thomas à parfois parler bibliquement. Du fait de sa connaissance intime de l'Écriture il intègre certaines expressions ou certains mots dans son propre langage. Ainsi la connaissance de Dieu « comme dans un miroir et en énigme » s'intègre sans mention dans son discours et revient souvent.<sup>777</sup> L'expression qualifiant le Christ parlant « comme quelqu'un qui a autorité » est une mention évangélique.<sup>778</sup> Le fruit de la seconde venue du Christ sera de voir nos corps conformés à son corps de gloire, expression devenue du vocabulaire théologique sans besoin de la référer à sa source biblique en Phi 3,21.<sup>779</sup> D'autres expressions bibliques sont certainement passées dans le langage courant de l'Aquinate. Le travail d'édition critique rend incertain et complexe le repérage de ces syntagmes théologiques devenus du vocabulaire ordinaire. Une édition critique cherchera à rendre compte de la référence biblique. L'édition Marietti insère presque systématiquement la référence biblique dans le texte thomasien. Nous pouvons cependant imaginer assez facilement que l'usage régulier des textes bibliques formate le vocabulaire des théologiens.

Ce que nous mettons en avant pour le commentaire du chapitre 4 est assez facilement extensible à l'ensemble du commentaire de l'évangile. Nous ne voulons pas ici en faire la

---

<sup>774</sup> *In Io* §553 : « Aliud quod baptizabat; et hoc merito, quia ipse mundat. (...) Et alibi, Ps. VII, 7: *exurge, domine* (scilicet baptizando), *in praecepto quod mandasti* (scilicet de Baptismo), *et synagoga populorum* (per Baptismum congregatorum) *circumdabit te* ».

<sup>775</sup> *In Io* §586 : « Matth. c. V, 6: *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*, scilicet in mundo isto, *quia saturabuntur* in vita gloriae ».

<sup>776</sup> Cf. *In Io* §643 : « Respondeo dicendum, quod inter ceteras creaturas inferiores homo est speciale opus Dei, quia ad imaginem et similitudinem suam fecit illum Gen. I, 26 ».

<sup>777</sup> Cf. *In Io* §601 renvoyant à 1 Co 13,12 mais aussi §120, §211, §415, §433, §2018.

<sup>778</sup> Cf. *In Io* §564 utilisant Mc 1,22 ou Mt 7,29.

<sup>779</sup> Cf. *In Io* §574.



démonstration exhaustive. Qu'il nous soit permis de mentionner quelques exemples qui en rendent compte.

Nous retrouvons cette nécessaire lecture active dans de multiples endroits du commentaire. La constitution de petits dossiers scripturaires en fin d'argumentation s'y prête. Ainsi au paragraphe 102, Thomas commente le mot « ténèbres » en précisant que l'un des sens est l'incompréhensibilité divine. Sans proposition introductive, il cite alors Job et Jérémie. Les deux citations renvoient au fait que Dieu dépasse notre science.<sup>780</sup> La liaison est à faire par le lecteur. De même, au paragraphe 66, la citation du cantique de Syméon (Lc 2,29-32) demande de faire jouer entre eux les thèmes pour comprendre son insertion.<sup>781</sup> L'affirmation de Syméon d'avoir vu le salut préparé doit éclairer l'éternité de la présence du Verbe auprès de Dieu. Cette affirmation doit montrer la différence entre les évangiles synoptiques et l'affirmation johannique de la divinité du Christ. Au paragraphe 338, la mention d'Os 6,3 annonçant le relèvement le troisième jour est reliée au jour des noces qui est le troisième dans l'évangile. D'habitude, cette citation est utilisée pour décrire le jour de la résurrection plutôt que celui de l'Incarnation comme c'est le cas ici. Lorsque Thomas commente l'annonce du Christ de rebâtir le temple en trois jours, c'est cette référence qui est jointe à la mention de Jonas. Thomas fait là le lien explicitement avec la résurrection.<sup>782</sup> De même, lorsque Thomas expose le sens de demeurer deux jours et non trois avec les Samaritains, il reprend cette citation en l'associant au jour de la gloire.<sup>783</sup> Il y a alors une portée théologique à percevoir dans l'usage de cette citation dont le contexte unit deux moments de la vie du Christ que la théologie distingue. Dans l'Incarnation, le salut n'est pas achevé, la gloire de Dieu n'est pas encore manifeste. Dans la Résurrection, une certaine plénitude est atteinte. Thomas insiste là sur la proximité plus que sur la distance entre ces deux moments. La lecture active engagée par cette citation est précisément de chercher ce sens non immédiat dans le lien proposé par Thomas.

Parfois, comme nous l'avons mentionné, les liens sont plus simples à construire. Ainsi lorsque Thomas développe l'invitation du Christ à boire en venant à lui, il note que cette boisson offerte est connaissance de la sagesse de Dieu.<sup>784</sup> Les citations scripturaires qui suivent pointent l'accomplissement des prophéties dans le Christ avec la mention d'Isaïe

---

<sup>780</sup> Cf. *In Io* §102.

<sup>781</sup> Cf. *In Io* § 66.

<sup>782</sup> Cf. *In Io* §414.

<sup>783</sup> Cf. *In Io* §659.

<sup>784</sup> Cf. *In Io* §1088.

reprenant le thème de la boisson. Il en est de même des citations de Pr 9,5 et Si 15,3 qui présentent l'invitation que la Sagesse lance à ses invités pour qu'ils viennent et soient sauvés.

Nous retrouvons aussi des passages où Thomas tisse l'Écriture avec son propos pour construire son commentaire. Ainsi, exposant le manque de vin dans le premier miracle de Cana, Thomas compare ce manque au manque de charité des Juifs auquel s'oppose l'abondance du vin de la charité pour ceux qui reçoivent l'esprit d'adoption filiale. Il le fait en tissant sa phrase avec la citation de Rm 8,15 qui oppose l'esprit de servitude à l'esprit d'adoption filiale.<sup>785</sup> Plus loin, Thomas insère son argumentaire dans la citation du Ps 132,2.<sup>786</sup> Il précise ainsi que l'huile est comme versée sur la tête du Christ c'est-à-dire sur sa divinité, que la barbe d'Aaron symbolise son humanité et que le bord de son vêtement signifie chacun de nous.

Avec ces usages bibliques, référés ou non, un principe d'interprétation du texte biblique réapparaît de manière claire. Il est évident pour Thomas que la clé des Écritures, leur point d'unité et leur sommet, c'est le Christ. L'interprétation du retour à Cana pour un second miracle est à cet égard paradigmatique. Les deux miracles manifestent pour Thomas que tout est accompli par la venue du Christ, les promesses de l'Ancien Testament comme, d'une certaine manière, la récapitulation définitive dans le Christ. Ainsi le miracle du vin est explicité avec une citation d'Isaïe lue comme annonçant l'Incarnation et une citation de l'évangile de Luc concernant la joie de la naissance du Christ. Le miracle de la guérison annonce le retour glorieux présenté comme guérison et use des mots de Phi 3,21 pour décrire la vie éternelle. Le moment historique de Cana, moment de l'Incarnation, accomplit donc les promesses et nous annonce la vie béatifique.<sup>787</sup> Comme nous l'avons relevé plus haut cette centralité du Christ clé des Écritures est manifeste aussi par l'usage constant de l'Ancien Testament pour commenter les actes du Christ. L'usage de Is 6,1 en ouverture du commentaire en est un exemple immédiat puisque la vision d'Isaïe est adéquate au mystère que livre l'évangile. Thomas affirme clairement que les prophéties de l'Ancien Testament

---

<sup>785</sup> Cf. *In Io* § 347 : « Sed et vinum caritatis deficiebat ibi: quia acceperant spiritum servitutis tantum in timore. Sed Christus aquam timoris convertit in vinum caritatis, quando dedit *spiritum adoptionis filiorum*, in quo clamamus, *abba pater*, ut dicitur Rom. VIII, 15 ».

<sup>786</sup> Cf. *In Io* §2231 : « Supra I, 16. Ps. CXXXII, 2: *sicut unguentum quod est in capite*, Christi quod est Deus, *quod descendit in barbam Aaron*, idest in humanitatem, et ab hac, *descendit in oram vestimenti eius*, idest in nos ».

<sup>787</sup> Cf. *In Io* §674.

trouvent leur clé de compréhension dans le Christ lorsqu'il commente Jn 12,41 qui proclame qu'Isaïe a parlé du Christ.<sup>788</sup>

L'Écriture explique l'Écriture est donc bien un principe mis en œuvre par Thomas. L'abondance de renvois à d'autres passages bibliques pour construire le sens de l'évangile dénote que la Bible est le milieu naturel dans lequel le langage exégétique se déploie. L'enseignant comme ses auditeurs sont tenus de connaître l'Écriture, d'y vivre en quelque sorte pour bien entendre le commentaire. Le lecteur doit souvent reconstruire les liens pour entendre la pertinence de l'enseignement. Mais l'Écriture n'est pas seulement ressource principale, elle pétrit véritablement le langage du docteur en *Sacra pagina* qui, d'une certaine manière, parle bibliquement. Enfin, ces Écritures ont un cœur, un foyer autour duquel elles gravitent, le Christ, Verbe incarné. Toute la parole de Dieu parle de lui, il est alors le prisme qui permet de lire l'ensemble de l'Écriture. Tous ces éléments mettent ainsi en valeur la place essentielle, première, déterminante de l'Écriture dans l'exégèse produite par Thomas.

#### **B-I-III-2. L'usage des autorités patristiques**

L'autorité des Pères de l'Église est abondamment utilisée par Thomas tout au long de son commentaire. Il mentionne 45 fois une autorité chrétienne pour le seul chapitre 4. Cet usage est servi par le travail préalable que Thomas a réalisé en collectant dans la *Catena aurea* de nombreuses références patristiques. L'étude précise des citations patristiques de Thomas dans son commentaire montre qu'il cite des auteurs selon les passages rassemblés dans la *Catena*. Bien plus, il tisse son argumentaire de passages entiers ou de simples reprises de vocabulaire à partir de la *Catena*. Nous commencerons donc par comparer les deux textes de la *Catena* et du *Commentaire*, puis nous examinerons les mentions d'autorités chrétiennes qui s'y ajoutent.

#### **B-I-III-21. Comparaison avec la *Catena aurea***

Pour le chapitre 4 de saint Jean, l'édition Marietti de la *Catena* recense 157 citations patristiques que nous présentons dans le tableau en annexes. Sur ces 157 citations, 104 sont

---

<sup>788</sup> Cf. *In Io* §1703-1705.

réutilisées par Thomas dans son commentaire de manière suffisamment claire pour que nous puissions en montrer l'influence.<sup>789</sup> Nous avons relevé trois degrés de dépendance entre les deux textes. D'abord il y a les citations explicites où Thomas renvoie à un auteur qu'il nomme et cela correspond à l'une, ou une partie, de la citation dans la *Catena*. Ensuite, il y a les utilisations certaines ou probables lorsque le vocabulaire ou des morceaux de phrase sont d'une grande proximité. Enfin, il y a des proximités de thèmes qui permettent de penser que Thomas s'inspire du texte relevé dans la *Catena*. Cette troisième catégorie est valide dans la mesure où la dépendance habituelle est établie par les deux autres degrés. Nous avons rassemblé dans un tableau comparatif placé en annexe les textes de la *Catena* avec en vis à vis leur utilisation dans le commentaire. Nous avons conservé dans ce tableau la mention des auteurs cités dans la *Catena* mais non utilisés dans le commentaire pour permettre d'évaluer la proportion de citations réutilisées. Nous avons surligné par l'usage des caractères gras les morceaux de textes comparables et souligné les divergences. Les citations d'auteurs dans le commentaire sont repérées par la mention (C+) à la fin du passage comparé. Le signe « = » marque une évidente dépendance. Le signe « // » marque une dépendance très probable.

Méthodologiquement, comme l'a montré D. Calma, il est important de séparer les citations qui mentionnent le nom de l'auteur de celles qui ne le mentionnent pas.<sup>790</sup> Calma établit que la référence faite par l'auteur à sa source n'est pas neutre, qu'elle engage la manière dont l'auteur veut s'y référer. L'utilisation d'une thèse d'un auteur B par un auteur A peut être une réappropriation suffisamment profonde pour que nous considérions que la thèse est devenue la pensée de l'auteur A. La volonté d'appuyer une thèse sur une autorité reconnue peut motiver l'auteur A à citer B. La volonté inverse de ne pas expliciter la référence peut aussi permettre de ne pas être attaqué pour avoir cité tel auteur. Quelles que soient les motivations de l'auteur étudié, son texte révèle différents degrés de citations qui vont du plus implicite au plus explicite. Au bas de l'échelle, il y a l'utilisation d'une thèse sans aucune mention. La reprise d'une citation muette est davantage repérable. L'auteur fait parfois un recours explicite à un ouvrage ou à un auteur. Le degré le plus explicite est la citation de l'auteur accompagnée de la mention de l'ouvrage avec parfois la référence au sein de cet ouvrage.

---

<sup>789</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 8, p.57s. Dans le texte principal les mentions (C n°) renvoient à la numérotation des citations de la *Catena* dans l'annexe.

<sup>790</sup> Cf. D. CALMA, *Le poids de la citation*, Fribourg, Academic Press, 2010, p.XXs.

***B-I-III-211. Les citations explicites d'auteurs dans le commentaire qui renvoient à un texte de la Catena***

Dans le chapitre 4 du commentaire, Thomas cite 45 fois des auteurs patristiques en utilisant leurs thèses ou en citant un passage de leurs ouvrages selon le texte qu'il a relevé dans la *Catena*.

Le nom qui revient le plus souvent est celui de Chrysostome. Il est mentionné 20 fois, même si une fois Thomas répète simplement la référence à l'auteur dans le même paragraphe renvoyant au même texte (C141).<sup>791</sup> Une autre citation de ce Père grec peut renvoyer à trois références dans la *Catena*. Ainsi au paragraphe 609, Thomas marque d'abord la supériorité de l'adoration chrétienne sur l'adoration juive en affirmant que l'adoration chrétienne dépasse la juive comme la samaritaine.<sup>792</sup> Puis il explicite cette supériorité en apportant deux arguments : d'abord l'adoration des Juifs concernait le corps alors que celle des chrétiens est spirituelle, ensuite l'adoration des Juifs n'était que dans des figures de la victime à venir. Chrysostome est cité au début de cette argumentation. Faire de l'adoration spirituelle une adoration qui dépasse et celle des Juifs et celle de la Samaritaine correspond à une première citation de la *Catena* (C68). L'opposition entre corporel et spirituel correspond à une seconde citation de Chrysostome dans la *Catena* (C72). Le second argument qualifiant les cérémonies juives de figure du culte à venir correspond à une troisième citation (C74). Plus bas, une référence à Chrysostome pour considérer les prophètes comme ceux qui ont semé et les apôtres comme les moissonneurs peut renvoyer à deux citations distinctes de la *Catena* dans lesquelles Chrysostome développe cette même idée.<sup>793</sup>

Dans une autre mention de Chrysostome, Thomas renvoie très probablement à Théophylacte, même si Chrysostome a pu écrire des choses similaires.<sup>794</sup> La note de l'édition du Cerf renvoie à cet endroit au commentaire de Chrysostome sur la lettre aux Galates. C'est peu probable car ce serait la seule occurrence de ce commentaire alors que toutes les autres trouvent une source dans les homélies de Chrysostome sur l'évangile de Jean. Au contraire, le texte attribué dans la *Catena* à Théophylacte est identique mot pour mot à la phrase complète du commentaire attribuée à Chrysostome (C104). Il faut donc considérer cette attribution à Chrysostome comme une erreur.

---

<sup>791</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 8, p.57s.

<sup>792</sup> Cf. *In Io* §609.

<sup>793</sup> Cf. *In Io* §651 qui renvoie à (C113) ou (C115).

<sup>794</sup> Cf. *In Io* §637 qui renvoie à (C104).

Au paragraphe 676, la manière dont Thomas utilise une citation explicite de Chrysostome est caractéristique de sa reprise créative du matériau rassemblé dans la *Catena*. L'Aquinate distingue avec Chrysostome la demande de l'officier royal dans l'évangile de Jean et la demande du centurion dans celui de Matthieu. Chrysostome relève trois différences que Thomas reprend. Mais l'Aquinate insère une quatrième différence, non pas séparément de sa reprise mais au milieu. Ainsi les deux demandes se distinguent quant à la maladie, quant au statut du malade, quant à la demande et quant au lieu. Le statut du malade, ajout original de Thomas, est inséré en deuxième position (C141). Thomas reprend l'idée de Chrysostome de relever les différences entre les deux situations. Il ajoute un élément qui lui semble manquer : en Jean c'est le fils de l'officier, en Matthieu c'est son serviteur. Ainsi Thomas n'hésite pas à développer la thèse patristique qu'il reprend en complétant l'inventaire de Chrysostome.

Avec 18 mentions distinctes et repérables, Chrysostome demeure le Père le plus utilisé dans ce chapitre. Cela concorde avec l'usage répété de cet auteur dans l'ensemble du commentaire par Thomas. Avec 259 occurrences, le nom de Chrysostome est celui qui revient le plus dans les auteurs patristiques après celui d'Augustin (426 occurrences), loin devant les autres auteurs chrétiens. Origène est mentionné 91 fois, Grégoire 54 fois et Hilaire 46 fois.<sup>795</sup> Cette distribution se retrouve dans la *Catena* où Chrysostome est mentionné 790 fois, immédiatement après Augustin cité 966 fois.<sup>796</sup> Plus largement, il est acquis que les pères orientaux sont mieux représentés que les occidentaux dans la *Catena* comme le dénote le nombre d'auteurs recensés : 57 viennent d'Orient et 22 d'Occident.<sup>797</sup>

La figure d'Augustin n'apparaît ici qu'en second quant au nombre. Sa place dans l'ensemble du commentaire comme dans la *Catena* manifeste la place prépondérante qu'il occupe dans le groupe des autorités chrétiennes, il est la référence la plus habituelle après l'Écriture. Trois de ses ouvrages sont ici utilisés. Le commentaire de l'évangile est celui qui revient le plus souvent. Il est complété par le *Livre des 83 questions* qui revient deux fois dans

---

<sup>795</sup> Ce décompte a été établi à partir de la recherche des formes déclinées par l'intermédiaire de l'Index Thomisticus (cf. [www.indexthomisticus.org](http://www.indexthomisticus.org) consulté le 4 février 2014).

<sup>796</sup> M. Morard indique un enjeu possible de cette grande connaissance des Pères grecs par l'Aquinate : les efforts de la papauté romaine en vue d'une réconciliation avec l'orthodoxie auraient engagé Thomas à augmenter ses références pour proposer une théologie enracinée dans les deux traditions (cf. M. MORARD, « Thomas d'Aquin, lecteur des Conciles », in *Archivum Franciscanum Historicum* 98 (2005), p.352).

<sup>797</sup> Cf. J.P. TORRELL, *Initiation op. cit.*, p.203.

la *Catena* comme source d'une citation dans le commentaire.<sup>798</sup> La *Lettre à Seleucianum* est utilisée une fois pour affirmer la forte probabilité du baptême des disciples.<sup>799</sup> Le titre donné à cette lettre dans le commentaire, « lettre à Stelentium », est surprenant dans la mesure où la *Lettre à Seleucianum* est mentionnée dans la *Catena* avec le bon destinataire et que le texte reprend vraiment la citation de la *Catena*. Il s'agit probablement là d'une erreur de la *reportatio*. Au paragraphe 590, le nom d'Augustin est mentionné deux fois pour la même lecture mystique du mari de la Samaritaine dans laquelle il signifie l'intelligence.<sup>800</sup> Un peu plus loin dans le chapitre, une citation d'Augustin est similaire à une référence attribuée à Augustin dans la *Catena* même si elle ne semble pas se trouver dans les traités sur l'évangile de Jean.<sup>801</sup> Malgré cela, l'abondance des citations dans la *Catena* permet de penser que Thomas avait un accès aux textes mêmes d'Augustin.

La complémentarité entre Chrysostome et Augustin est intéressante à relever. Chrysostome est plus souvent utilisé pour fonder le sens littéral et Augustin plus souvent pour fonder le sens mystique. Dans les 60 mentions du sens littéral relevées plus haut, Chrysostome est explicitement cité 11 fois, contre 5 références à Augustin et de nombreuses sans source déclarée. A l'inverse pour les mentions du sens mystique, c'est Augustin qui est cité 10 fois, contre 2 références à Chrysostome. A quatre reprises les deux docteurs sont mis en parallèles, le grec donnant le sens littéral et le latin donnant le sens mystique.<sup>802</sup>

Thomas fait aussi référence à Origène 10 fois. Toutes les citations sont tirées du livre XIII du *Commentaire de Jean*. Au paragraphe 642, Thomas cite Origène mais cette référence ne sera utile qu'au paragraphe suivant pour rendre compte du devenir dans les œuvres de Dieu : elles semblent parfaites et pourtant Jésus affirme les accomplir, ce qui pourrait être lu comme un perfectionnement. Seule une citation renvoie probablement à Chrysostome. Les termes « ni pleinement ni parfaitement » qui caractérisent le défaut de la foi de l'officier royal

---

<sup>798</sup> Cf. *In Io* §594 et *In Io* §617. Cette proximité avec les références dans la *Catena* permet de corriger l'ordre des notes de l'édition du Cerf pour ces citations qui trouvent d'abord une référence dans les traités sur l'évangile.

<sup>799</sup> Cf. *In Io* §555.

<sup>800</sup> Cf. *In Io* §590.

<sup>801</sup> Cf. *In Io* §668, citant Augustin dont le texte est parallèle à la citation (C129) dans la *Catena* attribuée à Augustin « in Ioannem » à cet endroit. Ni le *Livre des 83 questions* à la question 64 utilisée plusieurs fois, ni les traités XV et XVI sur l'évangile n'interprètent l'affirmation de l'évangéliste selon laquelle « les prophètes ne sont pas honorés dans leur patrie » dans le sens de cette citation. Thomas y expose ici l'opposition entre les Samaritains convertis en deux jours de prédication et les Galiléens dont peu se convertissent.

<sup>802</sup> Cf. *In Io* §590, §1311, §1544, §2648.

se retrouvent mot à mot sous la plume de Chrysostome.<sup>803</sup> Toutes ces utilisations reprennent le sens mis en avant par Origène.

Lorsque Thomas commente le Prologue de l'évangile, la référence à Origène est contrastée. Il y apparaît comme une autorité reconnue, étant cité 24 fois. Cependant certaines des citations renvoient en fait à Scot Erigène. A 5 reprises Thomas renvoie à une homélie qu'il déclare attribuée à Origène, « *Vox spiritualis aquilae* », mais qui est un texte de Jean Scot Erigène.<sup>804</sup> Les autres citations renvoient aux homélies d'Origène sur Jean. Comme pour le chapitre 4, Thomas utilise déjà ces homélies dans la *Catena* à 23 reprises. S'il est utilisé comme ressource positive de nombreuses fois, Origène est aussi réfuté 7 fois. Thomas qualifie ses erreurs avec force : Origène a « blasphémé » (§58), il s'est « honteusement trompé » (§58), il a « déliré » (§76).<sup>805</sup> Dans ce début du commentaire, Origène est donc reçu avec prudence par Thomas qui trie dans les thèses de celui-ci. Ici, au chapitre 4, Origène est uniquement utilisé positivement. Cependant il n'est cité qu'à partir du paragraphe 601, ce qui est assez loin dans le chapitre. La *Catena* fait état de citations d'Origène bien avant et Thomas s'en sert anonymement pour construire son argumentaire comme nous le verrons plus bas. Nous reviendrons sur cet usage anonyme des auteurs.

Il est difficile de repérer comment Thomas lit Origène. La distance entre les citations de la *Catena* et le texte actuel connu du commentaire sur Jean laisse penser que l'Aquinate lit plutôt des collections d'Origène que l'œuvre elle-même.<sup>806</sup> La manière dont Thomas connaît Théophylacte nous renvoie à la circulation de chaînes de textes grecs traduits.<sup>807</sup> C'est peut-être par ce biais que Thomas a accès aux citations d'Origène.

Grégoire n'est nommé qu'une seule fois dans une de ses homélies sur l'évangile. Cette citation trouve aussi sa source dans la *Catena*.<sup>808</sup>

---

<sup>803</sup> Cf. *In Io* §690.

<sup>804</sup> Cf. J. SCOT ERIGENE, *Homélie sur le Prologue de Jean*, trad. E. Jauneau, Paris, Cerf, 1969, SC151.

<sup>805</sup> Cf. *In Io* § 58 et § 76 ; dans la traduction française (p.77-78 et p.84) le parfait en latin « *deliravit* » est traduit « comme le disait Origène ».

<sup>806</sup> Une comparaison de (C69) avec le texte du *Commentaire sur Saint Jean* aux §83-89.98-100.113-117 montre que la citation que connaît Thomas correspond bien au texte origénien mais ne respecte pas l'ordre du texte tel qu'il est connu aujourd'hui (cf. ORIGENE, *Commentaire sur S. Jean*, Paris, Cerf, 1975, t.III, trad. C. Blanc, SC 222, p.75-93).

<sup>807</sup> Sur la transmission des collections par théophylactus, cf. CONTICELLO, C.G., « San Tommaso ed i Padri : la *Catena aurea super Ioannem* », in *AHDLMA* 57 (1990), Paris, Vrin, 1991, p. 91.

<sup>808</sup> Cf. *In Io* §689.



### ***B-I-III-212. Les utilisations de la Catena pour construire le texte du commentaire***

Au-delà des renvois explicites que Thomas fait aux auteurs, il utilise beaucoup la *Catena* pour construire son argumentation. Il s'inspire des thèmes développés par les Pères, il fait parfois des citations muettes de morceaux entiers. En plus des références aux auteurs, nous avons relevé 71 passages qui dépendent certainement de la *Catena*.<sup>809</sup> Pour 15 autres arguments, la proximité permet de penser que Thomas s'inspire librement de la *Catena*.

Nous pouvons essayer d'organiser ces 71 passages selon leur proximité avec le texte de la *Catena*. 28 sont des reprises muettes d'un morceau de citation de la *Catena*.<sup>810</sup> Dans 24 passages, Thomas réorganise la syntaxe de la phrase mais utilise les éléments de la citation de la *Catena*, il réécrit la citation patristique.<sup>811</sup> Dans 19 passages, il reprend la thèse de l'auteur cité dans la *Catena* pour en faire un argument ce qui nous permet de présumer la dépendance.<sup>812</sup>

#### **B-I-III-2121. Reprises muettes ou réécritures d'un morceau de citation de la *Catena***

Sans nous livrer ici à une présentation exhaustive de la manière dont Thomas reprend les textes, arrêtons-nous cependant à quelques exemples paradigmatiques. Nous renvoyons pour les autres citations au tableau comparatif joint en annexe. Le paragraphe 617 est un bon exemple de la manière dont les usages de la *Catena* permettent à Thomas de construire son argumentaire. Ce paragraphe est situé à la fin de l'exposé sur l'enseignement du Christ à la Samaritaine selon le plan présenté par Thomas.<sup>813</sup> Celui-ci, par divisions successives, a isolé les versets 25 et 26 du chapitre 4 qui présentent le donateur de l'eau vive. Il distingue deux parties dans ces deux versets : la confession de la femme qui correspond au verset 25 et l'enseignement du Christ qui se présente comme le Messie au verset 26. L'Aquinatense divise à nouveau le verset 25 en deux, isolant le début des paroles de la femme, « je sais que le Messie

---

<sup>809</sup> Cf. *Volumes d'annexes*, B-Annexe 8, p.57s.

<sup>810</sup> Cf. *Ibid.* n° 1, 10, 12, 23, 24, 26a, 60, 61, 65c, 77, 78, 79, 82, 83b, 86, 88b, 90b, 91, 92, 93, 98, 103, 108a, 114, 128, 142, 149, 155.

<sup>811</sup> Cf. *Ibid.* n°7, 21, 32, 33a, 33b, 38, 40, 43, 56, 63, 65a, 84a, 85, 88a, 100, 102, 105, 124, 135, 151, 152, 154a, 154c, 156.

<sup>812</sup> Cf. *Ibid.* n°2a, 2b, 9a, 9b, 11, 15, 20, 36b, 41a, 41b, 52a, 52b, 101, 118c, 133b, 144a, 144b, 148, 154b.

<sup>813</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 5, p.18s.

doit venir, celui que l'on appelle Christ », de la fin de la confession de la Samaritaine, « quand il viendra, il nous annoncera toutes choses ». Le paragraphe 617 commente le verset 25a, le paragraphe 618 le 25b.

L'étude de la *Catena* permet de repérer 4 reprises dans ce passage. Nous les présentons dans le tableau suivant.

Texte du commentaire	Citations de la <i>Catena</i>
<p>§617 Sciendum est ergo, quod mulier eorum <u>quae dicta sunt altitudine fatigata, obstupuit</u>, ea capere non valens. Dicit <u>scio quia Messias venit, qui dicitur Christus</u>; quasi dicat: ista verba non capio; sed veniet tempus quando veniet Messias, et tunc sciemus omnia ista: <u>Messias enim Hebraice, unctus Latine, Graece Christus est.</u></p> <p>Sciebat autem mulier ista Messiam venturum, edocta <u>per libros Moysi, ubi Christi adventus praenuntiatus est; Gen. penult., 10: non auferetur sceptrum de Iuda, et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est.</u></p> <p><u>Sicut autem Augustinus dicit, haec est prima locutio mulieris in qua nominat Christum: ut det intelligere, quod post quinque sensus corporeos, iam inciperet redire ad virum legitimum.</u></p>	<p>77. Chrysostomus in Ioannem. <i>Mulier eorum quae dicta sunt, altitudine fatigata obstupuit; unde sequitur dicit ei mulier: scio quia Messias venit, qui dicitur Christus.</i></p> <p>78 Augustinus in Ioannem. <i>Unctus Latine, Graece Christus est, Hebraice Messias est. (...)</i></p> <p>79 Chrysostomus. <i>Sed unde erat Samaritanis expectare Christi adventum? Moysi quidem suscipientes legem, ab ipsis Moysi litteris hoc noverant: Iacob enim de Christo prophetizans dixit: non deficiet princeps de Iuda, nec dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est. (...)</i></p> <p>81. Augustinus Lib. 83 quaest. <i>Fortasse autem ut intelligentibus indicaret quinque corporis sensus, quinque virorum nomine significari, post quinque carnales responsiones, quae supra in littera patent, sexta responsione nominat Christum.</i></p>

La référence à Augustin dans la fin du paragraphe reprend la citation 81 de la *Catena* en identifiant les cinq sens aux cinq maris et le Christ à la sixième réponse, celle de l'intelligence qui dépasse les sens corporels.

La mention de l'identité de sens des mots Christ, Oint et Messie selon les langues dans lesquelles on s'exprime est une reprise muette de la citation 78 de la *Catena*. De même, pour décrire le bouleversement de la Samaritaine du fait des paroles du Christ, Thomas reprend les

mots mêmes de la citation 77 attribuée dans la *Catena* à Chrysostome. Enfin la thèse selon laquelle la Samaritaine connaît les prophéties du Pentateuque suit la citation 79 de la *Catena* et reprend mot à mot la citation biblique correspondante de Gn 49,10 donnée par Chrysostome. L'usage de cette citation se situe entre la reprise muette et la reprise en réorganisant la syntaxe selon ce que nous avons mentionné plus haut. Dans la *Catena*, la forme de la phrase est une question à laquelle le théologien grec répond en affirmant que les Samaritains « connaissent à partir des lettres mêmes de Moïse ». Chrysostome donne alors l'exemple de Jacob en Gn 49,10 dont il applique la prophétie au Christ. Dans le commentaire, Thomas affirme sans question que la femme « savait que le Messie devait venir, instruite par les livres de Moïse, où la venue du Christ est annoncée à l'avance » et cite en apposition Gn 49,10. L'Aquinatense reprend bien les mêmes éléments que ce qu'il trouve chez Chrysostome mais en réorganisant la structure de la phrase pour l'insérer dans son propre argumentaire.

Un exemple clair de la manière dont Thomas réécrit les thèses patristiques mais se tient au même argument apporté par la *Catena* se lit au paragraphe 603. Thomas relève que le Seigneur « ne se soucie pas » de répondre à la question de la Samaritaine sur le bon lieu pour adorer puisque l'une et l'autre adoration dont il est question doivent cesser. Thomas connaît une citation de Chrysostome (C63) sur le sujet qui affirme :

Il était superflu pour le Christ d'enseigner au sujet des pères qui adoraient sur la montagne et des Juifs à Jérusalem : c'est pourquoi il tait cela.<sup>814</sup>

L'expression « il tait cela » devient « le Seigneur ne se soucie pas de cela ». Ainsi, l'argument patristique est repris et retravaillé pour s'insérer dans l'argumentaire thomasien.

### **B-I-III-2122. Reprises présumées de la *Catena***

Dans 19 passages, nous notons que Thomas s'inspire certainement de la *Catena* pour déployer son argumentaire. C'est le cas par exemple au §559 et au §560, lorsque Thomas reprend le donné biblique mentionné par Chrysostome concernant le mont Somer pour décrire la Samarie ou le rapt de la fille de Jacob. De la même manière, Thomas évoque le lien entre

---

<sup>814</sup> *Ibid.*

les cinq maris de la Samaritaine et les cinq sens. Il trouve ce lien chez Augustin qu'il ne cite pas à cet endroit.<sup>815</sup> Ce ne sont pas des citations muettes ni des réécritures syntaxiques, mais des proximités de vocabulaire qui permettent ce rapprochement.

### **B-I-III-2123. Dépendance probable du commentaire vis à vis de la *Catena***

Nous évoquions plus haut d'autres liens entre la *Catena* et le Commentaire. Dans plusieurs passages, il nous semble légitime de présumer une dépendance entre les deux textes. Cette dépendance est moins évidente que dans les cas évoqués jusqu'ici ; Thomas ne reprend pas forcément la thèse ou reprend du vocabulaire similaire mais dans des contextes différents. Sans les éléments vérifiés plus haut qui montrent que Thomas use habituellement de la *Catena* pour construire le Commentaire, ces liaisons seraient faibles. Elles ont une réelle validité au vu du nombre de passages dans lesquels Thomas s'inspire de la *Catena* sans la citer. Nous en avons mis 15 en lumière.

Ainsi au §551, le progrès dans la connaissance du Christ est pour Thomas la manifestation de la vérité de la nature humaine du Christ. Chez Chrysostome, c'est la volonté de ne pas augmenter la colère des Pharisiens qui manifeste cette même « vérité de la chair ». A propos de la soif du Christ, Augustin (C25) note que le Christ a soif de la foi de ceux pour qui il a versé son sang. Parallèlement Thomas attribue au Christ la soif du salut des hommes qu'il relie au « j'ai soif » du Christ accroché à la croix.<sup>816</sup> La foi et le salut ne sont pas exactement la même chose dans les discours théologiques. La croix et le sang versé correspondent certes au même acte mais en sont deux aspects que l'on ne peut immédiatement identifier. L'identité de moment évangélique auquel les références renvoient ne suffit pas pour relier ces références entre elles. Cependant la proximité permet de penser que Thomas s'inspire de l'argument augustinien à cet endroit. De la même manière, nous pouvons rapprocher Thomas qui mentionne « les faux rites d'adoration des Samaritains » de Chrysostome qui dénonce les Samaritains mélangeant « le culte de Dieu avec le culte des démons ».<sup>817</sup> De même, lorsque Thomas compare le fils de l'officier à la capacité d'aimer « qui se détourne du bien pour aller vers le mal », nous pouvons présumer l'influence de

---

<sup>815</sup> Cf. *In Io* §594 citant (C52).

<sup>816</sup> Cf. *In Io* §569, reprenant (C25).

<sup>817</sup> Cf. *In Io* 612 reprenant (C65).

l'argument de Théophylacte relevé dans la *Catena* qui associe le même fils à l'esprit pris de fièvre « par les voluptés et désirs mauvais ». <sup>818</sup>

La place de Théophylacte marque un profond décalage entre la *Catena* et le Commentaire. Théophylacte fait partie des théologiens grecs que Thomas connaît probablement par les collections qu'il fait traduire. <sup>819</sup> Il n'apparaît jamais dans la *Catena* sur Matthieu, ni dans aucune des versions de la *Lectura* sur Matthieu. En revanche, son nom revient régulièrement dans les citations rassemblées sur les évangiles de Marc (362 fois), Luc (423) et Jean (248). Le décalage entre les 248 mentions dans la *Catena* sur Jean et l'unique mention explicite de Théophylacte dans la *Lectura* est surprenant. <sup>820</sup> À cet endroit, Théophylacte est présenté comme « un certain grec ». Dans le commentaire du chapitre 4, ce « grec » n'est jamais mentionné, mais dans la *Catena* il est présent 16 fois et 5 de ses citations inspirent le commentaire de Thomas. Au §560, Thomas lui emprunte la référence à l'héritage de Jacob qui donne la terre de Samarie à Joseph. Plus loin, il se réfère comme Théophylacte à la chaleur du jour comme raison de la fatigue du Christ. <sup>821</sup> Avec le théologien grec, Thomas qualifie l'eau du puits de Jacob de douce et d'abondante. <sup>822</sup> L'argument thomasien selon lequel les disciples ne pouvaient pas prévoir la conversion des païens s'enracine probablement dans un texte relevé chez lui dans la *Catena*. <sup>823</sup> La reprise presque mot à mot d'une de ses citations est attribuée par Thomas à Chrysostome dans le commentaire comme nous l'avons dit plus haut. L'Aquinat développe alors le thème de la juste rétribution du prédicateur. <sup>824</sup> Associer le fils de l'officier avec l'esprit qui s'enflamme pour les désirs mauvais comme le fait la dernière citation de Théophylacte dans la *Catena* fonde probablement l'association du fils avec la capacité d'aimer qui se porte vers le mal dans le Commentaire. <sup>825</sup> Pour aucun des ces 6 usages, Thomas ne mentionne le nom du théologien grec. Nous n'avons pas d'explication à proposer.

---

<sup>818</sup> Cf. *In Io* §678 reprenant (C157).

<sup>819</sup> Cf. C. G. CONTICELLO, « San Tommaso ed i Padri : la *Catena aurea super Ioannem* », in *AHDLMA* 57 (1990), Paris, Vrin, 1991, p.57-60.

<sup>820</sup> Cf. *In Io* §1490.

<sup>821</sup> Cf. *In Io* §569 citant (C24).

<sup>822</sup> Cf. *In Io* §583 citant (C38).

<sup>823</sup> Cf. *In Io* §634 citant (C101).

<sup>824</sup> Cf. *In Io* §637 citant (C104).

<sup>825</sup> Cf. *In Io* §678 citant (C157).

### ***Conclusion sur la dépendance du commentaire vis à vis de la Catena***

En considérant ces différents niveaux de dépendance, deux conclusions s'imposent. La première est méthodologique : nous voyons bien que les frontières entre les types d'influence ne sont pas tranchées. La reprise d'un mot de vocabulaire caractéristique est-elle une citation muette ou une influence thématique ? Dans un certain nombre de cas, il est difficile de classer la relation entre le texte du commentaire et le texte de la *Catena*. La seconde conclusion est le caractère massif de la dépendance du commentaire vis à vis de la *Catena*. Nous avons pu montrer que 45 des 49 mentions d'auteurs chrétiens dans le commentaire du chapitre 4 trouvent une source fiable dans la collection de la *Catena*. Il est aussi clairement établi que Thomas use des autorités rassemblées dans ce premier travail pour construire de manière originale son propre argumentaire dans le commentaire. Avec 71 dépendances explicites et 15 dépendances présumées en plus des citations d'auteurs, l'usage de la *Catena* par Thomas est réellement massif. C'est ainsi 104 citations de la *Catena*, sur les 157 que Thomas y a rassemblées, qui sont réutilisées dans le commentaire.

#### ***B-I-III-22. Autorités patristiques ajoutées à la Catena***

Seules quatre mentions sur les 49 citations d'auteurs chrétiens ne sont pas issues de la *Catena*. Par trois fois, Thomas cite la « glose » ; une fois il renvoie à Denys l'Aréopagite.

#### ***B-I-III-221. La « glose »***

Au paragraphe 552, Thomas se réfère à la glose pour affirmer que les pharisiens ont incité Hérode à supprimer Jean-Baptiste.<sup>826</sup> Au paragraphe 573, c'est encore la glose qui est convoquée pour attribuer la parole « les Juifs n'ont en effet pas de relation avec les Samaritains » à l'évangéliste et non à la femme.<sup>827</sup> Au paragraphe 637, la glose est encore

---

<sup>826</sup> Cf. *In Io* §552 : « ubi Glossa dicit quod Pharisei incitaverunt Herodem ad incarcerationem Ioannis et mortem ».

<sup>827</sup> Cf. *In Io* §573 : « Consequenter assignatur ratio quaestionis, sive ab Evangelista, secundum Glossam, sive a muliere, secundum Chrysostomum, cum dicit *non enim coutuntur Iudaei Samaritanis* ».

mentionnée.<sup>828</sup> Pour cette dernière mention, il s'agit de la glose du Lombard sur les épîtres pauliniennes. Ici Thomas renvoie explicitement au commentaire de 1 Tim 5,17, pour fonder la légitimité des prédicateurs et enseignants à être pris en charge matériellement pour se consacrer au ministère de la parole. Le Lombard développe effectivement cette idée en commentant ce passage de l'Écriture.<sup>829</sup>

Pour les deux autres citations, il est difficile de repérer de quelle glose il s'agit. L'influence des pharisiens sur Hérode pour emprisonner le Baptiste et le faire mourir en Mt 17,12 n'apparaît ni dans la Glose ordinaire<sup>830</sup>, ni dans la glose de 1481<sup>831</sup>. La glose de Bède sur Matthieu évoque ceux qui ont rejeté et décapité Jean-Baptiste, mais ne mentionne pas l'intervention des pharisiens auprès d'Hérode.<sup>832</sup> De même, ces trois gloses sur Jean n'attribuent pas à la femme ou à l'évangéliste la phrase d'explication de la surprise de la femme.<sup>833</sup> L'alternative mise en avant par Thomas « selon la Glose » n'apparaît pas dans ces textes.

### **B-I-III-222. Denys**

Au paragraphe 663, Thomas cite le Pseudo Denys pour décrire un double effet du salut, la délivrance des maux et la conservation dans le bien.<sup>834</sup> Cela lui permet de commenter la reconnaissance de la vérité du sauveur par les Samaritains. Il cite 11 fois Denys dans l'ensemble de son commentaire.<sup>835</sup> Aucune de ces citations ne se retrouve dans la *Catena* sur Jean puisque l'Aquinate n'y cite jamais Denys. Denys est un auteur que Thomas connaît et utilise tout au long de son parcours universitaire. Il commente son *traité des Noms divins* très probablement après 1266 mais surtout il a très probablement pris en note les commentaires d'Albert sur Denys lorsqu'il était l'étudiant de celui-ci.<sup>836</sup> Cet usage ne permet donc ni de

---

<sup>828</sup> Cf. *In Io* §637 : « Et hoc idem habetur in Glossa. I Tim. c. V, 17: *qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina* ».

<sup>829</sup> Cf. P. LOMBARD, « In epistolam 1 ad Timotheum », PL 192, col 354C.

<sup>830</sup> Cf. Walafrid STRABO, PL 114, col 144.

<sup>831</sup> Cf. *Biblia latina cum glossa ordinaria*, ed. A. RUSCH, Strasbourg, 1480/1481, t.4, f. 949v.

<sup>832</sup> Cf. BEDA, « In matthaei evangelium expositio », PL 92, col 82A : « Hoc est, spreverunt et decollaverunt ».

<sup>833</sup> Cf. BEDA, « In joannis evangelium expositio », PL 92, col 682A ; cf. Walafrid STRABO, PL 114, col 372, cf. *Biblia latina cum glossa ordinaria*, ed. A. RUSCH, Strasbourg, 1480/1481, t.4, f. 1036v.

<sup>834</sup> Cf. *In Io* §663 : « nam cum, secundum Dionysium, salus sit liberatio a malis et conservatio in bonis, est duplex salus: quaedam vera, quaedam non vera ».

<sup>835</sup> Cf. *In Io* §5, 211, 443, 663, 753, 969, 1247, 1311, 1696, 2054, 2140.

<sup>836</sup> Cf. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins*, op. cit., p.335s.

caractériser la connaissance de Denys par Thomas, ni de préciser comment le commentaire se sépare de la *Catena*.

Ces quatre mentions marquent en creux, par leur rareté, l'importance du travail de la *Catena*. Elles soulèvent la question de la connaissance que Thomas a de Denys dans la mesure où, dans son Prologue comme ici, c'est une des seules autorités ajoutées.

### ***Conclusions sur l'usage des Pères par Thomas***

Les autorités patristiques servent à Thomas pour pénétrer le texte biblique. Elles lui permettent d'atteindre le sens profond de l'Écriture. Les citations de ces autorités renvoient presque exclusivement à la collection de commentaires patristiques rassemblée par Thomas dans la *Catena*. Cette place massive des Pères dans la lecture biblique renvoie à la conception du commentaire biblique que nous avons mise en valeur dans notre première partie. Le commentaire biblique est conçu comme un prolongement homogène de l'Écriture. Pour les Pères, cette homogénéité repose sur la conception que Thomas se fait du docteur comme successeur des auteurs sacrés qui jouit à son tour de l'illumination divine en vue d'éclairer ses auditeurs.

### **B-I-III-3. L'usage de la raison naturelle**

Le troisième type d'autorité dont Thomas use pour élaborer son commentaire de l'Écriture est celui des philosophes et de la raison naturelle. Nous étudierons cet usage en deux temps. D'abord, nous examinerons l'usage que Thomas fait des autorités profanes pour construire l'argumentaire de son commentaire, mais cela ne suffira pas pour rendre compte de l'usage de la raison naturelle. Le mode d'exposition mis en place par Thomas n'utilise pas seulement des auteurs qui lui permettent de construire un argument de plus, mais ce mode d'exposition révèle aussi un usage de la raison dans la construction logique des arguments entre eux qu'il nous faudra mettre en valeur.



**B-I-III-31. L'usage d'Aristote**

**B-I-III-311. L'usage d'Aristote au chapitre 4 du Commentaire de Jean**

Thomas renvoie une fois explicitement à Aristote dans le commentaire du chapitre 4 de Jean. La référence au Stagirite est insérée dans l'explicitation de l'inconnaissance de Dieu de la part des Samaritains. Thomas ne fait que renvoyer à l'autorité du Philosophe sans mentionner l'ouvrage qu'il utilise pour construire sa thèse. Il distingue la connaissance des réalités simples de celle des réalités composées. Il note alors que dans la connaissance d'une réalité composée, une partie de la réalité peut être inconnue ou mal connue sans que cela n'altère la validité de la connaissance d'une autre partie de cette réalité. Dans la connaissance d'une réalité simple en revanche la validité de la connaissance est binaire : elle est soit complète et vraie, soit absente ou fausse. Thomas applique cette thèse à la connaissance de Dieu considéré comme une réalité simple. A partir de cette thèse, il peut conclure que la connaissance de Dieu est fausse quand elle n'est pas complète ou ne renvoie pas à Dieu mais à une idole imaginaire.

**B-I-III-3111. Source de la référence à Aristote**

Nous pouvons rattacher cette thèse à un passage du livre de la *Métaphysique*. Aristote soulève la question du vrai et du faux dans les êtres. Il considère tout d'abord les êtres non nécessaires.

Quand il s'agit des êtres qui admettent les contraires, la même opinion et le même énoncé deviennent vrais ou faux, et il y a possibilité qu'ils soient tantôt vrais, tantôt faux.<sup>837</sup>

Il considère alors de manière différente les êtres nécessaires pour lesquels « la même opinion et le même énoncé ne deviennent pas tantôt vrais, tantôt faux, mais les mêmes sont toujours vrais ou faux »<sup>838</sup>. Le philosophe oppose cette permanence à la variabilité de la vérité

---

<sup>837</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Θ, chapitre 10, traduction M.P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008, 1051 b1-32, p.315.

<sup>838</sup> *Ibid.*, p.316.

de l'énoncé dans les êtres composés.<sup>839</sup> Il termine ce passage en décrivant la vérité de l'énoncé comme pensée de l'être envisagé et l'erreur comme ignorance, même si cette ignorance n'est pas invincible. C'est ce que montre la différenciation entre cette ignorance de l'être et la cécité. La cécité ne deviendra jamais connaissance alors que l'ignorance peut un jour laisser place à une connaissance.

Le vrai est de penser ces êtres et il n'y a ni faux ni erreur, mais ignorance qui n'est pas telle que la cécité, car la cécité est comme si on ne possédait pas du tout la capacité de penser.<sup>840</sup>

Comme pour l'ensemble du commentaire de la Métaphysique, il est difficile de repérer quelle traduction Thomas utilise.<sup>841</sup> Dans sa lecture de ce passage, il développe la thèse d'Aristote. Il explicite comment la connaissance d'un homme blanc est une connaissance composée qui demande de connaître le blanc et l'homme, puisque l'homme considéré dans sa nature n'est pas toujours blanc. Il sépare alors la connaissance des composés de celle des réalités simples.<sup>842</sup>

### **B-I-III-3112. Insertion de l'autorité dans l'argumentaire**

Alors que le Christ compare l'adoration des Samaritains à celle des Juifs dans son enseignement à la Samaritaine, le critère de comparaison est la valeur de la connaissance de Dieu. Sous cet aspect, les Samaritains ne connaissent pas Dieu aussi bien que les Juifs le connaissent. Thomas établit cela en exposant le verset 22 : « vous adorez ce que vous ne

---

<sup>839</sup> Cf. *Ibid.*, p.316 : « Et le vrai et le faux n'auront plus le même statut que pour les êtres composés ».

<sup>840</sup> *Ibid.*, p.316-317.

<sup>841</sup> Deux traductions sont disponibles pour son travail, la toute récente traduction de Guillaume de Moerbeke et une autre anonyme plus ancienne. Les deux traductions présentées dans l'*Aristoteles Latinus* connaissent les trois moments de l'argumentation que nous avons relevé : affirmation de la possibilité que l'énoncé soit parfois vrai parfois faux dans les choses contingentes, différenciation entre les choses contingentes et les nécessaires pour lesquelles l'énoncé est soit vrai soit faux, transformation de l'alternative vérité/erreur en une alternative vérité/ignorance. Dans son commentaire suivi de la Métaphysique, Thomas utilise plusieurs versions du texte, et la datation de ce commentaire est difficile. Cependant l'hypothèse d'un commentaire dans l'année universitaire 1270-1271 correspondrait à cette utilisation précise du livre 9 dans le commentaire évangélique. Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation, op. cit.*, p.337-340 ; R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*, Paris, Editions universitaires, 1993, p.62-66.

<sup>842</sup> Cf. *In Metaphysicorum*, IX,11, p.456s., §1895s.

connaissez pas ; nous adorons, nous, ce que nous connaissons, parce que le salut vient des Juifs. ». Il a distingué trois parties dans ce verset : la première partie marque l'insuffisance de la connaissance des Samaritains, la seconde la vérité de la connaissance des Juifs, la troisième la raison de cette supériorité de la connaissance des Juifs sur celle des Samaritains. Aristote apparaît là pour expliciter ce que signifie « vous adorez ce que vous ne connaissez pas ». <sup>843</sup>

Le corps de l'argumentaire a la forme d'un syllogisme démonstratif tel qu'Aristote le décrit aux *Seconds analytiques*. <sup>844</sup> Thomas affirme que Dieu, qui est une réalité non composée, est soit connu adéquatement soit ignoré. Il ajoute que les Samaritains ne connaissent pas Dieu adéquatement. Il conclut en affirmant que les Samaritains ignorent Dieu. La première prémisse peut être reformulée de cette manière : tout connaissance inexacte de Dieu est une ignorance de Dieu. La seconde affirme que tous les Samaritains ont une connaissance inexacte de Dieu. La conclusion affirme que les Samaritains ignorent Dieu. Il affirme que cette ignorance est le sens de la parole du Christ. D'un principe déjà démontré, la thèse d'Aristote, et d'une constatation factuelle, la fausse opinion de Dieu des Samaritains, Thomas tire une conclusion nécessaire : les Samaritains ignorent Dieu. Ce que le texte biblique affirme, la raison le corrobore et cela permet de savoir que le texte biblique affirme cela. Ici Aristote est utilisé comme principe assuré sur lequel construire un syllogisme pour prouver la signification du texte biblique.

Le rôle de l'autorité d'Aristote n'est pas illustratif ou en vue de manifester une simple concordance. Le Stagirite n'est pas beaucoup utilisé mais son rôle est le même que celui des Pères ou de l'Écriture : il fournit à l'Aquinate des principes d'interprétation pour lire de manière sûre le texte biblique. <sup>845</sup> Nous voyons bien, en outre, que l'utilisation d'Aristote n'est pas simplement dans la citation mais aussi dans la forme du développement argumentatif. Aristote, par ses théories sur la constitution de conclusions certaines, sert le raisonnement que Thomas fait pour établir avec véracité le sens de la phrase biblique. Thomas expose le verset selon le procédé rationnel mis en place par Aristote au livre des *Seconds Analytiques* : un syllogisme avec une majeure assurée et une mineure construite par l'observation permet de tirer une conclusion certaine. Il nous faudra y revenir plus bas.

---

<sup>843</sup> Cf. *In Io* §603 citant Ep 4,17-18.

<sup>844</sup> Cf. ARISTOTE *SA* I,2, 71b9s., p.66s.

<sup>845</sup> Nous n'avons pas été capable de mettre en valeur les citations muettes du Philosophe, mais nous en relèverons au moins une dans la suite de notre travail. Thomas reprend mot à mot un passage de l'*Éthique à Nicomaque* en *In Io* §585 sans le référer à Aristote. Cela signifie que l'influence du Stagirite est plus large que celle que nous mettons en valeur.

### ***B-I-III-312. Sources du recours à Aristote dans l'ensemble du commentaire***

Dans l'ensemble de son commentaire, Thomas renvoie 15 fois à Aristote ou au Philosophe.<sup>846</sup> Nous présentons en annexe le récapitulatif de ces mentions avec leur source probable.<sup>847</sup> Sur ces 15 mentions, nous devons en écarter une qui ne renvoie probablement pas à un texte aristotélicien mais plutôt à un adage attribué à Ptolémée (5). Pour les autres, il nous faut examiner l'accès de Thomas à ces thèses aristotéliciennes. Dans l'ordre d'apparition dans le commentaire, Thomas renvoie au *De l'interprétation* (1), à la *Métaphysique* (2,6,13), au livre des *Physiques* (3), au *De la génération des animaux* (4), à l'*Éthique à Nicomaque* (7,9,11,12), à la *Rhétorique* (8,10,15) et au troisième livre des *Politiques* (14).

L'édition léonine a établi que, lorsque Thomas commente le *De l'interprétation*, il lit la traduction de Boèce reçue avec multiples altérations liées aux nombreux commentaires de ce texte.<sup>848</sup> Pour le livre de la *Métaphysique*, nous avons choisi de nous tenir à une comparaison avec la traduction « Media » utilisée par Thomas pour une part de son commentaire de ce livre.<sup>849</sup> Pour le livre de la *Rhétorique*, une ancienne traduction anonyme précède le travail de Guillaume de Moerbeke. Les citations ne permettent pas de préférer l'une à l'autre, nous avons mis en comparaison la traduction de Moerbeke. Pour la citation du troisième livre des *Politiques* (14) comme pour l'utilisation du *De la génération des animaux* (4), les seules traductions médiévales disponibles pour Thomas sont celles réalisées par Guillaume de Moerbeke. Elles précèdent chronologiquement la composition du *Commentaire de Jean* de quelques années selon les éditeurs de l'*Aristoteles Latinus*.<sup>850</sup>

Pour la citation des *Politiques* (14), Thomas affirme avec Aristote qu'il revient au plus excellent de gouverner dans l'ordre naturel. Cette thèse pourrait peut-être s'attacher à un autre passage du corpus aristotélicien mais l'édition Marietti relève la citation explicite par Thomas de l'ouvrage de la Politique. Les livres I et II, dont la traduction circule avant le travail final

---

<sup>846</sup> L'édition du Cerf connaît deux autres mentions qui n'apparaissent pas dans le manuscrit édité par Marietti aux §212 et §706.

<sup>847</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 10, p.83s. Les numéros dans notre texte renvoient à la numérotation de l'annexe.

<sup>848</sup> Cf. *Super Peryermeneias*, p.45s. où les éditeurs marquent la réception de cette traduction et son altération à travers les commentaires qui en sont fait.

<sup>849</sup> Cf. R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, op. cit.*, p.62-66.

<sup>850</sup> L'introduction du volume de l'*Aristoteles latinus* date l'achèvement de la traduction de 1264. (cf. A.L. XXXI.1-2, p.5s). L'édition léonine retient 1268 pour le commentaire par Thomas du livre de la Politique (cf. *In Politicorum*, p.A8).

de Guillaume de Moerbeke, ne disent rien de celui à qui doit revenir le gouvernement. La traduction du livre III de la Politique est daté de 1264. Cependant lorsque Thomas commente la Politique il s'arrête à la ligne 1280a7 ce qui soulève une question de la référence de Thomas. L'édition léonine envisage que Thomas a eu accès au texte complet pour son commentaire même s'il ne l'a pas achevé. Elle établit que le texte commenté est celui de Moerbeke.<sup>851</sup> Thomas n'est pas le seul à considérer que le texte d'Aristote signifie que « le plus excellent doit gouverner », Pierre d'Auvergne qui continue le commentaire de Thomas use des mêmes termes.<sup>852</sup> Cela peut aussi faire partie des citations connues sans avoir lu l'ensemble du texte aristotélicien.

Concernant la référence à la *Génération des animaux* (4), la seule traduction avérée au Moyen Age est aussi celle établie par Guillaume dans les années 1260-1263 selon l'édition de l'Aristoteles Latinus. C'est là que Thomas trouve la thèse de la semence comme superflu de la nourriture du sang.

Pour le texte de l'*Éthique à Nicomaque*, Thomas semble préférer aux travaux de Guillaume des textes qui circulent déjà. La référence à la jalousie des potiers entre eux le manifeste clairement (9). Cet exemple est repris de l'*Éthique à Nicomaque* qui renvoie elle-même à un poème d'Hésiode, « Les travaux et les jours ».<sup>853</sup> Le poète y développe l'idée que la jalousie d'un artisan se porte sur le travail comparable d'un autre artisan du même corps de métier. La révision de Guillaume de Moerbeke ne connaît pas cette mention des « potiers » – *figulos* - mais traduit par les « singuliers » - *singulos* -. Pour ce passage, le texte établi par R. Grosseteste est parallèle à celui donné par Burgundio de Pise. Comme pour les autres usages de l'*Éthique*, nous ne pouvons pas déterminer si Thomas utilise la traduction de Grosseteste ou celle de Burgundio (7,9,11,12). La proximité de la citation n°12 avec le texte de Grosseteste confirme cette utilisation par Thomas d'un texte autre que la traduction mise en

---

<sup>851</sup> Cf. *In Politicorum*, p.A44-47.

<sup>852</sup> Il est intéressant de noter que Pierre d'Auvergne dans la continuation du commentaire de Thomas au livre III de la Politique utilise une formule presque équivalente à la citation utilisée par Thomas. Pierre commente le passage où Aristote affirme que pour celui qui est doté de toutes vertus bien au-delà de ses contemporains, il est naturel d'être le roi de sa cité (cf. ARISTOTE, *Politiques*, III, 13, 1284b26s.) Cette thèse clôt une réflexion sur la difficulté d'intégrer quelqu'un d'exceptionnel au sein de la cité et de le contraindre à suivre la loi. Pierre use du superlatif « excellentior » et du verbe « debet ». (Cf. PIERRE D'AUVERGNE, *In Politic. Continuatio*, Turin-Rome, Marietti, 1951, lib. III, l.12, n°11 : « Quare similiter legislator si sit aliquis in civitate excellentior omnibus aliis in virtute et potentia, quamvis secundum se sit bonus, quia tamen impropotionalis est aliis, ipsum debet relegare a civitate »).

<sup>853</sup> Cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1155b1, où l'auteur renvoie à Hésiode (cf. Hésiode, « Les travaux et les jours », in *Théogonie et autres poèmes*, Paris, Gallimard, 2001, vers 25, p.96 : « Et le potier jalouse le potier, et le maçon le maçon, et le mendiant envie le mendiant, et l'aède l'aède »).

chantier par Guillaume. La recherche date cette traduction des années 1260 à 1270. Si Thomas la connaît, il ne l'utilise pas. Cependant la citation n°11 porterait à penser que Thomas utilise plutôt la traduction de R. Grosseteste que celle de Burgundio de Pise du fait du verbe '*præhonorare*' que Thomas reprend pour dire qu'il faut préférer la vérité aux amis. Le texte commenté par Thomas dans sa lecture de l'Éthique ne permet pas de trancher entre ces traductions. Nous avons choisi de présenter la traduction de Grosseteste en regard des citations.

Le livre des *Physiques* est connu à l'époque de Thomas par la traduction de Jacques de Venise. C'est sans doute à cette tradition du texte que Thomas se réfère lorsqu'il réfute l'éternité du monde défendue par Aristote (3).

### ***B-I-III-313. L'usage d'Aristote dans l'argumentation du commentaire***

Lorsque nous relevons les usages que Thomas fait d'Aristote, nous remarquons d'emblée que le vocable utilisé qualifie l'usage que le dominicain va en faire. Le nom d'Aristote n'apparaît qu'une fois, lorsque Thomas critique la thèse aristotélicienne de l'éternité du monde (3). Toutes les autres fois, Aristote est désigné par son titre de « Philosophe » selon l'habitude médiévale. Le 'Philosophe' enrichit le commentaire biblique alors qu'Aristote fait partie des philosophes antiques qui ignorent la révélation et que l'évangile peut contredire.<sup>854</sup>

Il nous faut regarder comment Thomas utilise ces références aristotéliciennes, comment elles lui permettent de déployer son argumentaire.

Une première utilisation manifeste la supériorité de la vérité des évangiles sur la vérité philosophique. Le texte évangélique ne repousse pas la philosophie comme telle mais « toutes

---

<sup>854</sup> Cf. S. P. EAST « Remarques sur la double appellation du Stagirite « Aristoteles » et « Philosophus » par Thomas d'Aquin », in *Atti del congresso internazionale Tommaso d'aquino, nel suo VII centenario*, t.I., Naples, Edizione Domenicane Italiane, 1975, p.186-202. L'auteur prouve par une série d'exemples dans les diverses œuvres de l'Aquinat que « s'il n'est pas satisfait de l'opinion du Stagirite, s'il a quelque chose à lui reprocher, s'il doit la réfuter au nom de la foi révélée, il ne manquera pas d'indiquer par l'emploi du nom Aristoteles que celle-ci n'est pas autre chose qu'une opinion dont il ne faut pas suivre l'enseignement. Si au contraire le Stagirite est désigné par le mot « Philosophus » avec une majuscule, ceci indique que celui-ci énonce une sententia communis, bien commun de l'espèce humaine, dont il partage et fait sien entièrement l'enseignement. » (*Id.* p.186-187).

les opinions fausses des philosophes »<sup>855</sup>. Ces opinions fausses sont mises en parallèle avec les hérésies, opinions fausses des commentateurs bibliques.<sup>856</sup> Après avoir commenté les deux premiers versets de l'évangile de Jean, Thomas propose une reprise synthétique de la construction des quatre affirmations qu'il vient de distinguer. Il note alors comment la révélation évangélique dénonce certaines approches de l'univers par des philosophes antiques. Thomas rend compte de la thèse de l'éternité du monde selon Aristote qu'il réfute en s'appuyant sur l'unicité du verbe coéternel en Dieu. Il fait cette reprise synthétique en appliquant le principe qu'il avait mis en avant aux §9 et 10 de son prologue au commentaire : l'évangile contient de quoi réfuter toutes les hérésies et il « renferme tout à la fois ce que (les) sciences possèdent séparément », c'est là sa perfection.<sup>857</sup> Dans ce premier usage que nous mettons en avant, la raison naturelle est normée et mesurée par le texte évangélique. La lettre biblique passe au crible les conclusions de la raison naturelle dans son exercice autonome.

Mais l'usage du Philosophe porte souvent une fécondité plus positive. Quand il est nommé par son nom, il est critiqué, quand il est nommé par son titre, il est reçu comme une autorité éclairante.

Il est ainsi la première autorité citée par Thomas dans son commentaire. Le dominicain effectue une *divisio textus* qui le conduit à regarder une première clause, « dans le principe était le verbe », où il s'interroge sur le sens du mot « verbe ». Avant même de citer l'Écriture, Aristote est cité pour faire de la parole le signe de ce qui est dans l'esprit. Il y a là une importance symbolique. La première autorité qui éclaire le sens de l'Écriture, c'est le Philosophe. Suit un long développement sur la constitution d'un verbe intérieur par l'intelligence sur lequel il nous faudra revenir. Nous avons ici un usage qui explicite le texte biblique pour en dégager la rationalité. La deuxième citation d'Aristote est prise dans ce développement.

La quatrième citation permet à Thomas d'établir la compréhension du mot « sang » dans le verset 13 du prologue de Jean. Thomas veut affirmer que l'évangéliste parle de la génération charnelle. Pour cela il cite Aristote qui fait de la semence le superflu de la nourriture du sang. Alors la signification du mot sang peut s'étendre à la semence et donc à la génération. La thèse aristotélicienne est utilisée comme un principe sûr qui éclaire la lettre biblique.

---

<sup>855</sup> *In Io* §65.

<sup>856</sup> Cf. *In Io* §64.

<sup>857</sup> Cf. *In Io* §9-10.

Thomas use ensuite de la référence au Philosophe pour réfuter les hérétiques quant à la fatalité du destin. Cette cinquième citation ne renvoie probablement pas à Aristote mais Thomas la mentionne de la même manière. Elle rentre donc dans notre étude. L'argument philosophique construit avec cette autorité comme appui précède un argument théologique : la passion est déterminée par la providence divine. Thomas apporte un troisième argument scripturaire pour asseoir cette réfutation. L'usage de l'autorité du Philosophe s'inscrit ici en parallèle d'une réflexion théologique.

Nous avons déjà traité de la sixième citation en montrant qu'elle sert à établir la raison de l'inconnaissance de Dieu par les Samaritains.

La septième citation éclaire l'opposition entre le bon pasteur et le mercenaire en posant un parallèle : de même que le bon pasteur vise le bien du troupeau et le mercenaire son propre bien, de même le roi vise le bien commun et le tyran son propre bien. Nous avons là un enrichissement du texte biblique par l'usage du Stagirite pour dévoiler la portée profonde de l'Écriture.

Plus loin, la référence au Philosophe permet à Thomas d'établir le sens littéral de la question du Christ face à son propre trouble. Thomas fait de cette question une délibération intérieure du Christ. Il affirme cette exposition. Il cite alors Aristote, puis il relève combien cette délibération est habituelle dans la Bible face aux situations angoissantes en citant l'Écriture (n°8). L'autorité du Philosophe fonde la signification littérale présentée. L'usage du '*unde*' peut prêter à confusion. Est-ce la thèse évangélique qui fonde la validité de la citation d'Aristote ou l'inverse ? Nous n'avons pas à trancher car ce qui apparaît ici c'est bien la concordance entre l'enseignement naturel du philosophe et l'enseignement contenu par la manière de faire du Christ racontée dans l'évangile.

La neuvième citation met en parallèle l'enseignement biblique et l'enseignement philosophique. En citant les Proverbes, Thomas explique que le monde hait le monde. Cet enseignement de l'évangile éclairé par la citation des Proverbes trouve son équivalent dans le discours d'Aristote qui constate que le potier jalouse le potier.

L'argument selon lequel la punition du coupable calme la colère de l'offensé permet à Thomas de rendre compte de la flagellation du Christ par Pilate. C'est en vue de diminuer la colère des Juifs que Pilate, qui considère le Christ innocent et veut donc lui éviter la mort, fait flageller Jésus. Cet acte ne suffit pas car les Juifs ne sont pas seulement en colère mais ont de la haine contre Jésus. Dans ce passage, la citation d'Aristote fonde le sens littéral du geste relaté par l'évangile (n°10).



La citation suivante accole deux citations : l'une scripturaire, Ps 117,9, l'autre d'Aristote. L'Écriture invite à préférer l'amitié du Seigneur à celle des princes. Le Philosophe invite à préférer l'amitié pour la vérité à celle pour les hommes. Il y a concordance entre l'Écriture et la philosophie pour dénoncer l'attitude des Juifs qui veulent que Pilate choisisse l'amitié de César plutôt que celle de la vérité.

La douzième citation explicite le lien entre la citation scripturaire et le sens mis en avant par Thomas. La crucifixion de Jésus au milieu des deux larrons est, pour l'Aquinat, signe du jugement remis entre les mains du Christ. Le dominicain appuie cette affirmation sur une citation de Jb 36,17 : « ta cause a été jugée comme celle d'un impie, mais tu recevras le jugement et la cause ». Cette citation est en lien avec la thèse en ce que le jugement passe du juge au condamné, comme pour le Christ qui, de jugé, devient juge. Mais le rapport avec la position du Christ au milieu n'est donné que par la mention d'Aristote pour qui aller vers le juge c'est aller vers le milieu. Ici l'argument philosophique s'associe à l'argument scripturaire pour fonder le sens mis en avant par le commentateur biblique.

La mention d'Aristote en lien avec la notion de corps glorieux du Christ reçoit plus la confirmation de sa validité de l'argument théologique que l'inverse. Thomas explicite le type de présence du Christ alors que les portes sont closes et il précise que les corps glorieux ont une quantité. Dans son argumentation théologique, Thomas mentionne Aristote comme il renvoie à certains passages de l'Écriture sans rendre compte du lien, invitant à une lecture active comme nous le notions plus haut (n°13).

Pour expliquer la question du Christ qui demande à Pierre de l'aimer plus que les autres ne l'aiment, Thomas se réfère au livre des *Politiques*. L'excellence des vertus attendue de la part du gouvernant légitime fonde l'exigence de l'excellence de l'amour de Pierre pour le Christ, puisque le prélat est appelé à gouverner les autres. La thèse philosophique d'Aristote fonde le sens que Thomas met en lumière dans ce passage (n°14).

Enfin l'explicitation de la nécessaire conversion de Pierre à la fin de sa vie est donnée par la référence à la *Rhétorique* où le Philosophe note que la jeunesse ignore certaines vertus comme l'humilité ou l'abandon de sa volonté propre. Le recours à Aristote fonde la compréhension du sens littéral de la parole du Christ. (n°15)

Le tableau suivant permet de récapituler la manière dont les citations d'Aristote s'insèrent dans le commentaire de Thomas. Les numéros renvoient aux citations relevées dans le tableau en annexe. Nous précisons la conjonction qui introduit la citation car elle caractérise le type d'usage que Thomas en fait.

N°	Description de l'usage	Introduction	Type
1	Définition du sens du mot 'verbe'	Quod secundum	+
2	Définition du nom	Unde	+
3	Rejet de l'éternité du monde	Aristoteles	-
4	Définition de la semence comme sang	Secundum	+
5	Parallèle à l'argument théologique	Ideo	//
6	Définition de « ignorer Dieu »	Sciendum quod	+
7	Enrichissement de la relation pasteur/troupeau	Ut	+
8	Fondement du sens littéral	Unde	+
9	Concordance sur la jalousie	Unde	=
10	Fondement du sens littéral	Ut	+
11	Concordance Écriture/philosophie	Unde	=
12	Synergie de la Bible et d'Aristote pour sens le littéral	Unde et secundum	+
13	Concordance	Unde	=
14	Fondement de l'exigence de l'excellence	Ut	+
15	Fondement du sens littéral de la jeunesse	Ut	+

Quatre types d'utilisation ressortent donc. Une fois Aristote est réfuté par l'évangile et dans ce cas son nom est donné. Une fois le Philosophe est mis en parallèle de l'argument théologique mais ce n'est pas Aristote qui est cité. Deux types d'utilisation reviennent davantage : l'enrichissement de l'interprétation de la parole de Dieu par l'éclairage apporté par le Philosophe (10 fois) et la concordance d'enseignement entre la philosophie et l'Écriture (3 fois). Le vocabulaire confirme ces deux axes. Le vocabulaire du type 'comme le dit' ou 'selon' qui traduit 'ut', 'secundum', 'sciendum quod' introduit 8 fois sur 10 un enrichissement de l'interprétation. Le terme '*unde*', 'de là', est utilisé à chaque fois que l'Écriture donne le ton par elle-même et que l'enseignement du Philosophe concorde.

Nous voyons bien comment le principe mis en place au §9 du prologue de Thomas rend compte de la concordance entre l'enseignement biblique et l'enseignement philosophique.<sup>858</sup> L'Écriture contient de manière parfaite ce que les sciences connaissent dans leur ordre. Aussi n'est-il pas surprenant de voir la philosophie concorder avec l'enseignement biblique.

---

<sup>858</sup> Cf. *In Io* §9.

La possibilité de l'opposition entre la philosophie et la doctrine évangélique montre que cette concordance n'est pas absolue. La manière dont la philosophie enrichit l'interprétation biblique demande d'être approfondie. En effet, le texte biblique se laisse éclairer par des thèses philosophiques. Il se laisse éclairer et demande même parfois ce recours pour être compris.

### ***B-I-III-32. L'usage des autres autorités dans le commentaire***

Thomas a peu recours aux autres autorités profanes dans l'ensemble de son commentaire. Seules 16 mentions de philosophes ou de courants philosophiques apparaissent.<sup>859</sup> Les « manichéens » sont mentionnés 23 fois, mais à chaque fois Thomas parle de leur erreur et ils sont plutôt considérés comme des hérétiques que comme un courant philosophique profane.<sup>860</sup> Le terme « quidam » renvoie systématiquement à des théologiens, des interprètes de l'Écriture, nous n'avons donc pas à les considérer dans les auteurs profanes.<sup>861</sup> Les « grecs » sont les théologiens orthodoxes ou les Pères grecs.<sup>862</sup> Une seule fois le terme renvoie à la syntaxe grecque (§33).

Dans cet usage des autorités profanes, nous retrouvons trois approches de la relation entre le savoir philosophique et l'interprétation de la révélation biblique.

A 7 reprises, Thomas dénonce la vanité ou l'erreur de la philosophie. Les trois mentions des « philosophes » sans détermination particulière renvoient à cette imperfection de la philosophie. Au §65, l'évangile dénonce l'erreur des philosophes sur le commencement du monde. Au §125, Thomas reprend la condamnation paulinienne de la fausse lumière des philosophes. Au §854, l'Aquinate relève l'impuissance de la philosophie à sauver l'homme de l'erreur. De même, les thèses des Académiciens et des Macédoniens sont réfutées par l'évangile. (§648, §2089). Platon et les platoniciens sont associés aux thèses sur le commencement réfutées par l'évangile. (§65). Enfin, le Christ, par le modèle qu'il nous donne dans sa passion, dénonce l'erreur de la thèse stoïcienne sur la patience. (§1797). Mais la même thèse est discutée sans être réfutée un peu avant dans son commentaire (§1535).

---

<sup>859</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 11, p.90s.

<sup>860</sup> Cf. *In Io* §60, 81, 89, 119, 131, 169, 349, 358, 389, 651, 860, 1142, 1176, 1240, 1246, 1251, 1279, 1384, 1580, 1669, 1705, 1975, 2350.

<sup>861</sup> Cf. *In Io* §79, 171, 407, 1246, 1523, 1561, 1728, 1900, 2064, 2309, 2428, 2453, 2527, 2542, 2641, 2627.

<sup>862</sup> Cf. *In Io* §451, 969, 1861, 2063s., 2331.

La concordance entre l'enseignement biblique et l'enseignement philosophique apparaît également dans l'usage que Thomas fait de ces citations d'auteurs profanes. La recherche platonicienne sur la participation concorde avec la contemplation johannique dans le prologue de Thomas à son commentaire (§5). La retenue stoïcienne est mentionnée également en écho de la retenue du Christ (§1651). Dans ce cas, un même thème est intégré différemment dans l'ensemble du commentaire : une fois il ouvre à la discussion, une autre fois il concorde, une fois il diverge.

Cicéron est remarquable au milieu des autres autorités car il est toujours utilisé de manière positive. Soit l'écriture fonde ce qu'il dit (§832) soit il est convoqué pour enrichir la lecture biblique : que l'anticipation de la souffrance soit une manière de la diminuer est une thèse que Thomas utilise, tout comme la thèse de la jeunesse comme moment de vertu est repris par l'Aquinate pour éclairer l'annonce de la vieillesse de Pierre. Dans le même sens, Platon et la culture grecque servent à préciser l'usage dans l'évangile du pronom placé devant le terme 'logos'. La thèse platonicienne sur la participation à l'Un fonde la possibilité pour les croyants d'être un en Christ au chapitre 17 (§2238).

Ainsi, comme pour Aristote, l'usage des auteurs profanes par Thomas pour commenter l'Écriture est contrasté. La condamnation de la vaine philosophie et la réfutation des erreurs philosophiques par la révélation sont présentes mais ne sont pas les usages principaux. Parfois philosophie et révélation biblique concordent, et la Bible assoit l'autorité du philosophe. Parfois les auteurs profanes enrichissent l'interprétation biblique. Ils ne sont pas facultatifs ou illustratifs d'une thèse que nous pourrions atteindre sans eux ; ils la fondent. Nous pouvons affirmer que les philosophes jouent un rôle d'enrichissement de l'interprétation biblique. Ils ne prouvent pas le texte biblique qui n'en a pas besoin, ils servent à atteindre une compréhension adéquate du texte.

### ***B-I-III-33. L'usage de la raison naturelle dans la construction argumentaire***

Nous avons relevé plus haut que nous ne pouvons restreindre l'influence des auteurs profanes, en particulier d'Aristote, à leurs citations explicites. Dans le syllogisme que nous avons relevé au §603, nous avons un témoignage d'un usage du Philosophe dans la manière même d'argumenter. Dans l'ensemble du commentaire, Thomas procède par affirmation

d'une conclusion qu'il établit en apportant des arguments. La méthodologie qu'il met en œuvre pour constituer ces conclusions mérite notre attention.

### ***B-I-III-331. L'usage de la structure du syllogisme dans le commentaire***

Thomas connaît la forme stricte du syllogisme démonstratif telle qu'Aristote la présente en *Seconds Analytiques*.<sup>863</sup> Par deux fois, Thomas utilise cette figure logique pour exposer l'Écriture et manifester que le Christ prouve ce qu'il dit.

Au §949, Thomas impose ou reconnaît comme plan aux paroles du Christ ce schéma démonstratif. La réponse du Christ pose une mineure puis une majeure et infère une conclusion nécessaire. La mineure est : quiconque croit en lui a la vie éternelle. La majeure est : tout homme qui mange le pain de vie vit éternellement. La conclusion est : le Christ est le pain qui donne la vie. Pour Thomas, le Christ, en déployant cette logique, prouve à ses auditeurs qu'il est bien le pain de vie.<sup>864</sup>

Toujours au chapitre 6, Thomas réutilise cette présentation pour exposer les paroles du Christ : « qui mange ma chair et boit mon sang m'est uni ; mais qui m'est uni a la vie éternelle ; donc qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle »<sup>865</sup>. Nous y retrouvons l'exposition d'une majeure, d'une mineure et d'une conclusion nécessaire logiquement où le moyen terme est « être uni au Christ ».

Au sein même de cette exposition des syllogismes déployés par le Christ dans son discours, Thomas insère une exposition sur le mode du syllogisme. Il rétablit par le cheminement logique ce que l'Écriture affirme comme une évidence. Ainsi tout croyant possède le Christ en lui, or le Christ est la vie éternelle donc tout croyant possède la vie éternelle.<sup>866</sup> Non seulement le Christ prouve ce qu'il affirme mais Thomas prouve en quelque sorte ce que le Christ dit de lui-même.

Pour commenter le témoignage de l'aveugle-né guéri, Thomas réutilise la forme du syllogisme. Il annonce que l'aveugle pose une majeure puis une mineure d'où il tire une

---

<sup>863</sup> Cf. ARISTOTE, *SA*, I,2 71b20s.

<sup>864</sup> Cf. *In Io* §955.

<sup>865</sup> *In Io* §975 : « Quicumque manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, coniungitur mihi ; sed qui coniungitur mihi, habet vitam aeternam : ergo qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam ».

<sup>866</sup> Cf. *In Io* §950.

conclusion.<sup>867</sup> La volonté de ce discours est pour l'aveugle de montrer à ses auditeurs que le Christ est Dieu. Il nous faut donc considérer que le raisonnement de l'aveugle plus développé que deux prémisses et une conclusion renvoie à cette forme. Nous aurions une majeure qui serait : Dieu seul est celui qui guérit. La mineure serait : j'ai été guéri. La conclusion devient manifeste : celui qui m'a guéri est Dieu.

Un autre syllogisme est construit par Thomas pour établir le sens de l'enthousiasme de Pierre qui se dit prêt à mourir pour le Christ en Jn 13,37. Thomas pose une majeure : être prêt à mourir pour quelqu'un montre la perfection de l'amour. Puis il ajoute une mineure : Pierre est prêt à mourir pour le Christ. Le moyen terme est « être prêt à mourir ». Thomas en tire la conclusion : dans cette phrase Pierre montre la perfection de son amour pour le Christ. Thomas établit ici le sens de l'affirmation de Pierre en usant de cet outil logique.

Thomas insère également un syllogisme pour exposer le but de la puissance donnée au Christ par le Père en Jn 17,2. Il pose une majeure universelle affirmative : l'intention de tout agent qui agit par un autre est de manifester par l'effet qu'il produit celui par qui il agit. Il pose une mineure particulière affirmative : le Fils agit toujours par le Père. Il en tire la conclusion nécessaire : l'intention du Fils qui agit par le Père est de manifester par son action de Fils le Père par qui il agit. Cette conclusion vient servir le raisonnement qui conduit à exposer le ministère du Fils au service de la connaissance du Père chez ceux auprès de qui le Christ agit.

Par ces usages de syllogismes, Thomas montre comment le discours évangélique se déploie comme une doctrine sûre à propos du Christ. Le Christ prouve qu'il est le pain de vie, l'aveugle prouve que Jésus est Dieu. Thomas expose ces démonstrations du Christ en mettant en valeur leur caractère démonstratif. Le sujet de cette science est le Christ. L'Aquinatense use aussi de ce moyen logique pour éclaircir des passages de l'évangile et leur donner un sens démontré.

---

<sup>867</sup> Cf. *In Io* §1346.

### ***B-I-III-332. Usage d'arguments philosophiques pour inférer une conclusion***

#### **B-I-III-3321. Au commentaire du chapitre 4**

Le commentaire du chapitre 4 témoigne d'un autre usage d'arguments philosophiques qui permettent d'atteindre une conclusion fiable sans avoir la forme stricte d'un syllogisme. Lorsque Thomas cherche à rendre compte de l'opportunité de la parole du Christ qui cite l'adage selon lequel un prophète n'est pas honoré dans sa propre patrie, il reprend sans le dire une thèse des *Seconds analytiques*. La notion de 'ce qui arrive le plus souvent' est développée par Aristote. Le Stagirite note que, dans ce cas, l'on peut affirmer une règle même si celle-ci connaît des exceptions. Cette force démonstrative de 'ce qui arrive le plus souvent' est reprise explicitement par R. Grosseteste lorsqu'il commente l'ouvrage aristotélicien. C'est un des lieux de science qu'il met en valeur.<sup>868</sup> Dans la continuité de l'évêque anglais, Thomas reprend cette thèse selon laquelle 'ce qui arrive le plus souvent' est vrai. Il la présente dans le proème de son commentaire des *Seconds analytiques*. Utilisée ici, elle permet d'affirmer la validité de l'usage de l'adage sur le rejet des prophètes dans leur propre patrie, car c'est ce qui arrive le plus souvent quand bien même des exceptions existent.<sup>869</sup>

#### **B-I-III-3322. Exemples dans le reste du commentaire**

Cette manière de faire peut être trouvée dans d'autres endroits du commentaire. Aux côtés des quelques usages de formes strictes d'argumentation selon le syllogisme démonstratif, Thomas construit un raisonnement où les prémisses lui permettent de conclure de manière assurée. Nous pouvons en donner quelques exemples.

---

<sup>868</sup> Cette considération de 'ce qui arrive le plus souvent' est traditionnelle dans les commentaires d'Aristote au XIIIe. A. Corbini établit comment R. Grosseteste puis Thomas réfléchisse à faire entrer dans l'objet de la connaissance scientifique ces événements qui ont lieu le plus souvent. (A. CORBINI, *La Teoria della scienza nel XIII secolo*, Florence, Ed. Del Galuzzo, 2006, p.42s.) Il s'appuie pour cela sur le traitement réservé par les commentateurs médiévaux à l'expression grecque « ωσ επι το πολυ » que les médiévaux traduisent par « ut frequenter ». Il conclut que lorsque l'événement possède un minimum de régularité et de prévisibilité, il entre alors dans le champ de la connaissance scientifique (*Id.* p.56).

<sup>869</sup> Cf. *In Io* §666 : « In naturalibus et in moralibus, regula eorum quae ut in pluribus verificatur, est vera ».

Au tout premier paragraphe du commentaire proprement dit, Aristote est mentionné deux fois.<sup>870</sup> Le paragraphe 25 s'ouvre sur la recherche que Thomas engage : avoir l'intelligence du mot 'verbe'. Il s'achève sur une conclusion nécessaire : « si donc ce que dit Jean ne se rapporte pas aux deux premiers, il faut nécessairement l'entendre du troisième, c'est-à-dire du Verbe de Dieu »<sup>871</sup>. Pour atteindre ce sens assuré de la parole évangélique, Thomas est passé par plusieurs conclusions intermédiaires. Deux conclusions sont formellement présentées par Thomas : l'une sur le sens du mot 'verbe' en lui-même, l'autre sur le type de réalités qui possèdent un verbe. Ainsi le raisonnement atteint une première conclusion : « nous avons donc maintenant la signification de ce mot « verbe » ». Puis le raisonnement passe par une deuxième conclusion qui utilise comme prémisse la première : « Il est donc manifeste que l'on doit reconnaître un verbe à toute réalité douée d'intelligence ».

Pour établir la première conclusion, Thomas passe par un raisonnement philosophique. Il commence par un syllogisme qui réunit deux prémisses. La première se fonde sur Aristote pour affirmer que toute parole, ou verbe car en latin c'est le même mot, est signe de quelque chose éprouvé dans l'esprit. La seconde affirme avec saint Paul comme exemple que l'Écriture nomme la réalité signifiée par le nom du signe. La conclusion du syllogisme est que le mot 'verbe' renvoie autant à la parole exprimée qu'à la réalité éprouvée dans l'esprit.

Puis Thomas effectue un raisonnement pour préciser ce qu'est 'la réalité éprouvée dans l'esprit'. Pour cela il distingue : la puissance intellectuelle, l'opération et la forme intentionnelle saisie par l'intelligence. Le verbe intérieur, ou la réalité éprouvée dans l'esprit, n'exprime aucune de ces trois réalités. En revanche au terme de l'opération intellectuelle, l'intellect forme une définition et une énonciation selon chacune de ses deux opérations que sont la saisie des indivisibles et la composition et division. C'est cela qui est exprimé par le verbe intérieur qui se manifeste ensuite par le verbe extérieur. A l'appui de cette thèse, Thomas convoque à nouveau Aristote pour qui le nom signifie le contenu intelligible visé par la définition. Il peut alors définir le verbe comme l'expression de ce qui est formé par l'intelligence, qu'elle définisse ou compose et divise. C'est là sa première conclusion.

Il tire de là deux affirmations qui lui serviront ultérieurement : le verbe est toujours similitude de la réalité saisie par l'intelligence et le verbe procède toujours d'une intelligence.

---

<sup>870</sup> Cf. *In Io* §25.

<sup>871</sup> *In Io* §25 : « De quo autem verbo intellexerit Evangelista, declarat per hoc quod dicit, hoc verbum non esse factum, cum omnia sint facta per ipsum ; hoc autem est Verbum Dei, de quo Ioannes hic loquitur ».



L'argument utilisé sans être nommé est la non-équivocité présumée du mot 'verbe'. C'est parce qu'il ne peut être équivoque qu'il procède toujours de l'intelligence. La deuxième conclusion est consécutive à ces affirmations : toute réalité intelligente est dotée d'un verbe. Il présente cette deuxième conclusion sous la forme d'un syllogisme : toute intelligence en acte forme quelque chose, or ce quelque chose est un verbe, donc toute intelligence en acte forme un verbe.

Thomas a ainsi appliqué le terme de verbe à la réalité intérieure de l'esprit exprimée dans une parole. Puis il a défini cette réalité intérieure comme le fruit de l'acte intellectuel. Il a alors défini le terme de 'verbe' comme fruit de l'acte intellectuel. Il a alors renversé l'affirmation en exposant que toute intelligence en acte produit un verbe.

A ce stade il ajoute une autre prémisse dans son raisonnement selon laquelle une nature intellectuelle est soit humaine, soit angélique, soit divine. C'est l'existence du verbe au principe, c'est-à-dire ici en amont de la création, qui lui permet d'appliquer le terme de verbe utilisé par Jean au verbe de Dieu exclusivement. Nous avons dans ce passage une construction argumentaire qui utilise les ressources de la raison naturelle pour établir de manière nécessaire le sens de la phrase évangélique. Le tout premier raisonnement s'appuie sur deux prémisses reçues par autorité : Aristote et Saint Paul. A cette première cohabitation s'ajoute ensuite à nouveau Aristote, puis Augustin, puis quatre citations scripturaires.

Une telle construction argumentaire ciselée n'est pas courante dans le commentaire. Cependant celle-ci est emblématique. C'est la toute première exposition du texte biblique que nous livre Thomas. Cette exposition se déploie comme un argumentaire qui vise à connaître de manière certaine des conclusions par l'articulation de thèses successives. La compréhension du verset induite par ce raisonnement est un sens nécessaire nous dit Thomas. Les autorités mises en jeu sont d'abord philosophiques, même si St Paul est cité immédiatement avec. Aristote est cité, il est utilisé implicitement et il fournit une méthode argumentative. Dans cette construction argumentaire, la philosophie ne joue pas seulement le rôle d'outil, elle enrichit la lecture proprement dite.

Nous retrouvons une construction argumentaire de ce type, plus avant dans le commentaire, lorsque Thomas expose la phrase du Christ : « la vie éternelle c'est qu'ils te connaissent (Jn 17,2) ». <sup>872</sup> Par un raisonnement dans lequel se succèdent prémisses et

---

<sup>872</sup> Cf. *In Io* §2186.

conclusions philosophiques, Thomas établit par la raison naturelle qu'intelliger Dieu est la vie éternelle. Pour atteindre cette conclusion qu'il finira par présenter sous la forme d'un syllogisme, il construit plusieurs conclusions intermédiaires. Il construit une première distinction entre réalités vivantes et réalités mortes qui diffèrent par leur capacité à se mouvoir elles-mêmes. Le dominicain distingue alors entre les activités de la vie sensitive et opérations vitales qui demandent d'être mues par la personne. Dans les opérations vitales, il met en exergue l'intelligence comme étant l'acte le plus élevé. Il fonde ainsi la majeure de son syllogisme final : intelliger une réalité éternelle est la vie éternelle. La mineure est que Dieu est une réalité éternelle. Alors intelliger Dieu est une vie éternelle. Dans cet argumentaire, aucune mention scripturaire. Les seuls ressorts de l'exposition sont des arguments philosophiques. La concordance scripturaire de cette thèse est manifestée par la mention finale, en apposition, de 1 Jn 3,2. L'argumentation philosophique enrichit la compréhension du texte biblique et se présente comme une porte d'entrée suffisante pour atteindre la profondeur du texte.

D'autres endroits, sans présenter des argumentaires aussi construits, témoignent de la place déterminante des arguments proprement philosophiques pour l'exposition.

Ainsi l'affirmation selon laquelle la capacité d'opérer d'une réalité dans une autre lui vient de ce dont elle reçoit l'être fonde l'interprétation nécessaire des paroles sur le Fils qui tient tout du Père.<sup>873</sup> Plus loin la distinction entre les choses qui sont par essence et celles qui sont par participation éclaire la portée de l'affirmation selon laquelle le Fils a la vie par lui-même. C'est parce qu'il est la vie par essence, qu'il peut la donner à ceux qui ne sont vie que par participation.<sup>874</sup> Au commentaire du chapitre 7, Thomas expose la connaissance du Père par le Christ à partir d'une réflexion philosophique sur la connaissance par similitude du connu dans le connaissant.<sup>875</sup> La réflexion sur la connaissance induite par la venue de la lumière divine en ce monde reprend des thèses philosophiques : de même que la lumière rend visible la couleur pour l'oeil, de même la lumière intellectuelle rend visible les intelligibles pour l'intellect.<sup>876</sup> L'exposition du libre-arbitre du diable s'appuie sur une réflexion qui distingue les mouvements selon le temps des mouvements instantanés. Thomas fonde ainsi la

---

<sup>873</sup> Cf. *In Io* §749.

<sup>874</sup> Cf. *In Io* §782.

<sup>875</sup> Cf. *In Io* §1065.

<sup>876</sup> Cf. *In Io* §1142.

possibilité que le diable créé bon choisisse intantanément de quitter la vérité.<sup>877</sup> Auparavant Thomas a développé la permanence du lien de création avec des arguments philosophiques pour exposer le verset qui affirme la permanence de l'œuvre du Père. Pour comprendre ce que signifie « mon Père œuvre jusqu'à maintenant », Thomas présente deux modèles entre lesquels il choisit. Le mode d'existence de la maison dans la tête de l'artisan ne demande pas d'action de l'artisan une fois cette maison construite. En revanche, l'air demeure lumineux si et seulement si le soleil continue de l'illuminer.<sup>878</sup> Plus loin l'impossibilité des Juifs de croire est examinée à partir de la notion philosophique de l'impossibilité. Deux types d'impossibilité sont abordés par Thomas, une impossibilité de nature et une impossibilité relative à la liberté et la contingence de l'être humain. La première impossibilité est invincible et donc sans responsabilité, la seconde engage la responsabilité de son auteur.<sup>879</sup> Au début du chapitre 13, le mot 'fin' est défini philosophiquement comme but visé par l'intention ou terme du mouvement. Cette définition est ensuite appliquée au registre biblique pour évaluer la signification du verset où l'évangéliste affirme que Jésus aime 'jusqu'à la fin'. La sagesse naturelle et la sagesse révélée s'unissent pour atteindre la signification de l'Écriture et parfois la réflexion philosophique constitue l'exposition du texte biblique.

Pour montrer que les termes de vie et de vérité sont adéquats pour parler du Christ Thomas déploie un argumentaire philosophique. Il montre comment la vérité de notre verbe vient de son adéquation au réel alors la vérité du Verbe de Dieu est totale car il y a non seulement adéquation mais identité. De même, le Christ est la vie car son intellect et son acte sont une même réalité.<sup>880</sup> Cette notion de vérité est reprise plus loin lorsque Thomas expose la question de Pilate : « Qu'est-ce que la vérité ? ». L'Aquinat distingue entre la vérité créée qui est le Christ et la vérité créée qui est une relation entre l'intellect et la réalité. Cette relation est toujours adéquate entre Dieu et la réalité et potentiellement adéquate pour l'homme.<sup>881</sup> L'exposition biblique consiste ici en un raisonnement philosophique. L'exégèse de l'unité des personnes divines entre elles use également de la rationalité philosophique comme son propre langage. Le rapport entre l'essence et la personne différencie la nature humaine de la nature divine.<sup>882</sup> Plus loin, cette différence entre Dieu et l'homme est encore exposée par Thomas par des notions philosophiques. Ainsi, la forme est reçue par la matière, l'accident est reçu par le

---

<sup>877</sup> Cf. *In Io* §1246.

<sup>878</sup> Cf. *In Io* §739.

<sup>879</sup> Cf. *In Io* §1698.

<sup>880</sup> Cf. *In Io* §1869.

<sup>881</sup> Cf. *In Io* §2365.

<sup>882</sup> Cf. *In Io* §1891.

sujet sans qu'il y ait de nécessité de cette réception, donc, en Dieu, l'éternité des attributs divins sépare Dieu des créatures.<sup>883</sup> C'est encore le retour du Christ vers son Père qui est exposé selon un argument philosophique et deux arguments scripturaires, mettant en œuvre la concordance des deux savoirs.<sup>884</sup> Plus bas c'est la procession éternelle du Fils se déployant dans la procession temporelle qui est explicitée par un langage philosophique.<sup>885</sup>

Nous voyons bien par ces nombreux exemples que l'usage de la rationalité philosophique éclaire, enrichit, voire constitue l'exposition biblique. A la manière dont l'Écriture et la patristique pétrissent le langage de l'exégète, la rationalité philosophique pétrit elle aussi le langage du commentateur de l'Écriture. La raison naturelle participe bien à construire l'exposition biblique.

### **Conclusion sur le recours aux autorités pour élaborer le commentaire biblique**

Le recours à trois corpus permettent à Thomas d'élaborer son commentaire. Il s'appuie abondamment sur l'Écriture mettant en œuvre le principe d'exégèse médiévale selon lequel l'Écriture explique l'Écriture. Il puise dans les commentaires patristiques pour adopter leurs lectures de l'évangile. Il s'appuie sur les autorités profanes, principalement sur Aristote, pour éclairer le sens de la lettre et son raisonnement use souvent des ressorts de l'argumentation philosophique. Le commentaire de l'Aquinate se présente ainsi comme une synthèse originale qui s'enracine profondément dans la réception des trois corpus. Thomas est capable de s'y référer mais plus profondément, son langage se laisse affecter par ces trois registres de textes. Thomas parle une langue biblique, patristique et philosophique.

Ce recours aux autorités pour élaborer son commentaire confirme le genre universitaire de la lecture biblique de Thomas. Cependant, une lecture d'un texte profane ne s'appuie que sur des textes profanes. Quand Thomas commente Aristote, il n'utilise pas l'Écriture pour éclairer le texte du philosophe. A l'inverse ici, l'Écriture, les Pères et les philosophes sont réunis au service de l'intelligence du texte biblique. Il nous faudra essayer de rendre compte de cela.

---

<sup>883</sup> Cf. *In Io* §2108.

<sup>884</sup> Cf. *In Io* §2081.

<sup>885</sup> Cf. *In Io* §2161.

## **Conclusion du chapitre 1**

Nous avons ainsi établi, par l'étude du commentaire de Jean, que la lecture biblique de Thomas s'inscrit dans le cadre universitaire de l'enseignement. Les éléments de structure de ce commentaire sont les mêmes que ceux des lectures profanes. Le travail de la lettre permet d'atteindre l'intention de l'auteur. Le commentaire est élaboré par le recours à de nombreuses autorités qui viennent servir l'éclairage du texte commenté.

Mais surtout cette étude de la recherche de l'intention de l'auteur par le travail de la lettre nous a conduit à considérer l'acte de lecture comme une manière de se mettre à l'écoute des secrets du cœur de l'auteur divin. Thomas envisage la lettre comme l'habit de la parole du locuteur qui révèle l'intime de son cœur dès qu'il parle. Aussi, la lecture biblique qu'il pratique se déploie dans les formes universitaires classiques, mais elle cherche plus à se mettre à l'écoute du locuteur initial qu'à atteindre un sens profond inerte qu'il faudrait redécouvrir aujourd'hui.

## **B-Chapitre II- Le commentaire de Jean 4 comme fondement de l'enseignement et de la prédication**

Cette écoute du verbe de Dieu par l'étude de la lettre conduit le théologien à prendre la parole. S'il est illuminé c'est pour éclairer, selon l'image développée dans *Rigans montes*. Nous avons établi que la théorie thomasiennne de la subalternation attribue le rôle à la lecture biblique d'atteindre la sagesse divine pour que le lecteur puisse prendre la parole et transmettre la doctrine sacrée scientifiquement. Si nous ne pouvons pas mesurer la participation à la sagesse divine atteinte par l'étude biblique, nous pouvons en revanche montrer, comment appuyé sur l'étude biblique, le théologien prend la parole scientifiquement pour transmettre la doctrine sacrée. Nous l'établirons à travers l'usage de Jean 4 et de son commentaire dans la *Somme théologique* et dans les Sermons de Thomas, en montrant de quelle manière la lecture biblique est le fondement des deux autres charges du docteur médiéval. Cela demande de vérifier que les trois charges existent de manière distincte, d'établir la dépendance de l'enseignement et de la prédication vis à vis de la lecture et de montrer comment la lecture permet à l'enseignement et la prédication d'argumenter valablement.

### **B-II-I. Rôle des commentaires de Jean 4 dans l'enseignement : l'exemple de la *Somme théologique***

Pour percevoir comment la lecture biblique fonde l'enseignement théologique nous nous pouvons regarder le lien entre l'exposition de Jean 4 dans le commentaire et l'usage de Jean 4 dans la *Somme théologique*. Cette œuvre est un bon témoin, car, en dehors de la Prima pars, elle peut profiter des acquis du commentaire.<sup>886</sup> En outre, la *Somme* peut aussi appuyer son travail sur la collection patristique de la *Catena* sur Jean achevée en 1268.<sup>887</sup> Selon l'index de la Léonine, la *Somme* utilise 32 citations de Jn 4.<sup>888</sup> Nous commencerons par

---

<sup>886</sup> Si la Prima pars est achevée en 1268, la Secunda est mise en chantier lors du second enseignement parisien de Thomas dès 1271 ; elle est donc contemporaine du commentaire de Jean. La Tertia est même postérieure au commentaire. (Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation, op.cit.*, p.487).

<sup>887</sup> Cf. *Id.*, p.494.

<sup>888</sup> Cf. *Indices in integros tomos IV-XV*, Ed. Léonine, t.16, 1948, p.43-47.

montrer la dépendance entre les textes de l'Aquinate. Nous étudierons ensuite la manière dont les commentaires servent l'argumentation théologique dans la *Somme*. Le *Commentaire de Jean* demeure notre texte principal. Cependant il apparaît clairement qu'il nous faut intégrer dans ce travail l'usage de la *Catena* puisqu'elle est une source majeure du commentaire et qu'elle est utilisée parfois directement par Thomas dans la *Somme*.

### **B-II-I-1. Etude de la dépendance de la *Somme* vis à vis du *Commentaire* et de la *Catena***

Nous présentons en annexe la mise en regard des textes de la *Somme* avec ceux du *Commentaire* et des autres textes qui peuvent en être la source.<sup>889</sup> Pour chaque citation de Jean 4 dans la *Somme*, nous avons commencé par comparer le texte de la *Somme* avec le texte du *Commentaire* et celui de la *Catena* pour relever les dépendances textuelles. A deux reprises, l'absence de relation avec ces deux textes nous a conduit à rechercher les liens dans les autres commentaires bibliques. L'étude révèle qu'une majorité de ces passages qui citent Jean 4 comme argument peuvent être mis en relation avec les expositions du commentaire. Cependant quelques uns développent à l'inverse une réflexion absente de celle du commentaire ou orientent les termes de manière vraiment différente. Le tableau suivant expose la synthèse de cette étude. Nous avons défini 6 types de relation. Le type A rassemble les reprises certaines d'exposition avec le paysage scripturaire. Le type B renvoie aux reprises des arguments ou des termes d'expositions. Le type C concerne les utilisations du sens immédiat du texte biblique. Le type D renvoie aux reprises par la *Somme* d'autres commentaires bibliques qui renvoient à Jean 4. Le type E caractérise les citations de Jean 4 dans la *Somme* pour lesquelles on peut présumer l'influence du commentaire biblique au vu de la proximité entre les thèses soutenues. Le type Z désigne les usages de Jean 4 pour lesquels nous n'avons pas repéré de lien avec le commentaire.

---

<sup>889</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 12, p.91. Les numéros dans le texte principal renvoient à la numérotation de cette annexe qui est la même que celle du tableau ci-dessous.

Partie B : Thomas d'Aquin lecteur biblique, l'exemple de la lecture de Jean 4

N°	Jn 4	Somme Théologique	In Io.	Catena	Parallèle	Type
1	2	III <sup>a</sup> q.38 a.6 arg.2	555	C8	Reprise C8 qui inspire 555	B
2	2	III <sup>a</sup> q.67 a. 2 ad1 <sup>m</sup>	554	0	Reprise sens moral 554 + Paysage scripturaire	A
3	2	III <sup>a</sup> q.72 a.6 arg.2	555	C8	Reprise C8 qui inspire 555	B
4	2	III <sup>a</sup> q.84 a.7 ad4 <sup>m</sup>	555	C8	Renvoi à C8	B
5	7	III <sup>a</sup> q.42 a.1 arg.3	567	C23 +Ct Mt	Influence repérable (Signification des femmes)	E
6	8	II <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.188 a.7 resp.	570	0	Pas de mention d'argent commun.	Z
7	13	I <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.2 a.1 ad3 <sup>m</sup>	585	C43	Reprise sens 585 + Paysage scripturaire	A
8	13	I <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.30 a.4 resp.	586	0	Reprise argument 585	B
9	13	I <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.33 a.2 s.c	585	C43	Reprise C43 qui inspire 585	B
10	14	I <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.114 a.3 resp.	587	C45	Influence repérable (Esprit pousse à agir)	E
11	21	I <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.108 a.3 ad3 <sup>m</sup>	600	0	Influence repérable (Cessation des cultes)	E
12	21	II <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.84 a.3 arg.1	600	0	Influence repérable (Cessation des cultes)	E
13	23	I <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.101 a.3 arg.3	600s.	0	Pas de mention du culte corporel en NT.	Z
14	23	I <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.108 a.3 ad3 <sup>m</sup>	600	0	Influence repérable (Cessation des cultes) =11	E
15	23	II <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.84 a.2 arg.1	0	0	Pas de mention du culte corporel en NT.	Z
16	23	II <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.83 a.5 ad1 <sup>m</sup>	611	C73	Influence repérable (Esprit enseigne à prier)	E
17	24	I <sup>a</sup> q.3 a.1 s.c.	615	0	Sens littéral (Dieu incorporel)	C
18	24	I <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.101 a.2 arg.4	609	0	Influence repérable (AT est figure)	E
19	24	I <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.101 a.3 arg.3	0	0	Pas de mention du culte corporel	Z
20	24	II <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.93 a.1 ad1 <sup>m</sup>	612	0	Sens littéral (Dieu incorporel)	C
21	24	II <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.94 a.2 arg.3	0	0	Pas de mention du culte corporel en NT.	Z
22	24	III <sup>a</sup> q.58 a.1 arg.1	615	0	Sens littéral (Dieu incorporel)	C
23	24	III <sup>a</sup> q.60 a.4 arg.2	0	0	Pas de mention du culte corporel en NT.	Z
24	24	III <sup>a</sup> q.63 a.4 ad1 <sup>m</sup>	615	C71 +C75	Influence repérable (Esprit vivifie)	E
25	34	I <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.69 a.2 ad3 <sup>m</sup>	0	Cat.Mt.	Reprise <i>Catena In Matthaeum</i>	D
26	36	I <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.70 a.1 arg.1	0	In Rm	Reprise <i>Lectura Super Romanos</i>	D
27	42	II <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.2 a.10 resp..	662	0	Influence repérable (Samaritains modèles)	E
28	42	II <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.27 a.3 ad2 <sup>m</sup>	662	0	Reprise argument 662 + Paysage scripturaire.	A
29	44	III <sup>a</sup> q.7 a.8 s.c.	667	0	Reprise argument et termes 667	B
30	48	III <sup>a</sup> q.43 a.1 arg.3	685	0	Influence repérable + Paysage scripturaire	E
31	48	III <sup>a</sup> q.55 a.5 ad3 <sup>m</sup>	685	0	Influence repérable (Validité du reproche)	E
32	58	II <sup>a</sup> II <sup>ac</sup> q.6 a.1 arg.2	0	0	Pas de mention du miracle comme cause 2 <sup>nde</sup> .	Z



**B-II-I-11. Type A : reprise du commentaire avec le paysage scripturaire**

Par trois fois, Thomas cite Jean 4 dans la *Somme* en reprenant l'exposition du commentaire et le paysage scripturaire qu'il a tracé à cette occasion. Une première fois, s'interrogeant sur le ministre habituel du baptême dans la *Somme*, Thomas affirme que baptiser n'est pas réservé à l'évêque (2). Il s'appuie sur l'exemple de Jean 4 où ce n'est pas Jésus qui baptise mais ses disciples. Il confirme cette thèse par la mention de 1 Co 1,17 où l'Apôtre affirme avoir été envoyé pour évangéliser et non pour baptiser. Ce texte reprend l'argument développé dans le commentaire de Jean 4. À cet endroit, l'Aquinat avait aussi appuyé sa lecture sur le modèle de l'apôtre Paul en considérant qu'il s'appliquait au ministère épiscopal. Une seconde fois, lorsque Thomas s'interroge sur la nature de la béatitude, il affirme qu'elle ne consiste dans les richesses matérielles (29). Dans l'argumentaire déployé dans la troisième solution, il considère que l'eau du puits de Jacob est signe des choses temporelles. Il oppose deux manières pour le désir d'être infini. Le désir des choses de ce monde est infini car une fois que l'on a une chose on en désire une autre. Il appuie ce raisonnement sur une référence à Aristote. Le désir des choses de Dieu est infini mais différemment : lorsque l'on possède le bien ultime, on l'aime toujours davantage et l'on veut le posséder davantage. Il appuie cette fois là sur une citation de Si 24,29. L'association de l'eau du puits aux biens terrestres est présente dans le commentaire et s'appuie sur une référence à Augustin tirée de la *Catena*. La référence à Aristote se retrouve même si cela ne renvoie pas au même texte. La séparation entre la soif infinie des biens temporels et celle des biens divins est fondée sur la même mention de Si 24,29. Thomas reprend donc dans la *Somme* la signification mise en avant dans le commentaire, les arguments développés et leurs sources philosophique et scripturaire. Le même procédé apparaît une troisième fois, lorsque Thomas affirme que Dieu doit être aimé pour lui-même (28). Il renvoie dans la solution 2 à l'exemple des Samaritains qui passent d'une foi dans les paroles de la Samaritaine à une foi à cause de la vérité elle-même lorsqu'ils ont rencontré le Christ. Cette solution répond à l'argument construit sur la citation de Rm 1,20 selon laquelle nous connaissons Dieu par l'intermédiaire des choses créées. Dans le commentaire, Thomas a développé cette évolution de la foi des Samaritains en distinguant entre un premier degré de foi, fruit de la considération rationnelle des choses créées, et une foi droite qui croit à cause de la vérité elle-même. La mention de Rm 1,20 décrit le premier degré de la foi que les Samaritains dépassent lorsqu'ils croient à cause du Christ lui-même.

Que ces arguments soient entourés de leur contexte de citations scripturaires confirme le rôle de source du commentaire biblique. Comme nous l'avons noté plus haut, ce qui distingue radicalement le commentaire de la *Catena* est la référence au réseau créé au sein de l'Écriture et le recours aux autorités profanes. Pour ces trois exemples, la *Somme* s'appuie donc explicitement sur le commentaire biblique.

#### **B-II-I-12. Type B : Reprise des arguments ou des termes**

Pour 6 des citations de Jean 4 dans la *Somme*, l'argumentation théologique reprend clairement les expositions du commentaire biblique. Parfois la *Somme* s'appuie directement sur la *Catena*, comme le montrent les citations d'Augustin pour affirmer le baptême des disciples par le Christ (1,3,4). C'est alors le texte collecté dans la *Catena* qui est repris mot à mot ou auquel Thomas fait explicitement référence. La référence à Jean 4 commenté par Augustin au *sed contra* de la citation 9 est du même ordre : le commentaire utilise la citation d'Augustin déjà relevée dans la *Catena*.

Parfois c'est le commentaire qui est la source la plus probable. Thomas use de Jean 4,44 comme argument d'autorité pour affirmer que le Christ a été prophète (29). Développant l'argument dans sa réponse, il reprend les termes mêmes du paragraphe du Commentaire sur ce verset. Nous n'avons pas repéré de correspondance à cet endroit dans la *Catena*. C'est le cas aussi lorsque Thomas affirme dans la *Somme* que la nourriture terrestre ne comble pas infiniment car elle ne demeure pas infiniment, en citant Jn 4,13 (8). Dans le commentaire de ce verset, Thomas a développé cet argument sans correspondance avec une citation dans la *Catena*.

#### **B-II-I-13. Type D : Reprise d'un autre commentaire biblique**

A deux reprises, nous avons pu rapprocher l'argumentaire déployé dans la *Somme* autour de la citation de Jean 4 avec un autre commentaire biblique que celui de l'évangile de Jean. Au commentaire de Jn 4,36, Thomas renvoie à Rm 6,22 pour éclairer la notion de « fruit de sanctification ». Lorsque Thomas cite Jn 4,36 dans la *Somme*, il utilise le commentaire de Rm 6,22 pour expliquer comment l'acte humain est un fruit de l'Esprit (26). La reprise de ce passage du commentaire de l'épître par la *Somme* est confirmée par la citation de Si 24,23.

De même que, dans le commentaire de l'évangile, Thomas met en lumière des réseaux de relations dans lesquels l'Écriture explique l'Écriture, de même Jean 4 est utilisé pour former les réseaux scripturaires dans les autres commentaires. Ainsi pour affirmer la récompense d'une vie selon la loi nouvelle dès cette terre, Thomas reprend la *Catena* sur Matthieu à propos des béatitudes où Jn 4,34 est cité (25).

Dans ces deux cas, c'est un autre commentaire biblique qui éclaire le sens de Jean 4. Ces exemples montrent que nous pouvons étendre aux autres commentaires bibliques ce que nous mettons en lumière pour la fonction du commentaire de Jean 4 dans l'argumentation théologique.

#### ***B-II-I-14. Type E : Influence repérable du commentaire sur la Somme***

Sans être des reprises aussi clairement repérables, la *Somme* reprend un certain nombre de fois les significations établies dans le commentaire biblique pour les intégrer dans son argumentaire. Nous avons pu relever ce lien pour 11 des citations de Jean 4. Nous avons souligné dans le tableau en annexe les points de comparaison entre les deux textes. Sans les mentionner tous ici, nous pouvons en relever trois qui montrent cette influence. Lorsque Thomas s'interroge sur l'opportunité de l'annonce de l'évangile aux païens par le Christ lui-même, il prend l'exemple de la Samaritaine et la Cananéenne à qui le Christ annonce le salut directement (5). La pertinence de cet exemple nous est donné par les commentaires bibliques pour qui ces femmes symbolisent l'Église à venir où les païens seront associés au même héritage que les Juifs. En outre, à plusieurs reprises, l'affirmation du dépassement des cultes juifs et samaritains par le nouveau culte introduit par le Christ repose sur la citation de Jn 4,21 (11). Dans le commentaire, Thomas expose et explicite ce dépassement. Enfin l'action vivifiante et motrice de l'Esprit affirmée dans le commentaire est reprise par l'intermédiaire des citations de Jn 4,14 et Jn 4,24 (14,17). Dans ces exemples, Thomas ne reprend pas mot à mot l'argument développé dans le commentaire, mais il s'appuie sur ces interprétations pour utiliser l'Écriture comme argument dans le même sens.

#### ***B-II-I-15. Type C : Reprise du sens littéral***

La citation de Jn 4,24 revient 8 fois dans la *Somme*. A trois reprises c'est le sens immédiat du verset qui est utilisé (17-24). Dans le commentaire, Thomas a relevé que

l'affirmation « Dieu est esprit » marque l'incorporéité divine. C'est pour affirmer cette incorporéité divine que Thomas se réfère à ce verset 24. Dans les autres exemples, c'est un travail sur la lettre qui a permis à l'Aquinate de mettre en valeur un sens non immédiat de l'Écriture. C'est alors l'Écriture avec son commentaire qui est utilisée. Ici la lettre a un sens premier que Thomas réutilise. Nous pouvons cependant les compter comme référence au commentaire biblique car l'Aquinate a développé ce sens immédiat dans le commentaire.

### ***B-II-I-16. Type Z : distance entre la Somme et le Commentaire***

Pour 7 des citations, nous n'avons pu repérer aucun lien entre la *Somme* et le Commentaire.

La lecture de Jn 4,8 est le signe de la sobriété de Jésus qui n'emporte pas de nourriture en réserve dans le commentaire, mais ce même passage est utilisé dans la *Somme* pour montrer que Jésus et les disciples avaient de l'argent disponible (6). D'une part la sobriété est liée à l'absence de réserve, de l'autre la gestion commune n'affecte pas la pauvreté religieuse. La *Catena* ne mentionne rien non plus de cette gestion commune ni d'une interprétation sur la richesse ou la pauvreté des disciples. La même absence de lien se retrouve ailleurs. L'annonce de la fin des préceptes cérémoniels juifs dans le commentaire de Jn 4,21-23 pourrait être rapprochée de l'argument utilisé dans la *Somme* pour dénoncer la multiplicité des préceptes dans l'ancienne alliance. Cependant la dimension éducative du précepte cérémoniel mise en avant dans la *Somme* sous l'autorité de Maïmonide n'est pas évoquée à cet endroit dans le commentaire biblique ni dans la *Catena* (13,19). De même, le verset 23 engage à prier 'en esprit et en vérité' : Thomas, dans la *Somme*, s'arrête avec ce verset sur la dimension corporelle d'une vraie prière spirituelle et il affirme le sain usage de gestes corporels pour disposer le sensible à l'invisible (15). Dans le commentaire, Thomas n'évoque rien de cela à cet endroit. Le seul usage de gestes corporels dont il traite alors est celui des gestes des Juifs, appelés à disparaître dans le nouveau culte. Un autre passage manifeste la même absence de lien sur la question de l'idolâtrie. Thomas cite Jn 4,24 qui demande un culte spirituel au chrétien et se demande, dans la *Somme*, si un culte purement extérieur à un autre que Dieu peut être sans idolâtrie. La thèse de l'Aquinate insiste, pour nier cette possibilité, sur le lien entre le culte extérieur et le culte intérieur dont il est toujours le signe (12). Le commentaire de ce même verset n'évoque pas cette distinction entre culte extérieur et culte intérieur. Dans

le même sens, la citation du début de ce verset dans la *Somme* conduit Thomas à évoquer l'ordination du matériel au spirituel pour tenir l'incorporité divine (23). Cette ordination n'apparaît pas dans les expositions de ce verset.

Il faut cependant remarquer qu'il est toujours difficile d'affirmer qu'une interprétation n'est pas dans l'ensemble du commentaire, d'autant que le vocabulaire johannique est souvent récurrent dans plusieurs passages de l'évangile. Nous nous sommes tenus à comparer les thèses de la *Somme* avec le commentaire et la *Catena* en recherchant des liens dans l'interprétation du verset cité. Il demeure possible que les significations utilisées par Thomas dans la *Somme* trouvent leur source à d'autres endroits des commentaires.

### ***Conclusions sur la comparaison entre la Somme et le Commentaire***

Nous avons ainsi étudié 32 citations de Jean 4 dans l'ensemble de la *Somme théologique*. Pour 25 d'entre elles, nous avons pu mettre en lumière un lien avec l'exposition qui est faite du verset cité dans le commentaire de l'évangile de Jean. Pour 7 d'entre elles, nous n'avons pu repérer un tel lien. Trois conclusions rapides s'imposent.

Tout d'abord, la dépendance de l'argumentaire déployé dans la *Somme* vis à vis du travail réalisé par la lecture biblique est manifeste. Thomas s'appuie sur les commentaires bibliques pour forger son argumentation dans les questions disputées.

Cette dépendance nous a permis de mettre à nouveau en lumière la fécondité du réseau de relations internes à l'Écriture. Nous avons vérifié que l'Écriture expliquait l'Écriture dans la lecture biblique de Thomas. Nous voyons ici combien ces relations permettent d'enrichir la compréhension de chacun des textes en les faisant résonner ensemble.

Du fait de la méthodologie que nous avons adoptée, nous n'avons repéré que les reprises du commentaire lorsqu'elles sont appelées par la citation biblique. Ce choix est limitant : nous n'avons pas relevé l'influence générale du commentaire biblique sur l'argumentation dans la *Somme théologique*. Ce choix va maintenant nous permettre de préciser la fonction de la lecture biblique dans l'argumentation théologique. Nous avons, pour chacune des citations relevées, trois termes mis en relation : l'argument théologique dans la question disputée, l'interprétation de l'Écriture dans le commentaire et le verset évangélique. Avant d'approfondir cette relation tripartite, il nous faut examiner la différence de genre

littéraire entre le commentaire biblique et la *Somme théologique* afin de rendre compte de la distinction des charges de lecture et d'enseignement dans la charge de docteur.

### **B-II-1-2. Une différence de genre littéraire qui témoigne de deux types de charges**

La proximité entre la *Somme théologique* et le *Commentaire de Jean* témoigne que c'est bien une même doctrine qui est transmise dans les deux textes. La transmission de l'unique doctrine sacrée passe par ces deux types de travaux. La différence d'exposition de cette unique doctrine rend cependant compte de deux charges bien distinctes.

Dans le commentaire, nous avons établi que le texte commande. Quand bien même la *divisio textus* est un acte interprétatif qui fait des choix théologiques, la lecture suit le texte qu'elle expose. Le commentaire biblique vient aux questions théologiques par la porte d'entrée du texte évangélique qui demande d'être compris comme nous l'avons établi au chapitre précédent. Un passage d'Écriture est interprété dans le commentaire car le théologien lit intégralement le texte qu'il enseigne. En revanche, dans la *Somme*, les passages d'Écriture sont choisis selon la volonté du théologien pour éclairer la question qu'il soulève. On en vient à interpréter tel passage de l'Écriture du fait de la question théologique envisagée. Narvaez parle en ce sens d'une « absorption du travail herméneutique par le sujet traité (...) dans les textes organisés en forme de questions »<sup>890</sup>.

Le traitement d'une question sur le baptême des apôtres à partir du texte sur le baptême de Jean en est un bon exemple. Ce qui conduit Thomas à traiter du baptême des apôtres dans le commentaire biblique est l'apparente ambiguïté des versets 1 à 3 qui attribuent d'abord au Christ la fonction de baptiser avant de se reprendre et de l'attribuer aux disciples. Son plan de lecture suivie de l'évangile de Jean conduit Thomas à commenter chaque verset et l'hésitation de l'évangéliste ne peut lui échapper, alors il rend compte de l'ordre des mots dans l'évangile.<sup>891</sup> Mais les interprétations diverses sur ce verset lui demandent de se prononcer en choisissant ses références et en se déterminant. En mettant en regard les interprétations d'Augustin et de Chrysostome, Thomas rend compte du débat soulevé par Augustin lui-même face à l'apparente incohérence du texte évangélique.<sup>892</sup> Le chemin de la pensée part donc du déroulé de l'Écriture pour atteindre une question théologique attachée à ce passage de l'Écriture.

---

<sup>890</sup> M. NARVAEZ, *Thomas d'Aquin lecteur, op.cit.*, p.286.

<sup>891</sup> Cf. *In Io* §53.

<sup>892</sup> Cf. *In Io* §554.

Dans la *Somme théologique*, interpréter ce verset de l'Écriture n'est pas demandé par la lecture suivie de l'évangile de Jean, mais par l'exposition d'une thèse théologique sur le baptême. Le plan de la *Somme* s'organise pour « transmettre la connaissance de Dieu (...) selon qu'il est le principe et la fin des choses »<sup>893</sup>. Après avoir traité de Dieu puis du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu, Thomas dans la Tertia pars traite de l'exemplaire qu'est le Christ, lui qui, « comme homme, est pour nous la voie qui mène à Dieu »<sup>894</sup>. Dans cette troisième partie, Thomas traite d'abord du Sauveur en tant qu'homme puis des bienfaits qu'il nous a laissés. La question du baptême va donc apparaître à deux endroits : dans la reprise synthétique du déroulé de la vie du Christ et dans la présentation du septénaire sacramentel. Les questions 27 à 59 de la Tertia suivent pas à pas la vie du Christ telle que la somme des évangiles nous la présente. Dans ce cadre, Thomas prend acte qu'il y a eu baptême du Christ par Jean et il cherche alors à caractériser ce baptême dans l'eau. C'est là que le verset de Jn 4,2 va être utilisé pour réfléchir à l'opportunité d'un autre baptême que celui de Jean. A partir de la question 60, l'Aquinate traite des bienfaits laissés par le Seigneur pour avoir part à sa vie, il étudie alors le septénaire sacramentel. Après avoir considéré la nature d'un sacrement, il considère chaque sacrement l'un après l'autre dans l'ordre reçu par la tradition théologique et dont il rend compte.<sup>895</sup> La considération du baptême conduit à réfléchir la question du ministre ; dans ce cadre, Thomas aborde la fonction épiscopale comme nous l'avons vu et Jn 4,2 donne un modèle de subsidiarité : ce qui n'est pas réservé à l'évêque est habituellement effectué par le prêtre. La considération de la confirmation conduit à s'interroger sur la relation des sacrements entre eux et Thomas établit alors la nécessité du caractère baptismal pour recevoir les autres sacrements. La précision du sens de Jn 4,2 permet à Thomas d'affirmer que les apôtres ont bien été baptisés avant d'être confirmés. Ce verset sera réutilisé dans la réflexion sur la pénitence, plus loin dans la *Somme*, pour établir que l'institution d'un sacrement par le Christ ne nécessite pas qu'il l'ait mis en œuvre. L'investigation entreprise par Thomas pour présenter ce sacrement est parallèle à celle mise en œuvre pour les autres sacrements : il établit la sacramentalité du sacrement étudié, sa matière, sa forme, ses effets. Pour établir la sacramentalité, l'institution par le Christ du sacrement est un argument décisif puisque « les sacrements tiennent de leur institution le pouvoir de conférer la grâce »<sup>896</sup>. Aussi établir l'institution par le Christ de chacun des

---

<sup>893</sup> ST I<sup>a</sup>, Prologue à la question 2.

<sup>894</sup> *Ibid.*

<sup>895</sup> Cf. ST III<sup>a</sup>, q.65.

<sup>896</sup> ST III<sup>a</sup>, q.66, a.2, resp.

sacrements est demandé par l'argumentation théologique mise en place par l'Aquinate. C'est dans ce cadre argumentatif construit que Thomas utilise Jn 4,2 pour fonder l'institution de la pénitence par le Christ.<sup>897</sup>

Ainsi dans la *Somme*, la question théologique conduit au texte évangélique. L'interprétation de Jn 4,2 est demandée non par l'ordre de l'évangile mais par l'ordre des questions pour exposer la doctrine sacrée. Thomas exerce deux charges distinctes pour transmettre l'unique doctrine sacrée : l'une suit l'ordre des textes bibliques pour en exposer la moelle en recevant cette succession des livres et des versets comme une pédagogie révélée ; l'autre suit un ordre argumentatif construit en s'appuyant sur le corpus biblique considéré alors comme un tout. Le commentaire et la *Somme* ne sont donc pas deux textes de théologie indifférenciés cherchant l'un comme l'autre à transmettre la doctrine sacrée. Chacun de ces ouvrages correspond à un genre littéraire propre qui renvoie à la tripartition des charges du théologien médiéval évoquées en ouverture de notre travail. En examinant comment le commentaire permet à la *Somme* d'argumenter, nous atteignons bien la manière dont la lecture biblique fonde et précède la dispute.

### **B-II-I-3. La fonction du commentaire dans l'argumentation de la *Somme théologique***

Nous avons établi dans notre première partie que la description de la doctrine sacrée comme science subalternée à la science de Dieu attribuait une place particulière à la lecture biblique : elle doit permettre l'élaboration de principes assurés pour que la doctrine sacrée se déploie comme science. Pour cela, elle accroît la participation humaine à la sagesse divine. À partir de cette participation accrue, le théologien peut forger les principes dont il a besoin pour argumenter.

Ayant établi la dépendance de la *Somme théologique* vis à vis du commentaire biblique et la différence de genre littéraire entre les deux ouvrages, nous pouvons maintenant expliciter le processus par lequel la lecture biblique permet de constituer le milieu vital dans lequel le théologien peut forger les principes dont il a besoin. L'examen attentif de la manière dont Thomas use du commentaire biblique lorsqu'il cite Jean 4 dans la *Somme théologique* est pour cela éclairant.

---

<sup>897</sup> Cf. *ST III*<sup>a</sup>, q.84, a.7, ad4<sup>m</sup>.



**B-II-1-31. Le paradigme de la citation de Jn 4,13**

La citation de Jean 4,13 au *sed contra* de l'article 2 de la I<sup>II</sup><sup>ae</sup> question 33 est paradigmatique de la manière dont le commentaire biblique permet d'atteindre une connaissance dans laquelle le théologien peut forger les principes dont il a besoin pour argumenter.

La question que soulève Thomas est de savoir si le plaisir cause la soif ou le désir de lui-même. Comme argument d'autorité, l'Aquinate affirme :

Le Seigneur dit en S. Jean (4,13) : « Celui qui boira de cette eau aura soif de nouveau » ; or l'eau, d'après S. Augustin désigne le plaisir physique.<sup>898</sup>

Dans cette affirmation, la citation de l'Écriture est l'argument mais c'est en raison de l'approfondissement par la lecture biblique qu'il est approprié à la question. C'est la citation biblique qui est la référence principale. L'argument est valide car il est tiré de l'Écriture qui est révélée. Mais son sens immédiat ne répond pas à la question : l'eau du puits de Jacob n'est pas le plaisir physique. Si l'on considère le terme « eau » comme un signe propre, il ne répond pas à la question. En revanche, si l'on considère le terme « eau » comme désignant une chose qui elle-même signifie autre chose, il devient approprié. C'est à travers la lecture biblique d'Augustin que l'on atteint la compréhension de la phrase qui permet d'en faire un argument approprié à la question. C'est la phrase de l'Écriture qui reste l'argument : c'est elle qui affirme la répétition du désir. Mais cet argument trouve sa force argumentative si l'on possède la connaissance acquise par la lecture biblique. La fonction de la lecture biblique est ici d'acquérir une connaissance suffisante des termes de l'Écriture pour qu'ils puissent tenir efficacement leur rôle de principes dans l'argumentation théologique.

La lecture biblique ne fournit pas une connaissance qui s'ajouterait de l'extérieur à la connaissance biblique. L'eau signifie autre chose qu'elle-même en vertu de l'auteur principal de la Bible qui est Dieu. C'est lui qui a le pouvoir d'organiser autant les mots que les choses pour qu'ils soient signifiants. Donc ce n'est pas une vérité générale que l'eau signifie le plaisir physique, mais l'eau a ce sens en tant que mot biblique,.

---

<sup>898</sup> ST I<sup>II</sup><sup>ae</sup>, q.33, a.2, s.c. : « Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. IV, qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum, per aquam autem significatur, secundum Augustinum, delectatio corporalis ».

Ainsi l'argument est scripturaire, ce qui fait qu'il est garanti par la science de Dieu. Ce qui approprie l'argument à la question, c'est la profondeur acquise par la lecture : la compréhension nouvelle des mots de l'Écriture crée une connaissance dans laquelle le verset biblique devient applicable à la question du plaisir physique.

### ***B-II-I-32. La lecture biblique comme approfondissement de la force argumentaire de l'Écriture***

C'est cette construction que nous trouvons dans l'ensemble des reprises du commentaire biblique à travers les citations de Jean 4. Nous pouvons le vérifier à travers quelques exemples.

#### ***B-II-I-321. La lecture atteint le sens profond de l'Écriture***

Lorsque Thomas affirme qu'il convient aux prêtres de baptiser car le ministère de l'évêque est d'abord d'annoncer l'évangile, il cite Jn 4,2. C'est l'Écriture qui est l'argument. Cependant, au sens premier, Jn 4,2 ne parle pas des évêques mais du Christ qui ne baptise pas toujours et laisse ses disciples baptiser. La lecture biblique a permis à Thomas de comprendre que ce geste du Christ est un exemple pour l'Église. Il a tiré le sens moral de l'Écriture à cet endroit : les plus grands dans l'Église doivent laisser les plus petits faire ce dont ils sont capables. Dès lors la citation de Jn 4,2 ne vise pas seulement à argumenter à propos du baptême donné par les disciples dans l'histoire racontée par l'évangile, mais la citation de Jn 4,2 devient applicable pour argumenter à propos de la répartition des charges dans l'Église.

Il faut bien percevoir que ce n'est pas une application de l'Écriture à une situation particulière mais une compréhension du sens du geste du Christ. Ce sens était présent au moment où le Christ a vécu, il ne demandait qu'à être mis au jour. C'est pour cela que l'Écriture demeure l'argument et non pas une sentence construite à partir du texte biblique qui ensuite deviendrait absolument autonome. La validité de l'argument est attachée au caractère révélé de l'Écriture. Sa pertinence, et donc sa force argumentative, proviennent de la connaissance acquise par la lecture de l'Écriture. Pour atteindre cette connaissance du sens profond de l'Écriture, Thomas a d'abord résolu la question textuelle de savoir si Jésus

baptisait ou non. Il a rendu compte du sens premier du texte en s'appuyant sur Chrysostome et Augustin. Une fois la question textuelle résolue, l'Aquinate a mis au jour le sens moral. Dès lors, ce passage de l'Écriture porte en lui son sens premier et son sens profond contenu dans la lettre. Le sens moral n'est pas une vérité générale séparable de la lettre qui la porte. Ce qui fait la valeur de ce sens moral, c'est son enracinement dans la parole biblique révélée. Le passage par la citation biblique le manifeste.

L'usage de Jn 4,14 pour affirmer que par la grâce l'on peut mériter la vie éternelle présente un processus similaire à celui mis en place dans le paradigme. L'Écriture est utilisée comme argument pour dire : l'Esprit saint est la source des œuvres bonnes en l'homme. Pour que la mention de la fontaine jaillissante soit applicable à l'Esprit saint, il faut passer par la lecture biblique qui, en s'appuyant sur Théophylacte, relie ce jaillissement aux œuvres de l'homme en vue de la vie éternelle. C'est la compréhension de ce que la chose désignée par le mot signifie qui permet à Thomas d'argumenter avec l'Écriture.

De même, pour affirmer que les prescriptions cérémonielles de la loi mosaïque sont appelées à disparaître au profit d'un culte spirituel, Thomas doit préalablement avoir lu la ville de Jérusalem comme signifiant autre chose que simplement le lieu. La lecture biblique lui a permis de comprendre que Jérusalem signifie l'ensemble des prescriptions cérémonielles dans le discours du Christ. Alors la citation de Jn 4,21 devient applicable à la question de la transformation de « tout le culte corporel défini dans la Loi ».

### ***B-II-I-322. La lecture n'ignore pas le sens premier de l'Écriture***

Si pour beaucoup de citations c'est le sens spirituel qui donne sa force argumentative à la citation de l'Écriture, pour certaines le sens premier et immédiat suffit. Nous en avons l'exemple clair avec l'usage de Jn 4,24. Dire « Dieu est esprit » signifie immédiatement « Dieu est incorporel ». A trois reprises, c'est cet argument qui est utilisé dans la *Somme* comme nous l'avons vu. La lecture biblique n'ignore pas ce sens premier : Thomas l'affirme dans son commentaire.

Cet exemple nous permet de remettre le commentaire dans la dynamique de la lecture. Le commentaire n'est que le fruit de la lecture. L'acte de lire appréhende le texte à partir des mots et phrases qu'il contient, rechercher un sens profond demande d'avoir d'abord lu et

compris l'agencement des mots et des phrases. Aussi lorsque Thomas citera des arguments scripturaires immédiats, nous ne sommes pas dans l'usage d'un texte extérieur à la lecture biblique. Il est capable de citer l'Écriture car il l'a lue. Ainsi quand il argumente avec Mt 3,16 pour affirmer la possible visibilité de l'Esprit saint, il lit le mot colombe au sens premier, signifiant l'oiseau correspondant.<sup>899</sup> Faire référence à Mt 3,16 demande de l'avoir lu et compris. Nous aurions pu prendre d'autres exemples. Ce qu'il faut garder à l'esprit, c'est que la connaissance de la Bible et la capacité à mettre des passages en relation demande de l'avoir lue.

Aussi les citations de l'Écriture comprise dans son sens premier est immédiat relèvent bien de la connaissance acquise par la lecture biblique.

### ***B-II-1-33. Conclusions sur l'usage de Jean 4 et de son commentaire dans la Somme théologique***

Nous comprenons ainsi comment la lecture biblique étend la participation à la sagesse divine permettant au théologien de forger les principes dont il a besoin. La connaissance acquise par la lecture biblique ne devient pas une somme de prémisses utilisables sans lien avec l'Écriture. La lecture biblique atteint le sens profond de l'Écriture. En cela, elle atteint le sens voulu par Dieu et pénètre ainsi davantage la Parole de Dieu. Mais ce qui est cité comme argument, c'est l'Écriture. Pour que la citation soit pertinente dans l'argumentation, il faut que l'Écriture ne porte pas seulement son sens immédiat mais aussi son sens profond. Aussi, dans les exemples que nous avons relevés, c'est bien l'Écriture avec sa signification ouverte par le commentaire qui permet d'argumenter. En quelque sorte, la lecture biblique permet à l'Écriture d'avoir la taille suffisante pour pouvoir répondre aux questions théologiques qui se posent.

Cette connaissance atteinte par la lecture biblique s'ajoute à l'Écriture et en même temps ne s'y ajoute pas extérieurement. Elle s'y ajoute au sens où la signification mise au jour n'était pas immédiatement lisible dans le passage d'Écriture commenté : l'eau ne signifie pas comme telle les plaisirs physiques. Elle ne s'y ajoute pas extérieurement, car la signification nouvelle est considérée comme étant contenue dans la lettre. Pour le lecteur médiéval, c'est Dieu qui est la source de la profondeur de signification de l'Écriture. C'est lui qui ordonne les

---

<sup>899</sup> Cf. *ST I*<sup>a</sup>, q.43, a.7, s.c. : « Sed contra est quod dicitur Matth. III, quod spiritus sanctus descendit super dominum baptizatum in specie columbae ».

choses entre elles pour qu'elles soient signifiantes et que l'eau puisse renvoyer à autre chose qu'elle-même.

## **B-II-II. Ecouter la parole de Dieu pour prêcher**

L'autre charge attachée à la lecture biblique dans les charges du docteur médiéval est la prédication. Nous pouvons évaluer le rôle du commentaire dans la prédication comme nous l'avons évaluée dans l'enseignement de la *Somme* à partir des mentions de Jean 4 dans les sermons.

### **B-II-II-1. Rôle des commentaires de Jean 4 dans la prédication : l'exemple des sermons**

En adoptant la même méthode que précédemment, nous voulons ici montrer comment la lecture biblique permet d'atteindre une compréhension de la science de Dieu révélée dans l'Écriture qui permet au théologien d'argumenter avec des principes assurés. Nous commencerons par mettre en lumière la dépendance des sermons à l'égard du commentaire évangélique et de la *Catena*. Nous montrerons ensuite la différence d'entrée dans les textes bibliques selon la charge exercée par le théologien, lecteur ou prédicateur. Nous essaierons enfin de décrire la manière dont les commentaires bibliques exposent une connaissance qui permet au théologien d'argumenter dans la prédication.

#### ***B-II-II-11. Etude de la dépendance des Sermons à l'égard du Commentaire de Jean et de la Catena***

L'édition léonine des *Sermons* relève 5 références au chapitre 4 de l'évangile de Jean selon la répartition présentée dans le tableau ci-dessous.<sup>900</sup> Pour vérifier la validité de ce que nous établissons, nous étendrons notre corpus aux citations johanniques du sermon XI qui est

---

<sup>900</sup> Nous utilisons ici Nous travaillons pour la traduction française ici à partir de la traduction des sermons publiée par J.-P. TORRELL aux éditions du Cerf, THOMAS d'AQUIN, *Sermons*, Paris, Cerf, 2014, désormais citée *Sermons*. Nous remercions particulièrement le R.P. OLIVA qui a bien voulu mettre à notre disposition le volume alors sous presse de l'édition léonine des Sermons éditée en 2014 citée ici *Sermones*.

le seul sermon connu de Thomas prononcé un jour où l'évangile de Jean était lu dans la liturgie.

N°	Verset	Édition léonine (trad. fr.)
1	Jn 4,13	VIII- Puer Iesus, p.106 (p.127)
2	Jn 4,13-14	XIII - Homo quidam fecit cenam, p. 196 (p.207)
3	Jn 4,23-24	XVI – Inveni David, p.252 (p.267)
4	Jn 4,28	IX – Exiit qui seminat, p.122 (p.148)
5	Jn 4,36	XVIII – Germinet terra, p.291 (p.306)

Pour chacune de ces citations nous pouvons affirmer une proximité des thèses exposées. Nous pouvons en conclure une réelle dépendance des sermons à l'égard des commentaires. Là encore, il nous est parfois difficile de distinguer entre le commentaire et la *Catena*. La datation des sermons concernés est contemporaine de la rédaction du Commentaire.<sup>901</sup> Nous présentons en annexe les textes en colonnes pour manifester clairement leur proximité.<sup>902</sup>

### ***B-II-II-111. Dépendance des Sermons à l'égard des commentaires de Jean 4***

La première citation révèle une proximité évidente entre le sermon VIII et le commentaire (1). Le sermon associe l'eau naturelle dont on a toujours soif à la concupiscence. Thomas cite explicitement Aristote dans un passage de l'*Éthique à Nicomaque* selon lequel l'appétit du plaisir est insatiable. Ce passage de l'*Éthique* se retrouve mot à mot dans le commentaire du verset 13, sans référence au Philosophe.<sup>903</sup> Dans la *Catena*, Augustin associe lui aussi l'eau à la cupidité de la chair mais ici la mention commune d'Aristote montre que ce sont bien le commentaire et le sermon qui sont à considérer en parallèle.

---

<sup>901</sup> Nous renvoyons à l'introduction de chaque sermon dans l'édition léonine.

<sup>902</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 13, p.106s. Les numéros entre parenthèses renvoient à la numérotation de cette annexe.

<sup>903</sup> Cf. *In Io* §585 citant ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* III,15 (1119b8) connue par Thomas selon la *recensio pura* attribuée à R. Grossesteste, in *A.L.* XXVI.1-3, p.200-201 : « INSACIABILIS ENIM DELECTABILIS APPETITUS, ET UNDIQUE INSIPIENTI. ET CONCUPISCENCIE OPERATIO, AUGET COGNATUM ».

L'usage de Jn 4,28 dans le Sermon IX reprend aussi explicitement des termes développés dans le commentaire (4). Ainsi, dans le sermon, le semeur doit sortir pour semer. Thomas explicite un des sens de cette sortie : le prédicateur doit quitter le monde. Il fait alors le lien avec Jn 4,28 et cite Augustin qui associe l'eau, laissée par la samaritaine pour aller à la ville raconter sa rencontre, à la cupidité du monde que le prédicateur doit abandonner pour annoncer le Christ. Le commentaire de son côté reprend mot pour mot ce passage d'Augustin en commentant ce verset. Thomas ne cite pas le nom d'Augustin mais le texte attribué à Augustin dans la *Catena* est bien le même que celui intégré dans le commentaire.

Entre le sermon XIII et le *Commentaire de Jean*, il y a aussi une thèse commune autour des verset 13-14 (2). Lorsqu'il commente le verset 13, Thomas fait référence à la puissance de l'eau qui refroidit les ardeurs des tentations terrestres. Il s'appuie pour cela sur un passage de Chrysostome dans la *Catena* et peut-être sur un passage de Théophylacte qui utilise le même verbe 'refrigere'. Alors qu'il prêche sur le repas qui refait les forces, Thomas passe du repas à l'eau par la fonction du repas qui refait les forces qui est associée dans le psaume 22 aux eaux qui refont les forces. Il affirme alors que l'eau spirituelle est nécessaire pour éteindre la chaleur nocive de la concupiscence et pour nourrir. C'est là qu'il fait référence à l'eau de l'épisode de la Samaritaine qui rafraîchit. L'affirmation que cette eau nourrit s'enracine dans la *Catena* sur Matthieu comme nous l'avons noté plus haut. Avec Augustin, Thomas note que ceux qui ont faim et soif de justice sont déjà rassasiés d'une certaine manière aujourd'hui. Il renvoie alors à Jn 4,14. Il y a donc une dépendance de cet usage vis à vis des commentaires sur Jean et Matthieu.

Dans le sermon *Germinet terra*, Thomas met en lien le fruit de la croix avec le fruit moissonné pour la vie éternelle en Jn 4,36 (5). Cette grille de lecture vient des deux fêtes célébrées ce jour là. L'introduction de l'édition Léonine des *Sermons* montre que Thomas rassemble la fête de la Nativité de la Vierge Marie et l'Exaltation de la croix.<sup>904</sup> Dans le sermon, Thomas s'attache à présenter la Vierge Marie en lien avec le mystère de la croix comme le montrent les citations johanniques auxquelles le prédicateur renvoie. Dans la *collatio*, Thomas s'attache plus particulièrement à exposer le mystère de la croix en lui-même. Le troisième fruit de la croix qu'il relève est la glorification des fidèles qui, par la croix, accèdent à nouveau au Paradis dont ils ont été chassés en Adam. Il cite là Jn 4,36 pour fonder

---

<sup>904</sup> Cf. *Sermones*, p.275s.

son propos. Dans le commentaire de Jn 4,36, Thomas décrit le fruit moissonné dans la moisson spirituelle selon deux sens : la connaissance de la vérité et le fait pour les fidèles de parvenir à la vie éternelle. Le vocabulaire de la glorification n'est pas utilisé mais la référence paulinienne qui s'ajoute à cette description est la même que celle utilisée pour parler du second fruit dans le sermon : « vous fructifiez pour la sainteté » (Rm 6,22). Cela ne fait pas une dépendance entre les deux textes. Mais c'est plus loin dans le commentaire que nous trouvons une réelle proximité. Commentant Jn 12,25 qui annonce que le grain qui meurt porte du fruit, Thomas décrit trois fruits de la mort du Christ : le pardon des péchés, la conversion des païens et la glorification.<sup>905</sup> La présentation de la glorification renvoie à Jn 4,36. La mise en regard des deux textes nous montre que c'est le *Commentaire de Jean* qui est explicitement repris dans le sermon ; la citation de Sg 3,15 et le vocabulaire de la gloire le montrent. En outre, si nous regardons dans le sermon les fruits de la croix, ce sont bien les trois exposés dans le commentaire.<sup>906</sup> Nous pouvons donc lire la description des fruits de la croix dans le sermon avec un certain parallélisme à l'exposition du mot 'fruit' dans le commentaire.

Nous retrouvons, avec cette citation de Jean 4,36, ce que nous avons déjà mis en lumière avec l'usage de ce verset dans la *Somme théologique*. Le réseau scripturaire autour d'un mot ou d'un thème permet d'en éclairer le sens. C'est la raison d'être des concordances médiévales. Le terme fruit s'entend à propos de la moisson et à propos du grain qui meurt. De ce fait, les deux textes johanniques sont mis en rapport et Rm 6,22 s'ajoute car le passage parle d'un fruit pour la sanctification.

Un autre réseau interprétatif est la relation entre l'Écriture et la liturgie. Thomas commente le verset « Que la terre se couvre de verdure » (Gn 1,11). Ce verset désigne l'herbe qui pousse. Thomas l'applique à la Vierge Marie considérée comme la bonne herbe d'abord puis à la croix considérée comme un arbre qui pousse dans le jardin. Ces deux interprétations du verset sont fournies à Thomas par les fêtes liturgiques qu'il célèbre. Cela crée un réseau d'interprétation, car, considérant la croix comme un arbre tel que l'arbre est décrit dans la Genèse, il considère son fruit. Considérant son fruit, il fait le lien avec le grain qui en mourant donne du fruit. C'est ainsi la concordance biblique et le cadre liturgique qui permettent à Thomas d'exposer le sens de l'Écriture dans le sermon. Pour cela Thomas n'utilise pas la Bible seule mais la Bible commentée.

---

<sup>905</sup> Cf. *In Io* §1641.

<sup>906</sup> Cf. *Sermones*, p.291, ln 561-592.



### ***B-II-II-112. Dépendance présumée entre le sermon et le commentaire***

Dans le sermon XVI, Thomas cite Jn 4,24 pour affirmer que Dieu cherche des « esprits dévôts » parce qu'il veut trouver son plaisir dans la vie avec les hommes (3). C'est cet 'esprit dévôt' qu'il trouve chez saint Nicolas dont le sermon vante les qualités spirituelles en comparaison avec la figure de David. Le motif de la recherche divine rapproche le sermon et le commentaire. Dans son commentaire, Thomas étudie le type d'hommes que Dieu cherche pour exposer la prière qui peut espérer être entendue par Dieu. Dans cet esprit, il mentionne le livre d'Osée où Dieu demande à l'homme de cheminer avec lui, ce qui est proche du désir de trouver son plaisir avec les fils des hommes. La proximité n'est pas évidente : les citations de Jn 4,23-24 ailleurs dans le commentaire n'éclairent pas ce passage et le passage correspondant dans la *Catena* non plus.<sup>907</sup> Cependant le mot-clé qui conduit Thomas à citer ce passage d'évangile est le verbe 'chercher'. C'est une des rares occurrences du verbe où Dieu est celui qui cherche et non celui qui est cherché.<sup>908</sup> De ce fait, nous pouvons présumer la dépendance des deux textes, d'autant que le thème du sermon est d'exposer une réponse à cette recherche : le Seigneur a trouvé son serviteur David.

### ***B-II-II-113. Extension à d'autres passages de l'évangile de Jean : l'exemple du Sermon XI***

Nous pouvons étendre l'affirmation de cette proximité entre les commentaires bibliques et les sermons au traitement d'autres passages de l'évangile de Jean. Le Sermon XI est à cet égard particulièrement intéressant. Il est prononcé pour la fête de la Pentecôte lors du second enseignement de Thomas à Paris.<sup>909</sup> Pour cette fête, le missel dominicain prévoit de lire le récit de la venue de l'Esprit saint sur les apôtres en Ac 2,1-11 et la promesse par le

---

<sup>907</sup> Cf. *In Io*, §213, §1282.

<sup>908</sup> Selon la concordance en ligne de la vulgate, le terme « quaerit » apparaît 29 fois dans les évangiles et une seule fois avec Dieu comme sujet en Jn 4,21 ([www.vulsearch.sourceforge.net](http://www.vulsearch.sourceforge.net) consulté le 15 décembre 2014).

<sup>909</sup> Cf. *Sermones*, p.200\*.

Christ de l'envoi de l'Esprit saint dans la péricope Jn 14,23-31.<sup>910</sup> Ces deux textes sont cités par Thomas dans le sermon : la mention des Actes au début du sermon donne le thème et c'est la mention du don de l'Esprit qui fait l'actualité de la prédication sur le psaume 103,30.<sup>911</sup> La péricope évangélique sera exposée de manière plus complète dans une des parties du sermon commandées par la division du verset du psaume. Dans ce sermon, Thomas fait 11 fois références à l'évangile de Jean. A une seule reprise le contexte de la citation ne renvoie pas au sens mis en valeur dans le commentaire, mais pour les 10 autres occurrences, la proximité est manifeste comme le montre le tableau récapitulatif en annexe.<sup>912</sup>

Les deux premières citations servent à affirmer des caractéristiques de l'Esprit : son origine cachée et son égalité avec le Père (1,2). On trouve dans le commentaire de Jn 3,8 des parallèles immédiats qui interprètent ce verset en ce sens. La *Catena* rapporte un passage de Théophylacte qui affirme la liberté de l'Esprit, ce qui fonde son égalité avec le Père. Le commentaire s'en inspire sans doute avec le vocable du serviteur. Mais le sermon est plus proche du commentaire par l'usage du même vocabulaire d'« arbitre », libre ou propre de l'Esprit alors que Théophylacte parle de « pouvoir ».

Plus loin dans le sermon, Thomas cite deux passages de l'évangile pour affirmer que l'Esprit vient du Père et du Fils (3,4). Ces deux passages sont corrélés dans le commentaire évangélique et renvoient bien à cette même thèse. Diverses citations de la *Catena* fondent cette thèse. Ensuite la citation de Jn 17,11 renvoie à l'unité, fruit de l'action de l'Esprit (5). Dans le commentaire, la même référence à Ep 4,3 vient affermir la même thèse.

La citation de Jn 14,23 nous enseigne davantage sur la manière de faire de Thomas (6). C'est la première citation de la péricope liturgique du jour. L'évangile lu va des versets 23 à 31. Thomas, dans le sermon, utilise les versets 23 à 27 et il introduit cette première citation non pas en renvoyant à Jean mais à « l'évangile de ce jour ». Cette mention confirme que le prédicateur veut ici rendre compte de l'évangile du jour tout en organisant son propos autour du thème de la venue de l'Esprit de manière plus large comme nous le verrons plus bas en considérant la *divisio* du sermon.

---

<sup>910</sup> Cf. M. O'CARROLL, « The Lectionary for the proper of the year in the dominican and franciscan rites of the thirteenth century », in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol 49 (1979), p.79s.

<sup>911</sup> Cf. *Sermones*, p.157 : « Hodie manifestum est quando Apostoli repleti sunt Spiritu sancto et ceperunt loqui uariis linguis. (...) Hodie sancta mater Ecclesi solempniter celebrat missionem Spiritus sancti in Apostolis factam, quam Propheta spiritu prophetico petebat dicens : *Emitte spiritum tuum et creabuntur* etc. ».

<sup>912</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 14, p.109s. Les numéros entre parenthèses renvoient à la numérotation de cette annexe.

Deux traits permettent de rapprocher le sermon du commentaire pour cette référence : la citation de l'homélie de Grégoire et la référence à 1 Jn 4,16. La citation de Grégoire est avérée aussi dans la *Catena*. La mention de 1 Jn 4,16 confirme que le commentaire joue souvent un rôle intermédiaire entre la *Catena* et le sermon. Comme nous l'avons déjà noté, le commentaire construit un paysage biblique qui nous permet de ne pas considérer la seule *Catena* comme source.

La citation de Jn 15,15 manifeste elle aussi une réelle proximité avec l'usage, dans le commentaire comme dans le sermon, d'un passage affirmant que c'est le propre des amis d'avoir un cœur commun (7). Ce passage est qualifié de « proverbe » dans le sermon, il est fondu dans le texte du commentaire. L'introduction de l'édition Léonine envisage une source cicéronienne.<sup>913</sup> Quelle qu'en soit l'origine, nous avons là un élément probant de la dépendance du sermon vis à vis du commentaire, la *Catena* ne connaissant pas cette expression au même endroit.<sup>914</sup>

L'exposition de Jn 14,26 reprend l'opposition entre le docteur qui enseigne de l'extérieur et l'Esprit saint qui agit de l'intérieur (8). Cette opposition est immédiatement reprise de l'homélie de Grégoire présente dans la *Catena*. Thomas renvoie aussi à Jn 6,45 dans le sermon comme il le fait dans son commentaire (9).

Thomas en arrive dans son sermon à exposer le verset 27 (10). Nous voyons sur un long passage une très grande proximité avec le commentaire. Thomas a utilisé et déployé une citation d'Augustin pour élaborer son commentaire. Il reprend mot pour mot ce développement dans le sermon, même si l'ordre n'est pas exactement le même. Le sermon est plus fluide et affirme les choses une seule fois avec ordre alors que le commentaire affirme puis approfondit la tripartition de la paix reprise à Augustin.

La considération de ces nombreux points de contact entre le commentaire et le sermon confirme pour les éditeurs de la Léonine sa datation.<sup>915</sup> Surtout pour les sermons contemporains ou postérieurs au commentaire, il est acquis que Thomas renvoie presque toujours au texte biblique en considérant en même temps ce texte et le commentaire qui le déploie.<sup>916</sup>

---

<sup>913</sup> Cf. *Sermones*, p.153.

<sup>914</sup> Cf. *Catena* p.530-531.

<sup>915</sup> Cf. *Sermones*, p.153.

<sup>916</sup> L'étude des citations du 'Sermon II' qui précède l'élaboration du commentaire conduirait à percevoir que c'est bien le commentaire qui informe les sermons et non l'inverse. Sur les 11 citations de l'évangile de Jean, nous ne pouvons mettre en relation les textes qu'une seule fois. La prédication

De manière évidente ou avec une certaine probabilité, nous pouvons affirmer une proximité entre les deux types de textes. Le commentaire et la *Catena* donnent bien une compréhension de l'Écriture qui sert l'élaboration de l'argumentaire dans les sermons. Comme pour la *Somme*, il n'y a pas toujours une reprise immédiate des résultats de l'exégèse dans la prédication. La connaissance acquise dans l'étude biblique est pourtant bien une source pour le prédicateur. Il nous faut maintenant caractériser la différence de genres littéraires entre les deux types de textes pour percevoir que nous avons bien affaire à deux activités différentes. Nous pourrions alors approfondir la manière dont les commentaires jouent ce rôle de fondement de la prédication.

#### ***B-II-II-12. Une différence de genre littéraire qui témoigne de la distinction des charges***

Bien que les thèses soient reprises ou servent de source, nous voyons immédiatement que la constitution du discours dans la prédication n'obéit pas aux mêmes règles que la constitution du discours exégétique. Comme pour l'usage de Jn 4 dans la *Somme théologique*, l'usage de ce corpus évangélique dans les sermons n'obéit pas aux mêmes principes d'investigation et d'exposition que dans le commentaire. Il n'est pas nécessaire de rétablir que, dans le commentaire, c'est la lecture suivie qui conduit à chercher l'interprétation juste du verset. Il est intéressant de s'arrêter sur ce qui commande l'usage scripturaire dans l'élaboration d'un sermon. Les sermons de Thomas qui ont été conservés sont pour la plupart des sermons universitaires. Ils en ont les caractéristiques : au sermon proprement dit s'ajoute une *collatio* du soir sur le même thème et donnée par Thomas.<sup>917</sup> En outre, ils s'ouvrent par la division d'un verset qui permet d'organiser le sermon.<sup>918</sup>

---

ne donne pas des outils au commentateur. Nous avons en revanche noté dans les sources du commentaire que la liturgie de l'Église pouvait être une des sources d'interprétation du texte biblique.

<sup>917</sup> Cette forme est devenue habituelle à ce qui correspond au genre littéraire du sermon autour de 1270 (cf. N. BERIOU, *L'avènement des maîtres de la parole, la prédication à Paris au XIIIe siècle*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1998, p.111-112 : « La principale innovation de cette prédication universitaire consista à associer au sermon du matin une « collation » d'après-midi. (...) A l'exception du triduum pascal et des vigiles de fêtes, elle concernait déjà sans doute tout le calendrier. (...) A partir des années 1260, on observe davantage la pratique typiquement universitaire, et qui va tendre à se généraliser, du dédoublement du sermon : le même prédicateur comme à le donner le matin et l'achève l'après-midi sur le même thème »).

<sup>918</sup> Cf. *Id.*, p.280. L'auteur distingue deux manières de faire des sermons autour de 1270 à Paris : « A la manière des Pères dans leurs homélies, (...) il arrive que toute la péripécie du jour soit expliquée au

### ***B-II-II-121. L'exemple du Sermon VIII***

La construction du Sermon VIII montre bien comment le texte du jour est une raison déterminante de la *divisio* du sermon.<sup>919</sup> La péricope évangélique lue pour le dimanche de l'octave de la nativité est Lc 2,42-52.<sup>920</sup> Thomas ouvre sa prédication par la reprise du dernier verset : « Quant à Jésus, il croissait en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes ». Il affirme alors lire ce passage comme un exemple que Jésus donne aux adolescents pour vivre. Il s'appuie pour cela sur l'affirmation de Jésus à l'issue du lavement des pieds en Jn 13,15. Il divise alors le verset en quatre morceaux, annonçant quatre parties à son sermon : il traitera de la croissance en âge ou en taille, de la croissance en sagesse, de la croissance en grâce devant Dieu et de la croissance en grâce devant les hommes.

Le plan du sermon se déploie selon ces quatre parties. La première partie ne se rattache pas à un autre verset que celui utilisé en introduction. Mais à partir de la deuxième partie, Thomas suit l'ordre des versets dans la péricope. Ainsi la croissance en grâce devant Dieu est exposée à partir de l'interprétation de Lc 2,42-43 en utilisant le sens de Jérusalem pour parler de la croissance de la paix. La croissance en sagesse, dont Thomas traite dans la seconde partie du sermon lors de la *collatio*, correspond aux versets 46 à 51. La croissance en grâce devant les hommes est associée au progrès des relations entre les hommes, elle est développée autour du verset 51 avec une reprise du verset 49. Trois versets ne sont pas cités dans le sermon : les versets 44 et 45 et le verset 50.<sup>921</sup> Cependant nous pouvons considérer que c'est bien la péricope qui détermine l'exposition. Le verset choisi en *incipit* permet d'organiser la matière mais celle-ci est fixée par la lecture liturgique. Cela ne signifie pas que Thomas se limite à une pure exposition continue des versets. La première partie manifeste à cet égard la liberté de Thomas par rapport au suivi du texte. Manifester comment la croissance en taille est nécessairement liée à une croissance en esprit n'est pas demandé par la structure de la péricope. Mais c'est pour entrer dans le texte commenté que le sermon se déploie selon un certain ordre. Aussi, les citations scripturaires ou d'autres autorités sont au service de la

---

fur et à mesure du développement du sermon. (...) Ou bien le verset thématique tout entier est considéré comme l'unité exégétique, à la manière des Victorins ».

<sup>919</sup> Cf. *Sermones*, p.102.

<sup>920</sup> Cf. M. O'CARROLL, *Op. cit.*, p.88.

<sup>921</sup> Pour les versets 44 et 45, il est possible de considérer que la forme du sermon et de la *collatio* demande au prédicateur de se tenir à une certaine durée et que le sermon du matin étant fini, Thomas reprend à la *collatio* avec le point suivant.

péricope. Thomas ne rend pas compte de ce qui précède ou de ce qui suit cette péricope, il la reçoit comme un tout, sans son contexte immédiat dans l'évangile.

En outre, l'introduction du sermon montre bien sa visée. L'exposition de cette péricope cherche à présenter le sens moral du texte. Le Christ donne un exemple par tous ses faits et gestes. Du fait de ce principe de lecture, l'enfance de Jésus est un modèle à suivre. C'est ce choix interprétatif qui oriente la lecture du texte. Ainsi la figure du Christ n'est pas présentée pour elle-même en vue d'une connaissance de Dieu, mais en tant que Dieu fait chair nous donne un modèle de vie. La mention de Jn 13,15 manifeste ce projet.

Aussi nous voyons la prédication se distinguer de l'exégèse selon deux aspects : elle reçoit un texte limité comme matière de son exposition qui lui est donné par la liturgie et elle vise d'abord le sens moral et non la multiplicité des sens. Sa méthode se rapproche de l'exégèse selon divers aspects. Ainsi l'Écriture explique l'Écriture et le commentaire est continu. Le recours aux autorités scripturaires pour éclairer un autre passage de l'Écriture est une méthode habituelle dans l'exégèse de Thomas comme nous l'avons établi. D'autre part, presque tous les versets sont considérés dans l'exposition. Nous retrouvons presque l'exhaustivité des commentaires bibliques.

### ***B-II-II-122. L'exemple du Sermon XI***

Le plan du sermon XI déjà évoqué nous donne une confirmation de cela alors que son approche du texte biblique diffère de l'exemple précédent. Ce sermon correspond aux descriptions traditionnelles des sermons universitaires des années 1270. Après une *captatio benevolentiae* où Thomas prie le Seigneur d'être aussi rempli d'Esprit saint pour parler que l'étaient les Apôtres au jour de la Pentecôte, l'Aquinat décrit l'événement relaté en Ac 2 avec le verset 30 du psaume 103 : « Envoie ton esprit et ils seront créés, tu renouvelleras la face de la terre ». C'est la division de ce verset qui va permettre au prédicateur d'organiser son sermon.<sup>922</sup> Le thème du sermon correspond à la fête liturgique et aux deux lectures de la messe : Thomas va traiter de l'Esprit saint. Ce n'est pourtant pas directement la péricope liturgique qui va lui servir de fil rouge. Le texte des Actes ne sert qu'à ouvrir le sermon. Le

---

<sup>922</sup> Cf. N. BERIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole, op.cit.*, p.260. N.B. décrit le prothème comme « le commentaire d'une citation distincte du verset thématique » qui « apparaît fréquent, mais irrégulier » dans le corpus qu'elle étudie.

texte évangélique en revanche sera davantage considéré : il sert de fil rouge à l'une des parties du sermon.

Le verset du psaume est divisé en quatre parties : Thomas considère l'Esprit puis l'envoi puis l'effet puis la matière. Deux premières parties sont traitées dans le sermon proprement dit et les deux autres dans la collatio. La troisième partie, qui traite de l'action de l'Esprit, est distinguée en deux sous-parties selon les deux verbes 'créer' et 'renouveler'. L'exposition de la 'création' par l'Esprit écarte rapidement la création à l'origine pour s'intéresser à la recréation spirituelle.<sup>923</sup> Le renouvellement considère l'action de l'Esprit après cette création nouvelle. C'est pour exposer cette nouvelle création que Thomas va exposer une partie de la péricope liturgique. Il traite alors des versets 23 à 27, mais il ne dit rien des versets 28 à 31.

Une raison possible de ce choix peut être la *divisio* du *Commentaire de Jean*. Thomas divise le chapitre 14 en deux grandes parties, selon que le Christ reconforte les apôtres parce qu'eux restent ou parce que lui part.<sup>924</sup> La séparation entre ces deux parties se fait au verset 27b : « Que votre cœur ne soit pas troublé ». Nous avons vu que les citations de l'évangile reprenaient toutes le commentaire aussi sauf cette dernière citation. Thomas ne se tient pas à la *divisio* du commentaire dans son sermon, puisque l'entité scripturaire considérée dans le commentaire s'étend du verset 18 au verset 27a. Dans le sermon, Thomas reçoit bien la péricope telle qu'elle est lue dans la liturgie et qui commence au verset 23. Pourtant la *divisio* du commentaire a une influence médiante sur le sermon. Thomas ne peut plus avoir recours à l'enrichissement du texte biblique pour servir l'exposition de son thème puisqu'il a adopté dans son commentaire une ligne interprétative qui n'enrichit pas ce thème du don de l'Esprit.

Il apparaît en tous cas clairement dans ce sermon XI que ce n'est pas la *divisio textus* du commentaire qui s'impose dans le sermon. La *divisio* du commentaire a pour but d'atteindre le sens du texte comme partie d'un livre. Le sermon a recours au texte biblique du fait de la répartition liturgique des lectures bibliques. La *divisio* permet de l'insérer dans un enseignement plus large sur l'Esprit saint. Dans ce sermon, le texte biblique sera utilisé dans la mesure où il permet d'éclairer le thème. Cela confirme et étend la différence d'entrée dans le texte biblique que nous avons relevée dans les exemples précédents.

---

<sup>923</sup> Cf. *Sermones*, Sermon XI, p.166, ln 303-304.310-313 : « Loquamur modo de alia creacione. (...) Voluit Dominus instituere nouam creaturam, et in libro Sapiencie : *Creavit Deus ut essent omnia*, scilicet in esse nature, et uoluit ea recreare, scilicet ut essent in esse gracie ».

<sup>924</sup> Cf. *In Io* §1848.

Il est donc acquis que la porte d'entrée dans l'Écriture est le commentaire liturgique dans le cas des sermons, et non la lecture suivie du texte biblique. La raison des citations de Jean 4 n'est donc pas la nécessité de commenter le passage cité mais le commentaire du passage lu dans la liturgie qui s'organise à partir d'une *divisio textus* dans laquelle le prédicateur propose son propre argumentaire.

### ***B-II-II-13. La fonction du commentaire dans l'argumentaire des Sermons***

#### ***B-II-II-131. Paradigme de la citation de Jn 4,28***

Alors qu'il prêche sur le semeur sorti pour semer, Thomas applique d'abord l'image du semeur au Christ puis aux prédicateurs. Pour affirmer la nécessité pour le prédicateur de sortir du monde, l'Aquinat s'appuie sur l'autorité de Jn 4,28 : la femme laisse sa cruche pour aller annoncer le Christ, donc le prédicateur doit abandonner la cupidité mondaine. L'argument est scripturaire. Sa force lui est donnée par la profondeur de sens atteinte par la lecture biblique. Le geste de la Samaritaine d'abandonner sa cruche ne désigne pas immédiatement une qualité morale des prédicateurs. C'est appuyé sur la *Catena* et le Commentaire, que Thomas peut utiliser l'argument « la femme laisse sa cruche » pour affirmer que le prédicateur doit sortir du monde. De même que la lecture biblique permet à l'Écriture d'être un argument approprié dans la dispute théologique, dans la prédication aussi, la lecture biblique déploie la force argumentative de l'Écriture. Là encore c'est la profondeur de sens de la lettre biblique qui permet cette accroissement de signification. La distinction augustinienne entre sens propre et sens figuré rend compte de la possibilité pour la lettre de signifier une chose qui elle-même signifie autre chose. Le terme « cruche d'eau » désigne l'objet porté par la femme, cet objet signifie à son tour la cupidité mondaine. Ce sens n'est pas considéré extérieur au texte biblique mais contenu dedans, car l'auteur divin est celui qui ordonne les choses entre elles.

Ce sermon s'appuie donc sur l'Écriture pour argumenter. La force argumentative de l'Écriture vient de son sens profond et non de son sens immédiat. Ce sens profond est connu et transmis par la lecture biblique. En ce sens, la lecture précède et fonde la prédication en lui permettant d'être une transmission de la doctrine sacrée. Ce qui joue le rôle de principes, c'est l'Écriture déployée par la lecture.



### ***B-II-II-132. Extension aux autres citations***

#### **B-II-II-1321. La lecture atteint le sens profond de l'Écriture**

Nous retrouverions cette manière de faire dans les autres citations que nous pouvons parcourir rapidement.

Au Sermon VIII, Thomas affirme que céder au plaisir ne calme pas le désir mais l'augmente parce que « celui qui boira de cette eau aura soif de nouveau » (Jn 4,13). La citation biblique est bien l'argument. Cet argument n'est pas immédiatement approprié car l'eau ne signifie pas immédiatement le plaisir. Il faut passer par la lecture biblique pour atteindre une compréhension plus grande de l'Écriture révélée, ce qui permet d'argumenter de manière nouvelle avec l'Écriture.

Au Sermon XIII, l'Aquinatense utilise la citation de Jean 4,13-14 pour affirmer que l'eau spirituelle rafraîchit et nourrit. Comprendre que l'eau puisse rassasier à la manière d'un repas demande de passer par la lecture biblique pour atteindre le sens profond de ce passage de l'Écriture. Cette connaissance acquise, il devient possible d'argumenter.

Au Sermon XVIII, la citation de Jn 4,36 est un bon argument pour parler de la glorification comme fruit de la passion à condition d'avoir fait le détour par la lecture assidue. Comme tel ce verset ne parle pas de la croix, le travail de lecture montre que le fruit pour la vie éternelle dont il parle renvoie aussi au fruit de la croix.

#### **B-II-II-1322. La lecture n'ignore pas le sens premier de l'Écriture**

Dans le Sermon XVI, c'est le sens premier du verbe « chercher » qui est utilisé. L'Écriture répond elle-même à la question. Le commentaire s'en fait l'écho et n'ajoute pas une connaissance nouvelle. Mais c'est par la connaissance acquise par la lecture habituelle de l'Écriture que le lien peut être fait entre ce passage et la question de savoir quel type d'homme Dieu cherche. L'usage de cette citation est particulièrement intéressant. Il rejoint les usages du sens littéral de Jean 4 dans la *Somme*. Cela montre que l'objectif n'est pas de développer une connaissance autre que celle des Écritures, mais que la lecture permet de connaître vraiment l'Écriture de sa surface à sa richesse la plus profonde. Nous avons établi l'attention dont Thomas faisait preuve à l'égard du sens littéral. Lire l'Écriture ne signifie pas

toujours chercher au plus profond de la lettre. Même lorsque la lecture s'arrête au sens premier, elle atteint bien une compréhension qui permet d'argumenter.

### ***B-II-II-133. Conclusion intermédiaire***

Les sermons cite des passages bibliques pour construire leur argumentaire. Pour comprendre le lien logique qui rend compte de la pertinence de ces citations, il faut souvent faire le détour par le commentaire. La citation biblique trouve sa place pour éclairer tel aspect de l'argumentaire parce que ce passage contient une signification qui a été mise en lumière dans le commentaire. Alors c'est l'Écriture, déployée dans son commentaire, qui vient affermir l'argumentaire du prédicateur. Un tel constat nous permet de comprendre la fonction du commentaire biblique : il permet d'atteindre une compréhension nouvelle de la révélation contenue dans l'Écriture. Cette compréhension nouvelle étend le sens de l'Écriture. Lorsque le prédicateur fait référence au texte biblique, il ne considère plus le texte seul mais le texte et son commentaire. Enraciné dans cette connaissance élargie, le prédicateur peut argumenter avec l'Écriture.

### **B-II-II-14. Conclusions sur le rôle du Commentaire dans l'élaboration des *Sermons***

Nous avons donc pu établir la dépendance des sermons vis à vis du commentaire biblique en montrant la reprise des textes du commentaire dans le sermon. Les deux charges de prédication et de lecture transmettent bien la même doctrine. Cependant les genres littéraires diffèrent. Le sermon organise son propos à partir d'un corpus de textes liturgiques sans le mettre en lien avec le livre qui est la mesure dans le commentaire. L'axe interprétatif qui préside à l'usage de l'Écriture n'est pas tant l'intention de l'auteur que le thème choisi par le prédicateur. Ce thème n'est pas arbitraire, il est en lien avec la célébration liturgique : la fin du temps de Noël regarde le Christ enfant dans le Sermon VIII, la fête de la Pentecôte regarde le don de l'Esprit au Sermon XI, la figure de Marie est éclairée par la fête de l'exaltation de la croix au Sermon XVIII. La charge de prédicateur se distingue ainsi de celle de lecteur. La lecture joue un rôle de fondement de la prédication au sens où la lecture donne accès à une compréhension renouvelée de la révélation dans l'Écriture qui permet d'argumenter avec l'Écriture enrichie de sa profondeur de sens. Cette relation entre l'étude de la parole de Dieu et son annonce dans la prédication est formalisée par Thomas au cœur même de son

commentaire biblique. C'est la figure de la Samaritaine qui est donné comme modèle aux prédicateurs.

### **B-II-III. La Samaritaine, de l'écoute du Christ à la prédication**

Le départ de la Samaritaine pour la ville et la manière dont elle annonce le Christ sont interprétés par Thomas comme un modèle pour la prédication apostolique. La fin de la prédication est une connaissance de foi qui n'est plus fondée sur la parole du prédicateur mais sur la rencontre même du Christ. Une telle interprétation permet de mettre en relation le commentaire biblique, assimilable à l'écoute attentive des paroles du Christ par la Samaritaine, avec la charge du prédicateur qui ne dit pas tout ce qu'il a entendu mais ce qui est nécessaire pour aller au Christ. La fin de ce mouvement, qui est la rencontre dans la foi, permet de comprendre comment ce chemin, qui va de l'écoute à la rencontre par l'intermédiaire de la parole, nous propose une modélisation de la transmission de la doctrine sacrée.

#### **B-II-III-1. le témoignage de la Samaritaine, modèle de la prédication apostolique**

##### ***B-II-III-1.1. La Samaritaine modèle des apôtres***

Le départ de la Samaritaine pour la ville se fait immédiatement après la révélation la plus profonde de l'enseignement du Christ : il se révèle comme le messie attendu. Ce départ pour la ville est interprété par Thomas en relation avec la fonction d'apôtre. Il l'annonce en exposant son plan : le fruit de l'enseignement du Christ c'est que la femme « assume la fonction des Apôtres en portant le message »<sup>925</sup>. L'abandon de la cruche au bord de la fontaine est comparé à l'abandon des filets pour suivre le Christ.<sup>926</sup> La ville est lue comme l'image de la multitude à laquelle sont envoyés les Apôtres.<sup>927</sup>

Thomas développe alors les qualités apostoliques que la Samaritaine déploie dans son annonce du Christ. La prédication doit inviter à venir au Christ et non au prédicateur, car

---

<sup>925</sup> *In Io* §624.

<sup>926</sup> Cf. *In Io* §625.

<sup>927</sup> Cf. *Ibid.*

venant au Christ l'auditeur découvrira la vérité de l'annonce.<sup>928</sup> La femme témoigne de la divinité du Christ avec finesse pour ne pas rebuter ses auditeurs.<sup>929</sup> Elle le fait en étant d'humble condition, ce qui est le propre du prédicateur.<sup>930</sup>

**B-II-III-12. La fin de la prédication : savoir qui est le Christ à partir de lui-même**

Le fruit de la prédication de la femme est manifeste par la venue des gens de la ville au Christ, toujours assis au puits de Jacob. Ils viennent croyant en la parole de la femme, il deviennent des croyants par la rencontre du Christ. Thomas caractérise la foi des Samaritains venus au Christ par trois qualificatifs : leur foi est droite, prompte, certaine. L'exposition de la rectitude de la foi des Samaritains présente un retournement dans les raisons qui fonde cette foi.

La foi est droite quand *on obéit à la vérité* non pas à cause d'autre chose, mais pour elle-même. C'est cela qu'indique l'Évangéliste en rapportant que les Samaritains disaient à la femme : Maintenant, nous croyons à la vérité non À CAUSE DE TES DIRES, mais à cause de la vérité elle-même. Et ce qui nous amène à croire au Christ, c'est en premier lieu la raison naturelle – *depuis la création du monde, les (perfections) invisibles (de Dieu) sont rendues visibles à l'intelligence par ses œuvres* ; puis le témoignage de la Loi et des Prophètes – *maintenant, sans la Loi, a été manifestée la justice de Dieu, à laquelle rendent témoignage la Loi et les Prophètes* ; enfin la prédication des Apôtres et des autres – *Comment croiront-ils à celui qu'ils n'ont pas entendu ? et comment entendront-ils si personne ne prêche ?* Mais quand l'homme, conduit ainsi comme par la main, croit, il peut alors dire que ce n'est pour aucune de ces raisons qu'il croit : ni à cause de la raison naturelle, ni à cause des témoignages de la Loi, ni à cause de la

---

<sup>928</sup> Cf. *In Io* §626 : « Elle savait bien que s'ils goûtaient à cette source en le voyant, ils éprouveraient la même chose qu'elle. (...) En cela la Samaritaine n'en imite pas moins l'exemple du véritable prédicateur, qui appelle les hommes non à lui-même, mais au Christ ».

<sup>929</sup> Cf. *In Io* §627-628.

<sup>930</sup> Cf. *In Io* §629.

prédication des autres, mais uniquement à cause de la vérité elle-même.<sup>931</sup>

Deux éléments déterminants sont à relever ici. Tout d'abord, la foi est adhésion au Christ ou à la vérité pour elle-même. L'objet de la foi dans ce passage, c'est la vérité elle-même identifiée au Christ. Dans la *Somme théologique*, Thomas développe cette thèse que la foi est une forme de connaissance de la vérité elle-même.<sup>932</sup> C'est ce que les Samaritains expérimentent : ils croient « à cause de la vérité elle-même ».

Pour atteindre cette connaissance, il y a quatre étapes qui sont mentionnées par Thomas. Trois types d'autorités prennent par la main le croyant pour le mener à un quatrième type d'autorité. C'est le terme de *manuductio* qui est ici utilisé que l'on peut traduire par 'conduite par la main'. Les trois autorités qui conduisent par la main sont la raison naturelle, le témoignage de l'Écriture et la prédication.

La mention de Rm 1,20 fonde la place de la raison humaine en reconnaissant la création comme première voie pour connaître Dieu. Le « témoignage de la Loi et des Prophètes » introduit l'Écriture non pas comme texte seul, mais comme texte en tant qu'il témoigne du Christ. La citation de Rm 3,21 associée à cette expression le manifeste. Thomas commente ce passage en affirmant que la loi et les prophètes sont une annonce du Christ.<sup>933</sup> La deuxième voie pour atteindre une certaine connaissance de la vérité est donc l'écoute de ce témoignage de l'Écriture, ce qui correspond au travail de l'étude biblique. La troisième voie est la prédication. Cette prédication n'est pas l'œuvre exclusive des Apôtres mais aussi des « autres ». Nous pouvons lire ces « autres » comme étant les docteurs catholiques qui exercent

---

<sup>931</sup> *In Io* §662 : « Recta quidem est fides, cum veritati non propter aliquod aliud, sed ei propter seipsam obeditur; et quantum ad hoc dicit, quod *mulieri dicebant*, quod iam *credimus* veritati, *non propter tuam loquelam*, sed propter ipsam veritatem. Inducunt autem nos ad fidem Christi tria. Primo quidem ratio naturalis. Ad Rom. I, 20: *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Secundo testimonia legis et prophetarum. Rom. III, v. 21: *nunc autem iustitia Dei sine lege manifestata est, testificata a lege et prophetis*. Tertio praedicatio apostolorum et aliorum. Rom. X, 14: *quomodo credent sine praedicante?* Sed quando per hoc homo manuductus credit, tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit: nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam veritatem tantum ».

<sup>932</sup> Cf. *ST II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>*, q.1, a.1, resp.

<sup>933</sup> Cf. *Ad Romanos*, chp 3, 1.3 : « Et ne aliquis credat hanc iustitiam legi esse contrariam, secundo, ponit aliam habitudinem iustitiae ad legem cum dicit testificata a lege et prophetis. Lex quidem Christi iustitiam testificata est praenunciando et praefigurando: Io. V, 46: si crederetis Moysi, forsitan et mihi crederetis, de me enim ille scripsit, et etiam per effectum, quia, cum ipsa iustificare non posset, testimonium perhibebat aliunde quaerendam esse iustitiam. Prophetiae autem testificati sunt eam praenunciando. Act. X, 43: huic omnes prophetiae testimonium perhibent ».

leur charge en faisant rayonner la lumière dont ils sont illuminés ou en diffusant l'eau dont ils sont abreuvés.<sup>934</sup>

La connaissance de Dieu change de registre lorsque les gens de la ville viennent au Christ. D'une connaissance par l'intermédiaire d'un témoignage autre que la vérité, ils passent à une connaissance par la vérité elle-même. Cette rencontre de la vérité elle-même crée une connaissance plus grande qui est qualifiée de science en vertu de sa certitude. Immédiatement après en effet, Thomas compare la certitude de la science et celle de la foi. Il note que celle de la foi est plus forte car elle repose sur une lumière infaillible. Les principes de la foi sont connus par un don de la lumière divine assurant cette infaillibilité de la connaissance de foi considérée comme science.<sup>935</sup>

Thomas ne s'arrête pas sur la manière dont les trois registres participent, en quelque sorte, de cette science de Dieu pour y conduire, il pointe uniquement ici le décalage entre le chemin et le terme. Le terme est la foi acquise par don de Dieu, à travers la rencontre avec la vérité elle-même, le Christ. La prédication est comme le chemin qui permet d'y conduire

Ainsi, la prédication est exposée comme une « *manuductio* » pour amener l'auditeur à la rencontre avec le Christ. Dans cette rencontre avec le Christ, la connaissance n'est plus une foi dans ce qui est dit au sujet de la vérité, mais une connaissance selon la vérité qui permet de croire fermement.

### **B-II-III-3. De l'écoute à l'annonce : Commentaire, Enseignement et Prédication dans la transmission de la doctrine sacrée**

Cette exposition par Thomas de la fin et de la forme de la prédication apostolique à travers la figure de la Samaritaine nous éclaire sur la place que prennent dans la transmission de la doctrine sacrée le commentaire biblique d'une part, l'enseignement et le sermon d'autre part. La femme commence par écouter la parole du Christ jusqu'à comprendre comment ces

---

<sup>934</sup> Nous retrouvons cette thèse plus bas dans le commentaire de Jn 17,17, (cf. *In Io* §2229-2230) ; cf. A. OLIVA, « Philosophie et théologie en prédication chez Thomas d'Aquin », in *RSPT* 97 (2013), p.408-409.

<sup>935</sup> Cf. *In Io* §662 : « Et ideo istorum fides certa erat, unde dicunt *et scimus*. Aliquando enim ipsum credere dicitur scire, sicut hic patet: quia scientia et fides conveniunt in certitudine. Nam sicut scientia est certa, ita et fides: immo multo magis, quia certitudo scientiae innititur rationi humanae, quae falli potest, certitudo vero fidei innititur rationi divinae, cui contrariari non potest. Differunt tamen in modo: quia fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus, scientia vero ex lumine naturali. Nam sicut certitudo scientiae habetur per prima principia naturaliter cognita, ita et principia fidei cognoscuntur ex lumine infuso divinitus; Eph. II, 8: *gratia salvati estis per fidem; et hoc non ex vobis, Dei enim donum est* ».

paroles révèlent la divinité du Christ. Nous avons là une description de ce qu'est le commentaire biblique : une écoute intelligente de la parole de Dieu pour comprendre comment cette parole révèle la divinité du Christ, comment cette parole donne accès à la vérité elle-même qu'est le Christ. Le terme de cette écoute n'est pas qu'une compréhension extérieure mais une compréhension selon l'esprit du Christ. Tout comme la Samaritaine questionne le Christ pour comprendre ses paroles, l'exégète questionne la parole de Dieu pour la comprendre. La Samaritaine est ainsi invitée par le Christ à passer d'une intelligence charnelle de l'enseignement du Christ à une intelligence spirituelle ; le Christ lui-même l'éclaire tout au long de son questionnement. L'exégète est invité à ce même passage, comme nous l'avons établi à travers l'étude du binôme formé par les mots carnaliter et spiritualiter. Enrichie par cette compréhension plus grande de la parole du Christ, la femme prend alors la parole pour annoncer le Christ. De même, le lecteur, nourri par son étude, prend la parole dans l'enseignement et la prédication pour conduire ses auditeurs au Christ. La fin n'est donc pas une connaissance certaine de la vérité elle-même par l'intermédiaire des paroles du docteur, mais une connaissance certaine de la vérité elle-même par la rencontre avec cette vérité.

Thomas rappelle ailleurs que l'enseignant n'est pas celui qui transmet une connaissance toute faite à son disciple, mais celui qui transmet les moyens au disciple d'acquiescer cette connaissance en vertu du seul enseignant qu'est Dieu.<sup>936</sup> C'est bien ce modèle qui est à l'œuvre. La doctrine sacrée, qui est la connaissance de la vérité à partir de la vérité elle-même, est transmise par des mots construits par l'écoute attentive et intelligente de l'Écriture. La prédication comme l'enseignement découlent de l'étude lente et laborieuse de l'Écriture. Cette étude permet d'atteindre la vérité révélée et transmise revêtue d'une lettre dans cette Écriture. Nourri, enrichi par cette étude, le docteur qui s'est approché du Christ lui-même pour l'écouter spirituellement peut trouver les mots pour que son auditeur, conduit par la main, aille à la rencontre du seul Enseignant qui lui enseignera tout car il est la Vérité. L'auditeur n'adhérera plus à la vérité à cause des paroles du maître humain, mais à cause de la rencontre avec la vérité elle-même. Transmettre la doctrine sacrée, c'est donc bien commencer par goûter l'Écriture pour approfondir sa participation à la sagesse divine. À partir de cette participation étendue, c'est trouver les mots pour enseigner la doctrine, laquelle sera crue, non pas en vertu de l'autorité de ce qui est dit, mais en vertu de la participation à la

---

<sup>936</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité, Question XI, Le maître*, trad. B. Jollès, Paris, Vrin, 1992.

science de Dieu au terme du chemin intellectuel proposé. Au terme, la connaissance n'est plus inductive, à partir des raisons apportées par la création, l'Écriture commentée ou la prédication. La connaissance devient déductive à partir de la vérité elle-même qui se donne à connaître. Thomas l'affirmait déjà dans son *Principium* lorsqu'il pointait que le terme de l'illumination commencée dans le Christ s'achève dans l'illumination de l'auditeur. Il rappelait alors que le docteur participe abondamment à la sagesse divine et l'auditeur suffisamment.<sup>937</sup>

### **B-Chapitre 3 : Le commentaire de Jn 4 comme prolongement homogène de la révélation dans l'Écriture**

La place particulière de la lecture biblique dans la doctrine sacrée considérée comme science subalternée attirait notre attention sur le statut du commentaire biblique. Nous avons établi que, pour Thomas, il pouvait se comprendre comme un prolongement homogène de la révélation dans l'Écriture. Nous voulons montrer ici que le commentaire de Jean 4 est bien élaboré comme un prolongement homogène. Il est un prolongement au sens où il construit un autre texte que le texte biblique. Le langage du lecteur construit un autre texte que le texte lu, à partir du texte du texte lu. Ce prolongement est homogène au sens où les ressources qui permettent son élaboration procèdent de la même source que le texte de l'Écriture.

#### **B-III-I. De l'écoute à la parole, le commentateur élabore un autre texte**

Si nous regardons le mouvement que nous fait faire le commentateur vis à vis du texte, nous voyons que soit nous sortons du texte pour aller vers autre chose que le texte, soit nous allons d'autre chose vers le texte. Voir la raison de ces deux mouvements est importante pour percevoir que la lecture prolonge le texte biblique. Pour le percevoir, nous avons détaillé et qualifié les actes interprétatifs que Thomas produit dans son commentaire de Jean 4. Ainsi lorsque nous considérons le mouvement que nous fait faire Thomas pour chaque verset du chapitre 4 de Jean, nous pouvons distinguer trois types de mouvement.<sup>938</sup> Le premier type est l'élaboration d'une sentence non biblique qui déploie le texte. Le second type est la

---

<sup>937</sup> Cf. *Rigans montes*, p.443, §1215 : « Sed doctores scientiam participant ad copiam. (...) sed auditores eam participant ad sufficientiam ».

<sup>938</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 15, p.113s.



clarification de la lettre par recours à la réflexion ou à une citation biblique. Le troisième type est la résolution d'une question qui naît à partir du texte. Le premier et le troisième type procèdent du texte : ils en tirent une signification ou une question théologique. Le second va vers le texte pour mettre en lumière sa justesse et sa vérité.

En écartant les introductions qui forment le plan de l'exposition, nous obtenons 136 mouvements que nous avons pu qualifier. Dans ces mouvements, 116 sont du premier type, 14 du second et 6 du troisième. Regardons plus précisément chacun de ces types pour comprendre ce que veut être le commentaire biblique.

### **B-III-I-1. Du texte à la sentence**

Le plus généralement, le commentaire biblique part du texte connu pour exposer une connaissance autre que le texte. Nous pouvons donner quelques exemples mettant en valeur ce mouvement exégétique qui va du texte vers une interprétation.

Le plus paradigmatique est le traitement de la demande du Christ « Donne-moi à boire ». Thomas relève deux raisons pour lesquelles le Christ demande de l'eau : parce qu'il a soif à cause de la chaleur du jour et parce qu'il a soif du salut des hommes.<sup>939</sup> Nous avons là une forme très claire de la distinction entre *res* et *voces*. L'interprétation du mot 'boire' se fait d'abord sur ce que le mot signifie par lui-même. Nous buvons parce que nous avons soif, et nous avons soif parce qu'il fait chaud. Puis l'interprétation du mot laisse place à l'interprétation de la chose désignée par le mot. La soif est devenue, par la venue du Christ, signe d'autre chose qu'elle-même. La soif n'est pas seulement le désir de boire, mais aussi le désir du salut puisque le Christ, dans sa mort, attache cette soif à son amour infini pour les hommes. A travers cet exemple, nous voyons bien trois niveaux dans le commentaire : la lettre, le sens du mot, le sens de la chose. Ces trois niveaux de commentaire ne sont pas séparés dans la lecture : parler du désir que les hommes soient sauvés comme d'une soif n'est pas autonome du texte biblique. C'est toujours en référence à ces deux textes, celui-ci et Jn 19,28, que le terme de soif est appliqué à ce désir. Réciproquement, l'on peut considérer que le texte biblique n'existe plus sans cette résonance. La soif du Christ devant la Samaritaine n'existe plus sans l'événement de la croix et son interprétation dans l'Église.

---

<sup>939</sup> Cf. *In Io* §569.

Ainsi, la plupart du temps, le texte précède son commentaire. La connaissance qui découle de l'acte interprétatif est bien une nouveauté par rapport au texte mais elle y est reliée vitalelement.

### **B-III-I-2. L'inerrance du texte**

Le deuxième type de mouvement est dans le sens inverse du premier. Le commentaire s'intéresse au texte et en cela le texte précède le commentaire, mais le commentaire apporté est là pour rendre évidente la vérité du texte. Dans les occurrences de ce mouvement, nous pouvons caractériser trois démarches.

#### ***B-III-I-21. Explicitation du texte par l'histoire biblique***

Il y a tout d'abord des explicitations du texte par le recours à d'autres textes bibliques ou aux éléments historiques qui y sont attachés. Thomas fait un commentaire biblique, ou d'histoire biblique, qui explicite le texte.<sup>940</sup> La présentation de la Samarie et des Samaritains donne lieu à cette explicitation. Thomas rappelle les origines historiques et géographiques des noms de Samarie et de Sichar. Il expose l'histoire qui a conduit à la fin des relations entre les Juifs et les Samaritains. Il rend compte du différend entre les deux peuples concernant le lieu adéquat pour la prière. Ce travail correspond, en quelque sorte, aux explications apportées en notes de bas de pages dans nos Bibles actuelles. Il a comme conséquence de manifester que le texte est cohérent : les mots ne sont pas inventés mais correspondent à une réalité historique, les événements racontés sont concordants avec l'ensemble de l'histoire biblique. Le texte est affermi par cet ajout, mais c'est le texte qui est premier et le commentaire ne fait que s'y ajouter.

#### ***B-III-I-22. Résolution des apparentes contradictions du texte***

Une autre raison pour Thomas d'aller vers le texte est la résolution d'une apparente contradiction du texte, soit pour des raisons littérales soit pour des raisons théologiques. Il va vers le texte pour des raisons littérales, lorsqu'il doit préciser l'ordre du texte ou montrer que

---

<sup>940</sup> Cf. *In Io* §559, §560, §572, §597.

deux mots ne sont pas contradictoires. Ainsi, il précise que le lieu de la rencontre avec la Samaritaine est autant un puits qu'une source et que l'on peut utiliser les deux termes.<sup>941</sup> Plus loin, Thomas rend compte de la cohérence de l'enchaînement du texte en présumant que le texte est bien construit. La lecture doit comprendre l'enchaînement et non pas réordonner les phrases.<sup>942</sup>

Parfois l'explicitation est faite pour des raisons théologiques, notamment lorsque l'affirmation évangélique semble contredire une autre affirmation biblique. C'est par exemple le cas lorsque Thomas lit la promesse de n'avoir plus jamais soif. Le Christ semble annoncer dans l'évangile que l'eau vive rassasie, alors que le Siracide semble affirmer que celui qui boit la sagesse aura toujours soif. Le travail d'explicitation consiste à faire cohabiter ces deux expressions apparemment contradictoire. P. Rosemann attire l'attention sur cette manière de faire, habituelle chez Thomas, qui consiste à mettre en relation des interprétations patristiques apparemment contradictoire pour construire une pensée unifiée qui réussit à assumer la diversité.<sup>943</sup> Ici c'est l'Écriture qui est unifiée par un effort de dépassement des contradictions. Il y a un présupposé qui apparaît dans ce travail : l'Écriture ne peut être fausse ni équivoque, aussi les sentences doivent-elles être affinées pour pouvoir coexister.

### **B-III-I-23. Mise en lumière de la véracité du vocabulaire ou des thèses**

Une autre mise en œuvre de ce mouvement qui va vers le texte pour le préciser est le travail pour manifester la véracité des phrases du Christ. L'affirmation selon laquelle nul n'est prophète en son pays semble fausse puisque certains prophètes furent honorés dans leur pays.<sup>944</sup> Thomas établit la véracité de l'affirmation en s'appuyant sur la thèse aristotélicienne reçue au XIIIe siècle selon laquelle ce qui arrive le plus souvent devient une loi générale valide qui supporte des exceptions comme nous l'avons vu plus haut.<sup>945</sup> Il ajoute une référence à Chrysostome tirée de la *Catena*, dans laquelle le docteur grec affirme que de ce qui arrive rarement l'on ne peut tirer une loi.<sup>946</sup> Par ce travail, Thomas peut conclure que

---

<sup>941</sup> Cf. *In Io* §562.

<sup>942</sup> Cf. *In Io* §668.

<sup>943</sup> Cf. P. W. ROSEMAN, *Omne ens aliquid*, Louvain-Paris, Peeters, 1996.

<sup>944</sup> Cf. *In Io* §666.

<sup>945</sup> Cf. *Supra* note 869, p.270.

<sup>946</sup> Cf. *Volume d'annexes*, B-Annexe 8, (C133), p.76.

l'affirmation du Christ est valide. Cela ne prouve par l'affirmation du Christ mais en manifeste la validité.

Face à ces 14 explicitations du texte de Jean 4 dans le commentaire de Thomas, nous pourrions en tirer la conclusion que l'objet du commentaire biblique est de prouver la validité de l'Écriture : par un effort réflexif, l'Aquinate établirait la vérité transmise dans l'évangile. Mais ce serait ignorer trois éléments. D'abord ce mouvement est tellement moins représenté que le mouvement qui part du texte pour en expliciter un sens que l'on ne peut en faire la règle, bien au contraire. En outre, les éléments que nous avons relevé sur la nature de la *lectio* médiévale selon Hugues de Saint-Victor nous donnent un cadre explicatif de cette attitude face au texte. La *lectio* commence par le travail de la lettre qui « est l'arrangement correct des propos, ce que nous appelons aussi « construction » »<sup>947</sup>. Enfin Thomas considère cette Écriture incapable d'erreur ; l'inerrance de l'Écriture n'est pas prouvée ici mais elle est le principe de la recherche de cohérence et d'ajustement des propos.<sup>948</sup> C'est parce que l'Écriture ne se trompe pas que le lecteur doit faire la *lectio difficilior* qui prend le texte tel quel pour rendre compte de sa véracité.

Aussi dans la mesure où ce travail d'explicitation est toujours pour conclure que le texte est opportun, adéquat à la doctrine et non équivoque, il sert à manifester l'inerrance du texte. C'est un mouvement qui ne conduit pas notre regard du texte à un autre chose que le texte mais un mouvement qui conduit notre regard vers le texte. Grâce à ce travail, le texte devient mieux connu pour nous, il peut être toujours davantage point de départ solide pour déployer la signification qu'il contient.

### **B-III-I-3. Un texte qui soulève des questions**

Le troisième type de mouvement part du texte pour atteindre et traiter une question qui procède du texte, même si cela n'est pas immédiat. L'exemple le plus clair est la question du baptême des apôtres.<sup>949</sup> Nous voyons clairement la dépendance de la question vis à vis du texte : le texte parle du baptême que pratiquent Jean, le Christ et ses apôtres. Le texte parle bien du baptême et des ministres du baptême. Pourtant le texte ne soulève pas la question de savoir si le ministre doit avoir été baptisé pour baptiser. La question de savoir si Jean-Baptiste

---

<sup>947</sup> HUGUES de SAINT-VICTOR, *L'art de lire, op. cit.*, Livre III, chp. 8, p.140.

<sup>948</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>*, q.1, a.10, ad3<sup>m</sup>.

<sup>949</sup> Cf. *In Io* § 555.

a lui-même été baptisé n'est pas posée. C'est là une question que Thomas trouve dans la tradition théologique et que le magistère n'a pas tranchée. Aussi il en rend compte et se prononce. Dans le même sens, Thomas s'interroge sur le désir du Christ d'être honoré.<sup>950</sup> C'est bien en rapport avec le texte qui traite du manque d'honneur reconnu aux prophètes chez eux. Pourtant cela demande un premier acte interprétatif qui consiste à considérer cette phrase comme un reproche du Christ à l'encontre de la Galilée et, de ce fait, comme une attente implicite du Christ d'être reconnu par les siens. La question s'enracine sur ce que le commentateur lit comme attente implicite.

### **Conclusion sur la relation entre le commentaire et le texte à partir des mouvements de la lecture**

L'étude des mouvements que le commentaire fait faire au lecteur nous permet donc d'affirmer que le commentaire part toujours du texte clarifié pour produire une sentence ou traiter une question qui en découle. Le texte est bien ce 'mieux connu' qui permet à l'esprit d'atteindre des choses inconnues, au sens où elles ne sont pas immédiatement dans le texte. Le commentaire expose ainsi des choses inventées au sens étymologique du terme : elles ont été trouvées dedans et ne sont donc pas des ajouts ou des réflexions à l'occasion du texte. Ainsi le commentaire « procède » du texte et quand il va vers le texte, c'est pour le clarifier, manifester son inerrance. Le commentaire apparaît donc bien comme un autre texte que le texte biblique, un langage du lecteur qui s'enracine dans le texte mais affirme aussi autre chose que ce que le texte semble dire immédiatement.

Nous retrouvons là le modèle de la Samaritaine : la femme ne transmet rien de l'enseignement du Christ sur l'eau vive aux Samaritains. Nourrie par son écoute des paroles du Christ devenue spirituelle, elle prend la parole. Elle annonce alors le Christ en cherchant à être convaincante. Elle ne répète pas ce qu'elle a entendue, elle élabore un autre discours qui va permettre à ses auditeurs d'aller à la rencontre du Christ pour le connaître à partir de lui-même et non plus à partir de son témoignage de disciple. Elle a participé à la sagesse divine en ouvrant son cœur au secret intime contenu dans les paroles du Christ par les questions qu'elle a posées. Cela lui a permis d'écouter spirituellement. A partir de cette participation, elle forge les arguments dont elle a besoin pour transmettre la doctrine sacrée à ses auditeurs.

---

<sup>950</sup> Cf. *In Io* §669.

En écoutant cette transmission, les auditeurs sont 'conduits par la main' jusqu'à la vérité elle-même à partir de laquelle ils croient désormais.

### **B-III-II. Reprise de l'homogénéité du commentaire et de l'Écriture : l'usage de l'Écriture et des Pères**

La lecture élabore le commentaire en ayant recours à diverses autorités. Pour que le commentaire ne soit pas seulement un prolongement de l'Écriture mais un prolongement homogène, il faut que les autorités procèdent de la même source que celle dont procède l'Écriture. En ce sens, les citations bibliques sont naturellement adaptées, elles font partie de l'Écriture et donc procèdent de la même source. Les citations patristiques sont aussi adaptées dans la mesure où le docteur qui les a énoncées appartient à la chaîne d'illumination que nous avons évoquée dont Thomas rend compte en *Rigans montes*. La question se pose en revanche pour l'usage des autorités profanes. Il nous faut approfondir si et comment elles peuvent découler de la même source que l'Écriture.

### **B-III-III. Fondements de l'homogénéité des autorités profanes avec l'Écriture : l'usage possible de 'tout ce qui est vrai'**

Plusieurs éléments nous permettent de penser que Thomas considère qu'il y a une légitimité à user des ressources profanes pour éclairer l'Écriture du fait d'une réelle homogénéité de ces autorités profanes avec l'Écriture. Le motif de la « belle captive » qui devient l'épouse est l'occasion pour Thomas de l'affirmer clairement. A ce motif s'ajoute le motif traditionnel de l'« or des Égyptiens ». Thomas rend compte de la raison qui motive cette approche des ressources profanes à travers l'usage qu'il fait de l'adage « tout vrai, quel que soit celui qui le dise, vient de l'Esprit saint ».

#### **B-III-III-1. Le modèle de la « belle captive » qui devient l'épouse**

##### ***B-III-III-11. Exposition du motif***

Thomas formalise cette possibilité d'user des vérités profanes pour éclairer l'Écriture en commentant Ga 3,15 où l'apôtre déclare utiliser un langage humain. Il rappelle la règle

éditée en Dt 21,11-13 où l'Israélite peut prendre dans sa maison une captive qu'il trouve belle alors qu'il envahit le pays. Le dominicain lit cette règle en comparant la belle captive aux sciences profanes.

D'où nous avons une preuve que, pour discuter des choses qui appartiennent à la foi, nous pouvons recourir à n'importe quelle vérité, quelle que soit la science dont elle relève : « Que si tu vois dans le nombre des captifs une femme belle, que tu l'aimes et que tu veuilles l'avoir pour femme, tu l'introduiras en ta maison », c'est-à-dire si la sagesse et la science du siècle t'agrément, tu les introduiras dans ton propre domaine, « elle rasera sa chevelure, etc. », c'est-à-dire retranchera toutes pensées erronées. Et voilà pourquoi l'Apôtre recourt dans de nombreux endroits de ses épîtres, aux autorités des Gentils.<sup>951</sup>

Thomas invite au discernement qui conduit à écarter les erreurs et à ne garder que le vrai. C'est l'image de la chevelure rasée. Il appuie ce positionnement sur la manière de faire de Paul lui-même. L'expression 'introduire dans ton propre domaine' dit bien que la vérité importée devient un bien propre du penseur chrétien. Cela affirme un statut clair des vérités philosophiques non chrétiennes dans l'étude de la doctrine sacrée. La femme ainsi accueillie n'est pas la servante mais bien une des épouses.

C'est là un thème que Thomas développe ailleurs dans le même sens. Il ne cite que deux fois ce passage de Dt 21,10 dans ses œuvres. Il s'y réfère dans la *Somme théologique* pour évaluer la validité des préceptes de l'ancienne alliance, mais cela n'a aucun lien avec ce qui nous occupe.<sup>952</sup> En revanche, la seule autre utilisation de ce passage biblique par Thomas est au commentaire de la lettre de Tite. Il reprend ce même motif de l'étrangère accueillie et élevée au rang d'épouse pour valider l'usage des sciences profanes. Il note d'abord que l'apôtre use des autorités profanes pour construire son discours. Il convoque l'autorité d'un passage de la glose sur le fait que le docteur en Écriture doit toujours utiliser le bon. Il relie ce

---

<sup>951</sup> *Ad Galatas*, p.211 : « Ex quo quidem habemus argumentum, quod ad conferendum de his quae sunt fidei, possumus uti quacumque veritate cuiuscumque scientiae. Deut. XXI, 11: si videris in numero captivorum mulierem pulchram, et adamaveris eam, voluerisque habere in uxorem, introduces eam in domum tuam, id est, si sapientia et scientia saecularis placuerit tibi, introduces eam intra terminos tuos, quae radet caesariem, etc., id est, resecabit omnes sensus erroneos. Et inde est quod apostolus in multis locis in epistolis suis utitur auctoritatibus gentilium, sicut illud I Cor. XV,33 : corrumpunt bonos mores, etc. et illud Tit.I, 11: Cretenses malae bestiae, etc. », trad. fr., p.134-135.

<sup>952</sup> Cf. *ST I<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>*, q.105, a.4.

thème à l'adage selon lequel tout vrai vient de l'Esprit saint. Il invite au discernement pour ne pas adopter ce qu'il y a de faux mais utiliser le vrai seulement. Il reprend alors comme raison scripturaire ce passage du Deutéronome où l'on doit couper les ongles et les cheveux de l'épouse en signe du discernement nécessaire et de l'adoption de ce qu'il y a de vrai.<sup>953</sup>

L'autre texte mentionné comme exemple au commentaire de l'épître aux Galates est un passage de la première lettre aux Corinthiens. Lorsqu'il commente 1 Cor 15,33, Thomas relève avec Jérôme la source profane de l'adage utilisé par Paul et il en tire, dans le même sens, la licéité pour le théologien d'user des dires des païens.<sup>954</sup>

### ***B-III-III-12. Conclusions sur ce motif de la « belle captive » et l'usage des ressources profanes***

Trois aspects ressortent de cette utilisation du motif de la « belle captive ». Tout d'abord un discernement est nécessaire. La réception des thèses philosophiques est normée par la foi. L'acte de couper ongles et cheveux en est le signe. Thomas ne canonise pas l'ensemble des thèses philosophiques, quand bien même elles seraient aristotéliennes. Nous l'avons vu avec la réfutation qu'il fait de la thèse de l'éternité du monde.

Le second aspect est l'enracinement paulinien de cette réception des penseurs antiques. Il est particulièrement intéressant que Thomas trouve un modèle de l'adoption de la philosophie chez Paul, car il est aussi celui qui dénonce la vaine philosophie. La thèse de l'opposition entre la philosophie et la révélation ou tout au moins de leur absolue différence s'enracine dans une reprise paulinienne. L'opposition entre sagesse humaine et révélation du messie crucifié apparaît dans la première lettre aux Corinthiens (1 Co 2,4-5). En Col 2, la vaine philosophie qui trompe est dénoncée. Mais Thomas repère ces passages où Paul utilise les philosophes dans la constitution même de son discours. C'est le cas dans ces trois

---

<sup>953</sup> Cf. *Ad Titum*, p.538-539 : « Confirmat autem testimonium, cum dicit : *testimonium hoc verum est. Glossa* : « Per hoc intelligimus quod doctor sacrae Scripturae accipit testimonium veritatis ubicumque invenerit. » Unde Apostolus in pluribus locis recitat dicta gentilium, sicut in I Corinth. XV,33 : *Corrumpunt bonos mores colloquia mala* ; item Act., XVII, 28 : *In ipso vivimus, movemur et sumus. Nec propter hoc approbatur tota eorum doctrina; sed eligitur bonum, quia verum a quocumque dicatur, est a spiritu sancto, et respuitur malum. Unde dicitur Deut. XXI, 11 in figura huius, quod si quis viderit puellam in numero captivorum, debet praecidere unguis et capillos, id est, superfluitates* ».

<sup>954</sup> Cf. *Ad Corinthios I*, p. 40 : « Secundo, rationem attentionis assignat, dicens : *corrumpunt mores bonos colloquia prava*, quasi dicat : ideo nolite seduci, quia *colloquia mala*, illorum scilicet qui negant resurrectionem, *corrumpunt bonos mores*. I Tim. II,17 : *Sermo eorum serpit ut cancer*. Hieronimus dicit quod hoc est sumptum ex dictis gentilium, et est versus cujusdam Menandri. Et ex hoc, ut ipse dicit, argumentum habemus quod licet nobis quandoque in sacra Scriptura uti auctoritatibus gentilium ».



mentions de 1 Co 15, de l'épître à Tite et de celle aux Galates. La légitimité de l'usage des philosophes pour construire son argumentaire vient de l'exemple de Paul lui-même. Nous trouverions aussi dans la constitution du discours à l'Aréopage un modèle de l'intégration de la sagesse philosophique dans l'argumentaire chrétien. Il faut nous rappeler ici que Paul est un modèle de lecteur biblique pour Thomas comme nous l'avons mentionné.

Le troisième aspect est la dignité de la femme ainsi accueillie. Elle est étrangère, elle ne devient pas esclave mais épouse. Sa descendance fera partie du peuple élu. La fécondité ainsi construite ne consiste pas à donner des outils extérieurs, de l'or à fondre, mais d'entrer dans une relation durable qui ouvre à une fécondité commune.

### **B-III-III-2. Le motif de l'or des Egyptiens, le vrai comme le bien propre du chrétien**

Une telle récupération bénéfique des thèses philosophiques au profit de la théologie chrétienne n'est pas une nouveauté apportée par Thomas. Augustin compare cet usage à la récupération de l'or des Egyptiens par les Hébreux lors de la sortie d'Egypte.

Quant à ceux que l'on appelle philosophes, si par hasard ils ont émis des idées vraies et conformes à notre foi, tout particulièrement les Platoniciens, non seulement on ne doit pas redouter ces idées, mais il faut même les leur réclamer pour notre usage, comme à d'injustes possesseurs. Voyez les Egyptiens : (...) ils avaient aussi des vases et des bijoux d'or et d'argent ainsi que des vêtements : or ce peuple (Israël), à sa sortie d'Egypte, s'appropriä en cachette ces richesses, dans l'intention d'en faire un meilleur usage, et cela non de sa propre autorité, mais sur l'ordre de Dieu.<sup>955</sup>

Il est clair qu'il y a un discernement à effectuer par l'auteur chrétien qui ne saurait adopter les erreurs des philosophes qu'Augustin compare aux idoles. Mais ce qu'il y a de vrai fait partie du bien propre de la tradition chrétienne, quand bien même il a été forgé en dehors

---

<sup>955</sup> AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne*, trad. M. Moreau, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997, BA 11/2, p.226-227 : « Philosophi autem qui uocantur, si qua forte uera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum uindicanda. Sicut enim Aegypti (...) etiam uasa atque ornamenta de auro et argento et uestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo uindicauit, non auctoritate propria, sed praecepto dei (...). » On trouverait le même type d'argumentaire chez Isidore de Séville (Cf. J. FONTAINE, *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*, Londres, Variorum Reprints, 1988, p.317).

de cette tradition. Les arts libéraux et la morale sont les exemples de ces 'richesses égyptiennes' qu'Augustin invite à reprendre. La légitimité de cette reprise repose sur l'autorité de celui qui demande de faire cela : c'est Dieu lui-même qui demande au peuple d'Israël de prendre cet or. L'enjeu est double : faire porter son vrai fruit à la vérité et intégrer dans l'héritage ce qui y est de droit. Augustin précise que l'usage que les chrétiens feront de ces richesses est meilleur que celui des philosophes. Il a aussi affirmé que ce trésor est par nature un bien chrétien et que c'est justice de le ramener dans la tradition chrétienne.<sup>956</sup>

### **B-III-III-3. Fondement rationnel de cet usage : « Tout vrai quel que soit celui qui le dit vient de l'Esprit saint »**

Une expression est utilisée par Thomas pour rendre compte de cette possibilité d'accueillir le vrai à partir d'autres traditions : « Tout vrai, quel que soit celui qui le dit, vient de l'Esprit saint ». Cette formule revient 16 fois dans l'œuvre de l'Aquinate dont 7 fois dans les commentaires bibliques. Le seul commentaire de l'évangile de Jean l'utilise 4 fois. L'origine et la transmission jusqu'à Thomas de cette formule ont été étudiés par le R.P. Bonino.<sup>957</sup> Il montre comment cette formule remonte à *l'Ambrosiaster*, puis devient une formule théologique habituelle, en particulier du fait de sa réception par le Lombard. Il note comment cette formule condense la pensée de Thomas sur la validité possibles des autres traditions philosophiques.

Les mentions de cette formule dans les commentaires bibliques sont instructives. Dans le commentaire de l'épître à Tite, elle est associée au même thème de la belle captive évoqué plus haut.<sup>958</sup> Dans le commentaire de l'épître à Timothée, elle conduit Thomas à décrire une certaine inspiration divine des écritures non sacrées. « Ainsi (Dieu) instruit-il l'intelligence de l'homme à la fois directement par les Lettres sacrées et indirectement par les autres

---

<sup>956</sup> Cf. S. ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI, *Quaestiones in Vet. Testam.-In Exodum*, 16,2 PL 83, col 295 : « Quid ergo haec praefiguraverint, nisi quod in auro, et argento, av veste Aegyptiorum significatae sunt quaedam doctrinae, quae ex ipse consuetudine gentium non inutili studi discuntur ? » et S. ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI, *Quaestiones in Vet. Testam. – In Deuteronomium*, PL 83, col 368C. : « Alii putaverunt hanc mulierem captivam, decoram specie, rationabilem aliquam disciplinam significare, quae sapienter dicta invenitur apud gentiles ».

<sup>957</sup> Cf. S.T. BONINO, « « Toute vérité, quel que soit celui qui la dit, vient de l'Esprit-Saint », Autour d'une citation de *l'Ambrosiaster* dans le corpus thomasien », in *Revue Thomiste* 106 (2006), p.101-147.

<sup>958</sup> Cf. *Ad Titum*, p.539.

écritures »<sup>959</sup>. La reconnaissance d'une inspiration indirecte donne une dignité remarquable aux autres sources de vérité sans diminuer la primauté de l'Écriture. Dans le commentaire de la première lettre aux Corinthiens, ce sont les prophéties de Balaam au livre des Nombres et celle de Caïphe au sujet du Christ qui servent d'exemples de cette vérité dite sous l'influence de l'Esprit saint sans que ceux qui la disent soient dans la communauté israélite ou des disciples.<sup>960</sup>

### **Conclusion sur la légitimité de l'usage des ressources profanes dans la lecture de l'Écriture en raison de leur homogénéité**

Ainsi, dans la lecture biblique telle que la conçoit Thomas, il y a la possibilité d'utiliser les sciences profanes pour fonder le sens profond de l'Écriture. Le motif de « l'or des Égyptiens » porté par la tradition rappelle que tout vrai est ordonné par nature à la connaissance du vrai Dieu. Le motif de la « belle captive », que développe Thomas, vient ajouter la notion d'épousailles entre la sagesse chrétienne et la sagesse profane. La sagesse profane ne se tient pas dans un simple rôle de servante de la théologie, mais elle s'unit à la sagesse chrétienne pour connaître le vrai, même si cela demande un certain discernement. Le fondement d'une telle dignité se trouve dans l'affirmation que tout vrai trouve sa source en Dieu. L'usage de l'adage de l'*Ambrosiaster* le manifeste : pour Thomas, celui qui inspire les auteurs sacrés pour qu'ils écrivent le texte biblique est aussi celui qui inspire les philosophes païens lorsqu'ils connaissent le vrai. Il y a donc source commune, homogénéité, des autorités profanes et de l'Écriture.

### **Conclusion du chapitre 3**

Nous avons ainsi établi que le commentaire de Jean 4 se présente comme un prolongement homogène de l'Écriture, vérifiant l'hypothèse élaborée en première partie à partir des textes théoriques et des positions communes des traditions juives et chrétiennes à

---

<sup>959</sup> S.T. BONINO, *Op. cit.*, p.146.

<sup>960</sup> Cf. *Id.*, p.145. Dans le même sens d'une source commune à l'Écriture et à la philosophie, Thomas affirme dans le *Commentaire de Jean* que les champs qui attendent la moisson car ils sont arrivés à maturité avec la venue du Christ désigne à la fois l'Ancien Testament et les créatures. Pour affirmer que la moisson des créatures permet de connaître la vérité, Thomas argumente avec la mention de Rm 1,20 qui affirme la visibilité des perfections divines dans les créatures parce qu'elles viennent de Dieu, elles sont ses œuvres. (Cf. *In Io* §649).

propos de l'Écriture. Nous avons pu montrer que le commentaire procède du texte biblique pour constituer un autre texte qui prolonge l'Écriture. Nous avons pu rendre compte de l'homogénéité des autorités qui permettent à l'Aquinate d'élaborer son commentaire avec l'Écriture. Dieu est celui qui inspire l'Écriture et s'y révèle au point qu'elle est toujours vraie, mais il est aussi la source des philosophies profanes lorsqu'elles atteignent le vrai.

Ce dernier aspect nous ramène à l'une de nos questions initiales quant à la spécificité du texte biblique. La profondeur de sens qui fonde la recherche d'un sens mystique dans l'Écriture repose sur le dédoublement d'auteurs : l'auteur sacré écrit à la lumière de l'inspiration, ce qui permet de considérer que le texte biblique contient tout à la fois l'intention profonde de l'auteur humain et l'intention profonde de Dieu lui-même. Tout au long de notre travail, c'est ce qui nous a permis de considérer l'actualité du locuteur dans la lettre de l'Écriture, ouvrant à une lecture qui atteint non pas seulement le sens caché du texte mais une certaine participation à son auteur. Dans le même temps, nous avons établi l'identité de méthode de lecture universitaire d'un texte profane et d'un texte biblique. Si l'on ajoute cette homogénéité des textes profanes et de l'Écriture dont nous venons de rendre compte, nous devons soulever à nouveau la question de la spécificité biblique. Certes l'Écriture biblique est innerrante là où le texte philosophique peut se tromper dans l'expression de la Vérité première. Mais puisque la lecture biblique a pour rôle d'accéder à une certaine participation à cette Vérité première par une méthode de lecture universitaire, ne devrions-nous pas considérer la lecture profane avec la même profondeur ?

## Conclusion générale

### I. Synthèse du parcours effectué

Nous sommes partis de la tripartition de la charge du docteur médiéval en lecture, dispute et prédication, tripartition dans laquelle la lecture joue un rôle de fondement. Ce rôle prenait manifestement une place particulière dans la pensée de Thomas d'Aquin, puisque la notion de doctrine sacrée comme science subalternée à la science de Dieu attribuait à la lecture biblique la charge d'ouvrir à une certaine participation à la science de Dieu en vue de permettre l'élaboration d'arguments valides dans la transmission de cette science. Une telle approche nous invitait à regarder la lecture biblique en ajoutant un élément aux descriptions philosophiques de l'acte de commenter. La lecture biblique met bien en jeu une dialectique du signifiant et du signifié mais, comme elle est une lecture médiévale, nous avons noté qu'il nous fallait envisager l'existence d'un pré-texte considéré comme le terme recherché de la lecture. Comme prise de parole sur une autre prise de parole, la lecture demandait de prendre en compte les conditions dans lesquelles le lecteur lit qui influencent en profondeur sa lecture. Considérer la lecture comme accès à une participation à la sagesse même de Dieu, auteur de l'Écriture commentée, nous a poussé à formuler l'hypothèse selon laquelle la lecture serait mieux décrite avec le binôme de l'écoute et de la parole car il prend en compte le locuteur initial non pas comme une condition passée de l'avènement du texte, mais comme un partenaire actuel de la lecture avec lequel la lecture nous met en relation.

Pour valider cette hypothèse nous avons commencé par regarder la lecture biblique de Thomas telle qu'elle se présente immédiatement à nous. Dans un premier chapitre nous avons ainsi montré qu'elle se développe à la manière des lectures universitaires que Thomas fait des textes profanes et met en œuvre les mêmes caractéristiques que celles de ses contemporains qui lisent l'Écriture. Nous avons ensuite montré comment l'application de la notion de science subalternée à la doctrine sacrée demandait une reconfiguration de la notion aristotélicienne du fait de la spécificité de la science de Dieu considérée comme science subalternante. L'enjeu pour notre travail était d'arriver à la conséquence de cette application de la notion de science subalternée à la doctrine sacrée : la lecture biblique se voit attribuer la charge de participer à la sagesse divine afin que le théologien forge à partir de cette participation les principes dont

## Conclusion générale

il a besoin pour argumenter dans son enseignement et sa prédication. Dans un troisième chapitre, nous avons mis en valeur comment cette vision de la lecture biblique engageait le dominicain à considérer le commentaire biblique comme un prolongement homogène de l'Écriture. En cela, Thomas ne se sépare pas des traditions juives et chrétiennes de la Bible.

Ayant établi ces conclusions à partir de textes théoriques ou des introductions de l'Aquinate, nous avons ensuite mis en valeur comment la pratique de Thomas vérifie ces différents aspects à travers l'étude du commentaire de Jean 4. Nous avons ainsi pu préciser comment la lecture biblique de Thomas est une lecture aux caractères universitaires et pénètre le texte biblique avec la conception d'une bipartition fondamentale des sens de l'Écriture. Cette bipartition fondamentale demande à être unifiée et c'est le Christ, sens ultime des Écritures, qui assume en lui les différentes profondeurs de sens. Ainsi, nous rendions manifeste ce que signifie pour la lecture biblique chercher à atteindre une participation à la sagesse même de Dieu puisque le terme de la lecture est la rencontre même du Verbe. Nous atteignons alors la première partie de notre affirmation : la lecture consiste en une écoute car elle demande de prendre en considération le locuteur. Nous avons alors mis en lumière comment la lecture précède et fonde les autres charges du docteur médiéval. L'enseignement et la prédication de Thomas à partir de Jean 4 s'enracinent dans la lecture, même si les genres littéraires diffèrent. De cette manière, la lecture permet de donner à l'Écriture sa vertu argumentative. Nous avons alors montré que le commentaire de Jean 4 se présentait bien comme un prolongement homogène de l'Écriture. Il est un autre texte que le texte biblique même s'il en dépend en permanence. Son élaboration repose sur l'usage de ressources homogènes au texte biblique car Dieu est la source immédiate de l'Écriture et la source première de toute vérité.

Notre travail nous a permis de valider notre hypothèse de départ. La lecture biblique de Thomas demande d'être décrite en prenant en compte le locuteur originel. Le modèle de l'écoute et de la parole est un motif que nous avons pu mettre progressivement en valeur au long de notre étude avant de montrer qu'il était le modèle que Thomas lui-même propose pour rendre compte de la lecture biblique. Le lecteur est ainsi celui qui écoute la lettre, y découvre la signification cachée qui lui donne accès au cœur même de celui qui parle. Alors le lecteur prend la parole, d'abord pour exprimer ce qu'il découvre de la sagesse divine, puis pour annoncer la sagesse divine, appuyé sur ce qu'il en a découvert. La figure de la Samaritaine est paradigmatique. Elle est le modèle de celle qui passe d'une écoute charnelle à une écoute spirituelle des paroles du Verbe de Dieu fait chair. Elle est aussi le modèle du prédicateur qui

## Conclusion générale

ne répète pas ce qu'il a entendu mais développe un discours convaincant dont les arguments reçoivent leur force de cette écoute spirituelle qui a précédé.

Nous avons achevé notre travail en soulevant la question de la spécificité de la lecture biblique. Le modèle de l'écoute de la vérité et de la parole pour l'annoncer est bien approprié pour rendre compte de la lecture biblique de Thomas. Même si Thomas donne explicitement divers éléments qui séparent ce texte commenté des autres textes profanes, l'affirmation de leur communauté de provenance demandera certainement d'autres travaux. Nous pourrions en effet vouloir étendre cette modélisation pour décrire les lectures universitaires. Dans ce cas, le terme de l'écoute serait la participation à la Vérité première et la parole serait l'acte de commentaire et d'enseignement philosophique. Un point de comparaison entre Maître Eckhart et Thomas nous permet d'étendre cette hypothèse.

## II. Point de comparaison avec Maître Eckhart

Nous avons relevé au début de notre étude l'originalité du projet thomasien. La notion de subalternation ne sera pas reprise avec le même équilibre par les successeurs de Thomas ou sera même profondément critiquée. En outre, la tripartition des charges du théologien et la complémentarité de leur fonction selon la description qu'en donne Pierre le Chantre ne sera plus adéquate au siècle suivant. Pourtant l'idée fondamentale selon laquelle la lecture biblique est l'accroissement de la participation humaine à la science de Dieu se retrouve présente chez un théologien dominicain du XIV<sup>e</sup>, Maître Eckhart. Les projets théologiques de ces deux maîtres médiévaux divergent par de nombreux aspects. Ils ont pourtant en commun une conviction commune : l'intelligence du docteur catholique participe à la science de Dieu suffisamment pour raisonner à partir de cette participation. Proposer une étude comparée des deux projets ferait l'objet d'un travail en propre. Cependant il est intéressant de percevoir ce point commun qui crée une certaine unité de regard entre les deux théologiens.

Maître Eckhart et Thomas proposent des lectures bibliques qui diffèrent notablement, tant dans la considération théorique de l'exégèse biblique que dans la méthode mise en œuvre. Ainsi pour Maître Eckhart, la tripartition de Pierre le Chantre ne s'applique pas. Les activités du théologien et leur complémentarité sont décrites autrement. Au seuil de son ouvrage récapitulatif, l'*Opus tripartitum*, le thuringien décrit trois types d'œuvres : les Propositions,

## Conclusion générale

les Questions et les Expositions.<sup>961</sup> La première de ces œuvres, l'*Oeuvre des Propositions*, devait contenir plus de mille propositions réparties en quatorze traités dont l'auteur nous donne les titres.<sup>962</sup> L'*Oeuvre des Questions* voulait présenter des solutions nouvelles. Elle aurait été organisée selon le plan de la *Somme* de Thomas d'Aquin sans chercher à couvrir toutes les questions.<sup>963</sup> L'*Oeuvre des Expositions* devait être composée de deux types de textes : des commentaires de la Bible présentés selon l'ordre du canon biblique et un certain nombre de sermons.<sup>964</sup>

Ces trois œuvres sont reliées entre elles : de l'établissement de la proposition découlent les solutions nouvelles et les expositions. L'auteur donne un exemple méthodologique en traitant une première série : la première proposition est « l'Être est Dieu », la première question résolue qui en découle est « Si Dieu est », la première exposition éclairée par la proposition est le début du livre de la Genèse : « Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre ».<sup>965</sup> Ainsi le travail théologique de Maître Eckhart part de la constitution de propositions, ou d'axiomes, qui servent ensuite à résoudre les questions théologiques d'une part et à éclairer l'Écriture d'autre part.<sup>966</sup> Le dominicain allemand présente cette relation explicitement au paragraphe 11 du Prologue général :

---

<sup>961</sup> Cf. Magistri ECHARDI, *Prologi in opus tripartitum*, in *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinische Werke*, ed. Konrad Weiss, Stuttgart, Kohlhammer, 1964, vol. I, §2 : « Praecipue quantum ad tria : videlicet quantum ad generales et sententiosas quasdam propositiones ; item quantum ad diversarum quaestionum novas, breves et faciles declarationes ; adhuc autem tertio quantum ad auctoritatum plurimarum sacri canonis utriusque testamenti raras expositiones », désormais cité LW I, *PGOT* §2. Ce volume contient aussi le *Prologue à l'œuvre des expositions* (cité *POE*) et le premier et le second commentaire de la Genèse (cités respectivement *Gn I* et *Gn II*).

<sup>962</sup> Cf. LW I, *PGOT* §4 : « Opus autem primum, quia propositiones tenet mille et amplius, in tractatus quattuordecim distinguitur iuxta numerum terminorum, de quibus formantur propositiones ».

<sup>963</sup> Cf. LW I, *PGOT* §5 : « Opus autem secundum, quaestionum scilicet, distinguitur secundum materiam quaestionum de quibus agitur ordine ponuntur in Summa doctoris egregii venerabilis fratris Thomae de Aquino, quamvis non de omnibus sed paucis, prout se offerebat occasio disputandi, legendi et conferendi ».

<sup>964</sup> Cf. LW I, *PGOT* §6 : « Opus vero tertium, scilicet expositionum, in duo dividitur. (...) adhuc autem opus expositionum subdividitur numero et ordine librorum veteris et novi testamenti, quorum auctoritates in ipso exponuntur. ».

<sup>965</sup> Cf. LW I, *PGOT* §12-14.

<sup>966</sup> Cette relation entre les propositions, les questions et les expositions est caractéristique du thuringien. A de Libéra en montre l'originalité en parlant d'une axiomatisation de la théologie. Il définit l'axiome comme une « *propositio* eckhartienne (qui) n'est ni un creditum ou un revelatum, ni une *propositio nota per se* : c'est une proposition démontrée par la raison naturelle, de laquelle se déduisent un certain nombre de solutions et d'expositions » (A. de LIBERA, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Cerf, 1999, p. 56).



## Conclusion générale

La deuxième Œuvre, et de même la troisième dépendent de la première, c'est-à-dire de l'œuvre des Propositions, de telle sorte que, sans elle, elles sont de peu d'utilité. En effet, les solutions des questions et les expositions des autorités sont fondées le plus souvent sur l'une des propositions.<sup>967</sup>

L'exposition biblique est ainsi considérée au bout de la séquence, avec les sermons. Cela rendra compte aussi de la forme des micro-structures du commentaire. En effet, pour proposer une interprétation d'un passage de l'Écriture, Maître Eckhart fait souvent le chemin suivant : il pose une thèse philosophique, il l'appuie sur une autorité philosophique ou théologique et l'applique ensuite au verset biblique.<sup>968</sup> Le mouvement principal va donc bien d'une réflexion théologique à une exposition du texte biblique.<sup>969</sup> Dans cette approche eckhartienne, les sermons sont une partie des expositions. Une telle conception est bien différente de celle de Thomas comme nous l'avons montré : la lecture ne précède ni ne fonde le questionnement théologique ou la prédication.

En outre, dans la méthode exégétique qu'il met en œuvre, Eckhart ne tient ni l'exhaustivité de Thomas, ni son attention à la valeur du sens historique. Il annonce ainsi dans son Prologue général que « tant dans l'œuvre des Questions que dans celle des Expositions, l'exposé est ici discontinu et porte sur un très petit nombre de points en les mettant en relation avec d'autres »<sup>970</sup>. Au même endroit, Eckhart fonde cette discontinuité sur l'exemple

---

<sup>967</sup> LW I, PGOT §11. Nous utilisons ici la traduction française aux éditions du Cerf : Maître ECKHART, *Le commentaire de la Genèse, précédé des Prologues*, trad. fr. F. Brunner-A. de Libera-E. Weber- E. Zum Brunn, Paris, Cerf, 1984.

<sup>968</sup> On trouve par exemple ce chemin argumentatif dans le commentaire de Jean de Maître Eckhart (cf. Magistri ECHARDI, « Expositio sancti Evangelii secundum Johannem », in *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke*, ed. Karl Christ et al., Stuttgart, Kohlhammer, 1994, volume III, §32, cité désormais LW III, *Super Io* §32). Le thuringien expose la thèse selon laquelle dans les choses créées la raison est le principe et la cause des propriétés de la chose, la référence est Averroès, il l'applique alors à Jn 1,1a pour interpréter le mot logos traduit comme 'raison'. On relèverait le même raisonnement aux paragraphes 21 et 96 du même commentaire.

<sup>969</sup> Il ne faut cependant pas en faire un mouvement exclusif. Plusieurs commentateurs relèvent l'unité fondamentale entre exégèse et théologie chez Maître Eckhart (Cf. K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 1997, p.111 ; Cf. E. WINCKLER, *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965, p.18) et l'on trouverait des passages du dominicain qui invite à considérer l'influence de l'exégèse sur la théologie (Cf. LW I, *Gn II*, §6).

<sup>970</sup> LW I, PGOT §7, p. 151 : « Et quamvis haec omnia pelagus quoddam scripturae videantur requirere, duo tamen sunt quae brevitati, quantum licuit, deserviunt et opus succingunt. Primo quia vix aliqua et rarissime alias habita hic ponuntur. Secundo, quia tam in opere quaestionum quam in opere expositionum intercese et de paucissimis respective hic tractatur ».

## Conclusion générale

d'Augustin en renvoyant à diverses œuvres où l'évêque d'Hippone ne lit pas chaque verset du texte qu'il commente.<sup>971</sup> De cette manière, le thuringien déclare prendre en compte la tradition de lecture. Alors que Thomas tisse ses commentaires à l'aide des autorités patristiques, Eckhart renvoie aux docteurs qui l'ont précédé et ne cherche à dire que des choses nouvelles. Il a ainsi l'intention de mettre par écrit « des expositions rares de très nombreuses autorités du canon sacré de l'un et de l'autre Testament, quand surtout ils ne se souviennent pas de les avoir lues ou entendues ailleurs »<sup>972</sup>.

Nous retrouvons cette déclaration de principe dans la première version du prologue à l'*Oeuvre des Expositions* où le dominicain allemand annonce abrégé et omettre des leçons en renvoyant à ce que les autres Pères et Docteurs ont écrit.<sup>973</sup> L'ouverture du commentaire de la première édition de la Genèse donne du poids à cette volonté déclarée de ne donner que ce qui n'a pas été déjà lu suffisamment ailleurs. Le thuringien livre là une véritable bibliographie des auteurs auxquels il renvoie.<sup>974</sup> Contrairement à Thomas, il n'expose pas exhaustivement le texte commenté.

De plus, l'absence d'attention au sens historique des textes qu'il commente est manifeste. Eckhart ne présente jamais le livre qu'il commente dans les prologues à ses expositions. Seul Jean est présenté comme auteur avec une brièveté extrême et la matière de son évangile comparée à la cime d'un cèdre.<sup>975</sup> S'il reçoit la division en chapitres de la Bible, le thuringien ne rend jamais compte de la succession logique des chapitres entre eux.<sup>976</sup> Le

---

<sup>971</sup> Eckhart renvoie au *Livre des 83 questions* qui traite successivement et brièvement de thèmes n'ayant pas de liens déclarés entre eux (cf. AUGUSTIN, « Quaestiones 83 », in *Mélanges doctrinaux*, BA 10, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p.52-379.). La mention de la lettre à Orose renvoie probablement au texte 'Ad Orosium' d'Augustin qui est une réponse suite à la dédicace qu'Orose fait de son *Commonitorium* à Augustin. Dans les premières lignes de cette réponse Augustin prévient qu'il ne répondra pas à tout ce qu'Orose écrit. Augustin renvoie à ses autres écrits qui contiennent suffisamment de réponses et qui ont été lus ou peuvent être lus par Orose. Les dix chapitres qui suivent ne visent pas à reprendre point par point l'argumentation d'Orose mais n'en relèvent ou n'en complètent que certains aspects (AUGUSTIN, *Ad Orosium*, PL 42, 669s.).

<sup>972</sup> LW I, *PGOT* §2, p.148-149 : « Quantum ad auctoritatum plurimarum sacri canonis utriusque testamenti raras expositiones, in his potissime quae se legisse alias non recolunt vel audisse », trad. fr. p.41-43.

<sup>973</sup> Cf. LW I, *POE I*, p.183 : « Prolixitatem tamen vitans plurima brevitate curavi aut penitus omittere, sane ne meliora et utiliora circa expositiones huiusmodi, quae vel sancti vel venereabiles doctores, praecipue frater Thomas scripsit, neglecta viderentur. », trad. fr. p.205.

<sup>974</sup> Cf. LW I, *Gn I* §1 : « Exordium hoc scripturae Genesis tractat Augustinus diffuse, specialiter Super Genesim ad litteram et Super Genesim contra Manichaeos et in tribus ultimis libris Confessionum. Item Ambrosius et Basilius in suis Hexaemeron. Item Rabbi Moyses I.II c31 specialiter. Item Thomas p.I q.44.45.46.47, item post ibidem q.65 usque ad 74 inclusive ».

<sup>975</sup> Cf. LW III, *Super Io.* §1.

<sup>976</sup> Chaque commentaire a une table qui présente les contenus des expositions du maître mais ne les organise pas en plan.

## Conclusion générale

dominicain allemand annonce commencer par une exposition du sens littéral avant de s'intéresser au sens parabolique et caché.<sup>977</sup> Ce sens littéral recouvre tout ce que Dieu, auteur de l'Écriture, a pu viser.<sup>978</sup> En cela, les deux théologiens sembleraient s'accorder. Mais dans le commentaire johannique, Eckhart ne s'arrête pas sur le sens historique comme le montre par exemple le traitement de Jean-Baptiste qui n'intéresse le théologien que pour ce qu'il figure.<sup>979</sup> Alors que Thomas invite au dépassement de la lettre en lui reconnaissant cependant une certaine valeur, la pratique exégétique de Maître Eckhart ne semble pas reconnaître cette même valeur à la lettre.

En revanche, l'usage des ressources profanes rapproche les deux théologiens. Maître Eckhart intègre de nombreux auteurs non chrétiens dans ses expositions. Cet usage repose sur la conviction qu'il y a une homogénéité entre les vérités révélées et les vérités profanes. Pour le thuringien en effet, Dieu est la vérité elle-même et l'Écriture recèle toute la vérité que l'homme peut accueillir. En même temps, il est clair pour le dominicain allemand que « tout ce qui est vrai dans l'ordre de l'être comme dans celui de la connaissance, dans l'Écriture comme dans la nature, procède d'une même et unique source, d'une même et unique racine. »<sup>980</sup> Procédant de la même source que l'Écriture, les vérités profanes peuvent donc aussi servir à l'éclairer car elles ne sont lui pas hétérogènes.<sup>981</sup> C'est ce que Maître Eckhart affirme au même endroit en concluant sur l'identité d'enseignement entre le Christ, Moïse et Aristote :

---

<sup>977</sup> Cf. LW I, *Gn II* §7 : « Modus autem procedendi in hoc opere talis est. Primo semper ipse textus litteraliter <exponetur>. Secundo tangitur summarie et succincte ea, quae latere videntur parabolice sub ipsis verbis praemissis ex textu. Tertio plenius explicabuntur naturae et proprietates divinarum vel naturalium aut etiam moralium sub parabola et superficie litterae contentorum. »

<sup>978</sup> Cf. LW I, *Gn II* §2 : « Cum ergo sit « sensus » etiam « litteralis, quem auctor scripturae intendit, deus autem sit auctor sacrae scripturae », ut dictum est, omnis sensus qui verus est sensus litteralis est. »

<sup>979</sup> Cf. LW III, *Super Io.* § ?

<sup>980</sup> LW III, *Super Io.* §185 : « Ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo, in scriptura et in natura », trad. fr. p.334-335. Cette formule fait écho à l'adage de l'Ambrosiaster « Tout vrai quel que soit celui qui le dise vient de l'Esprit saint » auquel Maître Eckhart se réfère trois fois : LW III, *Super Io.* §48 et §661 et au *Commentaire de la Sagesse* (cf. Magistri ECHARDI, « *Expositio libri Sapientiae* », in *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinische Werke*, ed. Konrad Weiss, vol. II, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, §242, désormais cité LW II, *In Sap.*). Le thuringien use aussi d'une autre formule qui affirme cette même unité : LW I, *Gn II* §2 : « Constat enim quod omne verum ab ipsa veritate est, in ipsa includitur, ab ipsa derivatur et intenditur ».

<sup>981</sup> Cf. E. WINCKLER, *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965, p.50.

## Conclusion générale

D'après cela on interprète donc la sainte Ecriture avec une grande pertinence, de telle façon que ce que les philosophes ont écrit sur les natures des choses et sur leurs propriétés s'accorde avec elle (...). Moïse, Christ et le philosophe enseignent donc la même chose. Ils ne diffèrent que par les modes de leur enseignement, à savoir le crédible, le démontrable ou le vraisemblable, et la vérité<sup>982</sup>.

Ainsi l'homogénéité des vérités profanes et chrétiennes qui fonde la pertinence de l'usage des vérités profanes dans l'étude de l'Écriture rapproche les deux théologiens. Elle renvoie chez Maître Eckhart au mode de connaissance de la vérité pour l'être humain.

Quant à la manière dont l'homme connaît les choses de Dieu, il y a bien chez Eckhart une certaine connaissance de la vérité à partir d'une remontée des choses à leur principe.<sup>983</sup> Mais dans la réflexion sur le mode de connaissance de la justice par le juste, le thuringien expose une thèse qui parcourt son œuvre selon laquelle nous connaissons réellement à partir de notre assimilation au Fils unique qui connaît selon Dieu. Ainsi le juste connaît la justice à partir d'elle-même.<sup>984</sup> Ce juste est d'abord le Verbe de Dieu puis l'homme assumé en Dieu.<sup>985</sup> Il y a un glissement opéré par Eckhart du Fils unique, le seul juste, aux fils uniques par adoption, les hommes assumés par Dieu. La figure de Jean-Baptiste donne un modèle de ce passage du seul juste aux justes tout au long du commentaire du Prologue de l'évangile de Jean.<sup>986</sup> Le thuringien expose la possibilité de ce glissement à travers le fruit de l'Incarnation du Verbe qui est le partage de la filiation divine : ce que le Verbe est par nature, l'homme assumé l'est par grâce.<sup>987</sup> Ce fruit concerne tout homme.<sup>988</sup> Dans cette optique, la connaissance humaine de Dieu est selon Dieu, en vertu de l'adoption filiale qui fait de

---

<sup>982</sup> LW III, *Io* §185 : « secundum hoc ergo convenienter valde scriptura sacra sic exponitur, ut in ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt, (...) Idem ergo est quod docet Myses, Christus et philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabile sive verisimile et veritas. », trad. fr., p.334-335.

<sup>983</sup> Cf. Magistri ECHARDI, « *Expositio libri Exodi* », in *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinische Werke*, ed. Konrad Weiss, vol. II, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, §228.279.

<sup>984</sup> Cf. LW III, *Super Io*. §15, p.13 : « Iustitia sibi soli nota est et iusto assumpto ab ipsa iustitia »

<sup>985</sup> Cf. *Ibid.* « Et hoc est quod dicit auctoritas quod trinitas, deus, sibi soli nota est et homini assumpto » LW III, *Super Io*. §15, p. 14.

<sup>986</sup> Cf. LW III, *Super Io*. §20s.

<sup>987</sup> Cf. LW III, *Super Io*. §117, p101-102 : « Primus fructus incarnationis verbi, quod est filius dei naturaliter, est ut nos simus filii dei per adoptionem. Parum enim mihi esset *verbum caro factum* pro homine in Christo (...) nisi et in me personaliter, ut et ego essem filius dei. »

<sup>988</sup> Cf. LW III, *Super Io*. §120.

## Conclusion générale

l'homme un fils unique dans le Fils unique. L'homme assumé connaît comme le Fils connaît puisqu'il lui est rendu semblable. Cette expérience de connaissance dans le Fils unique n'est pas sans langage quand bien même elle le déborde. Elle s'exprime dans un langage qui tire sa valeur de l'expérience de connaissance ainsi acquise. En cela le témoignage de Jean est paradigmatique : il est « œuvre extérieure issue de Dieu qui habite à l'intérieur »<sup>989</sup>. Le témoin est celui qui parle à l'extérieur avec des mots qui reçoivent leur pleine valeur de Dieu seul.<sup>990</sup>

Dans cette optique nous pouvons considérer que le commentateur biblique est un de ces hommes assumés, témoin qui parle à l'extérieur pour déployer la parole de Dieu. Eckhart affirme clairement que l'enseignant doit être d'abord enseigné par l'Esprit de Dieu.<sup>991</sup> À cet endroit, le thuringien s'appuie sur l'autorité d'Augustin qui affirme que Dieu est le seul vrai docteur. Il conclut sa réflexion en comparant l'action de l'Esprit de Dieu sur l'intellect humain pour connaître le vrai à l'action du feu qui enflamme.<sup>992</sup> Aussi celui qui expose la Bible s'exprime sous l'action de Dieu. Ce qu'il transmet, c'est l'enseignement du Christ, enseignement parabolique qui dit les vérités profondes de manières cachées.<sup>993</sup>

Alors la connaissance des choses de Dieu demande d'être devenu fils de Dieu par adoption pour participer à la connaissance que le Fils unique a de Dieu. Les commentaires bibliques sont bien une connaissance des choses de Dieu car ils découvrent et transmettent ces vérités cachées qui ne sont connues que sous l'action de l'Esprit de Dieu.

Aussi lorsque Maître Eckhart s'attache à commenter l'Écriture, il déploie la parole cachée en Dieu par un langage dont la validité repose sur l'assimilation de l'homme à Dieu.

Une telle thèse de Maître Eckhart n'est pas éloignée d'une connaissance subalternée à la science de Dieu exposée par Thomas. Chez Thomas, c'est par la science de Dieu qu'est connu ce qui servira de principes. L'accès à la science de Dieu est servi par le labeur de la lecture qui déploie l'Écriture en un commentaire qui en est le prolongement homogène, accès grâce auquel les principes de la doctrine sacrée peuvent être élaborés. Il y a là une comparaison qu'il faudrait mener plus complètement. Le projet exégétique, la méthode mise en œuvre et

---

<sup>989</sup> Cf. LW III, *Super Io.* §167, p.137.

<sup>990</sup> Cf. LW III, *Super Io.* §168, p.138.

<sup>991</sup> Cf. LW III, *Super Io.* §661, p.576 : « Quis ergo nosceret veritatem aut disceret aut doceret veritatem nisi spiritus veritatis ? ».

<sup>992</sup> Cf. LW III, *Super Io.* §662, p.577 : « Omne activum, puta ignis, dando formam ignis passo docet ipsum calefacere et omnia quae ignis sunt ».

<sup>993</sup> Cf. LW I, *Gn II* § 2 : « Christus, veritas ipsa, in sanctis evangeliiis parabolice et mores instruit et his, qui habent 'aures audiendi', radices generales tradit veritatum profundarum, abditarum ».

les notions engagées ne sont pas les mêmes. Nous voyons cependant que, dans la considération de l'opportunité d'utiliser des ressources profanes pour approfondir l'Écriture comme dans la relation entre l'acte de commenter l'Écriture et l'acte de connaître la sagesse même de Dieu par participation, il y a une proximité suggestive entre les deux maîtres dominicains qui permettrait d'étendre notre mise en cause de la spécificité de la lecture biblique par rapport aux autres lectures universitaires.

Qu'il nous soit permis d'achever ce travail en évoquant l'usage par Thomas du verset biblique « dans ta lumière, nous voyons la lumière » (Ps 35,10). Sur les 33 utilisations repérées de ce verset, la majorité renvoie à la vision béatifique.<sup>994</sup> Mais dans son commentaire sur les Psaumes, Thomas lit autrement cette expression « dans ta lumière ». Il fait de la raison humaine « le resplendissement de la clarté divine dans l'âme, clarté selon laquelle (l'homme) est à l'image de Dieu ».<sup>995</sup> Cette caractéristique sépare la créature raisonnable de l'animal.<sup>996</sup> C'est ainsi tout acte de raison humaine qui est un acte « dans la lumière divine », un acte de participation à la lumière de Dieu.<sup>997</sup> Nous avons pu voir comment Thomas assigne à la lecture biblique un rôle d'accroissement de la compréhension de la sagesse divine dans la théorie de la subalternation qu'il met en place. Le fruit de cette lecture biblique est une participation plus grande à la science de Dieu qui permet de transmettre la doctrine sacrée. Or cette lecture ne se sépare pas des lectures profanes. Il serait bien intéressant, en retour, de s'interroger sur la manière dont la lecture profane chez Thomas pourrait être une compréhension de la vérité contenue dans la lettre des philosophes, « dans la lumière divine » source de toute vérité.

---

<sup>994</sup> Selon le décompte de l'index thomisticus (Cf. <http://www.corpusthomicum.org>, le 23 octobre 2014).

<sup>995</sup> *In Psalmos*, p.439 : « Nihil enim est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in anima: propter quam claritatem est ad imaginem Dei »

<sup>996</sup> Cf. *Ibid.* : « Istud lumen non participant animalia bruta; sed rationalis creatura primo participat illud in cognitione naturali. »

<sup>997</sup> On trouverait l'affirmation de cette participation de l'intellect humain à la lumière divine avec cette même citation du Ps 35,10 dans le *Commentaire de la Sagesse* de Maître Eckhart (Cf. LW II, p.427, ln 6).



# UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE V – Concepts et langages  
EA 3552 – Métaphysique, histoires, transformation, Actualité

## THÈSE

pour obtenir le grade de  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue par :

**Stéphane LOISEAU**

le : 5 mai 2015

**De l'écoute à la parole**  
La lecture biblique dans la doctrine sacrée selon Thomas  
**d'Aquin**  
Volume 2 / 2 – **Volume d'annexes**

Sous la direction de :

M. Ruedi IMBACH – Professeur, Paris IV-Sorbonne

Membres du jury :

M. Gilles BERCEVILLE – Professeur, Institut Catholique de Paris

M. Olivier BOULNOIS – Professeur, E.P.H.E

M. Gilbert DAHAN – Directeur d'études, E.P.H.E / C.N.R.S

M. Adriano OLIVA – Directeur de la commission Léonine, C.N.R.S

## SOMMAIRE DU VOLUME D'ANNEXES

<b>SOMMAIRE DU VOLUME D'ANNEXES</b> .....	<b>2</b>
<b>ANNEXES PARTIE A</b> .....	<b>3</b>
A- ANNEXE 1 : PLAN DE LA BIBLE SELON <i>HIC EST LIBER</i> DE THOMAS D'AQUIN .....	3
<b>ANNEXES PARTIE B</b> .....	<b>5</b>
B- ANNEXE 1 - USAGE DE IS 6,1 DANS LE <i>COMMENTAIRE DE JEAN</i> DE THOMAS D'AQUIN .....	5
B- ANNEXE 2 – TABLEAU DES CITATIONS SCRIPTURAIRES DANS LE PROLOGUE DE THOMAS AU <i>COMMENTAIRE DE JEAN</i> ET LE COMMENTAIRE DU PROLOGUE DE JEROME.....	6
<i>B- Annexe 2A – Dans le prologue de Thomas</i> .....	6
<i>B- Annexe 2B- Dans le commentaire de Thomas du Prologue de Jérôme</i> .....	7
B- ANNEXE 3 – TABLEAU RECAPITULATIF DE L'USAGE DE LA <i>CATENA AUREA</i> PAR LE PROLOGUE AU <i>COMMENTAIRE DE JEAN</i> .....	9
B- ANNEXE 4 : PLAN CONSTRUIT PAR LA <i>DIVISIO TEXTUS</i> SUR L'ENSEMBLE DU COMMENTAIRE .....	11
B- ANNEXE 5 : <i>DIVISIO TEXTUS</i> POUR LE COMMENTAIRE DE JN 4.....	18
B- ANNEXE 6- CITATIONS DE 'MYSTICE' DANS LE COMMENTAIRE DE JEAN.....	24
B- ANNEXE 7- USAGE DU TERME 'LITTERAL' DANS LE COMMENTAIRE DE JEAN.....	49
B- ANNEXE 8- COMPARAISON <i>CATENA/LECTURA SUPER IOANNEM</i> , CHP 4.....	57
B- ANNEXE 9- USAGE DES CITATIONS SCRIPTURAIRES DANS LE <i>COMMENTAIRE DE JEAN</i> .....	82
B- ANNEXE 10- USAGE D'ARISTOTE DANS L'ENSEMBLE DU <i>COMMENTAIRE DE JEAN</i> .....	83
B- ANNEXE 11- USAGE DES AUTEURS PROFANES DANS LE <i>COMMENTAIRE DE JEAN</i> .....	90
B- ANNEXE 12- TABLEAU COMPARATIF DES CITATIONS DE JN 4 DANS LA SOMME THEOLOGIQUE AVEC LES EXPOSITIONS DES VERSETS DANS LE COMMENTAIRE. ....	91
B-ANNEXE 13- TABLEAU COMPARATIF DES TEXTES DES SERMONS AVEC LES TEXTES DU COMMENTAIRE SUR JEAN 4.....	106
B- ANNEXE 14– RELATION ENTRE LE SERMON XI ET LE COMMENTAIRE DE JEAN AU TRAVERS DES CITATIONS DE L'EVANGILE DANS LE SERMON.....	109
B- ANNEXE 15- RECAPITULATIF DES MOUVEMENTS INTERPRETATIFS DE THOMAS AU COMMENTAIRE DE JN 4.....	113
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>119</b>



## ANNEXES PARTIE A

### A- Annexe 1 : Plan de la Bible selon *Hic est liber* de Thomas d'Aquin

#### A- Ancien Testament (attaché au précepte)

- I. la Loi
  - a. la Loi privée : Genèse
  - b. la Loi publique
    - i. de Dieu au médiateur : l'organisation du peuple
      - 1. la justice : Exode
      - 2. le culte : Lévitique .
      - 3. l'administration : Nombres
    - ii. du médiateur au peuple : Deutéronome
- II. les Prophètes
  - a. le bienfait du roi pour le peuple
    - i. l'héritage : Josué
    - ii. destruction des ennemis : Juges
    - iii. exaltation du peuple
      - 1. privée : Ruth
      - 2. publique : Rois
  - b. la proclamation de la Loi
    - i. commune : grands prophètes
      - 1. « caressant » / incarnation = Isaïe
      - 2. « terrorisant » / passion = Jérémie
      - 3. « disputant » / résurrection= Ezechiel
      - 4. ajout pour la symbolique du nombre 4 = Daniel
    - ii. particulière : petits prophètes qui s'adressent à des catégories dans le peuple (Osée, Joël, Jonas et les autres...)
- III. les Agiographes et Apocryphes (qui conseillent)
  - a. par les faits
    - i. en vue du futur : Josué (placé ici par Jérôme, donc 2<sup>e</sup> citation)
    - ii. raconter les exemples de vertus passées
      - 1. selon la justice = Chroniques

- 2. selon la tempérance = Judith
- 3. selon la force
  - a. pour accroître = Maccabées
  - b. pour soutenir = Tobie
- 4. selon la prudence
  - a. s'éloigner des insidieux = Esdras-Nehemie
  - b. repousser les violents = Esther
- b. par les paroles
  - i. rechercher la sagesse = Psautier
  - ii. enseignant la sagesse
    - 1. pouvoir manifester l'intelligence = Job
    - 2. ne pas mentir au sujet des choses connues
      - a. ce que recommande la sagesse = Sagesse
      - b. ce que proposent les préceptes
        - i. au plan politique = Proverbes
        - ii. pour purger les passions = Ecclésiaste
        - iii. les passions purgées = Cantique
        - iv. les vertus en Dieu = Ecclésiastique

B- Nouveau testament (selon le don de la grâce)

*1<sup>ère</sup> version :*

- I. Origine de la grâce
  - a. nature divine de Jésus = Jean
  - b. nature humaine
    - i. roi = Matthieu = incarnation
    - ii. prophète = Marc = résurrection
    - iii. prêtre = Luc = passion
- II. Exécution de la grâce dans histoire de l'Eglise
  - a. *initium* = Actes
  - b. *profectum* = Epîtres catholiques
  - c. achèvement = Apocalypse

*2<sup>e</sup> version :*

- I. Origine de la grâce = Évangiles
- II. Puissance de grâce dans les Épîtres de Paul
- III. Mise en œuvre de prédication dans tout le reste du Nouveau Testament

## ANNEXES PARTIE B

### B- Annexe 1 - Usage de Is 6,1 dans le *Commentaire de Jean de Thomas d'Aquin*

§	Jn	Contexte – citation
210	1,18	<b>Objection à l'impossibilité de voir Dieu –</b> « Quod autem hic dicit Evangelista <i>Deum nemo vidit unquam</i> contrariari videtur pluribus auctoritatibus divinae Scripturae. Dicitur enim Is. VI, 1: <i>vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum</i> ; » p.134 TF1
211	1,18	<b>Caractérisation des types de visions prophétiques –</b> « Alio modo per repraesentatam imaginationem; et sic Isaias vidit <i>dominum sedentem super solium excelsum et elevatum</i> . Plures visiones huic similes in Scripturis reperiuntur. », p.135 TF1
820	5,37	<b>Unicité du témoignage de Dieu pour le Christ –</b> « Sed posset aliquis dicere, quod Deus etiam aliis testimonium perhibuit per seipsum, sicut Moysi in monte, (...) Item per sensibilem speciem, sicut apparuit Abrahae Gen. XXVI, et Is. VI, 1: <i>vidi dominum sedentem supra solium excelsum et elevatum</i> . Sed tamen in istis visionibus nec vox corporalis nec figura Dei est sicut cuiusdam animalis, sed effective, inquantum a Deo formatur: nam cum Deus sit spiritus, neque vocem sensibilem de se emittit, nec figurari potest. », p. 359, TF1
1697	12,39-40	<b>Apparente responsabilité de Dieu dans l'incrédulité des juifs –</b> « Et si intendamus haec verba Evangelistae, videntur quidem secundum superficiem litterae habere obscurum intellectum. Et primo, quia si dicatur quod <i>propterea non poterant credere</i> , quia hoc dixit Isaias, videntur Iudaei excusabiles esse. Quod enim peccatum est hominis non facientis quod non potest facere? Et, quod gravius est, in Deum culpa retorquetur, quod excaecavit oculos eorum. Tolerabile autem esset, si hoc de Diabolo diceretur, quia, ut dicitur II Cor. IV, 4: <i>Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium</i> . Sed hic dicitur de domino nostro. Nam Is. VI, 1, dicit: <i>vidi dominum sedentem super solium excelsum</i> . Et sequitur: <i>excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava, et oculos eius claude; ne forte videat oculis suis, et auribus suis audiat, et corde suo intelligat, et convertatur et sanem eum</i> . », p.85 TF2
1703 (...) 1704	12,41	<b>Résolution de l'apparente contradiction scripturaire –</b> « Simul enim vidit gloriam Dei et excaecationem Iudaeorum, ut patet Is. c. VI: ubi primo dicitur: <i>vidi dominum sedentem super solium excelsum</i> , et postea subditur: <i>excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava, et oculos eius claude: ne forte videat oculis suis, et auribus suis audiat, et corde suo intelligat, et convertatur et sanem eum</i> . (...) Videns ergo Isaias gloriam filii, vidit et gloriam patris; immo totius Trinitatis, quae est unus Deus sedens super solium excelsum, cui Seraphim proclamant: <i>sanctus, sanctus, sanctus</i> . Non autem ita quod Isaias essentiam Trinitatis viderit, sed imaginaria visione, cum intelligentia, quaedam signa maiestatis expressit. », p. 88 TF2
2659	21,25	<b>Conclusion du commentaire – Commentaire du dernier verset –</b> « Alio modo, ut sit locutio hyperbolica: et significat excessum operum Christi. Sed quid est hoc quod dicit? Praemisit enim: <i>et scimus quia verum est testimonium eius</i> , et statim subdit hyperbolicam locutionem. Sed, secundum Augustinum, sacra Scriptura utitur quibusdam figuratis locutionibus, sicut: <i>vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum</i> , et tamen non sunt falsae: ita quando in sacra Scriptura est aliqua locutio hyperbolica. Non enim est intentio dicentis ut credatur quod dicit, sed quod intendit significare, scilicet excessum operum Christi. » p.480 TF2

## B- Annexe 2 – Tableau des citations scripturaires dans le prologue de Thomas au *Commentaire de Jean* et le commentaire du prologue de Jérôme

Légende du tableau : en gras quand Thomas intègre la citation dans son langage, en souligné quand Thomas renvoie à l'événement par la seule référence biblique.

### B- Annexe 2A – Dans le prologue de Thomas

§	Réf.	Citation
1	Is 6,1	<i>Vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et plena erat omnis terra maiestate eius, et ea quae sub ipso erant, replebant templum.</i> Is. VI, 1.
2	Is 40,26	Is. XL, 26: <i>levate in excelso oculos vestros, et videte quis fecit haec.</i>
2	Jn 12,41	Sicut ipse Ioannes dicit: <i>haec dixit Isaias quando vidit gloriam eius, scilicet Christi, et locutus est de eo,</i>
3	Ps 88,10	Unde in Ps. LXXXVIII, 10 dicitur: <i>tu dominaris potestati maris; motum autem fluctuum eius tu mitigas;</i>
3	Jn 1,11	Hanc cognitionem manifestat Ioannes se habere de verbo, cum dicit: <i>in propria venit</i> , scilicet in mundum
4	Ps 44,7	Ps. C. XLIV, 7: <i>sedes tua, Deus, in saeculum saeculi;</i>
4	He 13,8	Hebr. Ult., 8: <i>Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula.</i>
4	Jn 1,1	Hanc aeternitatem Ioannes ostendit dicens: <i>in principio erat verbum.</i>
5	Ps 112,4	Ps. CXII, 4: <i>excelsus super omnes gentes dominus.</i>
5	Jn 1,1	Hanc dignitatem ostendit nobis Ioannes, cum dicit: <i>et Deus erat verbum,</i>
6	Ps 8,2	Unde in Ps. VIII, 2 dicitur: <i>elevata est magnificentia tua super caelos,</i>
6	1 Tm 6,16	Et hoc ideo, quia, ut dicit apostolus, <i>lucem habitat inaccessibilem</i> , I Tim. ult. 16.
6	Jn 1,18	Hanc incomprehensibilitatem insinuat nobis Ioannes, cum dicit: <i>Deum nemo vidit unquam.</i>
7	Si 24,35	De qua diffusionem dicitur Eccli. XXIV, 35: <i>qui implet quasi Phison sapientiam, et quasi tigris in diebus novorum;</i>
7	Ps 64,10	Ps. LXIV, 10: <i>flumen Dei repletum est aquis</i>
7	Sg 9,9	Sap. IX, 9: <i>ab initio est tecum sapientia quae novit opera tua.</i>
7	Jn 1,1	Ioannes Evangelista elevatus in contemplationem naturae divini verbi et essentiae est, cum dicit: <i>in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum,</i>
7	Jn 1,3	Statim virtutem ipsius verbi secundum quod diffundit se ad omnia, nobis insinuat, cum dicit: <i>omnia per ipsum facta sunt.</i>
7	Jn 1,9	Et cuius lumine omnes homines venientes in hunc mundum illuminantur.
7	Ps 23,1	Ps. XXIII, 1: <i>domini est terra, et plenitudo eius.</i>
8	Jb 37,16	Iob XXXVII, 16: <i>numquid nosti semitas nubium, idest contemplationes praedicantium, quod perfectae sint?</i>
8	Jn 1,16	dicit: <i>de plenitudine eius omnes accepimus gratiam pro gratia.</i>
8	1 Co 11,3	Nam, sicut dicitur I Cor. c. XI, 3, <i>caput Christi Deus.</i>

8	1 Co 3,17	Sic ergo <i>ea quae sub ipso erant, replebant templum</i> , idest fideles qui sunt templum Dei sanctum, sicut dicitur I Cor. III, 17 in quantum per ipsius sacramenta humanitatis, fideles Christi omnes de plenitudine gratiae ipsius accipiunt.
10	Jn 1,1	Primo enim insinuat nobis <i>dominum sedentem super solium excelsum et elevatum</i> , in prima parte, cum dicit: <i>in principio erat verbum</i> .
10	Jn 1,3	In secunda vero parte insinuat quomodo <i>omnis terra plena est maiestate eius</i> , cum dicit: <i>omnia per ipsum facta sunt</i> .
10	Jn 1,14	In tertia parte manifestat quomodo <i>ea quae sub ipso erant, replebant templum</i> cum ipse dicit: <i>verbum caro factum est</i> .
10	Jn 20,31	Unde et ipse Ioannes XX, 31: <i>haec autem scripta sunt, ut credatis quia Iesus est Christus filius Dei</i> .
11	1 Co 2,11	Unde I Cor. II, 11 dicitur: <i>quae sunt Dei nemo cognovit, nisi spiritus Dei</i> .
11	Mt 5,8	talibus enim competit videre dominum; Matth. c. V, 8: <i>beati mundo corde</i> .
11	Jb 39,27.29	Et de hoc volatu Ioannis dicitur Iob c. XXXIX, 27: <i>numquid ad praeceptum tuum elevabitur aquila?</i> Idest Ioannes; et infra: <i>oculi eius de longe prospiciunt</i> , quia scilicet ipsum verbum Dei in sinu patris oculo mentis intuetur.
11	Jn 21,7	Inter caeteros discipulos domini Ioannes magis fuit dilectus a Christo: <i>iste est enim discipulus ille quem diligebat Iesus</i> , sicut ipsemet non exprimens nomen suum dixit;
11	Jn 15,15	ut dicitur ibid. XV, 15: <i>vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis</i> ,
11	Jb 36,32-33	Unde Iob XXXVI, 32 dicitur: <i>immanibus</i> , idest superbis, <i>abscondit lucem</i> , Christus scilicet divinitatis suae veritatem, <i>et annuntiat de ea amico suo</i> , scilicet Ioanni, <i>quod possessio eius sit etc.</i> ,
11	Jn 1,9	quia ipse est, qui lucem verbi incarnati excellentius videns, ipsam nobis insinuat, dicens: <i>erat lux vera</i> et cetera.

## B- Annexe 2B- Dans le commentaire de Thomas du Prologue de Jérôme

§	Ref	Citation.
13	1 Co 15,10	I Cor. XV, 10: <i>gratia Dei sum id quod sum</i> .
13	Is 41,27	Secundo quantum ad officium, cum dicit <i>Evangelista</i> ; Is. XLI, 27: <i>primus ad Sion dicet: ecce adsum, et Ierusalem Evangelistam dabo</i> .
13	Is 54,13	Tertio quantum ad dignitatem, cum dicit <i>ex discipulis domini</i> ; Is. LIV, 13: <i>ponam universos filios tuos doctos a domino</i> .
13	Jn 15,16	Quinto ab electione <i>est electus a domino</i> ; infra XV, 16: <i>non vos me elegistis</i> .
13	Mt 6,21	Sed contra est, quod dicitur Matth. c. VI, 21, quod vocatus est cum <u>Iacobo fratre suo de navi</u>
15	Jn 21,24	Infra XXI, 24: <i>hic est discipulus ille qui testimonium perhibet de his et scripsit haec</i> .
15	Pr 22,11	ut dicitur Prov. XXII, 11: <i>qui diligit cordis munditiam propter gratiam laborum, habebit amicum regem</i> .
15	Jn 19,27	<i>et huic</i> , scilicet Ioanni, <i>dominus</i> , scilicet <i>in cruce pendens</i> , <i>matrem commendavit</i> , ut dicitur Io. XIX, 27, <i>ut virgo</i> , scilicet Ioannes, <i>virginem</i>

		matrem congrue <i>servaret</i> .
17	Jn 2,1-11	quando scilicet <u>aquam mutavit in vinum, ut patet Io. II, 1-11, in quibus vinum nuptiarum defecit, vino novo, scilicet virginitatis, restituto.</u>
17	Col. 3,10	Quia scilicet homines conversi ad Christum, debent exuere veterem et <u>induere novum hominem, ut dicitur Col. c. III, 10,</u>
17	Ap 21,5	et Apoc. XXI, 5: <i>dicit qui sedebat in throno: ecce nova facio omnia.</i>
18	1 Co 7,34	Cuius rationem apostolus assignat I Cor. VII, 34: <i>quia mulier, quae nupta est, cogitat quomodo placeat viro,</i>
19	Cf. Gn 1,1	Ex quo congruentia scribendi Evangelium ostenditur <i>ut cui in principio canonis, idest sacrae Scripturae, ubi dicitur: in principio creavit Deus caelum et terram, <u>in corruptibile principium praenotatur in Genesi ei etiam incorruptibilis finis per virginem in Apocalypsi redderetur,</u></i> quantum ad ordinem librorum, non quantum ad ordinem Scripturae.

**B- Annexe 3 – Tableau récapitulatif de l’usage de la *Catena aurea* par le prologue au *Commentaire de Jean***

	<i>Catena Super Ioannem</i>	<i>Lectura In Ioannem - Prologue</i>
1	Augustinus, de Cons. Evang. Ex quo intelligi datur, si diligenter advertas, tres Evangelistas temporalia facta domini et dicta quae ad informandos mores vitae praesentis maxime valerent, prosecutos, circa activam virtutem fuisse versatos; Ioannem vero facta domini multo pauciora narrantem, dicta vero eius, praesertim quae Trinitatis unitatem et vitae aeternae felicitatem insinuarent, diligentius et uberius conscribentem, in virtute contemplativa commendanda suam intentionem praedicationemque tenuisse.	§1 Ut enim dicit Augustinus in libro <i>De Consensu Evangelist.</i> , « caeteri Evangelistae informant nos in eorum Evangeliiis quantum ad vitam activam; sed Ioannes in suo Evangelio informat nos etiam quantum ad vitam contemplativam ».
2	Augustinus, in Ioannem. Transcendit enim Ioannes omnia cacumina terrarum, transcendit omnes campos aeris, transcendit omnes altitudines siderum, transcendit omnes choros et legiones Angelorum: nisi enim transcenderet ista omnia quae creata sunt, non perveniret ad eum per quem facta sunt omnia.	§2. Quia ergo Ioannes transcendit quicquid creatum est, scilicet ipsos montes, ipsos caelos, ipsos Angelos, et pervenit ad ipsum creatorem omnium, ut dicit Augustinus, manifestum est, quod contemplatio sua altissima fuit
3	Unde animalia tria, per quae tres alii Evangelistae designantur, sive leo, sive homo, sive vitulus, in terra gradiuntur: quia tres Evangelistae in his maxime occupati sunt quae Christus in carne operatus est (...) <b>at vero Ioannes supra nubila</b> infirmitatis humanae velut aquila volat, et lucem incommutabilis veritatis acutissimis atque firmissimis oculis cordis intuetur: ipsam enim maxime divinitatem domini, qua patri est aequalis, intendit, eamque praecipue suo Evangelio, quantum inter homines sufficere credidit, commendare curavit.	§11. Et hoc quia cum alii tres Evangelistae circa ea quae Christus in carne est operatus, occupati, designentur per animalia, quae gradiuntur in terra, scilicet per hominem, vitulum et leonem; Ioannes vero, supra nebulam infirmitatis humanae sicut aquila volans, lucem incommutabilis veritatis altissimis atque firmissimis oculis cordis intuetur, atque ipsam deitatem domini nostri Iesu Christi, qua patri aequalis est, intendens, eam in suo Evangelio, quantum inter omnes sufficere credidit, studuit praecipue commendare.
4	Origenes. Ioannes interpretatur gratia Dei, sive in quo est gratia, vel cui donatum est.	§11 Quantum ad nomen, quia Ioannes, qui huius Evangelii auctor fuit, Ioannes autem interpretatur in quo est gratia, quia secreta divinitatis videre non possunt nisi qui gratiam Dei in se habent;
5	Hieronymus, super Isaiam. Quis sit iste dominus qui videtur, in Evangelista Ioanne plenius discimus, qui ait: haec dixit Isaias, quando vidit gloriam Dei, et locutus est de eo: haud dubium quin Christum significet.	§2. Et quia, sicut ipse Ioannes dicit: haec dixit Isaias quando vidit gloriam eius, scilicet Christi, et locutus est de eo, ideo dominus sedens super solium excelsum et elevatum, Christus est.
6	Alcuinus (...) sed post occisionem Domitiani,	§10 (...) quod ideo factum est, quia postquam

	<p>cum, Nerva permittente, de exilio rediisset Ephesum, compulsus ab episcopis Asiae, de coaeterna patri divinitate Christi scripsit adversus haereticos, qui Christum ante Mariam fuisse negabant. (...)</p>	<p>alii Evangelistae sua Evangelia scripserunt, insurrexerunt haereses circa divinitatem Christi, quae erant quod Christus erat purus homo, sicut Ebion et Cerinthus falso opinabantur. Et ideo Ioannes Evangelista, qui veritatem divinitatis verbi ab ipso fonte divini pectoris hauserat, ad preces fidelium, Evangelium istud scripsit, in quo doctrinam de Christi divinitate nobis tradidit, et omnes haereses confutavit.(...)</p>
7	<p>Glossa. Potest igitur Evangelista Ioannes cum Isaia propheta dicere vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, inquantum acumine visus sui Christum in divinitatis maiestate regnantem inspexit; quae quidem etiam sua natura excelsa est, et super omnia alia elevata. (...) Sic igitur praemissa verba materiam huius Evangelii continent, in quo ipse Ioannes dominum super solium excelsum sedentem insinuat, divinitatem Christi ostendens; et terram ab eius maiestate impleri ostendit, dum omnia per eius virtutem in esse producta ostendit, et propriis perfectionibus repleta; et inferiora eius, idest humanitatis mysteria, templum, idest Ecclesiam, replere docet, dum in sacramentis humanitatis Christi et gratiam et gloriam fidelibus repromittit.</p>	<p>§10 Patet ergo ordo istius Evangelii ex verbis praemissis. Primo enim insinuat nobis dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, in prima parte, cum dicit: in principio erat verbum. In secunda vero parte insinuat quomodo omnis terra plena est maiestate eius, cum dicit: omnia per ipsum facta sunt. In tertia parte manifestat quomodo ea quae sub ipso erant, replebant templum cum ipse dicit: verbum caro factum est. Patet etiam finis huius Evangelii, qui est ut fideles templum Dei efficiantur, et repleantur a maiestate Dei;</p>



**B- ANNEXE 4 : Plan construit par la *Divisio Textus* sur l'ensemble du commentaire**

PLAN de l'EVANGILE mis en place par Thomas	Introductions des chapitres dans le <i>Commentaire</i> § édition Marietti
<p><b>Matière générale de l'évangile : la divinité du Christ</b></p> <p><b>A- La divinité du Christ (Jn 1)</b></p> <p>A-I. Exposition de la divinité du Christ. (24-178) (Jn 1,1-14)</p> <p>A-II. Révélation aux hommes de la divinité du Christ. (179 -334) (Jn 1,14-51)</p> <p><b>B- Manifestation de la divinité par ce que le Christ a fait dans la chair (Jn 2-21).</b></p> <p>B-I. Par la vie du Christ dans la chair (Jn 2-11)</p> <p><u>B-I.I. Par son pouvoir souverain sur la nature (Jn 2)</u></p> <p>B-I.I.1. en vue de confirmer la foi de ses disciples (335-365) (Jn 2,1-11)</p> <p>B-I.I.2. en vue d'amener les foules à croire (366-422) (Jn 2,12-25)</p> <p><u>B-I.II. Par les effets de sa grâce (Jn 3-11)</u></p> <p>B-I.II.1. La régénération spirituelle (Jn 3-4)</p> <p>B-I.II.1.1. La régénération spirituelle accordée aux juifs</p>	<p>§23 - Evangelista Ioannes, sicut dictum est, intendit <u>principaliter ostendere divinitatem verbi incarnati</u>; et ideo dividitur istud Evangelium in partes duas. <u>Primo enim insinuat Christi divinitatem; secundo manifestat eam per ea quae Christus in carne fecit</u>, et hoc II cap. <i>et die tertia</i>. Circa primum duo facit. <u>Primo proponit Christi divinitatem; secundo ponit modum, quo Christi divinitas nobis innotuit</u>, ibi <i>et vidimus gloriam eius</i> et cetera.</p> <p>§335 Supra Evangelista ostendit dignitatem verbi incarnati, et evidentiam eius multipliciter; hic consequenter incipit determinare de effectibus et operibus quibus manifestata est mundo divinitas verbi incarnati, et <u>primo narrat ea quae Christus fecit in mundo vivendo, ad manifestationem suae divinitatis; secundo quomodo Christus suam divinitatem monstravit moriendo; et hoc a XII cap. et ultra</u>. Circa primum duo facit: <u>primo enim ostendit Christi divinitatem quantum ad dominium quod habuit supra naturam; secundo quantum ad effectus gratiae, et hoc in III cap. ibi erat homo ex Pharisaeis Nicodemus nomine</u> et cetera. Dominium autem Christi super naturam proponitur nobis per hoc quod naturam mutavit: quae quidem mutatio facta est a Christo in signum <u>primo discipulis ad confirmandum; secundo vero turbis ad credendum</u>, ibi <i>post hoc descendit Capharnaum</i>.</p> <p>§423 Supra ostendit Evangelista virtutem Christi quantum ad mutationem naturae; <u>hic vero ostendit eam quantum ad reformationem gratiae, de qua principaliter intendit. Reformatio autem gratiae fit per spiritualem generationem, et per beneficiorum regeneratis collationem. Primo ergo tractat de spirituali generatione; secundo de beneficiorum spiritualium regeneratis divinitus collatione; et hoc in V cap. ibi post haec erat dies</u></p>

<p>(Jn 3)</p> <p>B.I.II.1.1.1. manifestation par des paroles (423-496) (Jn 3,1-21)</p> <p>B.I.II.1.1.2. manifestation par des actes (497-548) (Jn 3,22-36)</p> <p>B.I.II.1.2. La régénération spirituelle accordée aux païens (Jn 4)</p> <p>B.I.II.1.2.1 manifestation par un enseignement (549-663) (Jn 4, 1-42)</p> <p>B.I.II.1.2.2. manifestation par un miracle (664-698) (Jn 4,43-54)</p> <p>B.I.II.2. Le don des bienfaits spirituels (Jn 5-11)</p> <p>B.I.II.2.1. Le don de la vie spirituelle (Jn 5)</p> <p>B.I.II.2.1.1. un signe visible de la vertu du Christ (699-719) (Jn 5,1-9)</p> <p>B.I.II.2.1.2. l'occasion de l'enseignement du Christ (720-743)(Jn 5,9-18)</p> <p>B.I.II.2.1.3. l'enseignement lui-même (744-837) (Jn 5,19-47)</p> <p>B.I.II.2.2. Le don de la nourriture spirituelle (Jn 6)</p> <p>B.I.II.2.2.1. production miraculeuse d'une nourriture corporelle (838-891) (Jn 6,1-25)</p>	<p><i>festus Iudaeorum</i> et cetera. Circa primum duo facit. <u>Primo agit de spirituali regeneratione quantum ad Iudaeos; secundo de propagatione fructuum huius regenerationis etiam quantum ad externas nationes.</u> Et hoc in IV cap. ibi <i>ut ergo cognovit Iesus, quia audierunt Pharisei</i> et cetera. <u>Circa primum duo facit. Primo manifestat spiritualem regenerationem verbis; secundo implet eam factis,</u> ibi <i>post haec venit Iesus, et discipuli eius in terram Iudaeam</i> et cetera.</p> <p>§549 Posita doctrina Christi de spirituali regeneratione, et quod Christus gratiam spiritualis regenerationis Iudaeis communicaverat, hic consequenter ostendit quomodo ipsa gratia etiam ad gentes derivata est per Christum. Salutaris autem gratia Christi derivata est dupliciter in gentibus: per doctrinam et per miracula. Marc. ult., 20: <i>illi autem profecti praedicaverunt ubique,</i> ecce doctrina, <i>domino cooperante, sequentibus signis,</i> ecce miracula. Primo ergo ostendit futuram gentium conversionem per doctrinam; secundo futuram gentium conversionem per miracula, ibi <i>post duos autem dies exiit inde.</i></p> <p>§699 Supra dominus egit de regeneratione spirituali; hic agit consequenter de beneficiis quae regeneratis spiritualiter conferuntur a Deo. Sed his qui carnaliter generantur tria conferuntur a parentibus carnalibus: scilicet vita, nutrimentum et doctrina sive disciplina; et haec tria a Christo etiam regenerati spiritualiter percipiunt. Primo quidem spiritualem vitam; secundo vero spirituale nutrimentum; tertio spiritualem doctrinam. Secundum hoc ergo de tribus hic agitur. Primo de collatione spiritualis vitae; secundo de collatione spiritualis cibi; et hoc infra VI, ibi <i>post haec abiit Iesus</i> etc.; tertio de spirituali doctrina, infra VII <i>post haec ambulabat Iesus.</i> Circa primum tria facit. Primo proponit signum visibile, in quo manifestatur virtus Christi factiva et reparativa vitae, secundum consuetudinem huius Evangelii, in quo semper doctrinae Christi adiungitur aliquod visibile factum, pertinens ad illud de quo est doctrina, ut sic ex visibilibus invisibilia innotescant. Secundo ponitur occasio doctrinae proponendae, ibi <i>erat autem sabbatum</i> et cetera. Tertio ponitur ipsa doctrina, ibi <i>respondit itaque Iesus: amen, amen dico vobis</i> et cetera.</p> <p>§838 Posita doctrina de vita spirituali qua Christus regeneratos vivificat, consequenter Evangelista agit de spirituali nutrimento quo Christus vivificatos sustentat, et primo ponit visibile miraculum, quod fecit Christus exhibendo nutrimentum corporale; secundo agit de nutrimento spirituali, ibi</p>
--	---

<p>B.I.II.2.2.2. au sujet de la nourriture spirituelle (892-1009) (Jn 6,26-71)</p> <p style="text-align: center;">B.I.II.2.3. Le don de l'enseignement spirituel (Jn 7-11)</p> <p>B.I.II.2.3.1. L'origine de l'enseignement spirituel (Jn 7)</p> <p>B.I.II.2.3.1.a- le lieu de manifestation de cette origine (1010-1027) (Jn 7,1-10)</p> <p>B.I.II.2.3.1.b- les occasions de manifester cette origine (1028-1035) (Jn 7,11-15)</p> <p>B.I.II.2.3.1.c- la manifestation de cette origine (1036-1117) (Jn 7,16-53)</p> <p>B.I.II.2.3.2. L'utilité de l'enseignement spirituel (Jn 8-11)</p> <p>B.I.II.2.3.2.1. Puissance illuminative de l'enseignement spirituel (Jn 8-9)</p> <p>B.I.II.2.3.2.1.a- puissance montrée par la parole (Jn 8)</p> <p>B.I.II.2.3.2.1.a-i. manifestation du Christ enseignant (1118-1139) (Jn 8,1-11)</p> <p>B.I.II.2.3.2.1.a-ii. la puissance de la doctrine du Christ (1140-1292) (Jn 8,12-59)</p> <p>B.I.II.2.3.2.1.b- puissance montrée par un miracle (Jn 9)</p> <p>B.I.II.2.3.2.1.b-i. l'infirmité (Jn 9,1-5) (1294-1308)</p> <p>B.I.II.2.3.2.1.b-ii. la guérison de l'infirmité (Jn 9,6-7)(1309-1311)</p> <p>B.I.II.2.3.2.1.b-iii. la discussion à propos de la guérison (Jn 9,8-41 ) (1312-1363)</p>	<p><i>respondit eis Iesus, et dixit: amen, amen dico vobis, quaeritis me, non quia et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit miraculum visibile de nutrimento corporali; secundo ostendit effectum miraculi, ibi illi ergo homines cum vidissent et cetera.</i></p> <p>§1010 Postquam dominus egit de vita spirituali et nutrimento, hic consequenter agit de instructione seu doctrina, quae est necessaria spiritualiter regeneratis, ut dictum est supra, et primo ostendit originem suae doctrinae; secundo manifestat eius utilitatem ab octavo capitulo, et deinceps. Circa primum tria facit. Primo ponitur locus ubi originem suae doctrinae manifestavit; secundo ponuntur occasiones eam manifestandi, ibi <i>Iudaei ergo quaerebant eum</i> etc.; tertio ponitur ipsa manifestatio, ibi <i>respondit eis Iesus, et dixit: mea doctrina non est mea</i> et cetera. Circa primum tria facit. Primo ponitur incitatio Christi ad eundem ad locum, ubi publicavit originem suae doctrinae; secundo ponitur recusatio domini, ibi <i>dicit ergo eis Iesus</i> etc.; tertio subditur quomodo Christus ad locum illum pervenit, ibi <i>haec cum dixisset, ipse mansit in Galilaea.</i></p> <p>§1118 Postquam egit Evangelista de origine doctrinae Christi, hic consequenter agit de eius virtute. Habet autem doctrina Christi virtutem illuminativam et vivificativam, quia verba eius spiritus et vita sunt. Primo ergo agit de virtute doctrinae Christi illuminativa; secundo de virtute vivificativa, infra X, <i>amen, amen dico vobis, qui non intrat per ostium in ovile ovium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro.</i> Ostendit autem illuminativam virtutem doctrinae Christi, primo verbo; secundo miraculo, ibi <i>et praeteriens Iesus, vidit hominem caecum a nativitate.</i> Circa primum duo facit. Primo introducit Christum docentem; secundo ponit doctrinae Christi virtutem, ibi <i>iterum ergo locutus est eis Iesus.</i></p> <p>§1293 Postquam dominus doctrinae suae illuminativam virtutem ostendit verbo, hic consequenter confirmat eam facto, caecum corporaliter illuminando. Et circa hanc illuminationem tria ponuntur. Primo infirmitas; secundo infirmitatis sanatio, ibi <i>hoc cum dixisset, expuit in terram</i> etc.; tertio de sanatione, Iudaeorum disceptatio, ibi <i>itaque vicini</i> et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponitur infirmitas; secundo inquiritur causa eius, ibi <i>interrogaverunt eum discipuli.</i> Sciendum est circa primum, quod Iesus abscondens se, et de templo recedens, dum praeteriret, vidit hunc caecum. Et hoc est quod dicit <i>et praeteriens Iesus, vidit hominem caecum a</i></p>
--	--

<p>B.I.II.2.3.2.2. Puissance vivificatrice de l'enseignement spirituel (Jn 10-11)  B.I.II.2.3.2.2.a- Puissance montrée par la parole (Jn 10)  B.I.II.2.3.2.2.a-i. le Christ possède la vertu (Jn 10,1-10) (1364-1408)  B.I.II.2.3.2.2.a-ii. le mode de vivification (Jn 10,11-18) (1410-1426)  B.I.II.2.3.2.2.a-iii. le pouvoir de vivifier (Jn 10,19-42) (1427-1470)</p> <p>B.I.II.2.3.2.2.b- Puissance montrée par un miracle (Jn 11)  B.I.II.2.3.2.2.b-i. la maladie de Lazare (Jn 11,1-5) (1471-1479)  B.I.II.2.3.2.2.b-ii. le relèvement d'entre les morts (Jn 11,6-44) (1480-1562)  B.I.II.2.3.2.2.b-iii. l'effet engendré par ce relèvement (Jn 11,45-54) (1563-1588)</p> <p>B.II. Divinité manifestée par la mort du Christ dans la chair (Jn 12-21)</p> <p><u>B.II.I. Divinité manifestée par la Passion et la mort (Jn 12-19)</u></p> <p>B.II.I.1. Causes et circonstances de la Passion et de la mort (Jn 12)</p> <p>B.II.I.1.1. Gloire du Christ (1589-1687) (Jn 12,1-36)  B.II.I.1.2. Incrédulité des juifs (1688-1726) (Jn 12,37-50)</p>	<p><i>nativitate.</i></p> <p>§1364 Postquam dominus ostendit quod eius doctrina habet illuminativam virtutem, hic consequenter ostendit quod habet virtutem vivificativam, et primo ostendit hoc, verbo; secundo, miraculo: c. XI, ibi <i>erat autem quidam languens</i> et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit se habere virtutem vivificativam; secundo ostendit vivificandi modum, ibi <i>ego sum pastor bonus</i> etc.; tertio ostendit vivificandi potestatem, ibi <i>dissensio itaque facta est inter Iudaeos propter sermones hos</i>. Prima pars dividitur in tres: primo enim dominus proponit quamdam parabolam; secundo Evangelista insinuat necessitatem expositionis ipsius: <i>hoc proverbium dixit eis</i> etc.; tertio dominus exhibet parabolae expositionem, ibi <i>dixit eis iterum Iesus</i> et cetera.</p> <p>§1471 Supra dominus virtutem suam vivificativam ostendit verbo, hic confirmat eam miraculo, quemdam mortuum, scilicet Lazarum, suscitando, et primo ponitur Lazari infirmitas; secundo ipsius iam mortui suscitatio, ibi <i>ut audivit</i>; tertio subiungitur suscitationis effectus, ibi <i>multi ergo ex Iudaeis (...) crediderunt in eum</i>. Circa primum tria facit. Primo ponitur Lazari aegrotatio; secundo languoris denuntiatio, <i>miserunt ergo sorores eius ad eum</i>; tertio assignatur praemissorum ratio, ibi <i>audiens autem Iesus dixit eis</i> et cetera. Circa primum tria facit. Primo describit personam aegrotam; secundo languentis locum; tertio personam coniunctam.</p> <p>§1589 In praecedentibus Evangelista ostendit divinitatis Christi virtutem per ea quae in vita fecit et docuit; hic autem incipit ostendere virtutem divinitatis ipsius quantum ad passionem et mortem eius: et primo agit de passione et morte eius; secundo de resurrectione ipsius, XX capitulo, ibi <i>una autem sabbati</i> et cetera. Prima pars dividitur in tres. In prima ostendit causas sive occasiones passionis et mortis eius; in secunda ponitur praeparatio discipulorum, a quibus per mortem erat corporaliter recessurus, XIII capitulo, ibi <i>ante diem festum Paschae</i> etc.; in tertia agitur de ipsa passione et morte eius, XVIII capit., ibi <i>haec cum dixisset Iesus, egressus est</i> et cetera. Causa autem, sive occasio passionis Christi fuit duplex: scilicet gloria ipsius Christi, quae invidiam excitavit, et infidelitas Iudaeorum, quae ipsos excaecavit. Primo agit de gloria Christi; secundo de infidelitate Iudaeorum, ibi <i>cum autem tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum</i>. Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo Christus glorificatus est ab hominibus; secundo quomodo glorificatus est a</p>
--	---

<p style="text-align: center;">B.II.I.2. Préparation des disciples à la séparation d'avec le Christ (Jn 13-17)</p> <p style="text-align: center;">B.II.I.2.1. Préparation par un exemple (Jn 13)</p> <p>B.II.I.2.1.1. L'exemple du Christ (1727-1794) (Jn 13,1-20)</p> <p>B.II.I.2.1.2. La défaillance des disciples (1795-1847) (Jn 13,21-38)</p> <p style="text-align: center;">B.II.I.2.2. Préparation par des paroles (Jn 14-16)</p> <p>B.II.I.2.2.1. Préparation par une longue exhortation (Jn 14-15)</p> <p>B.II.I.2.2.1.1. A propos du départ du Christ (Jn 14)</p> <p>B.II.I.2.2.1.1.a- quant au fait qu'ils restent là (1848-1964) (Jn 14, 1-27)</p> <p>B.II.I.2.2.1.1.b- quant à son départ (1965-1977) (Jn 14,27-31) (<i>structuré par la répétition non turbetur cor vestrum /neque</i>)</p> <p>B.II.I.2.2.1.2. A propos des tribulations à venir pour les disciples (Jn 15)</p> <p>B.II.I.2.2.1.2.a- Une allégorie pour les affermir (1978-1985) (Jn 15,1-2)</p> <p>B.II.I.2.2.1.2.b- Développement de son propos (1985-2067) (Jn 15, 3-27)</p>	<p>Deo, ibi <i>nunc anima mea turbata est</i> et cetera.</p> <p>§1727 Supra Evangelista posuit quasdam occasiones passionis et mortis Christi; in parte ista ostendit quomodo Christus discipulos suos praeparat ante suam passionem, et primo ostendit quomodo informavit eos exemplo; secundo quomodo confortavit verbo, et hoc infra XIV capit. <i>non turbetur cor vestrum</i>; tertio quomodo praemunivit eos orationum suffragio, infra XVII <i>haec locutus est Iesus, et sublevatis oculis in caelum, dixit</i> et cetera. Circa primum duo facit. Primo ponit exemplum quod Christus praebuit suis discipulis imitandum; secundo discipulorum defectum, qui nondum erant idonei ad sequendum, ibi <i>cum haec dixisset Iesus, turbatus est</i>.</p> <p>§1848 Supra dominus informavit discipulos suos exemplis, hic confortat eos verbis, et primo ponitur multiplex verborum exhortatio; secundo ipsorum quae dicta sunt explicatio, cap. XVI <i>haec locutus sum vobis, ut non scandalizemini</i>. Circa primum sciendum est, quod duo imminabant discipulis, de quibus conturbari poterant. Unum de praesenti, scilicet recessus Christi imminens; aliud de futuro, scilicet tribulationes quas passuri erant. Primo ergo confortat eos contra primum, scilicet contra eius recessum; secundo contra tribulationes quas passuri erant, XV, cap., <i>ego sum vitis vera</i> et cetera. Circa primum duo facit. Primo confortat eos ex parte ipsorum remanentium; secundo ex parte sui recedentis, ibi <i>non turbetur cor vestrum, neque formidet</i>. Circa primum tria facit. Primo praemittit suum accessum ad patrem; secundo promittit eis donum spiritus sancti, ibi <i>si diligitis me, mandata mea servate</i>; tertio suam praesentiam, ibi <i>non relinquam vos orphanos</i>. Circa primum duo facit. Primo praemittit suum accessum ad patrem; secundo agit de via per quam accessurus erat, ibi <i>et quo ego vado scitis, et viam scitis</i>.</p> <p>§1978 Dominus in hoc sermone specialiter intendebat animos discipulorum confortare contra duo: scilicet contra unum quod imminabat in praesenti, quod erat passio eius; et aliud quod timebatur futurum, scilicet tribulatio eis superventura. Unde contra ista duo dixerat eis <i>non turbetur cor vestrum</i>, quantum ad primum, <i>neque formidet</i>, quantum ad secundum. Postquam ergo confortavit eos de recessu suo, hic confortat eos contra tribulationes eis superventuras, et primo proponit eis quamdam similitudinem; secundo ex illa procedit ad propositum, ibi <i>iam vos mundi estis</i>.</p>
---	---

B.II.I.2.2.2. Explication de l'exhortation (Jn 16)

B.II.I.2.2.2.1. Explication (2068-2163) (Jn 16,1-28)

B.II.I.2.2.2.2. Effet sur les disciples (2163-2177) (Jn 16,29-33)

B.II.I.2.3. Préparation par le soutien de la prière (Jn 17)

B.II.I.2.3.1. Prière du Christ pour lui-même (2177-2192) (Jn 17,1-5)

B.II.I.2.3.2. Prière du Christ pour ses disciples (2193-2231) (Jn 17,6-19)

B.II.I.2.3.3. Prière du Christ pour tous les croyants (2232-2270) (Jn 17,20-26)

B.II.I.3. La Passion et la mort (Jn 18-19)

*Contradiction avec le plan annoncé au début du chapitre 12 qui fait de la résurrection (§2470s.) la 3<sup>e</sup> partie de la manifestation dans la chair par la passion et non la deuxième partie de la deuxième partie. Nous nous tenons ici à la première présentation.*

B.II.I.3.1. Souffrances subies de la part des Juifs (Jn 18)

B.II.I.3.1.1. le Christ livré par un disciple (2271-2293) (Jn 18,1-11)

B.II.I.3.1.2. le Christ présenté aux chefs du peuple (2294-2327) (Jn 18,12-27)

B.II.I.3.1.3. le Christ accusé par les chefs du peuple (2328-2370) (Jn 18,28-40)

B.II.I.3.2. Souffrances subies de la part des Gentils (Jn 19)

B.II.I.3.2.1. La flagellation du Christ (2371-2373) (Jn 19,1)

B.II.I.3.2.2. La dérision subie par le Christ (2373-2378) (Jn 19,2-3)

B.II.I.3.2.3. La crucifixion du Christ (2379-2469) (Jn 19, 4-42)

§2068 Supra consolatus est dominus discipulos quibusdam rationibus de suo recessu, et de persecutionibus et tribulationibus eis superventuris; hic easdem rationes manifestius explicat, et primo ponitur rationum explicatio supra positarum; secundo insinuatur effectus explanationis in discipulis, ibi *dicunt ei discipuli: ecce nunc palam loqueris* et cetera.

§2177 Supra dominus confortavit discipulos exemplo et exhortatione; in parte ista confortat eos oratione: in qua quidem oratione tria facit. Primo orat pro seipso; secundo pro discipulorum collegio, ibi *manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi de mundo*; tertio pro universo fidei populo, ibi *non pro eis rogo tantum, sed pro eis qui credituri sunt*. Circa primum tria facit. Primo proponit petitionem; secundo petitionis fructum, ibi *ut filius tuus clarificet te* etc.; tertio petitionis exaudiendae meritum, ibi *ego clarificavi te* et cetera.

§2271 Supra, ante passionem, dominus praeparavit discipulos suos, multipliciter informando exemplis, confortando verbis, et promovendo suffragiis; hic Evangelista accedit ad narrandum eius passionem, et primo proponit mysterium passionis; secundo gloriam resurrectionis, XX cap. ibi *una autem sabbati* et cetera. Passio autem Christi partim completa est per Iudaeos, partim per gentiles. Primo ergo describit passionem Christi quantum ad ea quae passus est per Iudaeos; secundo quantum ad ea quae passus est per gentiles, XIX cap., ibi *tunc apprehendit Pilatus* et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo a discipulo dominus traditur; secundo quomodo a ministris principibus praesentatur, ibi *cohors ergo, et tribunus, et ministri Iudaeorum comprehenderunt Iesum*; tertio quomodo a principibus apud praesidem accusatur, ibi *adducunt ergo Iesum* et cetera.

§2371 Supra prosecutus est Evangelista de his quae Christus passus est a Iudaeis; hic prosequitur de his quae specialiter passus est a gentilibus: a quibus quidem tria passus est, secundum quod ipse praedixerat, Matth. XX, 18 s., et Lc. XVIII, v. 32: *tradetur enim gentibus ad illudendum et flagellandum et crucifigendum* et cetera. Primo ergo Evangelista agit de Christi flagellatione; secundo de eius illusionem, ibi *et milites plectentes coronam de spinis, imposuerunt capiti eius*; tertio de eius crucifixione, ibi *exivit iterum Pilatus* et cetera.

<p><u>B.II.II. Divinité manifestée par la Resurrection (Jn 20-21)</u></p> <p>B.II.II.1. Manifestation de la résurrection aux femmes (Jn 20,1-19)</p> <p>    B.II.II.1.1. le tombeau ouvert (2470-2489) (Jn 20, 1-9)</p> <p>    B.II.II.1.2. l'apparition de l'ange (2490-2503) (Jn 20, 10-13)</p> <p>    B.II.II.1.3. la vision du Christ (2504-2522) (Jn 20, 14-18)</p> <p>B.II.II.2. Manifestation de la résurrection aux disciples (Jn 20,19-31-Jn 21)</p> <p>    B.II.II.2.1. Première apparition aux apôtres à Jérusalem (2523-2550) (Jn 20, 19-25)</p> <p>    B.II.II.2.2. Seconde apparition aux apôtres à Jérusalem (2551-2568) (Jn 20, 26-31)</p> <p>    B.II.II.2.3. Troisième apparition de manière spéciale à quelques uns (Jn 21)</p> <p>    B.II.II.2.3.1. Révélation générale à plusieurs disciples (2569-2613) (Jn 21,1-14)</p> <p>    B.II.II.2.3.2. Révélation spéciale aux deux particulièrement aimés (2613-2660) (Jn 21,15-25)</p>	<p>§2470 Enarratis mysteriis passionis Christi, hic Evangelista manifestat eius resurrectionem, et primo manifestat quomodo resurrectio Christi manifestata est mulieribus; secundo quomodo manifestata est discipulis, ibi <i>cum ergo sero esset die illo</i> et cetera. Manifestata est resurrectio Christi mulieribus quodam ordine. Primo quantum ad monumenti apertionem; secundo quantum ad Angeli apparitionem, ibi <i>abierunt ergo iterum</i> etc.; tertio quantum ad Christi visionem, ibi <i>haec cum dixisset, conversa est retrorsum, et vidit lesum</i>. Circa primum primo ponitur mulieris visio; secundo rei visae denuntiatio, ibi <i>cucurrit ergo</i> etc.; tertio rei denuntiatae inquisitio, ibi <i>exiit ergo Petrus</i> et cetera.</p> <p>§2523 Positis apparitionibus Christi factis mulieribus, in parte ista agit Evangelista de apparitionibus factis apostolis, et primo de apparitione qua simul omnibus in Ierusalem apparuit, excepto Thoma; secundo de ea quae facta est, Thoma praesente, ibi <i>et post dies octo</i> etc.; tertio de ea quae facta est quibusdam specialiter iuxta mare, XXI capitulo <i>postea manifestavit se</i> et cetera.</p> <p>§2569 Positis duabus apparitionibus Christi ad discipulos hic ponit Evangelista tertiam apparitionem. Et si ordinem et finem harum apparitionum consideremus, patet quod in prima ostendit suae divinitatis auctoritatem, spiritum sanctum ibi insufflando; in secunda personae identitatem, cicatrices ostendendo; in tertia naturae resurgentis veritatem, cum eis comedendo. Dividitur autem haec pars in duas. In prima ostendit quid communiter discipulis pluribus dominus exhibuit; in secunda quid specialiter duobus praedilectis ibi <i>cum ergo prandissent</i> et cetera.</p>
---	--

**B- ANNEXE 5 : *Divisio Textus* pour le commentaire de Jn 4**

§	Chapitre IV - Régénération spirituelle des nation (549-698)	Jn 4,-
549-663	<b>A- Régénération spirituelle des nations par l'enseignement.</b>	
549-574	I. Préambules à l'enseignement du Christ.	
	I.1- celui qui enseigne	
550	○ 1) le lieu d'où il vient	1
	▪ 1)a) cause de son départ	
554	▪ 1)b) quelques précisions sur la cause	2
556	▪ 1)c) départ de Judée	3a
557	○ 2) le lieu où il va	3b
558-560	○ 3) le lieu où il passe	4-5
561	I.2- l'occasion de l'enseignement	
562	○ 1) la source	6a
563-564	○ 2) la halte du Christ	6b
565	○ 3) l'heure à laquelle il s'assit	6c
566	I.3- la personne qui écoute	
567	○ 1) la personne	7a
568	○ 2) préparée à recevoir	7b
569	▪ 2a) l'occasion : la soif du Christ	
570	▪ 2b) l'opportunité	8



571	○ 3) Question de la femme – <i>non annoncée dans le plan en 566-</i>	
572	▪ 3a) la question de la femme	9a
573-574	▪ 3b) la raison de la question de la femme	9b
575-663	II. enseignement du Christ à la samaritaine et son effet	
576	II.1- exposé de l'enseignement	
576	○ 1) résumé de l'enseignement	10
580	○ 2) développement progressif	
	▪ 2a) le don de l'eau	
581	• 2a1) puissance du don	
	○ 2a11) interrogation de la femme	
582	▪ 2a11) l'absence d'outil	11
583	▪ 2a12) la comparaison avec Jacob	12
584	○ 2a12) réponse du Christ	
585-586	▪ 2a121 : son enseignement, une eau	13
587	▪ 2a122 : son enseignement, une eau vive	14
588	• 2a2) perfection du don	
	○ 2a21) manière dont la femme reçoit le don	
589	▪ 2a211) demande de la femme	15
590	▪ 2a212) réponse du Christ	16
591	○ 2a22) la femme est confondue	
592	▪ 2a221) réponse de la femme	17a
593-594	▪ 2a222) réplique du Christ	17b-18
595	▪ 2b) la demande du don	
596	• 2b1) demande de la femme	
	○ 2b11) reconnaissance du Christ comme prophète	19

597-598	○ 2b12) question théologique	20
599	● 2b2) réponse du Christ	
600	○ 2b21) distinction de trois formes de prière	
	▪ 2b211) éveil de l'attention	21a
601	▪ 2b212) au sens littéral puis mystique	21b
602	○ 2b22) comparaison entre les formes de prière	
	▪ 2b221) La deuxième forme et la première	
603	● 2b2211) insuffisance de la première	22a
604	● 2b2212) vérité de la seconde	22b
605-606	● 2b2213) raison de la supériorité de la seconde	22c
607	▪ 2b222) La troisième forme et les deux autres	
608-612	● 2b2221) éminence de la troisième	23a
613	● 2b2222) convenance de la prééminence	
614	○ <i>volonté divine</i>	23b
615	○ <i>nature divine</i>	24
616	▪ 2c) le donateur	
	● 2c1) confession de la femme	
617	○ 2c11) elle proclame sa foi au Christ à venir	25a
618	○ 2c12) elle affirme la perfection de son enseignement	25b
619	● 2c2) enseignement du Christ	26
620	II.2- effets de l'enseignement	
	○ 1) exposition de l'effet de l'enseignement	
621	▪ 1a) chez les disciples	
	● 1a1) leur retour	27a
622	● 1a2) leur étonnement	27b
623	● 1a3) leur révérence	27c
624	▪ 1b) chez la femme	

625	• 1b1) elle aime de manière zélée	
	○ 1b11) abandon de la cruche	28a
	○ 1b12) annonce à toute la ville	28b
626	• 1b2) caractère propre de la prédication de la femme	
	○ 1b21) invite à aller au Christ	29a
627	○ 1b22) donne un indice de divinité du Christ	29b
628- 629	○ 1b23) affirme la majesté du Christ	29c
630	• 1b3) effet de la prédication de la femme	30
631	○ 2) manifestation de l'effet de l'enseignement	
	▪ 2a) par l'enseignement aux disciples	
632	• 2a1) l'occasion de la manifestation du fruit de l'enseignement	31
633	• 2a2) manifestation du fruit de l'enseignement	
634- 635	○ 2a21) en langage figuré	32
636- 637	○ 2a22) lenteur des disciples	33
638	○ 2a23) explication aux disciples	
639- 643	▪ 2a231) explique par une parole	34
644	▪ 2a232) donne une image en comparaison	
645	• 2a2321) image de la moisson	
	○ <i>la moisson corporelle</i>	35a
646	○ <i>la moisson spirituelle</i>	35b
650	• 2a2322) image des moissonneurs	
651	○ <i>Récompense</i>	36
652	○ <i>Citation proverbe</i>	37
653- 655	○ <i>Application de la citation du proverbe</i>	38
656	▪ 2b) par l'effet produit sur les autres	

657	• 2b1) fruit de la prédication de la femme	
	○ 2b11) manifeste par la foi des samaritains	39
658	○ 2b12) manifeste par la venue des samaritains	40a
659	○ 2b13) manifeste par leur désir de garder le Christ	40b
660	• 2b2) fruit de la prédication du Christ	
661	○ 2b21) grand nombre des croyants	41
662	○ 2b22) manière de croire des convertis	42a
663	○ 2b23) vérité de leur foi	42b
664-698	B- régénération spirituelle des nations par des miracles	
665-674	I. lieu du miracle	
665	I.1- lieu désigné de manière générale (patrie du Christ)	
	○ 1) lieu du miracle	
	▪ 1a) lieu du miracle	43
666-669	▪ 1b) raison du choix par le Christ de ce lieu	44
670-672	○ 2) manière d'être reçu	45
673-674	I.2- lieu désigné de manière précise	46a
675-695	II. le miracle	
676-678	II.1- la personne malade	46b
679	II.2- l'intercesseur : l'officier royal	

680	○ 1) l'occasion de la demande	47a
681	○ 2) la demande	47b
682	○ 3) l'urgence de la demande	47c
683	II.3- le guérisseur, le Christ	
684-685	○ 1) le reproche	48
686	○ 2) la demande insistante	49
687	○ 3) l'exaucement	
	▪ 3a) annonce de la guérison	
688-689	• 3a1) commandement du Christ	
	○ 3a11) ordre du Christ	50a
	○ 3a12) annonce de la guérison	50b
690	• 3a2) obéissance de l'officier royal	
	○ 3a21) foi de l'officier	50c
	○ 3a22) obéissance de l'officier	50d
691	▪ 3b) témoins de la guérison	
692-693	• 3b1) annonce par les serviteurs	51
694-695	• 3b2) interrogation de l'officier	52
696-698	III. l'effet du miracle	
697	III.1- la foi, effet du miracle	53
698	III.2- relation à un autre miracle	54

## B- ANNEXE 6- Citations de ‘mystice’ dans le commentaire de Jean

Vocabulaire utilisé : *mysticus, a, um, mystice, secundum mysterium, propter mysterium, convenit mysterio, congruit mysterio.*

Quand la mention de l’autre sens n’apparaît pas dans l’extrait, nous notons () le § où il apparaît.

Quand l’autre sens n’est pas explicitement nommé par Thomas, nous marquons (//...)

Le nom d’auteur s’il est cité est souligné dans le texte quand il apparaît là, nous le mentionnons toujours dans la colonne de droite.

Le nom d’auteur indiqué entre () est le nom correspondant à l’autre sens s’il est cité.

N°	§	Citation <i>Lectura</i> (édition Marietti)	Parallèle <i>Catena</i> (selon édition Marietti 1953)	Autres sens
1	238	Sed attende quod clamat <i>in deserto</i> , (...) Et potest esse huiusmodi ratio <u>et litteralis</u> et <b>mystica</b> .	0	//Littéral
2a	238	<u>Litteralis quidem</u> , (...) <b>Mystica</b> autem causa duplex est. Nam per desertum gentilitas designatur, iuxta illud Is. c. LIV, 1: <i>multi filii desertae, magis quam eius quae habet virum</i> . (...)	// 1,19, p.345 “Origenes. <i>Opus autem vocis in deserto clamantis est ut anima a Deo destituta, ad rectam faciendam viam domini revocetur</i> ”	//Littéral
2b		Item, per desertum intelligitur Iudaea, quae iam deserta erat; (...)	= 1,19, p.345 “Gregorius. <i>Vel in deserto Iohannes clamat, quasi quasi derelictae ac destitutae Iudaeae solatium redemptoris annuntiat.</i> ”	
3a	250	Exponitur autem et <b>mystice</b> . Uno modo <u>secundum Gregorium</u> , ut per calceamentum, quod fit de pellibus mortuorum animalium, intelligatur humana natura mortalis, quam Christus assumpsit; Ps. LIX, 10: <i>in Idumaea extendam calceamentum meum</i> etc.	= 1,20, p.347 : “Gregorius in Evang. <i>Vel aliter. Mos apud veteres fuit ut si quis eam quae sibi competeret, accipere uxorem nollet, ille ei calceamentum solveret qui ad hanc sponsus iure propinquitatis veniret. Quid igitur inter homines Christus, nisi sanctae Ecclesiae sponsus apparuit? Recte ergo Iohannes se indignum esse ad solvendam corrigiam eius calceamenti denuntiat; ac si aperte dicat: redemptoris vestigia non denudare valeo; quia sponsi nomen mihi immeritus non usurpo. Quod tamen intelligi et aliter potest. Quis enim nesciat quod calceamenta ex mortuis animalibus fiant? <b>Incarnatus vero dominus veniens, quasi calceatus apparuit, qui in divinitate sua morticina nostrae corruptionis assumpsit. Corrigia ergo calceamenti est ligatura mysterii.</b> Iohannes ergo solvere corrigiam calceamenti eius non valet: quia incarnationis mysterium nec ipse investigare sufficit; ac si patenter dicat: quid mirum si mihi ille</i>	//Littéral (249) Grégoire
3b		Alio modo exponitur, quia in veteri lege praeceptum erat, Deut. XXV, 5-10 quod quando aliquis moriebatur sine liberis, frater defuncti uxorem defuncti recipere tenebatur, et ex ea semen fratri suo suscitare; quod si nollet eam in uxorem recipere, tunc aliquis propinquus defuncti eam recipere volens, debebat eum discalceare in signum huius cessionis		

			<i>praelatus est quem post me quidem natum considero, sed nativitatis eius mysterium non comprehendo?"</i>	
4	252	Quod autem mentionem facit de loco, habet rationem <u>litteralem</u> et <b>mysticam</b> .	Annonce	//Littéral
5	252	<u>Litteralem</u> (...). <b>Mysticam</b> vero, quia haec loca conveniunt Baptismo. Nam, si dicatur Bethania, quae domus obedientiae interpretatur, significat quod necesse est per obedientiam fidei ad Baptismum pervenire; Rom. I, 5: <i>ad obediendum fidei in omnibus gentibus</i> .	= I,20, p. 347 : "Alcuinus. <b>Bethania vero domus obedientiae interpretatur; per quam innuitur quia per obedientiam fidei omnes ad Baptisma debent pervenire.</b> "	//Littéral (Chrysostome)
6	252	Si vero dicatur Bethabara, quae interpretatur domus praeparationis, significat quod per Baptismum praeparatur homo ad vitam aeternam. <b>Nec vacat mysterio</b> quod trans Iordanem sit. Iordanis enim interpretatur descensus eorum; et, <u>secundum Origenem</u> , significat Christum, qui descendit de caelis, ut dicit ipse: descendi de caelo, ut facerem voluntatem patris mei.	= I,20, p.347 : "Origenes. <b>Bethabara vero interpretatur domus praeparationis, et convenit cum Baptismo praeparantis domino plebem perfectam. Iordanis autem interpretatur descensus eorum. Quis autem erit hic fluvius nisi salvator noster, per quem ingredientem in hunc mundum mundari convenit, non suum descendentem descensum, sed humani generis?"</b>	//Littéral (252)  Origène
7	285	Ubi quatuor, <u>secundum Chrysostomum</u> , considerari possunt. Primo quia hoc quod Ioannes loquitur et Christus tacet, et verbo Ioannis discipuli congregantur ad Christum, <b>competit mysterio</b> : Christus enim est sponsus Ecclesiae, Ioannes vero amicus et paranymphus sponsi. Officium autem paranymphi est sponsam tradere sponso, et loquendo, pacta tradere; sponsi autem est quasi prae verecundia tacere, et de sponsa iam habita pro velle disponere. (...)	= I,24, p.352 : "Chrysostomus. <i>Considerandum autem, quod Ioannes dicit ecce agnus Dei, et Christus nihil loquitur: nam et sponsus cum silentio adest: alii eum inducunt, et sponsam in manu eius ponunt; quam cum acceperit, de ea disponit. Ita Christus venit copulaturus sibi Ecclesiam, nihil ipse dixit; sed accessit solum amicus eius Ioannes, dexteram ei sponsae imposuit, per sermones suos animas hominum in manus ei ponens; quos accipiens ita disposuit ut ultra ad Ioannem non redirent.</i> "	//Littéral (285) Chrysostome
8	289	Et secundum Origenem, post sex verba quae Ioannes dixerat, Christus septimum locutus est. (...) Sextum, cum hic dicit <i>ecce agnus Dei</i> . Et Christus septimum loquitur, ut intelligas <b>mystice</b> , quod quies, quae designatur per septimum diem, nobis est futura per Christum, et quod in ipso est plenitudo septiformis gratiae spiritus sancti..	= I,24, p.352: "Origenes. <b>Forte autem non frustra post sextum testimonium desinit Ioannes eos contestari, et Iesus secundum septimum dicit quid quaeritis?"</b>	//Littéral (287) Origène

9	292	Et ad hanc videndum istos invitabat, dicens <i>venite, et videte</i> . <b>Mystice</b> autem dicit <i>venite, et videte</i> quia habitatio Dei, sive gloriae, sive gratiae, agnosci non potest nisi per experientiam: nam verbis explicari non potest.	// 1,24, p.352 : “Chrysostomus. <i>Christus autem non dicit eis signa domus neque locum, sed attrahit eos ad sequendum. (...)</i> ” // 1,24, p.352 : “Alcuinus. (...)unde sequitur dicit eis: <i>venite et videte; quasi dicat: habitaculum meum explicari non potest sermone, sed opere demonstratur. Venite ergo credendo et operando, et videte intelligendo.</i> ”	(//Littéral (292)) (Chrysostome)
10	303	<b>Congruit autem hoc nomen mysterio.</b> Nam Simon interpretatur obediens; ut insinuet quod obedientia necessaria est ei qui conversus est ad Christum per fidem.	= 1,25, p.354 : “Alcuinus. <i>Vel aliter. Nondum imponit ei nomen, sed praesignat quod postea fuit ei impositum, quando dixit ei Iesus: tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Mutaturus autem nomen Christus, voluit ostendere etiam nomen illud quod a parentibus datum erat, non carere virtutis significatione. Simon enim obediens interpretatur, Ioanna gratia, Iona columba; quasi dicat: tu es obediens, filius gratiae, vel filius columbae, idest spiritus sancti: quia humilitatem de spiritu sancto accepisti, ut vocante Andrea, videre me desiderares. Non enim dedignatus est maior minorem sequi: quia non est ordo aetatis ubi est meritum fidei.</i> ”	0
11	304	Unde dicit filius Ioanna, quia hoc nomine vocatus est pater suus, vel, secundum Matthaeum, filius Iona, cum dicit Simon Bariona. Et utrumque <b>congruit mysterio</b> . Ioanna enim interpretatur gratia, ut insinuet quod homines per gratiam veniunt ad fidem Christi.	= Ibid.	0
12	305	Unde dicit tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus, et in Graeco caput. Et <b>congruit mysterio</b> , ut ille qui debet esse aliorum caput et Christi vicarius, firmitati inhaereret.	= 1,25, p.353 : “Beda. <i>Intuitus autem est eum non exterioribus oculis solum, sed et aeterno divinitatis intuitu vidit cordis eius simplicitatem, animi sublimitatem, cuius merito cunctae esset praeferendus Ecclesiae. Neque autem in Petri vocabulo, quasi Hebraeo vel Syro, aliam interpretationem quaerere oportet: quia idem est Graece et Latine Petrus, quod Syriace Cephas; et in utraque lingua nomen a petra derivatur. Vocatur autem Petrus ob firmitatem fidei, qua illi petrae adhaesit de qua apostolus ait: petra autem erat Christus; qui sperantes in se ab hostis insidiis reddit tutos, et spiritualium charismatum fluentia ministrat.</i> ”	0



13	310	Tertia ratio est <b>mystica</b> : quia Galilaea interpretatur transmigratio. Voluit ergo exire a Iudaea in Galilaeam ut insinuaret quod in crastinum, idest in die gratiae, scilicet Evangelii, exiret a Iudaea in Galilaeam, idest ad gentes salvandas.	=I,26, p.354 : “Alcuinus. <i>Vocaturus etiam discipulum ad sequendum, voluit exire in Galilaeam, idest in transmigrationem factam vel revelationem; ut sicut ipse proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines, et sicut passus est et resurrexit, et ita intravit in gloriam suam; sic etiam suos sequaces ostenderet et exire et proficere in virtutibus, et per passiones ad gaudia transmigrare debere;</i> ”	//Littéral (310)
14	314	Et sic <b>congruit mysterio</b> . Bethsaida enim domus venatorum interpretatur: ut ostendat quales tunc animo erant Philippus, Petrus et Andreas, et quod de domo venatorum, congrue venatores ad capiendas animas ad vitam vocaret.	= I,26, p.354 : “Alcuinus. <i>Bethsaida etiam domus venatorum interpretatur; quo nomine civitatis curavit Evangelista ostendere quales tunc iam animo erant Philippus, Petrus et Andreas, et quales officio erant futuri, idest capiendis ad vitam animabus intenti.</i> ”	0
15	326	<u>Ad litteram enim</u> , sub arbore fici (...). <b>Mystice</b> autem per ficum designatur peccatum: tum quia invenimus arborem fici maledictam folia sola habentem, et non fructum, Matth. XXI, 19 quod factum est in figuram peccati; tum quia Adam et Eva cum peccassent, de foliis ficus perizomata fecerunt.	= I,27, p.355-356 : “Augustinus. <i>Quaerendum est enim an aliquid significet arbor fici. Invenimus arborem fici maledictam, quia sola folia habuit, et fructu caruit. In origine humani generis Adam et Eva, cum peccavissent, de foliis ficus subcinctoria sibi fecerunt. Folia ergo ficulneae intelliguntur peccat.</i> ”	//Littéral
16	338	<b>Mystice</b> autem per nuptias intelligitur coniunctio Christi et Ecclesiae, quia, ut dicit apostolus Eph. V, 32, <i>sacramentum hoc magnum est, dico autem in Christo et in Ecclesia</i> . Et illud quidem matrimonium initiatum fuit in utero virginali, quando Deus pater filio humanam naturam univit in unitate personae, unde huius coniunctionis thalamus fuit uterus virginalis;	= II,1, p.358 : “Augustinus in Ioannem. <i>Quid autem mirum, si in illam domum ad nuptias venit qui in hunc mundum ad nuptias venit? Habet enim hic sponsam, quam redemit sanguine suo, et cui pignus dedit spiritum sanctum, quam sibi coniunxerat in utero virginis. Verbum enim est sponsus, et sponsa caro humana; et utrumque unus filius Dei, et idem filius hominis. Ille uterus virginis Mariae thalamus eius est, unde processit tamquam sponsus de thalamo suo.</i> ”	//Littéral (337)
17	338	<b>Nec vacat a mysterio</b> quod die tertio nuptiae factae sunt. Primus namque dies est tempus legis naturae; secundus tempus legis scriptae; tertius vero dies tempus gratiae, in quo dominus incarnatus nuptias celebravit.	= II,1, p.358: “Beda. <i>Nec vacat a mysterio quod die tertia nuptiae factae referuntur. Primum quidem saeculi tempus ante legem, patriarcharum exemplo; secundum sub lege, prophetarum scriptis; tertium sub gratia, praeconiis Evangelistarum, quasi tertiae diei luce, mundo refulsit, in quo dominus in carne natus apparuit. (...)</i> ”	(//Littéral (336))
18	338	Locus autem <b>congruit mysterio</b> : Cana enim	= II,1, p.358: “Beda. (...) <i>Sed et hoc quod in Cana Galilaeae, idest</i>	(//Littéral (336))

		interpretatur zelus; Galilaea vero transmigratio. In zelo ergo transmigrationis hae nuptiae celebrantur (...)	<i>in zelo transmigrationis, eadem nuptiae factae perhibentur, typice denuntiat, eos maxime gratia Christi dignos existere qui zelo fervere pia devotionis, ac de vitiis ad virtutes, de terrenis ad aeterna norunt transmigrare."</i>	
19	343	<b>Mystice</b> autem in nuptiis spiritualibus est mater Iesu, virgo scilicet beata, sicut nuptiarum consiliatrix, quia per eius intercessionem coniungitur Christo per gratiam; (...) Christus autem, sicut verus animae sponsus, (...)	0	//Littéral (340) +Moral (341)
20a 20b	357	<b>Mystice</b> vero per sex hydrias significantur sex aetates veteris testamenti, in quibus erant corda hominum receptiva Scripturarum Dei parata, et proposita in exemplum vivendi, ut dicit Glossa. Hoc vero quod dicit <i>metretas</i> , secundum Augustinum, refertur ad Trinitatem personarum. Et dicuntur binae, vel ternae, quia quandoque in sacra Scriptura tres personae distinctim ponuntur, secundum illud Matth. ult., 19: <i>baptizantes eos in nomine patris, et filii, et spiritus sancti</i> , quandoque vero duo tantum, scilicet pater et filius, in quibus intelligitur persona spiritus sancti, qui est connexio amborum.	= II,2, p.360 : "Augustinus. <i>Sed nihil sapit illa Scriptura, si non ibi Christus intelligatur. <b>Novimus autem legem ex quibus temporibus narret, idest ab exordio mundi; inde usque ad hoc tempus quod nunc agimus, sexta aetas est: nam prima aetas computatur ab Adam usque ad Noe, secunda a Noe usque ad Abraham, tertia ab Abraham usque ad David, quarta a David usque ad transmigrationem Babylonis, quinta usque ad Ioannem Baptistam, sexta inde usque ad finem saeculi. <b>Sex ergo illae hydriae sex aetates significant, quibus non defuit prophetia. Impletae sunt prophetiae, plenae sunt hydriae. Quid est autem quod capiebant metretas binas vel trinas? <b>Si trinas tantum diceret, non curreret animus noster nisi ad mysterium Trinitatis. Sed forte nec sic debemus inde sensum avertere, quia dixit binas vel trinas: quia nominato patre et filio, consequenter et spiritus sanctus intelligendus est. Oportet enim intelligi caritatem invicem patris et filii, quod est spiritus sanctus.(...)"</b></b></b></i>	//Littéral (356) (Chrysostome) Glose
21	358	Tertia ratio est <b>mystica</b> . Ideo enim noluit ex nihilo vinum facere, sed ex aqua vinum fecit, ut ostenderet se non omnino novam doctrinam condere et veterem reprobare, sed adimplere; (...)	0	//Littéral (358) (Chrysostome)
22	361	<b>Mystice</b> autem, qui hauriunt aquam sunt praedicatores; Is. XII, 3: <i>haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris</i> . Architriclinus autem est aliquis legisperitus, puta Nicodemus, Gamaliel et Paulus.	= II,2, p.360 : "Alcuinus. <b>Ministri autem sunt doctores novi testamenti, qui Scripturas aliis sacras spiritualiter interpretantur; architriclinus autem est aliquis legisperitus, ut Nicodemus, Gamaliel, Saulus. Dum ergo talibus Evangelii verbum</b>	//Littéral (360) (Augustin+ Chrysostome)

			<i>committitur, quod in littera legis occultabatur, quasi vinum de aqua factum architriclino propinatur."</i>	
23	363	<b>Competit autem mysterio.</b> Nam aliquis dicitur mystice primo bonum vinum ponere, (...)	0	(//Littéral (362)) (Chrysostome)
24	363	Competit autem mysterio. Nam aliquis dicitur mystice primo bonum vinum ponere, qui alios decipere intendens, errorem quem intendit non proponit primo, sed quae alliciant auditores, ut postquam inebriati et allecti fuerint ad consensum suae intentionis, perfidiam manifestet. (...) Dicitur autem aliquis primo bonum vinum ponere, qui a principio suae conversionis sancte et spiritualiter vivere incipiens, tandem in vitam carnalem degenerat; (...)	0	(//Littéral (362))
25	373	<b>Mystice</b> autem signatur per hoc quod aliqui multis sermonibus Christi immorari non possunt, sed pauca ad eorum illuminationem de multis sufficiunt, propter intellectus eorum imbecillitatem. Unde apud tales Christus paucis documentis immoratur ut <u>Origenes</u> dixit;	//II,3, p.362 : " <i>Origenes. Videntur autem qui Capharnaum ducti sunt, non capere diurnam apud se Iesu praesentiam: <b>quoniam illuminationem quae de pluribus dogmatibus est, inferioris consolationis agellus non capit, cum paucorum capax existat.</b></i> "	(//Littéral (372)) Origène
26	379	<b>Mystice</b> autem ascendit Ierosolymam, quae interpretatur visio pacis, et significat aeternam beatitudinem: in quam ascendit, et suos transduxit.	//II,3, p.362 : " <i>Origenes. Est autem Hierosolyma civitas regis <b>magni</b>, velut ipse salvator ait, ad quam nullus eorum qui manent in terris conscendit nec ingreditur: <b>sed quaelibet anima quae naturalem obtinet celsitudinem et acumen intelligibilium perspicuum, eius civitatis est incola, ad quam solus Iesus ascendisse dicitur. Videntur tamen post discipuli fore praesentes dum recolunt zelus domus tuae comedit me; sed quasi in quolibet discipulorum Iesus ascendit.</b></i> "	(//Littéral (378))
27	379	Sed <b>non vacat a mysterio</b> , quod in Capharnaum descendit, et postmodum Ierosolymam ascendit. Nisi enim descendisset primum, non competisset ei ascendere: quia, ut dicitur Eph. IV, 10, qui descendit, ipse est et qui ascendit.	//II,3, p.362 : " <i>Alcuinus. Vel Capharnaum villa pulcherrima est, et significat <b>mundum, in quem verbum patris descendit.</b></i> "	0
28a 28b	383	Sed hoc quidem <b>mystice</b> tripliciter intelligi potest. Primo enim per vendentes et ementes significantur illi qui	= II,4, p.463 : " <i>Augustinus. Vel <b>vendentes in Ecclesia sunt qui quae sua sunt quaerunt, non quae Iesu Christi. Venale habent</b></i> "	(//Littéral (381-382))

28c		<p>ecclesiasticas res vendunt, vel emunt: nam bona ecclesiastica spiritualia, et eis annexa, significantur per oves, et boves, et columbas. (...)</p> <p>Secundo, contingit aliquos praelatos, seu Ecclesiarum praepositos, etsi non manifeste per simoniam, occulte tamen per negligentiam boves, et oves, et columbas vendere, tunc scilicet quando tantum inhiant temporalibus lucris, et occupantur in eis, et negligunt spiritualem salutem subditorum (...)</p> <p>Tertio per templum Dei potest intelligi spiritualis anima, ut dicitur I Cor. III, 17: <i>templum Dei sanctum est, quod estis vos.</i></p>	<p><b><i>totum, quia volunt redimi. Simon ideo volebat emere spiritum sanctum, quia vendere volebat: erat enim de illis qui columbas vendunt: etenim in columba apparuit spiritus sanctus: columba autem non est venalis; gratis datur, quia gratis vocatur.</i></b></p> <p>Beda. <b><i>Vendunt igitur columbas qui acceptam spiritus sancti gratiam non gratis, ut praeceptum est, sed ad praemium dant; qui manuum impositionem, qua spiritus sanctus accipitur, etsi non in quaestum pecuniae, ad vulgi tamen favorem tribuunt; qui sacros ordines non ad vitae meritum, sed ad gratiam largiuntur.</i></b></p> <p>= II,4, p.364 : <b><i>“Origenes. Potest etiam per templum intelligi anima studiosi, propter inhabitans verbum Dei, in qua ante doctrinam Iesu constiterant terrestres et bestiales motus.”</i></b></p>	
29	404	<p><u>Origenes</u> autem huius locutionis <b>mysticam</b> rationem assignat, dicens: corpus Christi verum est templum Dei, quod quidem corpus figurat corpus mysticum, id est Ecclesiam. (...) Et sicut in corpore Christi habitat divinitas per gratiam unionis, ita et in Ecclesia per gratiam adoptionis. Et quamvis corpus istud mystice dissolvi videatur adversitatibus tribulationum, quibus affligitur, tamen suscitatur in tribus diebus, scilicet in die legis naturae, et in die legis scriptae, et in die legis gratiae; quia, etsi in his diebus, quantum ad aliquos corpus dissolvatur, quantum ad aliquos tamen vivit.</p>	<p>= II,5, p.364 : <b><i>“Origenes. Utraque autem, scilicet et corpus Iesu et templum, exemplar mihi fore videntur Ecclesiae, eo quod ex vivis lapidibus construitur in domum spiritualem, in sacerdotium sanctum, et propter illud: vos estis corpus Christi et membra de membro. Quamvis autem dissolvi lapidum videatur structura ac dissipari omnia ossa Christi adversitatibus tribulationum; instaurabitur tamen templum, ac resuscitabitur die tertia, quae in novo caelo et nova terra praesens erit. Sicut enim illud Christi corpus sensibile crucifixum est ac sepultum, et postea resurrexit; sic et totale sanctorum Christi corpus conrucifixum est Christo: quilibet enim eorum in nullo alio gloriatur nisi in cruce Christi, per quam ipse crucifixus est mundo.”</i></b></p>	//Littéral (403) Origène
30	411	<p>Ex hoc etiam numero <u>Augustinus</u> (ut patet per Glossam) aliud intelligit <b>mystice</b>. Dicit enim, quod ex litteris nominis Adam multiplicatis, secundum numerum quem more Graecorum ipsae litterae important, surgit numerus quadraginta et sex.</p>	<p>= II,5, p.365 : <b><i>“Augustinus. Habent autem litterae nominis Adam numerum secundum Graecos; et ibi invenitur quadragintasex annis aedificatum templum. Habet enim Adam alpha, quod est unum; et delta, quod quatuor; et alpha, quod est unum; et mi, quod est quadraginta: et sic habet quadragintasex. Sed Iudaei, quia caro erant, carnalia sapiebant; ille spiritualiter loquebatur, et de quo templo diceret, per Evangelistam nobis aperuit; sequitur enim ille autem dicebat de templo corporis sui.”</i></b></p>	//Littéral (407)

31	556	Est autem et alia causa, <b>propter mysterium</b> : nam per huiusmodi recessum significavit quod discipuli propter persecutionem relicturi erant Iudaeos, et ituri ad gentes.	= IV,1, p.381 : “Chrysostomus. Secedens autem Christus de Iudaea, rursus eidem adhaeret quibus et prius; unde subditur et abiit iterum in Galilaeam. <b>Sicut autem apostoli expulsi a Iudaeis ad gentes venerunt, ita et Christus ad Samaritanos accedit;</b> ”	(//Littéral + Moral (556))
32	564	<b>Mystice</b> autem sessio humilitatem passionis Christi significat. Ps. CXXXVIII, 2: tu cognovisti sessionem meam (idest passionem) et resurrectionem meam. (...) Item significat auctoritatem docendi, quia loquitur tamquam potestatem habens.	= IV,1, p.383 : “Augustinus. <b>Quod autem sedit, humilitatem significat: vel quoniam solent sedere doctores, magistri denuntiat personam.</b> ”	(//Littéral (563) + Moral (564))
33	565	Tempus autem determinatur, cum subdit <i>hora autem erat quasi sexta</i> . Et ratio huius determinationis assignatur <u>litteralis</u> et <b>mystica</b> .	0	//Littéral
34a	565	<b>Mystica</b> autem causa assignatur triplex. Una, quia Christus in sexta aetate saeculi in mundum venit, carnem assumens.	= IV,1, p.382 : “Augustinus. Quare ergo hora sexta? Quia aetate saeculi sexta. Computa tamquam unam horam, unam aetatem ab Adam usque ad Noe; secundam a Noe usque ad Abraham; tertiam ab Abraham usque ad David; quartam a David usque ad transmigrationem Babylonis; quintam usque ad Baptismum Iohannis; <b>inde sexta agitur.</b> ”	//Littéral (565)
34b		Alia, quia sexto die homo factus est, et in sexto mense conceptus est Christus.	0	
34c		Tertia, quia in sexta hora sol in alto existit, et non restat nisi ut declinet.	= IV,1, p.383 : “Augustinus. Hora etiam sexta venit dominus ad puteum, <b>idest medio die; unde iam incipit sol iste visibilis declinare in occasum</b> : quoniam nobis vocatis a Christo, visibilium delectatio minuitur, ut invisibilium amore homo interior recreatus ad interiorum lucem, quae numquam excidit, revertatur.”	
35	590	Alio modo, <u>secundum Augustinum</u> , exponitur <b>mystice</b> . Nam sicut de aqua dominus figurative loquebatur, ita de viro. Vir autem iste, <u>secundum Augustinum</u> , est intellectus: nam voluntas parit et concipit a vi apprehensiva movente eam: unde voluntas est sicut	= IV,3, p.385 : “Augustinus. Videns enim Iesus quia mulier non intelligebat, et volens eam intelligere, voca, inquit, virum tuum; <b>idest, praesentia intellectum tuum</b> : cum enim ordinata fuerit vita, intellectus animam regit, ad ipsam animam pertinens: non enim aliud aliquid quid est, quam anima, sed aliquid animae est	(//Littéral (590)) (Chrysostome)

		mulier; ratio vero movens voluntatem est vir eius.	intellectus.”	
36	594	<b>Mystice</b> autem quinque viri sunt quinque libri Moysi, quia Samaritani, ut dictum est, eos recipiebant; et ideo dicit <i>quinque enim viros habuisti; et nunc quem habes</i> , idest quem audis, scilicet Christum, non est tuus vir, quia non credis. Sed, <u>ut dicit Augustinus</u> , haec expositio non est bona, quia mulier ista dimissis quinque viris, venit ad hunc quem habebat, sed isti qui veniunt ad Christum, non dimiserunt quinque libros Moysi.	=IV,3, p.385 : “Augustinus Lib. 83 quaest. <b>Quinque autem viros, quinque libros qui per Moysen ministrati sunt</b> , nonnulli accipiunt. (...)”	(//Littéral (593)) Augustin
37	601	<b>Mystice</b> autem, <u>secundum Origenem</u> , per tres adorationes intelliguntur divinae sapientiae tres participationes.	= IV,4, p.387 : “Origenes. <i>Bis autem scribitur venit hora; et primo quidem non adest et nunc est; in secundo vero dicitur et nunc est. Et puto <b>primum quidem notare adorationem praeter corpus futuram in perfectione; secundum vero eam quae fit in vita praesenti, perfecta quantum licet humanam procedere naturam.</b> Cum ergo venerit hora quam dicit dominus, evitandus est mons Samaritanorum, et in Sion, ubi est Hierosolyma, adorandus est Deus, quae civitas esse dicitur a Christo celsi principis: et haec est Ecclesia, ubi sacra oblatio, spirituales victimae divinis aspectibus offeruntur ab his qui legem spiritualem intellexerunt. <b>Cum autem venerit temporis complementum, tunc nequaquam pensandum verum cultum Hierosolymis, idest in praesenti Ecclesia, amplius pertractari: neque enim Angeli apud Hierosolymam colunt patrem; sic et qui similitudinem nacti sunt Iudaeorum, melius quam hi qui sunt Hierosolymis, colunt patrem. Cum autem haec hora e venerit, patri aliquis in filium deputatur. Ea propter non dictum est: adorabitis Deum, sed adorabitis patrem. Sed in praesenti colunt patrem in spiritu et veritate veri adoratores.</b>”</i>	(//Littéral (600))
38	671	<b>Mystice</b> autem per hoc datur nobis exemplum, quod si volumus in nobis recipere Christum Iesum, oportet nos ascendere in Ierusalem in die festo; idest, captare quietem mentis, et videre singula quae peragit ibi Iesus.	0	(//Littéral (670)) (Origène)
39a	674	<b>Mystice</b> autem per duplicem adventum in Cana,	= IV,11, p.395 : “Origenes. <b>Possunt quoque significari duo</b>	(//Littéral (673))

39b		<p>signatur duplex effectus verbi Dei in mentem. Primo enim laetificat: (...) Et hoc signatur in miraculo vini, quod <i>laetificat cor hominis</i>, ut dicitur in Ps. CIII. Secundo sanat; Sap. XVI, 12: <i>neque herba, neque malagma sanavit eos, sed sermo tuus, domine, qui sanat omnia</i>. Et hoc significatur in cura infirmi.</p> <p>Item per hoc significatur duplex adventus filii Dei. Scilicet primus, qui fuit mansuetudinis ad laetificandum; (...) Et hoc signatur per vinum. Secundus adventus eius in mundum erit maiestatis, quando veniet tollere infirmitates et poenalitates nostras, et configurare nos corpori claritatis suae; et hoc signatur in cura infirmi.</p>	<p><b>adventus Christi verbi ad animam:</b> primus quidem ex facto vino praebens animae gaudium spiritualis convivii; secundus vero omnes languoris ac mortis reliquias amputans.”</p> <p>=IV,11, p.394 : “Origenes. Mystice autem, <b>per hoc quod Iesus bis in Galilaeam accedit, binus salvatoris adventus in mundum ostenditur:</b> primus quidem misericordiae, ut vino facto convivas exhilaret; secundus vero ut filium reguli ad mortem pene deductum suscitet, idest populum Iudaeorum, qui post plenitudinem gentium accedet salvandus in fine.”</p>	(Chrysostome)
40	693	<b>Mystice</b> autem servi reguli, scilicet rationis, sunt opera hominis, quia homo est dominus suorum actuum, et affectus sensitivae partis, quia obediunt rationi imperanti et dirigenti.	Serviteurs signe de œuvres de homme	//Littéral (692))
41	695	<b>Mystice</b> autem per horam septimam, in qua puer a febre dimittitur, significantur septem dona spiritus sancti, per quem fit remissio peccatorum, (...)	= IV,11, p.395 : “Alcuinus. Vel <b>quia per septiformem spiritum est omnis remissio peccatorum:</b> septenarius enim in tria et quatuor divisus significat sanctam Trinitatem, in quatuor anni temporibus, in quatuor mundi partibus, in quatuor elementis.”	//Littéral (694))
42	703	<b>Mystice</b> autem, <u>secundum Chrysostomum</u> , haec piscina Baptismum praefigurabat (...)	=V,1, p.397 : “Chrysostomus. <i>Decebat <b>quidem Baptisma dari peccata purgans, cuius imago praescripta fuit in piscina et in aliis pluribus.</b></i> ”	//Littéral (702))
43a 43b	704	Per hos quinque porticus <b>mystice</b> significantur, <u>secundum Chrysostomum</u> , quinque vulnera corporis Christi, de quibus dicitur infra XX, 27: (...) <u>Secundum Augustinum vero</u> , quinque libri Moysi.	=V,1, p.399 : “Augustinus. <i>Aqua ergo illa, idest populus ille, <b>quinque libris Moysi tamquam quinque porticibus claudatur; sed illi libri prodebant languidos, non sanabant: lex enim peccatores convincebat, non absolvebat.</b></i> ”	//Littéral (704)) Chrysostome Augustin
44	705	<u>Cuius litteralis ratio est (...)</u> . Per hoc autem <b>mystice</b> significatur, <u>secundum Augustinum</u> , quod lex non poterat peccata sanare.	= Ibid.	//Littéral

				Augustin
45	728	Huius autem ignorantiae causam assignat quantum ad tria, cum dicit <i>Iesus autem declinavit a turba constituta in loco</i> . Quod quidem causam habet litteralem et <b>mysticam</b> .	Annonce	//Littéral
46a 46b	728	<b>Mysticam</b> vero quantum ad duo. Primo, ut det intelligere quod Christus non de facili invenitur in hominum multitudine et in turbine curarum temporalium, sed in spirituali secreto. (...)  Secundo, ut insinuet quod Christus debebat declinare a Iudaeis ad gentes; Is. VIII, 17: <i>abscondit faciem suam parumper a Iacob</i> , id est subtraxit veritatis suae notitiam a populo Iudaeorum.	=V,1, p.399 : "Augustinus. <i>Porta ergo eum cum quo ambulas, ut ad eum pervenias cum quo manere desideras. Ille autem nondum Iesum noverat, quia et nos credimus in eum quem non videmus; et ut non videatur declinat a turba. <b>Quadam solitudine intentionis videtur Deus; turba strepitum habet; visio ista secretum desiderat.</b></i> "  0	//Littéral (728)
47	841	<b>Mystice</b> autem per mare, praesens saeculum turbidum designatur.	=VI,1, p.416 : "Alcuinus. <i>Mystice enim <b>nomine maris turbidum saeculum designatur</b>. Mox autem ut Christus mare mortalitatis nostrae adiit nascendo, calcavit moriendo, transiit resurgendo, secutae sunt eum credendo et imitando turbae credentium ex utroque populo collectorum.</i> "	//Littéral (840) (Chrysostome)
48	848	<b>Mystice</b> autem oculi domini sunt dona spiritualia, quae cum electis suis misericorditer concedit, tunc in eos oculos suos sublevat, id est respectum pietatis impendit.	= VI,1, p.416 : "Alcuinus. (...). <i><b>Oculi vero domini sunt dona spiritualia, quae cum dominus electis suis misericorditer concedit, tunc in eos oculos suos dirigit: id est respectum pietatis impendit.</b></i> "	((//Littéral (848))
49	854	<b>Mystice</b> refectio spiritualis per sapientiam significatur.	// VI,1, p.416 : "Alcuinus. <i>Vel duo pisces dicta vel scripta prophetarum et Psalmistarum significant; <b>et cum quinarius ad quinque sensus corporis referatur, mille ad perfectionem refertur</b>. Qui vero quinque sensus corporis perfecte regere student, viri dicuntur a viribus; quos feminea mollities non corrumpit; sed sobrie et caste vivunt, et caelestis sapientiae dulcedine merentur recreari.</i> "	0
50	856	(...), dicantur discumbere. Per quod <b>mystice</b> significatur	0	((//Littéral (360))



		quies, quae necessaria est ad perfectionem sapientiae.		
51	857	Opportunitas autem dispositionis captatur ex loco <i>erat autem foenum multum in loco, quod, ad litteram,</i> commodum est discumbentibus. <b>Mystice</b> autem per foenum caro significatur.	=VI,1, p.416 : “Augustinus in Ioannem. <i>Quia autem ignorantia populi erat in lege, propterea tentatio domini ignorantiam discipuli demonstrabat. Super fenum autem discumbebant, quia carnaliter sapiebant, et in carnalibus quiescebant; omnis enim caro fenum. Illi autem de panibus domini implentur qui quod auribus audiunt, operibus implent.</i> ”	//Littéral
52	861	Sed utrumque, <b>secundum mysterium</b> , verum est, quia ipse solus interius reficit, et alii exterius et ut ministri reficiunt.	0	0
53	872	<b>Mystice</b> autem tunc ascendit in montem quando turbae refectae paratae erant ei subiici, quia tunc ascendit in caelum quando populi parati erant se veritati fidei subiicere.	=VI,1, p.416 : “Beda. <i>Tunc autem dominus subiit montem quando caelum ascendit, quod designatur per montem.</i> ”	(//Littéral (872))
54	874	<b>Mystice</b> autem per sero, dominica passio, seu ascensio designatur: quamdiu enim Christus praesentia corporali cum discipulis fuit, nulla eos deprimebat turbatio, amaritudo nulla vexabat.	0	(//Littéral (874))
55	877	<b>Mystice</b> autem tenebrae, caritatis defectum designant; lux enim caritas est.	0	(//Littéral (877))
56	976	Sciendum est ergo quantum ad primum, quod si hoc quod dicit <i>qui manducat carnem meam</i> etc. referatur ad carnem et sanguinem <b>mystice</b> ; nulla dubitatio est in verbo. Nam, sicut dictum est, ille manducat spiritualiter per comparisonem ad rem signatam tantum, qui corpori mystico incorporatur per unionem fidei et caritatis.	// VI,8, p.426 Augustinus in Ioannem. <i>Quia Iudaei panem concordiae non intelligebant, ad invicem litigabant; unde dicitur litigabant ergo Iudaei ad invicem, dicentes: quomodo potest hic nobis dare carnem suam ad manducandum? Qui autem manducant talem panem, non litigant ad invicem, quoniam per hunc Deus habitare facit unanimes in domo.</i> // Augustinus de Civ. Dei. <i>Qui enim in eius est corporis unitate, idest in Christianorum compage membrorum, cuius corporis sacramentum fideles communicantes de altari sumere consueverunt, ipse vere dicendus est manducare corpus et bibere sanguinem Christi; ac per hoc haeretici et schismatici ab unitate corporis separati, possunt idem percipere sacramentum, sed non sibi utile, immo vero etiam noxium, quo iudicentur</i>	0

			<p><b>gravius quam vel tardius liberentur</b>  Augustinus in Ioannem. <b>Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius. Huius rei sacramentum, idest unitas corporis et sanguinis Christi, alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in dominica mensa praeparatur, et de dominica mensa sumitur: quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium..</b>  // VI,9, p.426 : Augustinus in Ioannem. <b>Vel aliter. Cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiunt; hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit; idest societas ipsa sanctorum, ubi pax erit, et unitas plena atque perfecta.</b> Propterea dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quae ad unum aliquid rediguntur ex multis: (...)</p>	
57	1119	Et hoc <b>convenit mysterio</b> : nam, <u>ut dicit Augustinus</u> , ubi decebat Christum docere et suam misericordiam manifestare nisi in monte oliveti, in monte unctionis et chrismatis? Oliva autem misericordiam signat: unde et in Graeco oleos idem est quod misericordia.	=VIII,1, p.444 : Augustinus in Ioannem. <b>Ubi enim decebat docere Christum nisi in monte oliveti, in monte unguenti, in monte chrismatis?</b> Christi enim nomen a chrismate dictum est. <i>Chrisma autem Graece, Latine unctio nominatur. Ideo autem nos unxit, quia luctatores contra Diabolum fecit.</i>	(//Littéral (1119)) Augustin
58	1164	Sed nota, <u>secundum Origenem</u> , quod quandocumque designatur locus in quo dominus aliquid fecit, <b>hoc fit propter mysterium</b> . In gazophylacio ergo, qui est locus divitiarum, Christus docuit, ut daret intelligi, quod numismata, id est verba suae doctrinae, imaginem regis magni impressam habent.	=VIII,4, p.448 : Origenes. <i>Ubicumque autem additur: haec verba locutus est Iesus in tali loco, si bene attendas, invenies additionis opportunitatem. Est autem gazophylacium locus numismatum in honorem Dei et dispensationem pauperum oblatorum. Numismata autem sunt divina verba, imaginem regis magni impressam habentia. Unusquisque autem conferat in aedificationem Ecclesiae, portans ad intellectuale gazophylacium quidquid potest ad honorem Dei et utilitatem communem. Omnibus autem offerentibus in gazophylacio templi, magis oportebat Iesum munera portare, quae erant verba vitae aeternae. Loquente ergo Iesu in gazophylacio, a nemine detentus est: quia sermones eius fortiores erant his qui eum capere volebant, cum non sit infirmitas in quibus verbum Dei</i>	(//Littéral (1163)) Origène

			<b>loquitur.</b>	
59	1294	<b>Mystice</b> autem, <u>secundum Augustinum</u> , genus humanum est iste caecus. Nam spiritualis caecitas peccatum est.	=IX,1, p.465 : Augustinus. <b>Genus enim humanum est iste caecus: haec enim caecitas contigit in primo homine per peccatum, de quo omnes originem duximus: caecus est ergo a nativitate. Spuit dominus in terram, de saliva sua lutum fecit, quia verbum caro factum est, et inunxit oculos caeci. (...)</b>	(//Littéral (1294)) Augustin.
60	1309	(...) quae quidem omnia causam habent <u>et litteralem</u> et <b>mysticam</b> .	0	//Littéral
61	1311	Causam vero <b>mysticam</b> et allegoricam <u>assignat Augustinus</u> , qui dicit, quod per sputum, quod est saliva de capite descendens, signatur verbum Dei, quod a patre capite omnium rerum procedit (...)	=IX,1, p.465 : Augustinus. (...) <b>Spuit dominus in terram, de saliva sua lutum fecit, quia verbum caro factum est, et inunxit oculos caeci.</b> // IX,1, p.465 : Gregorius Moraliu. <i>Vel aliter. Per salivam sapor intimae contemplationis accipitur, quae ad os a capite defluit, quia de claritate conditoris adhuc in hac vita nos positos gustu revelationis tangit;(...)</i>	(//Littéral (1310) (Chrysostome) Augustin
62	1435	Et ideo ut hoc designet, describit tempus in speciali, dicens <i>et hiems erat</i> : quod etiam causam <b>mysticam</b> habet. Ut Gregorius dicit, II Moral. idcirco Evangelista hiemis curavit tempus exprimere, ut inesse auditorum cordibus, scilicet Iudaeorum malitiae, frigus indicaret.	=X,5, p.477 : Gregorius Moraliu. <i>Vel idcirco hiemis curavit tempus exprimere, ut inesse Iudaeorum cordibus malitiae frigus indicaret.</i>	(//Littéral (1435)) Grégoire
63	1469	Secundo ostenditur quo exiens ierit; unde dicit <i>et abiit iterum trans Iordanem, in eum locum ubi erat Iohannes baptizans primum</i> . Cuius quidem <b>mystica</b> causa est, quod aliquando iturus esset per apostolos suos ad gentes convertendas. <u>Causa vero litteralis</u> est duplex.	=X,7, p.480 : Theophylactus. <i>Notandum autem, quod crebro dominus educit populus ad solitaria loca, de perfidorum societate eripiens, ut magis fructificent; sicut legem veterem daturus, eduxit populum in desertum. Mystice autem recedens a Hierosolymis dominus, hoc est a plebe Iudaica, ad loca fontes habentia se transfert, id est ad Ecclesiam ex gentibus, quae habet fontem Baptismi, per quem multi ad Christum accedunt, quasi transeuntes Iordanem.</i>	//Littéral
64	1483	Per hoc autem quod iterum revertitur in Iudaeam, <b>mystice</b> datur intelligi, dominum in fine mundi iterum reversurum ad Iudaeos, qui convertentur ad Christum.	=IV,10, p.? vers la fin: Beda. <i>Sed unde data est eis videndi occasio, ostendit subdens et ipsi enim venerant ad diem festum. Mystice autem intimatur quod gentibus in fide a duobus praeceptis</i>	(//Littéral (1483))

			<i>caritatis consolidatis, Christus circa fines mundi revertetur ad patriam, idest ad Iudaeos.</i>	
65	1508	<b>Mystice</b> autem per Bethaniam quae interpretatur domus obedientiae, et Ierusalem visio pacis, datur intelligi, quod qui sunt in statu obedientiae, sunt propinqui ad pacem vitae aeternae; (...)	// Alcuin. Cf. <i>supra</i> n°5, Origène cf. <i>supra</i> n°26	((//Littéral (1508))
66	1510	<b>Mystice</b> autem signantur per haec vita activa, quae signatur per Martham, quae occurrit Christo ad exhibendum obsequii beneficium membris eius; et vita contemplativa, quae per Mariam signatur, quae domi sedet quieti contemplationis et puritati conscientiae vacans.	0	((//Littéral (1510)) (Chrysostome)
67	1522	<b>Mystice</b> autem per hoc datur intelligi quod ad Christum quis vocat exteriore voce tantum, sed efficacius silenter.	0	((//Littéral (1522)) (Augustin)
68a	1536	Sunt ad hoc etiam duae rationes <b>mysticae</b> . Una est, quia qui interrogat, videtur nescire ea de quibus interrogat. Per Lazarum autem in monumento, signantur mortui in peccatis. Ostendit ergo dominus se ignorare locum Lazari, dans per hoc intelligere quod quasi nesciat peccatores, (...)	=XI,6, p.486 : Augustinus Lib. 83 quaest. <i>Quod et interrogat, vocationem nostram, quae fit in occulto, arbitror significare. Praedestinatio enim nostrae vocationis occulta est, cuius secreti signum est interrogatio domini quasi nescientis, cum ipsi nesciamus: vel quod ignorare se peccatores alio loco dominus ostendit, dicens: non novi vos; quia in disciplina et praeceptis eius non sunt peccata. Sequitur dicunt ei: domine, veni et vide.</i>	((//Littéral (1536))
68b		Alia ratio est, quia quod aliqui a peccato resurgant ad statum iustitiae divinae, est ex profundo praedestinationis divinae: quod quidem profundum homines ignorant; (...)		
69	1538	<b>Mystice</b> autem per hoc datur intelligi quod Deus homines etiam in peccatis amat, nisi enim eos amasset, non utique diceret: <i>non veni vocare iustos, sed peccatores ad poenitentiam</i> : Matth. IX, 13.	=XI,6, p.486 : Augustinus. <i>Quid est amabat eum? Non veni vocare iustos, sed peccatores ad poenitentiam. Sequitur quidam autem ex ipsis dixerunt: non poterat hic, qui aperuit oculos caeci nati, facere ut hic non moreretur? Plus est quod facturus est, ut mortuus suscitetur.</i>	((//Littéral (1538))
70a	1541	<b>Mystice</b> autem infremuit, ut detur intelligere, eos qui a peccatis resurgunt, in continuo debere persistere luctu, (...)	0	((//Littéral (1541))
70b		Vel dicendum, quod supra infremuit spiritu, propter mortem Lazari, hic autem rursus in semetipso propter		

		infidelitatem Iudaeorum.		
71	1543	<b>Mystice</b> autem per speluncam intelligitur profunditas peccatorum, de qua habetur in Ps. LXVIII, 3: <i>infixus sum in limo profundi, et non est substantia</i> . Per lapidem superpositum intelligitur lex, quae in lapide scripta est, et peccatum non tollebat, sed tenebat eos in peccato (...)	=XI,6, p.486 : Augustinus in Ioannem. <i>Fremas autem et in te, si disponis reviviscere; omni homini dicitur qui premitur pessima consuetudine. Sequitur erat autem spelunca, et lapis superpositus ei. Mortuus sub lapide, reus sub lege: lex enim quae data est Iudaeis, in lapide scripta est. Omnes autem rei sub lege sunt, iusto autem non est lex posita.</i>	(//Littéral (1543))
72a	1544	<b>Mystice</b> , secundum Augustinum, remotio lapidis signat amotionem ponderis legalium observantiarum a fidelibus Christi ex gentibus ad Ecclesiam venientibus, quod eis aliqui imponere volebant. (...)	=XI,6, p.486 : Augustinus Lib. 83 quaest. <i>In quo puto illos significari qui venientibus ad Ecclesiam ex gentibus, onus circumcisionis imponere volebant; vel eos qui in Ecclesia corrupte vivunt, et offensionem sunt credere volentibus.</i>	(//Littéral (1544)) (Chrysostome) Augustin
72b		Vel per lapidem significat eos qui in Ecclesia corrupte vivunt, et offensionem sunt credere volentibus, dum eos a conversione retrahunt;		
73	1546	Quod quidem <u>ad litteram</u> (...) <b>Mystice</b> autem de illo qui peccare consuevit <i>iam foetet</i> , scilicet per pessimam famam, cuius odor deterrimus per peccatum consurgit. Nam sicut ex bonis operibus fragrat odor bonus, (...) ita ex malis operibus foetor et malus odor evaporat.	=XI,7, p.488 : Augustinus in Ioannem. <i>Et tamen Lazarus dominus amabat: si enim peccatores non amaret, de caelo ad terras non descenderet. Bene autem de illo qui peccare consueverat, dicitur foetet: incipit enim habere pessimam famam tamquam odorem tetterimum.</i> (XI,7,p. 488)	//Littéral
74a	1560	Sciendum est autem, quod hoc totum quod dicitur <i>et statim prodiit mystice</i> exponitur ab Augustino; et hoc dupliciter, secundum duplicem modum prodeundi. Prodit namque peccator quando exit poenitendo a consuetudine peccati ad statum iustitiae; (...) Sic ergo apparet unus modus spiritualiter prodeundi, qui ponitur ab Augustino, libro LXXXIII quaestionum.	=XI,7, p.488 : Augustinus Lib. 83 quaest. <i>Quod autem Lazarus exiit de monumento, animam significat recedentem a carnalibus vitiis; quod vero institis obvolutus, hoc est quod etiam a carnalibus recedentes, et mente servientes legi Dei, adhuc tamen in corpore constituti, alieni a molestiis carnis esse non possumus; (...)</i>	(//Littéral (1559)) Augustin
74b		Alius modus prodeundi est per confessionem, (...) Sic enim prodire est ab occultis exeundo, per confessionem manifestari; sed ut confitearis, Deus facit voce, id est gratia, magna vocando. (...)		

			<i>erunt soluta et in caelis.</i>	
75	1591	(...) et hoc est quod dicitur <i>ante sex dies Paschae</i> . Convenit autem hic numerus <b>mysteriis</b> .	=XII,1, p.494 : Alcuinus. <b><i>Mystice autem quod ante sex dies venerat Bethaniam, significat quod ille qui sex diebus omnia fecerat, et sexto die hominem creaverat, ipsa sexta mundi aetate, sexta feria, sexta hora redimere mundum venerat. Coena autem dominica, fides est Ecclesiae, quae per dilectionem operatur. (...)</i></b>	(//Littéral (1590))
76	1591	Secundo <b>congruit mysterio</b> quantum ad figuram. Mandatur enim Ex. XII, quod decima die mensis primi tollat unusquisque per familias suas agnum paschalem immolandum.	=XII,1, p.493 : Theophylactus. <b><i>Decima autem die mensis agnum Iudaei capiunt immolandum in festo Paschae, ex tunc enim festivitatis praelibant solemnia: quapropter in die quae est nona mensis, et praecedit sextum diem ante Pascha, epulantur splendide, et exordium festi hanc diem constituunt: quo fit ut Iesus quoque pergens Bethaniam convivaretur; unde sequitur fecerunt autem ei coenam ibi, et Martha ministrabat.</i></b>	(//Littéral (1590))
77	1592	Bethania autem erat vicus prope Ierusalem, et interpretatur domus obedientiae: <b>unde congruit mysterio</b> . Primo quidem quantum ad causam passionis, (...); secundo quantum ad fructum passionis, (...)	Cf. <i>supra</i> n°5	(//Littéral (1592))
78	1594	<b>Convenit autem mysterio</b> , quod ibi, idest in Bethania, fecerunt ei coenam, quia dominus in domo obedientiae spiritualiter reficitur, delectatus in obedientia nostra.	Cf. <i>supra</i> n°5	0
79	1599	<b>Secundum mysterium</b> autem, per libram quam Maria accepit, designatur opus iustitiae: nam ad iustitiam pertinet singula librare et ponderare.	=XII,1, p.494 : Augustinus. <i>Unguentum autem quo Maria unxit pedes Iesu, iustitia fuit, ideo libra fuit. Erat autem unguentum nardi pistici pretiosi. Pistis Graece, Latine fides dicitur.</i>	(//Littéral (1596)) (Σ)
80	1746	<b>Mystice</b> autem potest hoc factum ad duo referri: scilicet ad incarnationem Christi, et ad passionem eius. Si quidem referatur ad incarnationem, sic tria hic accipiuntur de Christo. (...)	=XIII,1, p.504 : Augustinus. <b><i>Posuit autem vestimenta sua, qui cum in forma Dei esset, semetipsum exinanivit; praecinxit se linteo, qui formam servi accepit; misit aquam in pelvim unde lavaret pedes discipulorum, qui in terram sanguinem fudit, quo immunditiam dilueret peccatorum: linteo autem quo erat praecinctus, pedes quos laverat tersit, qui carne qua erat indutus, Evangelistarum vestigia confortavit; et linteo quidem ut se praecingeret, posuit vestimenta quae habebat; ut autem formam servi acciperet, quando semetipsum exinanivit, non quod</i></b>	(//Littéral (1745))

			<i>habebat deposuit, sed quod non habebat accepit; crucifigendus sane, suis expoliatus est vestimentis, et mortuus involutus est linteis, et tota eius passio nostra purgatio est.</i>	
81a 81b 81c	1748	<b>Mystice</b> autem per haec, tria possunt intelligi. Nam primo per hoc quod aquam misit in pelvim, signatur effusio sanguinis eius in terram. (...)Secundo per hoc quod dixit <i>et coepit lavare</i> , insinuatur humana imperfectio: nam apostoli post Christum perfectiores erant, et tamen lotione indigebant aliquas habentes immunditias. (...) Apparet, tertio, poenarum nostrarum in seipso susceptio: non enim solum maculas nostras lavit, sed poenas pro eis debitas in seipso assumpsit. Non enim poenae et poenitentiae nostrae sufficerent, nisi fundarentur in merito et virtute passionis Christi.	=Ibid : (...) <i>misit aquam in pelvim unde lavaret pedes discipulorum, qui in terram sanguinem fudit, quo immunditiam dilueret peccatorum: (...) et tota eius passio nostra purgatio est.</i>	(//Littéral (1747))
82	1806	Habet etiam rationem <b>mysticam</b> . Per Ioannem enim contemplativa, per Petrum activa vita signatur.	=Theophylactus XX,1 cf. <i>infra</i> n°91	(//Littéral (1806)) (Chrysostome)
83	1807	<b>Mystice</b> autem per hoc datur intelligi, quod quanto magis homo vult divinae sapientiae secreta capere, tanto magis conari debet ut propinquior fiat Iesu. (...)	0	(//Littéral (1807))
84	2243	Quomodo ergo dicit, postquam sunt unum, <i>mundus credat</i> ? Ad quod potest <b>mystice</b> responderi, quod uno modo dominus petit pro omnibus credentibus quod sint unum: qui tamen non simul credituri erant, sed quidam prius, per quos alii convertendi erant. Quod ergo dicit <i>ut mundus credat</i> , intelligitur quantum ad illos qui non a principio crediderunt, qui, cum crediderunt, facti sunt unum, et similiter alii credentes post eos: et sic usque ad finem mundi. (...) Alio modo, <u>secundum Hilarium</u> , ut <i>ly mundus credat</i> sit finis unitatis et perfectionis; (...) Tertio modo, <u>secundum Augustinum</u> , ut <i>ly mundus credat</i> sit alia petitio: et tunc oportet repeti quod dixit	=XVII,5, p.552 Augustinus. <i>Quid est autem hoc quod subdit ut mundus credat quia tu me misisti? Numquid tunc crediturus est mundus, quando in patre et filio omnes unum erimus? Nonne ista est pax illa perpetua, potius fidei merces quam fides? Sed etsi in hac vita propter ipsam communem fidem omnes qui unum credimus, unum sumus; etiam sic non ut credamus, sed quia credimus, unum sumus. Quid est ergo omnes unum sint ut mundus credat? Ipsi quippe omnis mundus est credens, cum de his dicat de quibus dixerat: non pro his rogo tantum, sed pro his qui credituri sunt per verba eorum in me. Quomodo ergo intellecturi sumus? Nisi quia non in eo causam posuit ut credat mundus, quia illi unum sunt: sed orando dixit ut mundus credat, sicut orando dixerat ut unum sint. Denique si verbum quod ait</i>	0

		<i>rogo</i> ; quasi diceret: rogo ut sint unum, et rogo ut mundus credat.	<i>rogo, ubique ponamus, erit huius expositio sententiae manifestior. Rogo ut omnes unum sint; rogo ut et ipsi in nobis unum sint; rogo ut mundus credat quia tu me misisti.</i> (XVII, 5, p. 552)  =XVII,5, p.553 : Hilarius de Trin. <i>Vel per id mundus crediturus est filium a patre missum esse, quod omnes qui credituri in illum sunt, unum in patre et filio erunt.</i>	
85	2274	<b>Convenit autem mysterio</b> quod torrentem transivit, quia per eum eius passio designatur.	=XVIII,1, p.557 : Alcuinus. <i>Dicit autem trans torrentem Cedron, idest cedrorum: genitivus enim est Graecus. Transit torrentem, quia de torrente passionis bibit. Ubi erat hortus, ut peccatum quod in horto commissum fuerat, in horto deleret: Paradisus enim hortus deliciarum interpretatur.</i>	(//Littéral (2274))
86	2282	<b>Mystice</b> autem, per hoc quod ceciderunt retrorsum, datur intelligi quod populus Iudaeorum, qui erat populus peculiaris, vocem Christi in praedicatione non audiens, abiit retrorsum exclusus a regno.	=XVIII,2, p.558 : Augustinus. <i>Ubi nunc militum cohors, ubi terror, et munimen armorum? Una vox turbam odiis ferocem armisque terribilem sine telo ullo percussit, repulit, stravit. Deus enim latebat in carne, et sempiternus dies ita membris occultabatur humanis, ut cum laternis et facibus quaeretur occidendus a tenebris. Quid iudicaturus faciet qui iudicandus hoc fecit? Et nunc utique per Evangelium, ego sum, dicit Christus, et a Iudaeis expectatur Antichristus, ut retro redeant, et in terram cadant: quoniam deserentes caelestia, terrena desiderant.</i>	(//Littéral (2282)) (Grégoire)
87	2290	Sed Lucas addit, quod dominus sanavit auriculam eius; Lc. XXII, 51. Et hoc <b>mysterio competit</b> . Nam per hunc servum significatur populus Iudaeorum, qui opprimebatur a principibus sacerdotum. (...)	=XVIII,3, p.558? : Augustinus. <i>Malchus autem interpretatur regnator. Quid ergo auris pro domino amputata et a domino sanata significat, nisi auditum amputata vetustate renovatum, ut sit in novitate spiritus, et non in vetustate litterae: quod cui praestitum fuerit a Christo, quis dubitet regnaturum esse cum Christo? Quod autem servus inventus est, et hoc ad illam pertinet vetustatem, quae in servitutem generat; sed cum accessit sanitas, figurata est et libertas.</i>	(//Littéral (2287)) (Chrysostome)
88	2292	<b>Mystice</b> autem signatur per hoc, quod gladius verbi Dei	Glaive au fourreau signe de la mission ad gentes (Glose NC=	(//Littéral (2292))



		mittendus erat in vaginam, idest in fidem gentilium. Et ratio cohibitionis ponitur cum dicit <i>calicem quem dedit mihi pater, non vis ut bibam illum?</i>	PL114,418C))	
89	2301	<b>Mystice</b> autem per hos duos discipulos duae vitae intelliguntur, quae Christum sequuntur, scilicet activa, quae signatur per Petrum, et contemplativa, quae per Ioannem.	=Théophylacte cf. <i>infra</i> n°91	(//Littéral (2300))
90	2305	<b>Mystice</b> autem Ioannes intrat cum Iesu, quia vita contemplativa est ei familiaris; (...) Sed Petrus stat foris, quia activa vita circa exteriora occupatur.	=Théophylacte cf. <i>infra</i> n°91	(//Littéral (2304))
91	2306	Hic ostenditur quomodo Petrus Ioannis inventu introductus est, (...) Per quod <b>mystice</b> datur intelligi quod per contemplativam introducitur ad Christum activa vita: sicut enim ratio inferior dirigitur per superiorem, ita activa per contemplativam.	=XX,1, p.579 : Theophylactus. <i>Vel aliter. <b>Intellige Petrum activum et promptum; Ioannem vero contemplativum et docilem rerum divinarum habuisse peritiam. Plerumque autem praevenit contemplativus notitia et docilitate; sed activus instantia fervoris et sedulitate praecedat illius acumen, et prius inspicit divinum mysterium.</b></i>	(//Littéral (2306))
92	2377	<b>Mystice</b> autem illi illusorie Christum salutant qui eum confitentur ore, <i>factis autem negant</i> , Tit. I, 16. Matth. VII, 21: <i>non omnis qui dicit mihi, domine domine, intrabit in regnum caelorum.</i>	0	(//Littéral (2377))
93	2414	Nec hoc <b>vacat a mysterio</b> : quia ipse primus passionem crucis sustinuit, et postmodum alii, et maxime advenae gentiles, eum imitando.	0	(//Littéral (2414))
94	2419	Sed tamen <b>convenit mysterio</b> ; quia sicut in triumphis in trophaeo titulus ponebatur victoriam ostendens, per hoc quod homines memoriam sui celebrare volebant, (...)	=XIX,5, p.570 : Chrysostomus. <i>Et <b>sicut victores, ita et ipse in humeris portabat victoriae signum. Quidam autem dicunt, quod in illo loco qui Calvariae dicebatur, Adam mortuus est et sepultus; ut in loco ubi mors regnavit, illic et Iesus trophaeum statuerit.</b></i>	(//Littéral (2419))
95	2429	<b>Mystice</b> autem potest referri ad corpus Christi mysticum; et sic vestimenta dividuntur in quatuor partes quia Ecclesia per quatuor partes mundi diffusa est.	=XIX,7, p.571 : Augustinus. (...) <i><b>Quadripartita autem vestis domini nostri Iesu Christi, quadripartitam figuravit eius Ecclesiam, quatuor scilicet partibus in orbe diffusam, et in eisdem aequaliter, idest concorditer, distributam. Tunica vero illa sortita, omnium partium significat unitatem, quae caritatis vinculo continetur.</b></i>	(//Littéral (2428)) (Chrysostome)

96	2450	<b>Mystice</b> autem per haec tria signantur tria mala quae in Iudaeis erant: scilicet invidia per acetum, dolositas per spongiae concavitatem, malitia per amaritudinem hyssopi.	// XIX,9, p.574 : Augustinus in Iohannem. (...). <b>Iudaei quippe ipsi erant acetum, degenerantes a vino patriarcharum et prophetarum. Vas ergo positum erat aceto plenum: tamquam enim de pleno vase, de iniquitate mundi huius impletum cor habentes, velut spongia, cavernosis quodammodo atque tortuosis latibulis fraudulentum; unde sequitur illi autem spongiam plenam aceto, hyssopo circumponentes, obtulerunt ori eius.</b> // XIX,9, p.574 : Chrysostomus in Iohannem. <b>Neque enim ex his quae videbant facti sunt mansueti, sed saeviebant magis, et eum potabant, condemnatorum pocula offerentes: propterea enim hyssopus appositus erat.</b>	(//Littéral (2448))
97	2466	<b>Mystice</b> autem datur per hoc intelligi quod Christum crucifixum debemus in corde nostro recondere cum amaritudine poenitentiae et passionis.	=XIX,11, p.576 : Theophylactus. <b>Nunc etiam quodammodo Christus apud avaros mortificatur in paupere famem patiente. Esto ergo Ioseph, et tege Christi nuditatem non semel, sed iugiter in tuo tumultu spirituali considerando reconde, cooperi, et misce myrrham et aloem amaricantia, considerando vocem illam: ite, maledicti, in ignem aeternum, qua nihil amarius aestimo.</b>	(//Littéral (2466))
98	2471	Unde et Matth. XXVIII, v. 1, dicit prima sabbati. Sed Iohannes dicit: una sabbati, <b>propter mysterium</b> , quia in hac die, in qua resurrectio facta est, inchoavit quasi quaedam nova creatura; (...) Moyses autem in principio Gen. de prima die non dicit factus est dies primus, sed unus.	= XX,1, p.578: Theophylactus. <b>Vel aliter. Hebdomadae dies Iudaei sabbatum nominabant, unam autem ex sabbati diebus primam. Futuri autem saeculi exemplar est haec dies, quoniam futuri saeculi una dies est nequaquam nocte interpolata: Deus enim ibi sol est, qui numquam occidit. In hac igitur die dominus resurrexit, incorruptibilitatem corporis assumens, sicut nos in futuro saeculo incorruptione induemur.</b>	0
99	2481	Et <u>secundum litteram</u> , quod simul currebant, signum erat ferventis devotionis; sed Iohannes citius pervenit, quia iunior erat sene Petro. Sed <b>secundum mysterium</b> , Petrus Iohannem sequitur: quia gentiles ad Christum conversi, non erant congregandi in aliam Ecclesiam ab Ecclesia Iudaeorum, sed inserendi in praecedentem olivam et Ecclesiam.	=XX,1, p.579 : Gregorius in Evang. <b>Haec autem tam subtilis Evangelistae descriptio a mysteriis vacare credenda non est. Per Iohannem iuniorem synagoga, per seniorem vero Petrum Ecclesia gentium designatur: quia etsi ad Dei cultum est prior synagoga quam Ecclesia gentium, ad usum tamen saeculi prior est multitudo gentium quam synagoga. Cucurrerunt autem simul, quia ab ortu sui tempore usque ad occasum pari et communi via,</b>	(//Littéral

			<i>etsi non pari et communi sensu, gentilitas cum synagoga decucurrit. Venit synagoga prior ad monumentum, sed minime intravit: quia legis quidem mandata percepit, prophetias de incarnatione ac passione dominica audivit; sed credere in mortuum noluit; <b>venit autem Simon Petrus, et introivit in monumentum: quia secuta posterior Ecclesia gentium, Christum Iesum et cognovit carne mortuum, et viventem credidit Deum. (...). Postquam autem intravit Petrus, ingressus est et Ioannes: quia in fine mundi ad redemptoris fidem etiam Iudaea colligetur.</b></i>	
100	2483	Et quidem, <u>secundum litteram</u> , Ioannes, qui primo pervenit, non intravit propter reverentiam Petri, cui priorem ingressum servabat. Sed <b>secundum mysterium</b> , signatur quod populus Iudaeorum, qui primo mysteria incarnationis audivit, posterius ad fidem convertitur quam populus gentium.	= Ibid.	//Littéral
101	2487	Vel aliter, <b>secundum mysterium</b> , per istos duos discipulos duo genera hominum designantur: scilicet vacantes contemplationi veritatis, et hi signantur per Ioannem; et insistentes obedientiae mandatorum, qui signantur per Petrum.	=XXI,3, p.590 : Alcuinus. <i>Dicitur autem Simon Ioannis, idest filius Ioannis carnalis patris. <b>Mystice autem Simon obediens, Ioannes gratia; et merito hoc nomine vocatur, idest obediens gratiae Dei, ut ostendatur, quod ardentiori eum caritate amplectitur, non meriti humani, sed divini esse muneris.</b></i> //Proe, p.323 : Augustinus, de Cons. Evang. <i><b>Ioannem vero facta domini multo pauciora narrantem, dicta vero eius, praesertim quae Trinitatis unitatem et vitae aeternae felicitatem insinuarent, diligentius et uberius conscribentem, in virtute contemplativa commendanda suam intentionem praedicationemque tenuisse.</b></i>	0
102	2505	<b>Mystice</b> autem per hoc signatur quod haec mulier per infidelitatem ad Christum verterat dorsum: sed quando animum eius ad cognoscendum convertit, retrorsum conversa est.	=XX,2, p.580: Augustinus in Ioannem. <i>Sed hora iam venerat qua id quod nuntiatum quodammodo fuerat ab Angelis flere prohibentibus, gaudium succederet flentibus; <b>unde sequitur haec cum dixisset, conversa est retrorsum.</b></i>	(//Littéral+Moral (2505))
103a 103 b	2517	Est autem duplex ratio <b>mystica</b> quare tangi noluit. Una, quia haec mulier significabat Ecclesiam gentium, quae Christum non erat tactura per fidem, nisi cum	=XX,2, p.581: Augustinus. (...) <i>Sed leguntur etiam feminae post resurrectionem, antequam ad patrem ascenderet, tetigisse Iesum, in quibus erat etiam ipsa Maria Magdalena, narrante Matthaeo.</i>	//Littéral (2516) (Grégoire)

		ascendisset ad patrem. (...) Alia ratio est, quia <u>secundum Augustinum I de Trinitate cap. IX</u> , tactus facit quasi finem cognitionis.	<i>Aut ergo hoc sic dictum est ut in illa femina figuraretur Ecclesia de gentibus, quae in Christum non credidit nisi cum ascendisset ad patrem; aut sic in se credi voluit Iesus, hoc est sic se spiritualiter tangi, quod ipse et pater unum sunt. Eius quippe intimis sensibus quodammodo ascendit ad patrem qui sic in eo profecerit ut patri agnoscat aequalem. Quomodo autem haec non carnaliter adhuc in eum credebat quem sicut hominem fiebat?</i> =XX,2, p.581 : Augustinus de Trin. <b>Tactus autem tamquam finem facit notionis; ideoque nolebat in eo esse finem intenti cordis in se, ut hoc quod videbatur tantummodo putaretur.</b>	
104	2524	Est etiam ratio <b>mystica</b> , quia scilicet dominus in fine mundi apparebit fidelibus, quando media nocte clamor fiet: <i>ecce sponsus venit</i> , redditurus eis mercedem suam.	0	//Littéral (2524)
105	2528	<b>Mystice</b> autem per hoc datur intelligi quod Christus nobis apparet quando fores, idest sensus exteriores, sunt clausi in oratione.	0	//Littéral (2526) (Philosophe, Augustin, Grégoire)
106	2529	Dispositio discipulorum describitur imitanda, quia congregati erant: quod quidem <b>non vacat a mysterio</b> . Christus enim ad congregatos venit, spiritus sanctus ad congregatos descendit: quia Christus et spiritus sanctus non nisi in caritate congregatis adsunt.	0	0
107	2552	Alia ratio <b>mystica</b> est, quia huiusmodi apparitio illam designat qua nobis apparebit in gloria; (...) Quae quidem apparitio erit in octava aetate resurgentium.	0	//Littéral (2552)
108	2560	<b>Mystice</b> autem per digitum discretio designatur, per manus opus nostrum. Monet ergo et digitum et manus in latus suum mittere, ut quidquid nobis est discretionis, et operis, in Christi servitium expendamus.	0	((//Littéral (2557)) (Grégoire)
109	2571	Ad haec <u>Augustinus</u> assignat rationem <b>mysticam</b> . Per hanc enim apparitionem significatur gloria futurae vitae, quando nobis apparebit <i>sicuti est</i> .	=XXI,1, p.588: Augustinus. <b>Mystice autem in captura piscium commendavit Ecclesiae sacramentum, qualis futura est in ultima resurrectione mortuorum. Et ad hoc commendandum valet quod tamquam finis est interpositus libri, quod esset etiam securatae</b>	((//Littéral (2570))

			<b>narrationis quasi prooemium.</b>	
110	2575	Per hunc autem numerum <b>mystice</b> significatur futurae gloriae apparitio, quae erit post septimam aetatem, scilicet in octava, quae est resurgentium.	=XXI,1, p.588 (Ibid) : Augustinus (...) <i>Quod autem septem discipuli fuerunt in illa piscatione, suo <b>septenario numero finem significat temporis</b>: universum quippe septem diebus volvitur tempus.</i> =XXI,2, p.589 : Gregorius. <i>Per hoc etiam quod cum septem discipulis ultimum convivium celebrat, eos tantummodo qui septiformi gratia sancti spiritus pleni sunt, futuros secum in aeterna refectioe denuntiat; <b>septem quoque diebus omne hoc tempus evolvitur, et saepe septenario numero perfectio designatur. Illi ergo ultimo convivio de praesentia veritatis epulantur qui nunc perfectionis studio terreno transcendunt.</b></i>	(//Littéral)
111	2577	Invitat quidem ad officium, dicens <i>vado piscari</i> : per quod quidem <b>mystice</b> significatur praedicationis officium.	0	0
112	2577	Sic ergo dixit Petrus <i>vado piscari</i> , per quod <b>mystice</b> significatur quod alios assumit in partem suae sollicitudinis et praedicationis.	0	0
113a 113 b	2584	<b>Mystice</b> autem per mane intelligitur gloria resurrectionis. Ps. XXIX, 6: <i>ad vesperum demorabitur fletus et ad matutinum laetitia</i> . Item status vitae aeternae. (...)	0	0
114	2588	<b>Mystice</b> autem a nobis pulmentum petit unde reficiatur: quod est obedientia mandatorum Dei.	0	(//Littéral (2588))
115	2594	<b>Mystice</b> autem per mare signatur tribulatio praesentis saeculi. Unde illi qui desiderant pervenire ad Christum, in mare se mittunt, non refugiunt tribulationes huius mundi.	=XXI,1, p.588 : Gregorius in Evang. Quae autem potest cur discipulis in mare laborantibus, post resurrectionem suam in littore stetit qui ante resurrectionem suam coram discipulis in fluctibus maris ambulavit. <b>Sed mare praesens saeculum significat, quod se causarum tumultibus et undis vitae corruptibilis illidit;</b> per soliditatem autem littoris perpetuitas quietis aeternae figuratur. Quia igitur discipuli adhuc fluctibus mortalis vitae inerant, in mari laborabant; quia autem redemptor noster iam corruptionem carnis excesserat, post resurrectionem suam in littore stabat.	0

116	2605	Sed numquid non plures salvabuntur quam centum quinquaginta tres? Immo plures, sed hic numerus aliquid <b>mystice</b> signat. Nullus enim potest ad patriam venire nisi per observantiam Decalogi; nec hoc observari potest nisi per septiformem gratiam spiritus sancti, (...)	=XXI,1, p.588: Augustinus. <i>In alia piscatione numerus piscium non exprimitur, tamquam illud ibi fiat quod praedictum est per prophetam: annuntiavi, et locutus sum; multiplicati sunt super numerum; hic vero certus est numerus, cuius reddenda est ratio. Numerus enim qui legem significat decem est propter Decalogum. Cum autem accedit ad legem gratiae, idest ad litteram spiritus, quodammodo denario numero additur septenarius, septenario quippe numero significatur spiritus sanctus, ad quem sanctificatio proprie pertinet. Primum enim in lege sonuit sanctificatio in die septima. Isaias etiam propheta eum commendat opere, vel munere septenario. Cum itaque legis denario spiritus sanctus per septenarium numerum accedit, fiunt decem et septem, qui numerus ab uno usque ad seipsum, computatis omnibus crescens ad centum quinquaginta tres pervenit.</i>	0
117	2648	Est ergo exponendum <b>mystice</b> , <u>secundum Augustinum</u> , ut intelligatur per hoc quod dicit <i>manere</i> , idest permanere, sive expectare, (..) Et sic dominus de loanne, idest de vita contemplativa dicit <i>sic eum volo manere</i> , idest expectare, <i>donec veniam</i> , vel in fine mundi, vel in morte cuiuslibet contemplativi.	=XXI,5, p.592, Augustinus : <i>Amet ergo eum Petrus, ut ab ista mortalitate liberemur; ametur ab eo loannes, ut in illa immortalitate servemur. Cur ergo loannes minus eum diligebat quam Petrus, si eam vitam significabat in qua est multo amplius diligendus, nisi quia propterea dictum est volo eum manere, idest expectare, donec veniam; quando et ipsum amorem qui tunc multo amplior erit, nondum habemus, sed expectamus futurum, ut dum ipse venerit, habeamus. (...)</i>	(//Littéral (2647+2649)) (Chrysostome) Augustin

## B- ANNEXE 7- Usage du terme 'littéral' dans le commentaire de Jean

Tableau établi à partir de l'*index thomisticus* en relevant toutes les formes de 'litteralis', 'ad litteram', 'secundum litteram'. Nous avons supprimé les occurrences qui ne relèvent pas du déploiement d'un sens littéral du texte biblique.

N°	§	Sens Littéral décrit.	Autres sens	Auteurs	Citations	Type
1	238	Annonce de deux sens.	// mystique	0	Sed attende quod clamat <i>in deserto</i> , (...) Et potest esse huiusmodi ratio et litteralis et <u>mystica</u> .	1
2	238	Jean reste dans le désert pour rester sans péché.	// mystique	0	Litteralis quidem, ut in deserto manens, immunis esset ab omni peccato, ut sic dignior esset Christo testimonium ferre, et ex vita sua testimonium suum credibilis esset hominibus. <u>Mystica autem causa duplex est.</u>	4D
3	249	Jean est conscient d'être cendre devant Dieu.	// mystique	0	Et haec quidem expositio est litteralis. <u>Exponitur autem et mystice.</u>	4A
4	252	Annonce de deux sens.	// mystique	0	Quod autem mentionem facit de loco, habet rationem litteralem et <u>mysticam.</u>	1
5	252	La mention de Béthanie permet de susciter des témoins oculaires.	// mystique	Chrysostome	Litteralem quidem <u>secundum Chrysostomum</u> , quia Ioannes scribebat Evangelium istud viventibus forte aliquibus qui et tempus quo ista facta sunt, et locum viderunt, et ideo quasi ad maiorem certitudinem illos testes facit illorum quae viderant. <u>Mysticam vero</u> , quia haec loca conveniunt Baptismo.	5
6	285	André vient voir Jésus.	0	0	(...) et secuti sunt Iesum, ad litteram: euntes cum eo.	4A
7	287	Le Christ marche devant André donc se retourne.	0	0	Et quidem per litteralem sensum intelligendum est quod Christus eos praeibat, et hi duo discipuli eum sequentes, faciem eius minime videbant.	4A
8	290	Les disciples veulent connaître sa demeure.	// allégorique +moral (290)	0	Secundo vero quod sequendo quaerunt, scilicet <i>ubi habitas?</i> Et quidem litteraliter dici potest quod in veritate domum Christi quaerebant.	4A

9	295	On enseigne le matin.	0	0	Quod quidem Evangelista determinat, ut, <u>secundum litteram</u> , insinuet commendationem Christi, et discipulorum. Hora enim decima est in occasu diei: ex quo et Christus commendatur, qui tam studiosus erat ad docendum, quod nec propter temporis tarditatem eos docere distulit, sed in hora decima docuit eos.	4A
10	306	Cherche le pourquoi du changement de nom de Pierre.	0	Chrysostome, Augustin	Sed hic est <u>quaestio litteralis</u> . Et primo quare Christus imposuit ei in principio suae conversionis nomen, et non voluit quod a principio nativitatis suae hoc nomine vocaretur?	4C
11	310	Raisons du départ en galilée (ne pas gêner JB et aller vers les élites).	//mystique 310	0	Ratio autem exitus Iesu in Galilaeam assignatur triplex: duae videlicet <u>litterales</u> , quarum una est quia postquam baptizatus fuerat a Ioanne, volens honorem deferre Baptistae, exivit in Galilaeam, a Iudaea recedens, ne sua praesentia offuscaret, et minueret Ioannis magisterium, dum adhuc statum haberet: <u>Secunda ratio</u> est quia in Galilaea non sunt insignes personae, (...) et ideo voluit exire illuc Iesus, et eligere inde principes orbis terrae, qui sunt prophetis maiores, ut per hoc suam virtutem ostendat.	4B
12	326	Nathanael effectivement sous un figuier.	//mystique	0	Ad <u>litteram</u> enim, sub arbore fici fuerat Nathanael, cum a Philippo vocaretur: quod Christus virtute divinitatis coniecerat, quia, ut dicitur Eccli. XXIII, v. 28, oculi domini multo lucidiores super solem. <u>Mystice</u> autem per ficum designatur peccatum.	4A
13	337	Concordance des évangiles. Temps de prédication du Christ.	0	0	Quantum autem ad <u>litteram</u> pertinet, sciendum est, quod circa tempus praedicationis Christi est duplex opinio.	2
14	358	Plus crédible de faire à partir de l'eau qu'à partir de rien.	//contre hérésies et mystique 358	Chrysostome	(...) ad quod triplex ratio assignatur. Una est <u>secundum Chrysostomum</u> , et <u>litteralis</u> , quia ex nihilo aliquid facere, maius est et mirabilius, quam facere aliquid ex subiecta materia; sed non est ita evidens et credibile multis.	4B
15	407	Question de durée de la construction du temple.	0	Origène	Sed contra hoc est <u>obiectio litteralis</u> . Nam templum in Ierusalem per Salomonem fuit aedificatum, et ut habetur III Reg. c. VI, 1 s. a Salomone fuit consummatum septem annis, (...)	4A



16	449	Le vent dans discours à Nicodème	0	Chrysostome, Augustin	Quod quidem, eadem servata sententia, dupliciter quantum ad litteram exponi potest. Uno enim modo, <u>secundum Chrysostomum</u> , accipitur pro vento, (...)	4A
17	498	Cohérence évangélique : problème de localisation.	//sens moral 499	Chrysostome, Bède	Sed hic est quaestio litteralis: nam supra dixerat Evangelista, quod dominus de Galilaea venerat in Ierusalem, quae est Iudea terra, ubi instruxerat Nicodemum. Quomodo ergo post instructionem Nicodemi, venit in Iudaeam, cum iam esset ibi?	3
18	565	Annonce de deux sens	//mystique 565	0	Tempus autem determinatur, cum subdit <i>hora autem erat quasi sexta</i> . Et ratio huius determinationis assignatur litteralis et <u>mystica</u> .	1
19	565	La sixième heure est chaude donc fatigante.	//mystique 565	0	Litteralis quidem, ut ostendat causam fatigationis: nam in calore, et sexta hora diei, homines magis fatigantur ex labore. Item ut ostendat causam sessionis: libenter enim homines in aestu et calore diei, iuxta aquas quiescunt.	4A
20	666	Le sens propre de la sentence du Christ semble faux	0	Chrysostome, Origène	De sententia quidem litterae dubitatur, quia non videtur verum esse quod hic dicitur, scilicet quod propheta in patria sua honorem non habet: nam aliqui prophetae honorati leguntur in terra sua.	6
21	705	Cohérence récit/ réalité historique.	//mystique 705	0	Cuius litteralis ratio est propter concursum omnium infirmorum ad virtutem aquae: quae quia continue non sanabat, nec multos simul, oportebat quod multi illic expectantes morarentur. Per hoc autem <u>mystice</u> significatur, (...)	4A
22	716	Le récit prouve réalité du miracle.	((//mystique)	0	Voluntati vero duo praecipit, scilicet tolle grabatum tuum, et ambula. Et quidem, quantum ad litteram, haec duo praecepit, ut ostendat perfectam sanitatem homini restitutam.	4B
23	728	Annonce de deux sens	//mystique 728	0	Quod quidem causam habet litteralem et <u>mysticam</u> . Litteralem quidem quantum ad duo (...)	1
24	728	Exemple de discrétion que Jésus donne.	//mystique 728	0	Litteralem quidem quantum ad duo. Primo ut daret nobis exemplum occultandi opera nostra bona et non quaerendi in eis hominum favorem, (...)	4B
25	768	L'honneur dû au fils de Dieu	// Σ des sens.	Hilaire, Chrysostome ( <i>magis</i> ) //Augustin	<u>Secundum autem Hilarium et Chrysostomum</u> , exponitur magis ad litteram, quamvis parum mutetur, hoc modo. (...)	6

26	805	La vérité du témoignage repose sur vérité du salut.	//littéral (805)	Chrysostome, Glose	Sed prima expositio, <u>quae Chrysostomi est, magis est litteralis.</u>	6
27	840	Devant ses contradicteurs, départ du Christ par la mer.	//mystique (841)	Chrysostome	Ratio autem litteralis quare Iesus abiit trans mare, assignatur a <u>Chrysostomo</u> , ut Christus cederet furori et turbationi Iudaeorum, quam conceperant contra Christum propter ea quae de se supra dixerat.	4B
28	852	Multiplication des pains	0	0	Sed in interrogatione istorum duorum, quantum ad litteram pertinet, Andreas melius dispositus erat quam Philippus, quia nullam intentionem et dispositionem habere videtur ad miraculum fiendum.	4B
29	857	L'herbe dans la multiplication des pains.	//mystique	0	Opportunitas autem dispositionis captatur ex loco erat autem foenum multum in loco, quod, ad litteram, commodum est discumbentibus. <u>Mystice autem per foenum caro significatur, (...)</u>	4A
30	884	Les disciples sur la mer après la multiplication des pains	0	Chrysostome, Augustin ( <i>magis</i> )	Sed hic est multiplex quaestio. Una est circa litteram, in qua videtur Matthaei contrarium dicere: nam, Mt. XIV, 22, dicitur quod discipuli venerunt ad mare de mandato domini; hic autem, quod descenderunt quaerentes eum.	2
31	991	Manger la chair animale.	0	Augustin	(...) dicit enim, quod isti scandalizati sunt de hoc quod dominus dixit quod daret eis carnem suam ad manducandum, quod intelligentes carnaliter, ac si eam ad litteram deberent comedere, ut carnes animalium, scandalizati sunt.	4A
32	1107	Question du décompte des jours de la fête.	0	0	Sed hic incipit quaestio litteralis: quia cum supra dictum est, quod ministri missi fuerunt ad capiendum Iesum die festo mediante, idest quarto die; et hic ponatur reditus eorum post septimum diem, quando dixit: <i>in novissimo autem die</i> etc. videtur quod intermediis diebus vacaverunt.	3
33	1309	Annonce de deux sens.	//mystique 1311	0	(...) quae quidem omnia causam habent et litteralem <u>et mysticam.</u> (...)	1

34	1310	Réfléchit au sens symbolique de chaque partie des actes du Christ.	//mystique 1311	Chrysostome	Litteralem quidem, <u>secundum Chrysostomum</u> , hoc modo. Sputo illuminat, ut ostendat quod virtute a se egrediente hoc faciebat, et nulli alteri rei miraculum ascribatur.	4B
35	1469	Raison de rester proche de Jérusalem.	//mystique 1469	0	Cuius quidem <u>mystica causa</u> est, quod aliquando iturus esset per apostolos suos ad gentes convertendas. Causa vero litteralis est duplex. Una, quia locus erat vicinus Ierusalem, et iam imminebat tempus passionis, unde nolebat se elongare. (...)	4B
36	1486	Question du décompte des heures en une journée.	// littéral	0	Sed hic incidit quaestio litteralis: quia aut loquitur de die naturali, aut de die artificiali. Si quidem loquatur de die naturali, tunc falsum est quod dicit; cum non habeant duodecim, sed vigintiquatuor horas.	6
37	1506	Date de la mort de Lazare.	((//mystique)	0	Ex quo apparet, <u>secundum litteram</u> , ut dictum est supra, quod primus dies mortis fuit quando nuntiata fuit ei infirmitas. Per hos autem quatuor dies, secundum Augustinum, <u>signantur</u> quatuor dies quadruplicis mortis.	3
38	1546	Putréfaction pour montrer la vérité du miracle.	//mystique	0	Quod quidem ad litteram factum est ad ostensionem veritatis miraculi, quasi iam per putrefactionem inciperent membra resolvi. <u>Mystice</u> autem de illo qui peccare consuevit iam foetet, scilicet per pessimam famam, cuius odor deterrimus per peccatum consurgit.	4B
39	1557	Voix forte car l'âme n'est pas dans tombeau.	Σ des sens		Vox autem excitantis ponitur magna, unde dicit haec cum dixisset, scilicet Iesus, voce magna clamavit: et hoc ad litteram, ut destrueret errorem gentilium et quorundam Iudaeorum, dicentium animas mortuorum commorari in tumulis cum corporibus.	4B
40	1592	Sens de revenir à Béthanie.	//mystique+ étymologie	0	Sed <u>secundum litteram</u> hoc dicitur ad ostendendum quod Christus in Bethaniam venit ut memoriam resurrectionis Lazari revocaret.	4B
41	1596	Le service de Marie qui verse du parfum.	0	0	Circa cuius ministerium tria tanguntur, quantum ad litteram pertinet. Primo enim tangitur unguentum in quo obsecuta est; secundo obsequium quod exhibuit, ibi et unxit pedes Iesu; tertio effectum obsequii, ibi et domus impleta est ex odore unguenti.	4B

42	1623	Les juifs en restent au sens littéral.	0	0	Ad litteram enim credebant Iudaei quod venisset regnurus temporaliter super eos, et redempturus eos a servitute Romanorum, et ideo applaudebant ei tamquam regi.	4A
43	1639	Le grain sert au pain et à la semence.	0	0	Circa quod quantum ad litteram sciendum est, quod grano frumenti utimur ad duo; scilicet ad panem et ad semen.	9
44	1746	Dépose ses vêtements en lien avec Passion.	//mystique 1746	0	Si vero referatur ad passionem Christi, tunc ad litteram vestimenta deposuit quando milites exuerunt eum, et super vestem suam miserunt sortem, infra XIX, 24.	4A
45	1985	Sens naturel de la taille viticole.	((//mystique (1985))	0	Ad litteram enim in vite naturali contingit quod palmes multos surculos habens, minus fructificat propter humoris diffusionem ad omnes, et ideo cultores, ut magis fructificet, purgant eum a superfluis surculis. Ita est in homine.	9
46	1990	Sens naturel du sarment qui sèche quand il est coupé.	0	0	Dicit ergo quantum ad primum: dico, quod debetis in me manere ad hoc quod fructificetis, quia sicut palmes, ad litteram, palmes materialis, non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, ex cuius radice humor ad vegetationem palmitum ascendit, (...)	9
47	2149	Logique des propositions entre elles dans l'évangile.	Σ de sens littéraux (4)	0	Potest autem hoc habere quadruplicem sensum. Primus est talis <b>secundum litteram</b> , ut referatur ad hoc quod immediate dixerat, hoc modo: dixi vobis: (...)	6
48	2176	Victoire partagée du Christ sur le démon.	0	0	Ad litteram, post passionem Christi, iuenculae ancillae Christi et parvuli illudunt ei.	9
49	2321	Rejet du sens littéral.	0	0	Unde non est intelligendum quod Christus mandasset quod praeberent maxillam aliam corporalem ad litteram ei qui percutit unam; sed hoc debet intelligi quantum ad praeparationem animi, quod si necesse fuerit, ita debet esse dispositus ut non turbetur animo contra percutientem (...)	4A

50	2326	Concordance des évangiles.	0	(Augustin)	Sed hic occurrit duplex quaestio litteralis. Nam Matth. XXVI, 71, loquens de secunda negatione dicit: <i>exeunte autem illo ianuam, vidit eum alia ancilla, et ait his qui erant ibi: et hic erat cum Iesu Nazareno.</i>	2
51	2449	Question pratique de fixation de l'éponge. Complémentarité des évangiles.	//mystique 2450	0	Ministratio autem ponitur: quia <i>illi spongiam plenam aceto obtulerunt ori eius</i> . Ex quo oritur quaestio litteralis, quomodo scilicet obtulerant spongiam ori Christi in altum pendentis. Sed hoc solvitur Matth. XXVII, 48 quia imposuerunt eam arundini.	2
52	2468	Tombeau neuf pour la vérité du corps du Christ ressuscité.	// « une autre raison » spirituelle 2468	(Chrysostome)	Est autem duplex ratio quare in sepulcro novo voluit sepeliri. Una litteralis, ne alia corpora quae ibi fuissent, resurrexisse crederentur, et non Christus: vel omnia aequali virtute. <u>Alia ratio est</u> , quia qui est de virgine intacta natus, congrue fuit in sepulcro novo sepultus: ut sicut in utero Mariae nemo ante eum, nemo post eum fuit, ita et in hoc monumento.	4B
53	2474	Concordance des évangiles.	0	(Augustin)	Sed hic est quaestio litteralis: quia, ut dicitur Mc. ult. 2, <i>valde mane orto iam sole</i> , quid igitur dicit Evangelista <i>cum adhuc tenebrae essent?</i> Responsio. [...] -88	2
54	2481	La course, signe de dévotion fervente.	//mystique	0	Et <u>secundum litteram</u> , quod simul currebant, signum erat ferventis devotionis; sed Ioannes citius pervenit, quia iunior erat sene Petro. Sed <u>secundum mysterium</u> , Petrus Ioannem sequitur: (...)	4B
55	2483	L'arrivée au tombeau donne le pourquoi du geste.	//mystique	0	Dicit ergo, quod Petrus introivit in monumentum: et quidem, <u>secundum litteram</u> , Ioannes, qui primo pervenit, non intravit propter reverentiam Petri, cui priorem ingressum servabat. <u>Sed secundum mysterium</u> , signatur quod populus Iudaeorum, qui primo mysteria incarnationis audivit, posterius ad fidem convertitur quam populus gentium.	4B
56	2516	Concordance des évangiles.	//mystique (2517)	0	Intelligendum est ergo, <u>secundum litteram</u> , quod mulier haec bis vidit Angelos in hoc itinere. Primo quidem simul cum aliis mulieribus vidit unum Angelum sedentem super lapidem, ut dicitur Matth. XXVIII, 2 et Mc. c. XVI, 5.	2

57	2524	Le soir tous sont rassemblés.	//mystique (2524)	0	Fuit ergo hora apparitionis serotina: cuius duplex est ratio litteralis. Una, quia voluit simul apparere omnibus; et ideo praestolatus est usque in sero, ut qui dispersi erant de die, simul convenirent in sero: nam de nocte simul erant.	4B
58	2526	Les portes sont closes parce que c'est la nuit.	//mystique (2528)	0	Conditio autem loci describitur per clausuram, dubia et timida; quia fores essent clausae: ad litteram propter tarditatem, quia nox erat, et propter metum Iudaeorum. Sed ex parte Christi, clausurae causa fuit ut manifestaret eis virtutem suae potestatis intrando ad eos ianuis clausis.	4A
59	2552	Nouvelle apparition pour montrer que Christ n'est plus là quotidiennement.	//mystique 2552	0	Tempus quidem, quia <i>post dies octo</i> , scilicet a die resurrectionis dominicae, in cuius sero facta fuit prima apparitio. Cuius quidem una ratio litteralis est, ut ostenderet etiam Evangelista quod licet Christus pluries apparuisset discipulis, non tamen continue conversatus est cum eis, cum non ad eundem vivendi modum surrexerit, sicut nec nos ad eandem vitam resurgemus.	5
60	2641	Différents amours du Christ pour Pierre et Jean.	//mystique (2640)	0	Sed aliqui secundum litteram hoc solvere volentes distinguunt in Christo duplicem dilectionem, secundum duplicem voluntatem, divinam scilicet et humanam, et dicunt quod Christus dilexit plus Petrum dilectione divina, Ioannem vero plus dilectione humana.	4B

## B- ANNEXE 8- Comparaison Catena/Lectura super Ioannem, chp 4.

### Légende du tableau :

- les citations non utilisées de la *Catena* sont mentionnées avec uniquement leur auteur ;
- deux niveaux de comparaison : même texte ou vocabulaire (=), thèse ou vocabulaire suffisamment proche pour présumer une dépendance (//)
- deux niveaux de citations : la lectura cite l'auteur ou non, si elle cite (C+), si elle cite un autre auteur que la référence explicite de la Catena (C+error)
  - en gras les éléments comparables ou équivalents dans les deux textes
  - souligné les éléments qui demandent des explications supplémentaires

	Catena super Ioannem Chp 4 (Marietti)	Lectura super Ioannem
	Lectio 1	(§. Marietti)
1	Glossa. <i>Postquam ostendit Evangelista qualiter Ioannes repressit discipulorum suorum invidiam, quam de profectu doctrinae Christi conceperant; hic ostendit quomodo Christus declinavit Pharisaeorum malitiam, qui contra ipsum ex eadem causa zelo invidiae movebantur; unde dicitur ut ergo cognovit Iesus quia audierunt Pharisaei.</i>	=550 volens ostendere Evangelista, quod postquam Baptista repressit discipulorum suorum invidiam, Christus declinavit Pharisaeorum malitiam.
2	Augustinus in Ioannem. <i>Utique dominus, si sciret Pharisaeos ita de se cognovisse quod plures discipulos faceret, et quod plures baptizaret, ut eis hoc ad salutem valeret sequendi eum, non relinqueret Iudaeam terram, sed propter illos maneret ibi; quia vero cognovit eorum scientiam, simul et invidentiam, quia non hoc propterea didicerunt ut sequerentur, sed ut persequerentur, abiit inde. Poterat quidem et praesens ab his non teneri, si nollet; sed in omni re quam gessit ut homo, hominibus in se credituris praebebat exemplum, quia unusquisque servus Dei non peccat si secesserit in alium locum videns furorem se persequentium. Fecit ergo hoc ille magister bonus, ut doceret, non ut timeret.</i>	=551 Iesus virtute divinitatis suae ab aeterno cognovit omnia praeterita, praesentia et futura, ut praedictae auctoritates ostendunt  =556 Alia de causa ut ostenderet non esse peccatum persecutores fugere.
3	Chrysostomus in Ioannem. <i>Hoc etiam fecit mitigans eorum invidiam. Conveniens est etiam eum hoc fecisse, ut non discrederetur carnis dispensatio: si enim retentus effugisset, in suspicionem devenisset veritas carnis.</i>	//551 hanc cognitionem Christus de novo accipere voluit dispensative, ad ostendendum veritatem humanae naturae,
4	Augustinus. <i>Fortassis autem hoc moveat quod dictum est baptizabat plures quam Ioannes; et postea subiectum est quamquam Iesus non baptizaret. Quid ergo? Falsum dictum erat, et correctum est?</i>	=554 Sed Augustinus dicit, hic apparere inconveniens: nam supra dixerat <i>et baptizat</i> , hic vero quasi corrigens id, utpote falsum, dicit <i>quamquam Iesus non baptizaret</i> . (C+)
5	Chrysostomus. <i>Non autem ipse Christus baptizabat; sed relatores volentes erigere eos qui audiebant, in invidiam, ita annuntiabant, scilicet quod Christus plures baptizaret quam Ioannes. Sed cuius gratia ipse non baptizaret, Ioannes praedixit dicens: ipse vos baptizabit in spiritu sancto et igne.</i>	=554 Una Chrysostomi: quod hoc quod Evangelista dicit, verum est, quod Christus non baptizavit aliquem; illud autem quod supra dictum est, scilicet baptizat, intelligendum est secundum famam currentem ad Pharisaeos, quod

	<p><i>Nondum autem spiritum sanctum dabit: decenter igitur nec baptizabat. Discipuli vero id agebant, volentes multos adducere ad salutarem doctrinam: ut enim non semper circumeuntes congregarent eos qui credituri erant, ut in Simone et fratre fecit, ideo baptizare instituerunt. Nihil enim amplius habebat discipulorum Baptisma, Ioannis Baptismate: utrumque enim expers erat ea quae ex spiritu est gratia; et utriusque una causa erat, scilicet adducere ad Christum eos qui baptizabantur.</i></p>	<p>Christus baptizaret, aliqui venientes ad ipsos Phariseos dicerent: vos inuidebatis Ioanni quod discipulos habebat et baptizabat; sed ecce quod hic, scilicet Iesus, plures discipulos facit quam Ioannes, et baptizat. (C+)</p> <p>=554 Ideo autem, secundum Chrysostomum, Christus non baptizavit, quia in omni Baptismate, quo Ioannes et discipuli baptizaverunt per totum tempus ante Christi passionem, non dabatur spiritus sanctus; sed ad hoc erat ut assuescerent homines ad Baptismum Christi, et congregarentur ad praedicationem, ut ipse dicit. (C+)</p> <p>=554 Ad hoc ergo quod Chrysostomus dicit, quod nondum erat spiritus datus etc. (...) (C+)</p>
6	<p>Augustinus. <i>Vel aliter. Utrumque verum est: quia Iesus et baptizabat et non baptizabat: baptizabat enim, quia ipse mundabat; non baptizabat, quia non ipse tingebat. Praebebant discipuli ministerium corporis; praebebat ille adiutorium maiestatis, de quo dictum est: hic est qui baptizat.</i></p>	<p>=554 et etiam ipse Christus baptizabat, et non baptizabat. Baptizabat quidem quia ipse mundabat interius; sed non baptizabat, quia ipse non tingebat aqua exterius; (C+)</p>
7	<p>Alcuinus. <i>Solet autem quaeri si in Baptismo discipulorum Christi spiritus sanctus daretur, cum dicatur: spiritus sanctus nondum erat datus, quia Iesus nondum erat glorificatus. Sed sciendum, quia dabatur spiritus, licet non ea manifestatione qua post ascensionem in linguis igneis datus est; quia sicut ipse Christus in homine quem ferebat, semper habebat spiritum, sed tamen postea super ipsum baptizatum visibiliter descendit spiritus in specie columbae; sic ante manifestum et visibilem adventum spiritus sancti quicumque sancti eum latenter habere potuerunt.</i></p>	<p>=554 dicendum, quod non erat datus visibilibus signis, sicut post resurrectionem Christi datus est discipulis; (...)</p> <p>sed tamen datus est, et dabatur, per internam sanctificationem, credentibus.</p>
8	<p>Augustinus ad Seleucianum. <i>Intelligimus autem discipulos Christi iam fuisse baptizatos sive Baptismo Ioannis, sicut nonnulli arbitrantur, sive, quod magis credibile est, Baptismo Christi: neque enim ministerio baptizandi defuit, ut haberet baptizatos servos per quos ceteros baptizaret, qui non defuit illius humilitatis ministerio, quando eis lavit pedes.</i></p>	<p>=555 secundum Augustinum <u>ad Stelentium</u>, quod baptizati fuerunt Baptismo Ioannis, quia aliqui ex discipulis Christi fuerant discipuli Ioannis: sive quod magis credibile est Baptismo Christi; neque enim ministerio baptizandi defuisse creditur, ut haberet baptizatos servos, per quos ceteros baptizaret. Et hoc intelligendum est per hoc quod dicitur Io. XIII, 10 (C+)</p>
9	<p>Chrysostomus. <i>Secedens autem Christus de Iudaea, rursus eisdem adhaeret quibus et prius; unde subditur et abiit iterum in Galilaeam. Sicut autem apostoli expulsi a Iudaeis ad gentes venerunt, ita et Christus ad Samaritanos accedit; sed tamen omnem auferens a Iudaeis excusationem, non principaliter ad eos vadit, sed quasi transiens; quod</i></p>	<p>=556 Est autem et alia causa, propter mysterium: nam per huiusmodi recessum significavit quod discipuli propter persecutionem relicturi erant Iudaeos, et ituri ad gentes.</p>



	<i>Evangelista occulte ostendit, dicens oportebat autem eum transire per mediam Samariam. Accepit autem hanc nominationem, quia mons Samariae Somer dicebatur, ab eo qui possedit; sed qui ibi habitabant, olim non Samaritani, sed Israelitae vocabantur. Tempore autem procedente offenderunt Deum, et rex Assyriorum ultra eos ibi manere non permisit; sed in Babylonem et Medos duxit; in Samaria vero gentes ex diversis locis ductas habitare fecit. Volens autem Deus ostendere quod non propter imbecillitatem Iudaeos tradidit, sed propter peccata eorum qui traditi sunt; immisit barbaris leones, qui eos laedebant. Annuntiata sunt haec regi, et mittit sacerdotem quemdam, traditurum eis Dei leges. Sed tamen neque ita ex toto ab impietate destiterunt, sed ex media parte. Etenim tempore procedente rursus ad idola quidam resilierunt; venerabantur tamen Deum qui a monte Samaritanos seipsos vocabant.</i>	=559 De ista Samaria sciendum est, quod Amri rex Israel, montem a quodam Somer emit, ut habetur III Reg. XVI, 23 ss. civitatemque quam in montis vertice construxerat, a vendentis nomine Samariam nuncupavit;
10	<i>Beda. Ideo autem oportebat ipsum transire per Samariam, quia sita est inter Iudaeam et Galilaeam. Est autem Samaria insignis provinciae Palaestinae civitas, adeo ut tota regio ei sociata Samaria dicatur. Ad quem igitur ipsius regionis locum dominus verterit, Evangelista ostendit; unde dicitur venit ergo in civitatem Samariae, quae dicitur Sichar.</i>	=559 et ratio huius necessitatis erat, quia Samaria erat sita media inter Iudaeam et Galilaeam.  =559 et tota regio ab hac civitate Samaria vocabatur.
11	<i>Chrysostomus. Locus ille erat ubi pro Dina, Levi et Simeon gravem occisionem fecerunt.</i>	=560 Iacob iuxta eam tetendit tentoria sua, et propter raptum Dinae filiae suae a filio regis Sichem, duo filii Iacob indignati, occiderunt homines civitatis illius;
12	<i>Theophylactus. Postquam autem filii Iacob illam civitatem desertam fecerunt, occidentes Sichimitas, hanc civitatem desertam tempore procedente dedit Iacob in sortem Ioseph; unde dicitur: do tibi partem unam extra fratres tuos, quam tuli de manu Amorrhaei, in gladio et arcu meo; et hoc est quod subditur iuxta praedium quod dedit Iacob Ioseph filio suo. Sequitur erat autem ibi fons Iacob.</i>	=560 Postmodum vero circa mortem suam, dedit eam Ioseph filio suo, secundum quod legitur Gen. XLVIII, 22: <i>do tibi partem unam extra fratres tuos.</i> Et hoc est quod dicit <i>iuxta praedium</i> , idest agrum, <i>quod dedit Iacob filio suo.</i>
13	<i>Augustinus in Ioannem. Puteus erat: sed omnis puteus fons, non omnis fons puteus: ubi enim aqua de terra manat, et usum praebet haurientibus, fons dicitur; sed si in promptu et superficie sit, fons tantum dicitur; si autem in alto et in profundo sit, ita puteus vocatur ut nomen fontis non amittat.</i>	=562 Omnis enim puteus fons est, sed non convertitur, nam ubi aqua de terra scaturit, fons est: et si quidem aqua in superficie terrae scaturit, fons tantum dicitur; si vero in alto et in profundo scaturit, ita puteus vocatur ut nomen fontis non amittat. (C+)
14	<i>Theophylactus.</i>	0
15	<i>Chrysostomus in Ioannem. Christus igitur in Samariam accedens, facilem et deliciosam vitam abiciens, laboriosam vero sequens, non subiugalibus utitur, sed ita difficulter incedit ut ex itinere fatigetur; erudiens nos ita a superfluis alienos esse ut multa necessaria abscindamus a nobis; et hoc Evangelista ostendit, dicens Iesus</i>	=564 Ex hoc autem quod Iesus fatigatus est ex itinere, datur nobis exemplum non refugiendi laborem propter salutem aliorum.

	<i>ergo fatigatus ex itinere.</i>	
16	Augustinus. <i>Invenimus Iesum fortem et infirmum: fortem, quia in principio erat verbum; infirmum, quia verbum caro factum est. Sic ergo infirmus Iesus, ab itinere fatigatus, sedebat super fontem.</i>	=563 Nam, secundum Augustinum, Iesus fortis est, quia (supra I, 1) <i>in principio erat verbum</i> , sed infirmus est, quia <i>verbum caro factum est</i> . (C+)
17	Chrysostomus. <i>Quasi dicat: non in throno aut pulvinari, sed simpliciter ut continebat super terram. Sessio autem propter laborem facta est, et ut expectaret discipulos, et propter aestum refrigeraret corpus apud fontem; unde sequitur hora autem erat quasi sexta.</i>	//564 Similiter etiam datur exemplum paupertatis, quia <i>sedebat sic</i> , id est super nudam terram.
18	Theophylactus.	0
19	Alcuinus.	0
20	Augustinus. <i>Iter autem ipsius est caro pro nobis assumpta: qui enim ubique est, quo it, nisi quia non ad nos veniret nisi formam visibilis carnis assumeret? Ideo fatigatus ab itinere, quid est aliud quam fatigatus in carne? Quare ergo hora sexta? Quia aetate saeculi sexta. Computa tamquam unam horam, unam aetatem ab Adam usque ad Noe; secundam a Noe usque ad Abraham; tertiam ab Abraham usque ad David; quartam a David usque ad transmigrationem Babylonis; quintam usque ad Baptismum Ioannis; inde sexta agitur.</i>	=565 Una, quia Christus in sexta aetate saeculi in mundum venit, carnem assumens.
21	Augustinus Lib. 83 quaest. <i>Hora igitur sexta venit ad puteum dominus noster. Video in puteo tenebrosam profunditatem. Admoneor ergo intelligere mundi huius infimas partes, id est terrenas, quo venit dominus Iesus hora sexta, id est sexta aetate generis humani, tamquam senectute veteris hominis, quo iubemur exui, ut induamur novo; nam sexta aetas senectus est: quoniam prima est infantia, secunda pueritia, tertia adolescentia, quarta iuventus, quinta grandaevitas. Hora etiam sexta venit dominus ad puteum, id est medio die; unde iam incipit sol iste visibilis declinare in occasum: quoniam nobis vocatis a Christo, visibilium delectatio minuitur, ut invisibilium amore homo interior recreatus ad interiorem lucem, quae numquam excidit, revertatur. Quod autem sedit, humilitatem significat: vel quoniam solent sedere doctores, magistri denuntiat personam.</i>	=564 Mystice autem sessio humilitatem <b>passionis Christi significat</b> . (...) <b>Item</b> significat auctoritatem docendi, quia loquitur tamquam potestatem habens.
	Lectio 2	
22	Chrysostomus in Ioannem.	0
23	Augustinus in Ioannem. <i>Haec autem mulier forma est Ecclesiae, non iustificatae, sed iam iustificandae. Pertinet autem ad imaginem rei, quod ab alienigenis venit: Samaritani enim alienigenae fuerunt, quamquam vicinas terras incolerent: ventura enim erat Ecclesia de gentibus, et aliena a genere Iudaeorum.</i>	=567 Mulier ista significat Ecclesiam gentium nondum iustificatam, quae idolatria detinebatur, sed tamen per Christum iustificandam. Venit autem ab alienigenis, scilicet a Samaritanis, qui alienigenae fuerant, licet vicinas terras incolerent: quia Ecclesia de gentibus, aliena a genere Iudaeorum, ventura erat ad Christum
24	Theophylactus. <i>Congrue autem disputatio ad</i>	

	<i>mulierem a siti sumpsit occasionem; sequitur enim dicit ei Iesus: da mihi bibere: quia secundum humanitatem sitiebat et propter laborem et propter aestum.</i>	=569 Petit namque potum, et quia sitiebat aquam propter aestum diei, (...)
25	Augustinus Lib. 83 quaest. <i>Sitiebat etiam Iesus mulieris illius fidem: eorum enim fidem sitit pro quibus sanguinem fudit.</i>	//569 quia sitiebat salutem hominis propter amorem eius; unde in cruce pendens dixit: sitio.
26	Chrysostomus. <i>Discimus autem domini non solum circa itinera validum robur, sed etiam circa cibaria negligentiam: non enim discipuli eius deferebant victualia; propter hoc enim subdit discipuli autem eius abierant in civitatem, ut cibos emerent. Hinc etiam Evangelista ostendit Christum humilem in eo quod solus relinquebatur. Et nimirum poterat, si vellet, aut non omnes emittere, aut abeuntibus illis alios ministros habere; sed noluit: etenim ita discipulos assuefecit omnem superbiam conculcare. Sed fortasse dicet aliquis: quid magnum est si humiles erant discipuli, piscatores existentes et tabernaculorum factores? Sed repente facti sunt omnibus regibus reverentiores, collocutores et secutores domini orbis terrarum. Maxime autem qui ex humilibus sunt, quando dignitates quandoque assumpserint, facilius ad superbiam elevantur, velut inexperte se habentes ad tantum honorem. Detinens igitur discipulos dominus in eadem humilitate erudiebat eos ut per omnia se restringerent. Mulier ergo audiens da mihi bibere, valde sapienter ad formandam interrogationem eum qui a Christo accepit sermonem; unde sequitur dicit ergo illi mulier: quomodo tu cum Iudaeus sis, a me bibere poscis, quae sum mulier Samaritana? Iudaeum quidem eum esse aestimavit a figura et a locutione. Intuere vero qualiter mulier inquisitiva erat. Etsi enim oportebat custodire Iesum, ut non couteretur illi; non tamen oportebat illam custodire. Non enim dixit Evangelista quod Samaritani Iudaeis non couterentur, sed subdit non enim coutuntur Iudaei Samaritani. Iudaei igitur a captivitate revertentes zelotype se ad Samaritanos habebant, sicut ad alienigenas et impugnatores. Neque etiam Scripturis omnibus utebantur: solum enim ea quae Moysi sunt suspicientes, prophetarum non multam curam habebant. Contendebant etiam se in nobilitatem Iudaicam immittere: unde et Iudaei eos cum omnibus gentibus abominabantur.</i>	=570 Ubi tria de Christo nota: scilicet eius humilitatem, in eo quod solus relinquebatur; dabat enim in hoc exemplum discipulis suis omnem superbiam conculcare. Sed quaereret fortasse aliquis, quae necessitas fuerat assuescere discipulos ad humilitatem, quia piscatores et humiles extiterant, et tabernaculorum factores. Sed advertere debent, qui talia dicunt, quod repente piscatores huiusmodi facti sunt reverentiores omnibus regibus, facundiores philosophis et rhetoribus, et familiares domini orbis terrarum: et tales sic repente promoti consueverunt superbire, utpote inexpertes ad tantum honorem. =573 assignatur ratio quaestionis, sive ab Evangelista, secundum Glossam, sive a muliere, secundum Chrysostomum, cum dicit <i>non enim coutuntur Iudaei Samaritanis.</i> (C+)  //573 Et licet Iudaei vitarent omnes alias nationes, specialiter tamen vitabant istos, nec in aliquo coutebantur eis; et hoc est quod dicit <i>non enim coutuntur Iudaei Samaritanis.</i> Non dicit quod Samaritani non coutantur Iudaeis, quia libenter voluissent adiungi et couti Iudaeis;
27	Augustinus in Ioannem.	0
28	Chrysostomus. <i>Sed qualiter Christus quaesivit ab ea bibere, lege non concedente? Si autem quis dixerit, quia praesciebat eam non daturam; immo propter hoc neque petere oportebat. Est igitur dicendum, quod ideo petiit, quia indifferens erat de reliquo tales observantias praeterire.</i>	=574 Ad quod, secundum quod dicit Chrysostomus, posset aliquis respondere, quod dominus sciebat eam non sibi tradituram potum, ideo petivit. Sed hoc non sufficit (...) Et ideo dicendum est, quod, sicut dicitur Matth.

		XII, v. 8, <i>filius hominis est dominus etiam sabbati</i> . Unde tamquam dominus legis poterat uti et non uti lege et observantiis et legalibus, secundum quod sibi expediens videbatur. (C+)
29	Augustinus.	0
30	Origenes in Ioannem. <i>Nam quasi dogma quoddam est, neminem accipere divinum donum ex non quaerentibus illud: ipsum autem salvatorem iubet pater poscere, ut det illi, secundum illud: postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam. Et ipse salvator dicit: petite et dabitur vobis. Et ideo signanter dicit petisses et dedisset tibi.</i>	//578 absque petitione et desiderio non datur alicui gratia.
31	Augustinus Lib. 83 quaest.	0
32	Augustinus. <i>Dicitur enim vulgo aqua viva illa quae de fonte exit: illa enim quae colligitur de pluvia in lacunas aut cisternas, aqua viva non dicitur: et si de fonte manaverit, et in loco aliquo collecta steterit, nec ad se illud unde manabat admiserit, sed in rupto meatu tamquam a fontis tramite separata fuerit, non dicitur aqua viva.</i>	=577 Est autem duplex aqua: scilicet viva et non viva. Non viva quidem est quae non continuatur suo principio unde scaturit; sed collecta de pluvia, seu aliunde, in lacunas et cisternas a suo principio separata servatur. Viva autem aqua est quae suo principio continuatur, et effluit.
33	Chrysostomus in Ioannem. <i>Spiritus enim sancti gratiam quandoque Scriptura ignem, quandoque aquam vocat; ostendens quoniam non substantiae sunt haec nomina repraesentativa, sed actionis.</i>  <i>Per ignis quidem appellationem erectivum et calidum gratiae, et consumptivum peccatorum aenigmaticè insinuat: per aquae vero nuncupationem purgamentum quod est ex spiritu, et multum refrigerium recipientibus eum mentibus ostendit.</i>	=577 Et dicendum, quod per aquam intelligitur gratia spiritus sancti: quae quidem quandoque dicitur ignis, quandoque aqua, ut ostendatur quod nec hoc, nec illud dicitur secundum substantiae proprietatem, sed secundum similitudinem actionis.  =577 Nam ignis dicitur, quia elevat cor per fervorem et calorem, Rom. XII, 11: <i>spiritu ferventes</i> etc. et quia consumit peccata; Cant. VIII: <i>lampades eius, lampades ignis atque flammaram</i> . Aqua vero dicitur propter purgationem; Ez. XXXVI, 25: <i>effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris</i> . Et propter refrigerationem ab aestibus tentationum;
34	Theophylactus.	0
35	Chrysostomus	0
36	Augustinus in Ioannem. <i>Videte quomodo intellexit aquam vivam, scilicet aquam quae erat in illo fonte; quasi dicat: tu mihi vis dare aquam vivam, et ego fero unde hauriam et tu non fers: de hac ergo aqua viva mihi dare non potes, quoniam hauritorium non habes.</i>  <i>Forte alium fontem promittis? Sed numquid tu maior es patre nostro Iacob, qui dedit nobis</i>	//582 videamus hoc quod dicit <i>domine, neque in quo haurias habes</i> , id est hauritorio cares, quo aquam de puteo extrahere possis, et <i>puteus altus est</i> , scilicet ut absque hauritorio manu non possis attingere.  =581 Et ideo verba quae dominus dicebat, quasi inconvenientia et impossibilia, argumento quodam utens,

	<i>puteum, et ipse ex eo bibit, et filii eius, et pecora eius?</i>	infringere conabatur, hoc modo: tu promittis mihi aquam vivam, aut ergo de isto puteo, aut de alio; sed non de isto, quia <i>nec in quo haurias habes, et puteus altus est</i> ; de alio autem non videtur credibile quod dare possis, quia <i>non maior es patre nostro Iacob, qui dedit nobis puteum</i> .
37	Chrysostomus. <i>Quasi dicat: non potes dicere quod Iacob dedit nobis hunc fontem, et alio ipse usus est: etenim ipse et sui ex eo bibebant: quod non esset, si meliorem alium habuissent. De hoc igitur fonte dare non potes: alium autem meliorem non est te habere, nisi confitearis te ipsum maiorem esse Iacob. Unde igitur habes aquam quam promittis te daturum nobis?</i>	//583 Primo ex auctoritate dantis; unde dicit <i>patre nostro Iacob, qui dedit nobis puteum</i> .
38	Theophylactus. <i>Quod autem dicit et pecora eius, ostensivum est abundantiae aquarum; quasi dicat: non solum suavis est aqua, ut Iacob ex ea biberet et filii eius; sed etiam intantum est abundans, ut tantae multitudini pecorum patriarchae sufficiat.</i>	=583 Secundo ex suavitate aquae, et dicit, quod <i>ipse Iacob ex eo bibit, et filii eius</i> : nisi enim fuisset suavis, non ipsi bibissent, sed pecoribus eam tradidissent. Tertio ex ubertate, cum dicit <i>et pecora eius</i> : quia enim erat suavis, nisi fuisset uberrima, non dedissent eam pecoribus.
39	Chrysostomus.	0
40	Beda. <i>Vel patrem suum Iacob vocat, quia ipsa sub lege Moysi vixerat, et praedium quod Iacob filio suo Ioseph dederat possidebat.</i>	=583 Dicit autem patrem suum Iacob, non quod Samaritani de generatione sint Iacob, ut ex supradictis apparet, sed quia legem Moysi habebant, et quia intraverunt terram semini Iacob repromissam.
41	Origenes in Ioannem. <i>Mystice autem fons Iacob Scripturae sunt; siquidem instructi in Scripturis bibunt ut Iacob et filii eius; simplices autem et rudes bibunt more pecorum Iacob.</i>	=582 Per altitudinem, seu profunditatem putei, intelligitur sacrae Scripturae profunditas, et sapientiae divinae; =583 Iterum fecunda est ubertate, quia non solum sapientibus, sed etiam insipientibus communicatur.
	Lectio 3	
42	Chrysostomus in Ioannem.	0
43	Augustinus in Ioannem. <i>Quod quidem verum est et de aqua sensibili, et de ea quam significat illa aqua: etenim aqua in puteo voluptas est saeculi in profunditate tenebrosa: hic eam hauriunt homines hydria cupiditatum: nam qui non praemisit cupiditatem, pervenire non potest ad voluptatem. Cum pervenerit quisque ad voluptatem saeculi huius, numquid non iterum sitiet? Ergo de hac aqua qui biberit, sitiet iterum. Si autem acceperit a me aquam, non sitiet in aeternum: nam quomodo sitient qui inebriabuntur ab ubertate domus Dei? Promittebat ergo venam quamdam in satietatem spiritus sancti.</i>	=585 quia <i>omnis qui biberit ex hac aqua</i> , scilicet corporali vel carnalis cupiditatis et concupiscentiae, licet ad horam sedetur appetitus, tamen <i>sitiet iterum</i> , quia insatiabilis est delectationis appetitus;
44	Chrysostomus.	0

45	Theophylactus. Nam aqua quam ego tribuo, semper multiplicatur: semina enim et principium boni, sancti sumunt per gratiam. (...)	//587 sed aqua quam ego do, non solum sitim aufert, sed est viva quia est coniuncta fonti; unde dicit quod <i>fiet in eo fons</i> : fons, inquam perducens per bona opera ad vitam aeternam. Ideo dicit <i>aquae salientis</i> , idest salire facientis, <i>in vitam aeternam</i> , ubi non est sitis, infra c. VII, 38: <i>qui credit in me, flumina</i> , scilicet bonorum desideriorum, <i>de ventre eius fluent aquae vivae</i> ; Ps. XXXV, 10: <i>apud te est fons vitae</i> .
46	Chrysostomus.	0
47	Augustinus.	0
48	Chrysostomus in Ioannem. <i>Quia igitur instabat mulier, accipere aquam promissam quaerens, dicit ei Iesus: voca virum tuum: quasi ostendens quoniam et illum oportet his communicare. Haec autem festinans accipere, et rei turpitudinem occultans, adhuc aestimabat se ad hominem loqui; unde sequitur respondit mulier, et dixit: non habeo virum. Hoc audiens Christus opportune de reliquo redargutionem inducit; nam et priores viros enumerat, et eum qui nunc occultabatur redarguit; unde sequitur dicit ei Iesus: bene dixisti, quia non habeo virum.</i>	=590 Uno modo secundum Chrysostomum, qui dicit, quod dominus volebat dare aquam spiritualis doctrinae non sibi soli, sed specialiter viro suo (...) (C+)
49	Augustinus in Ioannem.	0
50	Origenes in Ioannem.	0
51	Augustinus Lib. 83 quaest. <i>Quinque autem viros, quinque libros qui per Moysen ministrati sunt, nonnulli accipiunt. Quod autem dictum est et hunc quem habes, non est tuus vir, de seipso dominum dixisse intelligunt, ut iste sit sensus: primo quinque libris Moysi quasi quinque viris servisti: nunc autem quem habes, idest quem audis, non est tuus vir, quia nondum in eum credidisti. Sed quoniam non credens Christo, adhuc illorum quinque virorum, idest quinque librorum, copulatione tenebatur, potest movere quomodo dici potuerit quinque viros habuisti, quasi nunc eos iam non haberet. Deinde quomodo potest intelligi a quinque illis libris recedere hominem ut ad Christum transeat, cum ille qui credit in Christum, non relinquendos illos quinque libros, sed spiritualiter intelligendos multo avidius amplectatur? Est ergo alius intellectus.</i>	=594 Sed, ut dicit Augustinus, haec expositio non est bona, quia mulier ista dimissis quinque viris, venit ad hunc quem habebat, sed isti qui veniunt ad Christum, non dimiserunt quinque libros Moysi. (C+)
52	Augustinus in Ioannem. <i>Videns enim Iesus quia mulier non intelligebat, et volens eam intelligere, voca, inquit, virum tuum; idest, praesenta intellectum tuum: cum enim ordinata fuerit vita, intellectus animam regit, ad ipsam animam pertinens: non enim aliud aliquid quid est, quam anima, sed aliquid animae est intellectus. Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. Talis lux cum muliere</i>	=590 Alio modo, secundum Augustinum, exponitur mystice. Nam sicut de aqua dominus figurative loquebatur, ita de viro (...) secundum Augustinum, est intellectus: nam voluntas parit et concipit a vi apprehensiva movente eam: unde voluntas est sicut mulier; ratio vero movens voluntatem est vir eius. (C+)

	<i>loquebatur, et in illa intellectus non aderat: ergo dominus, tamquam diceret: illustrare volo, et non adest quem; voca, inquit, virum tuum; idest, adhibe intellectum, per quem docearis quo regaris: et adhuc illa nondum vocato illo viro, non intelligit. Videtur autem mihi quinque viros priores animae nos posse accipere quinque sensus corporis: ante enim quam quisque possit uti ratione, non regitur nisi sensibus carnis; sed cum coeperit anima capax esse rationis, aut a sapiente mente regitur, aut ab errore; sed error non regit, sed perdit. Post illos ergo quinque sensus mulier illa adhuc errabat: error ille non erat legitimus vir, sed adulter. Dicit ergo dominus: tolle istum adulterum, qui te corrumpit, et voca virum tuum, ut intelligas me.</i>	=594 Et ideo aliter dicendum, quod <i>quinque viros habuisti</i> , idest quinque sensus, quibus usque modo utebaris;
53	Origenes in Ioannem.	0
	Lectio 4	
54	Chrysostomus in Ioannem.	0
55	Augustinus in Ioannem. <i>Etsi coepit ad eam venire vir, nondum plene venit: prophetam dominum putabat. Erat quidem et propheta: nam de seipso ait: non est propheta sine honore nisi in patria sua.</i>	=596 In quo, secundum Augustinum, patet quod coepit ad eam venire vir, sed non plene venit: quia dominum prophetam putabat. (C+)
56	Chrysostomus. <i>Deinde quia hoc suspicata est, nihil mundanum eum interrogavit: non de corporis sanitate, non de vitiis; non molestatur sitiendo, pro doctrina sollicita.</i>	=597 In quo admiranda est mulieris diligentia, quia mulieres, utpote curiosae et infructuosae, et non solum infructuosae, sed et otiosae, I Tim. V, non de mundanis, non de futuris eum interrogabat, sed de his quae Dei sunt;
57	Augustinus.	0
58	Chrysostomus. <i>Quod autem dicit patres nostri, eos qui circa Abraham sunt intelligit: etenim illic aiunt filium suum obtulisse.</i>	=598 Ad hoc est responsio, secundum Chrysostomum, quod aliqui dicunt Abraham in monte illo filium obtulisse; alii autem in monte Sion, ut habetur Gen. XXII. (C+)
59	Origenes in Ioannem. <i>Vel Samaritani montem, qui dicitur Garizim, iuxta quem Iacob habitavit, sanctum reputantes, in eo Deum adorant; sed Iudaei montem Sion sacrum quid arbitrantes, illum locum putant esse electum a Deo. Verum, quia Iudaei, a quibus salus processit, exemplum sunt opinantium sanos sermones, Samaritani vero diversimode opinantium; congrue Garizim quidem Samaritani significant, quod vocatur distinctio, seu divisio; at Iudaei Sion, quod est specula.</i>	//597 Circa quod sciendum est, quod Samaritani (secundum legis mandata) Deum colentes, fecerunt templum, in quo eum adorarent, non euntes in Ierusalem propter Iudaeos eis infestos:
60	Chrysostomus. <i>Christus autem non solvit quaestionem confestim, sed ad altiora mulierem trahit; de quibus non prius ei locutus est, donec confessa est quoniam propheta est, ut cum multa certitudine audiat de cetero quae dicuntur; unde sequitur dicit ei Iesus: mulier, crede mihi, quia venit hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis patrem. Dicit autem crede mihi, quia ubique nobis opus est fide matre bonorum, quae salutis est medicamentum, sine qua</i>	=600 Circa primum reddit primo mulierem attentam, utpote grandia locuturus, dicens <i>crede mihi</i> , et fidem adhibe, quia ubique opus est fide.

	<i>nihil magnorum est possidere. Sed qui tentant, assimilantur his qui sine navi pelagus tentant transire: qui parum quidem natate sufficiunt, ultra vero procedentes cito merguntur.</i>	
61	Augustinus in Ioannem. <i>Merito autem iam praesente viro audit mulier crede mihi. Iam enim est in te qui credat: coepisti adesse intellectu, sed nisi credideritis non intelligetis.</i>	=600 Is. VII, 9: <i>nisi credideritis, non intelligetis.</i>
62	Alcuinus.	0
63	Chrysostomus in Ioannem. <i>Supervacuum autem erat Christo docere propter quid patres in monte et Iudaei in Hierosolymis adorabant: ideo hoc tacuit; verumtamen reverentiores Iudaeos indicavit, non a loco, sed a cognitione; unde subdit vos adoratis quod nescitis, nos adoramus quod scimus, quia salus ex Iudaeis est.</i>	=603 Sed videtur alicui quod dominus explicare debuisset veritatem quaestionis, et rationem mulieris exsolvere. Sed dominus de hoc non curat, quia utraque adoratio cessare debebat. Quantum autem ad hoc quod dicit <i>vos adoratis</i> , sciendum est, quod philosophus dicit, aliter est cognitio in rebus compositis, et aliter in simplicibus.
64	Origenes in Ioannem.	0
65	Chrysostomus. <i>Samaritani quidem quod nesciebant adorabant, quoniam localem et particularem Deum aestimabant, nihil de eo plus imaginantes quam de idolis;</i>  <i>et idcirco cultum Dei cum cultu Daemonum miscuerunt: Iudaei vero ab hac eruti erant suspicione: etenim orbis terrarum eum noverant esse Deum; propterea dixit nos adoramus quod scimus. Iudaeis autem seipsum connumerat secundum opinionem mulieris, loquens quasi propheta Iudaeus existens: ideo dixit adoramus; cum tamen manifestum sit quod ipse est qui ab omnibus adoratur. Per hoc autem quod dicit quia salus ex Iudaeis est, nihil aliud ostendit quam quod orbi terrarum inde salutaria facta sunt. Scire enim Deum et idola detestari, illinc principium habuit et omnia alia dogmata; sed ipsum quod est apud nos, a Iudaeis orationis principium habuit. Praesentiam etiam suam salutem vocat: quam dicit ex Iudaeis esse, secundum illud apostoli: ex quibus est Christus secundum carnem. Vide qualiter applaudit veteri testamento, quod radicem ostendit bonorum, per omnia semetipsum non esse contrarium legi demonstrans.</i>	=604 quia Iudaei per legem et prophetas veram cognitionem seu aestimationem de Deo habebant, in hoc quod non credebant ipsum esse corporeum, nec in uno loco determinato esse, quasi eius maiestas a loco capi possit; //612 Sic ergo hoc quod dicit <i>veri</i> , opponitur contra tria, secundum dictas expositiones. Primo contra falsum adorationis ritum Samaritanorum;  =606 Tertio quantum ad ipsum salutis auctorem, quia ex eis processit secundum carnem; Rom. c. IX, 5: <i>ex quibus Christus est secundum carnem.</i>
66	Augustinus.	0
67	Chrysostomus.	0
68	Chrysostomus. <i>Vel dicens veros, excludit cum Samaritanis Iudaeos. Etsi enim Iudaei illis meliores essent, tamen futuris multo minores sunt, tamquam figura veritate. Sunt igitur veri adoratores qui neque loco circumcludunt Dei culturam, et Deum in spiritu colunt; unde et Paulus dicit: cui servio in spiritu meo.</i>	=609 Quod potest legi primo quidem, secundum Chrysostomum, ut per hoc totum ostendatur eminentia istius adorationis ad adorationem Iudaeorum, ut sit sensus: sicut adoratio Iudaeorum praeeminet adorationi Samaritanorum, ita adoratio



		Christianorum praeeminet ei quae est Iudaeorum; (C+)
69	<p>Origenes. <i>Bis autem scribitur venit hora; et primo quidem non adest et nunc est; in secundo vero dicitur et nunc est. Et puto primum quidem notare adorationem praeter corpus futuram in perfectione; secundum vero eam quae fit in vita praesenti, perfecta quantum licet humanam procedere naturam.</i></p> <p><i>Cum ergo venerit hora quam dicit dominus, evitandus est mons Samaritanorum, et in Sion, ubi est Hierosolyma, adorandus est Deus, quae civitas esse dicitur a Christo celsi principis:</i></p> <p><i>et haec est Ecclesia, ubi sacra oblatio, spirituales victimae divinis aspectibus offeruntur ab his qui legem spiritualem intellexerunt.</i></p> <p><i>Cum autem venerit temporis complementum, tunc nequaquam pensandum verum cultum Hierosolymis, idest in praesenti Ecclesia, amplius pertractari: neque enim Angeli apud Hierosolymam colunt patrem; sic et qui similitudinem nacti sunt Iudaeorum, melius quam hi qui sunt Hierosolymis, colunt patrem. Cum autem haec hora evenerit, patri aliquis in filium deputatur. Ea propter non dictum est: adorabitis Deum, sed adorabitis patrem. Sed in praesenti colunt patrem in spiritu et veritate veri adoratores.</i></p>	<p>=608 hic vero de ipsa loquens, dicit <i>venit hora, et nunc est</i>: quia tunc locutus est de adoratione in patria, secundum quam perfectam Dei cognitionem participabimus, quae nondum viventibus in hac carne mortali venit; hic vero loquitur de ea quae est in vita ista, quae iam venit per Christum. (C+)</p> <p>=601 Quidam namque participant eam obnubilantes tenebris erroris, et isti adorant in monte: quia omnis error ex superbia causatur; Ier. LI, 25: <i>ecce ego ad te mons pestifer</i>. Quidam vero participant ipsam divinam sapientiam sine errore, sed imperfecte, quia in speculo et aenigmate; et isti adorant in Ierusalem, quae significat praesentem Ecclesiam; Ps. CXLVI, 2: <i>aedificans Ierusalem dominus</i> et cetera. Beati vero et sancti participant illam sine errore perfecte, quia vident Deum. (C+)</p>
70	Chrysostomus in Ioannem.	0
71	<p>Origenes in Ioannem. (...) Quod autem subditur Spiritus est deus, inde abstractum esse suspicor quod ad vitam veram nos perducit: <u>nam et corporali vita vivificamur a spiritu.</u></p>	<p>// 615 Hoc autem quod dicit <i>spiritus est Deus</i>, denotat in Deo incorporeitatem; Lc. ult., 39: <i>spiritus carnem et ossa non habet. Item vivificationem, quia tota vita nostra est a Deo, ut a principio effectivo. Est etiam Deus veritas; infra XIV, 6: <u>ego sum via, veritas et vita</u>: et ideo in spiritu et veritate oportet adorare eum.</i></p>
72	<p>Chrysostomus. <i>Vel indicat quod Deus incorporeus est. Oportet igitur et incorpoream eius culturam esse, hoc est per animam: et intellectus puritatem nos ei offerre; unde subdit et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. Quia enim Iudaei animam quidem negligebant, multum autem circa corpus studium faciebant, id omnifariam purgantes; ideo ait, quia non corporis mundatione, sed incorporeo quod est in nobis, hoc est intellectu, quem dicit spiritum, Deus incorporeus colitur.</i></p>	<p>=609 Primo, quia illa est secundum carnales caeremonias, Hebr. IX, 10: <i>in iustitiis carnis usque ad tempus correctionis impositis</i>, haec vero est secundum spiritum. (C+)</p>
73	Hilarius de Trin.	0

74	Chrysostomus. <i>In veritate autem oportet adorare: quia priora figura erant, scilicet circumcisio, holocausta et thymiamata; nunc autem totum est veritas.</i>	=609 Secundo vero, quia illa est secundum figuras: nam Deo illae victimae, secundum quod sunt res quaedam, non placebant; (C+)
75	Theophylactus. (...) Forte etiam dicit aliquis, quia duas partes philosophiae, quae secundum nos sunt, insinuat in praedictis, actionem scilicet et contemplationem: per spiritum namque activum insinuat, secundum Apostolum (Rom. 8,14): <i>Qui spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei.</i>	// 615 Hoc autem quod dicit <i>spiritus est Deus</i> , denotat in Deo incorporeitatem; Lc. ult., 39: <i>spiritus carnem et ossa non habet</i> . Item vivificationem, quia tota vita nostra est a Deo, ut a principio effectivo. Est etiam Deus veritas; infra XIV, 6: <i>ego sum via, veritas et vita</i> : et ideo in spiritu et veritate oportet adorare eum.
76	Augustinus.	0
Lectio 5		
77	Chrysostomus in Ioannem. <i>Mulier eorum quae dicta sunt, altitudine fatigata obstupuit; unde sequitur dicit ei mulier: scio quia Messias venit, qui dicitur Christus.</i>	=617 Sciendum est ergo, quod mulier eorum quae dicta sunt altitudine fatigata, obstupuit, ea capere non valens.
78	Augustinus in Ioannem. <i>Unctus Latine, Graece Christus est, Hebraice Messias est. Sciebat ergo quis eam posset docere; sed iam docentem nondum agnoscebat; unde subdit cum ergo venerit ille, nobis annuntiabit omnia; quasi dicat: modo Iudaei de templo contendunt, nos de monte: cum ergo ille venerit, et montem spernet, et templum evertet, et docebit nos, ut in spiritu et veritate noverimus adorare.</i>	=617 Messias enim Hebraice, unctus Latine, Graece Christus est.
79	Chrysostomus. <i>Sed unde erat Samaritanis expectare Christi adventum? Moysi quidem suscipientes legem, ab ipsis Moysi litteris hoc noverant: Iacob enim de Christo prophetizans dixit: non deficiet princeps de Iuda, nec dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est. Sed et Moyses dicit: prophetam vobis suscitabit Deus de fratribus vestris.</i>	=617 Sciebat autem mulier ista Messiam venturum, edocta per libros Moysi, ubi Christi adventus praenuntiatus est; Gen. penult., 10: <i>non auferetur sceptrum de Iuda, et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est.</i>
80	Origenes in Ioannem.	0
81	Augustinus Lib. 83 quaest. <i>Fortasse autem ut intelligentibus indicaret quinque corporis sensus, quinque virorum nomine significari, post quinque carnales responsiones, quae supra in littera patent, sexta responsione nominat Christum.</i>	=617 Sicut autem Augustinus dicit, haec est prima locutio mulieris in qua nominat Christum: ut det intelligere, quod post quinque sensus corporeos, iam inciperet redire ad virum legitimum. (C+)
82	Chrysostomus. <i>Christus autem de reliquo mulieri revelat seipsum; unde sequitur dicit ei Iesus: ego sum qui loquor tecum. Et quidem si circa principium hoc mulieri dixisset, videretur ei ex vanitate loqui; nunc autem paulatim in memoriam Christi eam reducens, opportune revelavit seipsum. Et quidem Iudaeis quaerentibus: si tu es Christus, dic nobis palam, non manifeste seipsum revelavit: quia non pro discendo quaerebant, sed pro iniuriando; haec vero ex simplici mente</i>	=619 Non autem Deus manifestavit se mulieri a principio: quia forte credidisset, et visum fuisset sibi ex vanitate loqui. Nunc autem paulatim in cognitione Christi eam reducens, <b>opportune revelavit se ipsum</b> ; (...) Et quidem interrogatur a Phariseis, utrum esset Christus, infra X, 24: <i>si tu es Christus, dic nobis palam</i> , et tamen eis non se manifeste revelavit, quia

	<i>loquebatur.</i>	non ad discendum quaerebant, sed ad tentandum. Haec vero simplici mente loquebatur.
	Lectio 6	
83	Chrysostomus in Ioannem. <i>Expleta doctrina, et convenienter ad tempus, discipuli occurrerunt; unde dicitur et continuo venerunt discipuli eius, et mirabantur, quia cum muliere loquebatur. Admirabantur quidem superabundantem Christi mansuetudinem et humilitatem, quoniam ita perspicuus existens, sustinuit loqui cum tanta humilitate mulieri inopi et Samaritanae.</i>	=621 Et, ut dicit Chrysostomus, satis opportune, postquam se Christus mulieri manifestavit, discipuli occurrerunt, ut ostendatur, omnia tempora, divina providentia dispensari;(C+) =622 Primo quidem superabundantem Christi mansuetudinem et humilitatem:
84	Augustinus in Ioannem. <i>Quia scilicet quaerebat perditam qui venerat quaerere quod perierat, hoc illi mirabantur: bonum enim mirabantur, et non malum suspicabantur.</i>	=622 quam quaerebat qui venit quaerere et salvum facere quod perierat. =622 (...) Mirabantur quidem bonum; sed non suspicabantur malum, ut Augustinus dicit. (C+)
85	Chrysostomus. <i>Sed tamen admirantes non interrogaverunt causam; unde subditur nemo tamen dixit ei: quid quaeris, aut: quid loqueris cum ea? Erant eruditi discipulorum ordinem observare; at eum timebant et venerabantur. Et nimirum alibi videntur confidenter interrogare, quia ad eos pertinentia necesse habebant scrutari; hic autem nihil ad eos pertinebat quod fiebat.</i>	=623 Sed tamen sic eruditi erant discipuli ordinem servare, ex reverentia et timore filiali ad Christum, ut aliquando quidem confidenter eum interrogent de his quae ad eos pertinebant, scilicet quando Christus aliqua proponebat ad eos pertinentia,
86	Origenes in Ioannem. <i>Et fere quidem quasi quodam apostolo ad cives utitur hac muliere, adeo eam inflammans per verba ut, amphora dimissa, iret in civitatem relatura concivibus; unde sequitur reliquit ergo mulier hydriam, non curans de corporeo ac viliori propter utilitatem plurium. Interest quoque nostra, omissis corporeis et neglectis, satagere ad impartendum aliis de commodis acquisitis.</i>	=625 annuntiare scilicet magnalia de Christo, non curans de corporeo commodo propter utilitatem aliorum.
87	Augustinus.	0
88	Chrysostomus in Ioannem. <i>Et sicut apostoli vocati dimiserunt retia, ita haec dimittit hydriam, et Evangelistarum opus fecit; et non unum tantum vocat, sed civitatem integram; unde sequitur et abiit in civitatem, et dicit illis hominibus: venite, et videte hominem, qui dixit mihi omnia quaecumque feci.</i>	=625 In quo sequitur apostolorum exemplum, qui, ut dicitur Matth. IV, 20: <i>relictis retibus, secuti sunt dominum.</i> =625 (...) quia non uni tantum, nec duobus vel tribus, sed toti civitati, unde <i>abiit in civitatem</i> : in quo significatur apostolorum officium,
89	Origenes.	0
90	Chrysostomus. <i>Non verecundata autem est hoc dicere. Anima enim cum ignita fuerit igne divino, ad nihil eorum quae sunt in terra, de reliquo inspicit, neque ad gloriam, nec ad verecundiam, sed ad unam solam, quae detinet eam, flammam. Volebat autem non ex propria Annuntiatione eos inducere, sed ex auditu proprio eos facere communicatores doctrinae Christi; unde dixit venite et videte hominem. Non dixit: venite et credite, sed</i>	=627 nam, ut Chrysostomus dicit, anima cum ignita fuerit igne divino, ad nihil eorum quae sunt in terra de reliquo respicit, neque ad gloriam, nec ad verecundiam; sed ad illam solam, quae detinet eam, flammam. (C+) =626 Nec dixit credite, sed <i>venite, et videte</i> , quia manifeste noverat, quod si

	<i>venite et videte, quod levius erat. Noverat enim manifeste quoniam solum gustantes de illo fonte, eadem paterentur quae et ipsa.</i>	gustarent de illo fonte, eum videndo, eadem paterentur quae et ipsa;
91	Alcuinus. <i>Paulatim autem venit ad praedicandum Christum. Primo vocat hominem, ne si diceret Christum, auditores irascerentur et nollent exire.</i>	=628 ne videretur alios velle docere; et ipsi ex hoc irati exire ad eum nollent.
92	Chrysostomus. <i>Unde etiam neque manifeste annuntiavit Christum, neque tamen totaliter siluit; sed dixit numquid ipse est Christus? Et ideo sermonem eius acceperunt; unde sequitur exierunt de civitate, et veniebant ad eum.</i>	=628 Neque tamen totaliter hoc siluit;
93	Augustinus Lib. 83 quaest. <i>Quod autem relicta hydria discessit mulier, non negligenter praetereundum est: hydria enim amorem huius saeculi significat, idest cupiditatem qua homines de tenebrosa profunditate, cuius imaginem puteus gerit, hoc est de terrena conversatione, hauriunt voluptatem. Oportebat autem ut Christo credens, saeculo renuntiaret, et relicta hydria, cupiditatem saecularem se reliquisse demonstraret.</i>	=625 Per hydriam autem intelligitur cupiditas saeculi, per quam de profundo tenebrarum, cuius imaginem puteus gerit, idest de terrena conversatione, homines hauriunt voluptates.
94	Augustinus. (ut supra). Proiecit ergo cupiditatem, et properavit annuntiare veritatem. Discant qui volunt evangelizare, ut prius hydriam ad puteum proiciant.	
95	Origenes.	0
	Lectio 7	
96	Augustinus in Ioannem.	0
97	Chrysostomus in Ioannem.	0
98	Origenes in Ioannem. <i>Arbitrantur aptum fore tempus ad prandium, quod erat inter recessum mulieris ad civitatem et adventum Samaritanorum ad ipsum: non enim coram aliquo advena sibi propinabant escas. Ob hoc bene positum est interea.</i>	=632 arbitantes hoc tempus fore aptum ad prandium,
99	Theophylactus.	0
100	Chrysostomus. <i>Hominum salutem hic cibum vocavit, ostendens quantum desiderium habet nostrae salutis: sicut enim nobis concupiscibile est comedere, ita ei salvare nos. Tu vero intueri, quod non statim revelat, sed ubique in quaestionem immittit auditorem, ut incipiens quaerere quod dicitur et laborans, cum ampliori suscipiat desiderio.</i>	=634 Cibis autem iste quem Christus manducare habebat, est salus hominum, quam quaerebat: ostendens per hoc quod dicit se cibum habere manducare, quantum desiderium habet salutis nostrae.
101	Theophylactus. <i>Dicit autem quem vos nescitis; idest nescitis quod cibum voco salutem hominum; vel nescitis quia Samaritani credituri sunt, et salvi fient. Discipuli autem adhuc dubitabant; unde sequitur dicebant ergo discipuli ad invicem: numquid aliquis attulit ei manducare?</i>	=634 <i>habeo manducare quem vos nescitis:</i> quia non poterant adhuc praecognoscere conversionem gentium.
102	Augustinus. <i>Quid mirum si mulier illa non intelligebat aquam? Ecce discipuli non intelligunt escam.</i>	=636 Non est ergo mirum, si mulier illa Samaritana spiritualem aquam non intelligebat; ecce enim quod discipuli Iudaei spiritualem non intelligunt escam.
103	Chrysostomus. <i>Et quidem assuetam reverentiam et</i>	=623 In hoc enim ostendimus

	<i>honorem magistro praebent, ad se invicem quidem loquentes, ipsum vero non praesumentes interrogare.</i>	reverentiam ad Deum quando facta eius discutere non audemus;
104	Theophylactus. <i>In hoc autem quod dicunt discipuli numquid aliquis attulit ei manducare? Considerandum est, quod cibos ab aliis oblatos dominus suscipere solebat, non quod alieno ministerio indigeret qui dat escam omni carni, sed ut deferentes meritum consequerentur, simulque formam tradens non erubescere paupertatem, neque grave putare ab aliis nutriri: proprium enim et necessarium est doctoribus, alios habere procuratores ciborum, ut ipsi de nullo curantes, verbi ministrationem procurent sollicite.</i>	=637 quod vacantes spiritualibus non erubescant paupertatem, nec grave putent ab aliis nutriri. Proprium est enim doctoribus alios habere procuratores ciborum, ut ipsi de nullo curantes, verbi ministrationem sollicite procurent, ut dicit <u>Chrysostomus</u> . (C+error)
105	Augustinus. <i>Audivit autem dominus cogitationes discipulorum, et instruit eos ut magister, non per circuitum sicut mulierem, sed aperte; unde sequitur dicit eis Iesus: meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me.</i>	=639 nam apostolis tamquam capacioribus absque verborum involutione expositionem statim proponit; mulierem autem, utpote minus capacem, per multa verba ad veritatis cognitionem perducit.
106	Origenes in Ioannem. <i>Idoneus cibus filio Dei, cum actor paternae voluntatis efficitur, hoc velle in semetipso protestans quod erat in patre. Solus autem filius perfecti operis paternae voluntatis est capax; ceteri vero sancti nil praeter divinam peragunt voluntatem. Plenam autem et integram facit Dei voluntatem qui dixit meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me; proprius enim cibus eius ostenditur. Quid autem sit velle patris, innuit sermo sequens ut perficiam opus eius. Siquidem simplicius quis asseret, quoniam opus est iussum mandantis; puta si dicant aedificantes vel fodientes se perficere opus eius qui conduxit eos. Sed si per Christum perficitur opus Dei, restat ut priusquam perficeretur esset diminutum. Qualiter autem diminutum erat opus, cum esset Dei? Perfectio quidem operis, rationalis naturae est perfectio; ad huius enim operis perfectionem, cum esset imperfectum, verbum caro factum accessit. Cum enim quodammodo homo perfectus fuerit, ob transgressionem factus est imperfectus; et ideo missus est salvator, primo quidem ut perficiat voluntatem eius qui misit eum; secundo vero ut consummet opus Dei, ut quilibet perfectus fiat ad solidi cibi usum.</i>	=642 secundum Origenem, omnis homo qui bene operatur, ad duo debet dirigere suam intentionem, scilicet ad honorem Dei, et ad utilitatem proximi (...)Secundum hoc ergo dicit Christus <i>meus cibus est ut faciam voluntatem Dei</i> , idest ut intentionem meam dirigam et regulem in his quae sunt ad honorem Dei, <i>ut perficiam opus eius</i> , idest, ea faciam quae sunt ad utilitatem et perfectionem hominis. §643 Sed contra, Dei perfecta sunt opera: non ergo convenienter dicitur opera perfici Dei. (C+)
107	Theophylactus.	0
108	Origenes. <i>Mystice autem post poculi negotium, ac disciplinam distinctionis aquarum, consequens erat et de cibo disceptare. Samaritana quidem petita potum, non habebat praebere Iesu dignum poculum; discipuli vero invenientes humilia pulmenta apud alienigenas, ei obtulerunt, rogantes eum ut manducaret. Et attende si forsitan verentur, ne verbum Dei, propriis non vigoratum escis, in eis deficiat. Quaecumque ergo reperiunt discipuli, his</i>	=634 Ideo congrue post poculi negotium, quo Samaritana potata fuerat, conveniens erat et de cibo disceptare:

	<p><i>iugiter proponunt verbum alere, ut corroboratum atque roboratum perseveret penes eos qui nutriunt ipsum. Quemadmodum autem corpora egentia cibo, neque eisdem aluntur, neque eadem quantitas ciborum cunctis sufficiens est; sic intelligendum est et in his quae sunt supra corpus: nam horum hoc quidem plurimi, hoc autem paucioris indiget nutrimenti, dissimilis capedinis entia. Sed neque qualitas alentium verborum atque intentionum contemplativarum seu operationum eadem congruit omnibus: nam nuper geniti infantes, rationale appetunt lac; perfectorum autem est solidus cibus. Veridicus est ergo Iesus dicens ego cibum habeo manducare quem vos nescitis. Semper enim qui praeest infirmis ac nequeuntibus eadem cum validis videre, hoc dicere potest.</i></p>	<p>=635 secundum Origenem, contingit sicut de cibo corporali, ita et de spirituali; non enim eadem quantitas omnibus sufficit, sed uni quidem maior quantitas necessaria est, alteri minor; (C+)</p> <p>=635 Nam, secundum apostolum: <i>nuper geniti infantes rationale lac appetunt. Perfectorum autem est solidus cibus: unde Origenes dicit, quod ille qui est altioris doctrinae, et aliis in spiritualibus praeest, potest hoc verbum dicere infirmis et debilioris intellectus existentibus.</i>(C+)</p>
	Lectio 8	
109	Chrysostomus in Ioannem.	0
110	Theophylactus.	0
111	<p>Chrysostomus. <i>Rursus consuetis nominibus ad maximorum eos contemplationem reducit. Regio enim et messis hic indicat multitudinem animarum, quae paratae sunt ad praedicationis susceptionem. Oculos autem hic dicit et eos qui mentis, et eos qui corporis: etenim videbant de reliquo multitudinem Samaritanorum venientem. Has autem praeparationes hominum decenter regiones albatas vocat; sicut enim spicae cum dealbatae fuerint, ad messem sunt paratae, ita et hi ad salutem sunt parati. Sed propter quid non manifeste dicit, quod praeparati sunt homines ad susceptionem verbi? Duarum quidem occasionum gratia: unius quidem ut manifestior fiat sermo, et magis ante oculos ponat quae dicuntur; alterius autem ut dulcior sit narratio et permanentior eorum quae dicuntur memoria.</i></p>	<p>=647 De prima, secundum Augustinum et Chrysostomum, (...) cum enim segetes dealbatae sunt, signum est quod sunt praeparatae ad messem. Nihil aliud per hoc significare voluit quam quod homines ad salutem et susceptionem verbi parati erant ei. Unde dicit <i>videte regiones</i>, quia non solum Iudaei, sed etiam gentiles parati sunt ad fidem. (C+)</p>
112	Augustinus in Ioannem.	0
113	<p>Chrysostomus. <i>Per ea quae hic dicit, dividit terrena a caelestibus: sicut enim supra dixerat de aqua, quod qui bibit hanc aquam, non sitiet, ita hic dicit qui metit, congregat fructum in vitam aeternam: et iterum qui seminat, simul gaudeat, et qui metit. Prophetiae enim sunt qui seminant; sed non illi messuerunt, sed apostoli: quia enim infra dicit, quod alius seminat et alius metit, ne quis aestimet quod prophetae seminantes mercede priventur, extraneum quiddam inducit, et a sensibilibus alienum: nam in rebus quidem sensibilibus si contingat alium seminare et alium metere, non simul laetantur, sed dolent qui seminant, quasi aliis laborantes; laetantur autem soli qui metunt: hic</i></p>	<p>=651 Et quidem, secundum Chrysostomum et Augustinum, seminantes semen spirituale sunt patres veteris testamenti et prophetae: nam, ut dicitur Lc. VIII, 11, <i>semen est verbum Dei</i> quod Moyses et prophetae seminauerunt in Iudaea; sed apostoli messuerunt, quia ipsi quod intendebant, scilicet homines adducere ad Christum, efficere non potuerunt, quod tamen apostoli fecerunt. Et ideo utrique simul</p>

	<i>autem non ita; sed et qui non metunt seminantes, simul cum metentibus laetantur, quoniam in mercede communicant.</i>	gaudent, scilicet apostoli et prophetae, in una mansione gloriae, de conversione fidelium; (C+)
114	Augustinus. <i>Disparis enim temporis labores habuerunt apostoli et prophetae; sed gaudium pariter perfruentur, mercedem simul accepturi sunt vitam aeternam.</i>	=652 Et licet disparis temporis labores habuerint apostoli et prophetae, tamen gaudio pariter perfruentur, et mercedem accipient <i>in vitam aeternam: ut simul gaudeat qui seminat et qui metit.</i>
115	Chrysostomus. <i>Ad hoc autem quod dixerat sermonem proverbialem inducit; unde subdit in hoc enim est verbum verum, quia alius est qui seminat, et alius qui metit. Hoc quidem vulgariter dicebatur, si quando alii labores sustinebant, et alii fructus metebant. Sed et hic sermo iste maxime habet veritatem: quia prophetae laboraverunt, sed vos fructus ex illorum laboribus metitis; unde subdit ego misi vos metere quod vos non laborastis.</i>	=651 Et quidem, secundum Chrysostomum et Augustinum, seminantes semen spirituale sunt patres veteris testamenti et prophetae: nam, ut dicitur Lc. VIII, 11, <i>semen est verbum Dei</i> quod Moyses et prophetae seminaverunt in Iudaea; (C+)
116	Augustinus. <i>Quid ergo? Messores misit, non seminatores? Ibi ergo messores mittendi ubi iam prophetae praedicaverant. Legite labores illorum, et in omnibus eorum laboribus est propheta Christi:</i>  <i>ergo iam in Iudaea messis parata erat quando tot millia hominum pretia rerum suarum offerebant, et ad pedes apostolorum ponentes, expeditis humeris a sarcinis saecularibus, Christum dominum sequebantur.</i>  <i>De ipsa messe eiecta sunt pauca grana, et seminaverunt orbem terrarum: et surgit alia messis, quae in fine saeculi metenda est; ad quam metendam non apostoli, sed Angeli mittentur. Messores sunt Angeli.</i>	=651 secundum Chrysostomum et Augustinum, seminantes semen spirituale sunt patres veteris testamenti et prophetae. (C+)  =647 Unde dicit <i>videte regiones</i> , quia non solum Iudaei, sed etiam gentiles parati sunt ad fidem. Matth. c. IX, 37: <i>messis quidem multa, operarii autem pauci.</i> (C+)  //654 Et quantum ad hanc missionem, missi fuerunt metere quod non laboraverunt, scilicet ipsos Iudaeos convertere, in quibus prophetae laboraverunt. Misit autem eos post resurrectionem ad gentes, dicens eis, Mc. ult., 15: <i>euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae.</i> In hac missione missi sunt de novo seminare;
117	Chrysostomus.	0
118	Origenes. <i>Vel aliter totum. Qualiter quidem non est inconveniens hoc quod est levate oculos vestros etc. allegorizare; quod autem dicitur nonne vos dicitis quoniam quatuor menses sunt et messis venit, non secundum allegoricam tractare? Putamus ergo talia quaedam esse in hoc quod dicunt discipuli quatuor menses sunt, et messis venit. Plerique enim discipulorum verbi animadvertentes veritatem incomprehensibilem fore humanae naturae, quando coniecerunt aliam esse vitam a praesente, quae corruptioni quatuor elementorum, quasi quatuor mensium subicitur, putant solum post hanc vitam cognitionem esse veritatis. Dicunt igitur discipuli de messibus, quae sunt terminus</i>	=648 De secunda autem collectione messis, idest veritatis in anima, exponit Origenes, qui dicit, quod tot fructus veritatis colligit in messe, quot quis veritates cognoscit. (...) Idest, tota vita praesens, in qua homo quatuor elementis deservit, finiri oportet ut post eam collectio veritatis habeatur in

<p><i>operum ad veritatem conducentium, quia post instantem quaternitatem contingunt. Huiusmodi autem opinionem arguens velut non sanam, inquit verbum incarnatum his qui talia suspicantur nonne vos dicitis, quia adhuc quatuor menses sunt et messis venit? Ego autem hoc dico: levate oculos vestros. In pluribus locis Scripturae divinae hoc legitur; iubente nobis verbo divino extollere ac sublimare considerationes et cogitationes deorsum consistentes nec valentes erigi, nisi elevante illas Iesu: nemo enim consistens in passionibus et vivens carnaliter, hoc propositum servat mandatum. Quapropter qui talis est, non videbit regiones, si albae sunt ad messem. Albescunt quidem regiones ad messem, cum adest verbum Dei illustrans singulas regiones Scripturae, fecundans in eius adventu: et etiam omnia sensibilia sunt quasi regiones albae paratae ad messem, praesto existente levantibus oculos ratione, quae de quolibet est, ut quisquis fulgorem prospiciat profusae ubilibet veritatis. Qui autem metit praedictas messes, duplex habet in metendo emolumentum: unum quidem dum accipit praemium; unde dicitur et qui metit, mercedem accipit: quod arbitror dictum causa futurarum remunerationum: alterum quod sequitur et congregat fructum in vitam aeternam, bonum habitum quemdam denotat intellectus, qui est fructus ex ipsa speculatione proveniens. Arbitror autem quod in qualibet doctrina seminat quidem qui principia excogitat, quae suscipientes alii ac pertractantes, si quid novi potuerunt exprimere, coniungentes, fiunt suae inventionis gratia posteris causa ut metendo quasi maturos fructus aggregent. Quanto autem magis hoc in arte artium expedit contemplari? Siquidem seminantes sunt Moyses et prophetae praevienientes adventum Christi; metentes autem sunt apostoli, qui Christum susceperunt et gloriam eius perspexerunt. Semen autem erat tota ratio secundum revelationem mysterii temporibus praeteritis obfuscata silentio: regiones autem, idest legales et prophetae Scripturae, nondum albuerant his qui adventus verbi nequaquam extiterunt capaces. Quod autem simul serens et metens gaudeat, erit cum privatio moeroris et angustiae in futuro fiet saeculo.</i></p> <p><i>Dum etiam Iesus transfiguraretur in gloria, simul cum messoribus Petro, Iacobo et Ioanne, Moyses et Elias satores pariter gaudent in videndo filii Dei gloriam. Attende tamen si hoc quod dico, alius et alius, intelligi potest propter aliam et aliam vitae conversationem, in qua homines iustificati sunt: ut liceat dicere alium quidem legis cultorem, alium vero Evangelii: et tamen exultant simul, dum idem</i></p>	<p>alia vita. Sed hanc opinionem consequenter excludit cum dicit: non est ita; sed <i>ecce dico vobis: levate oculos vestros</i>. Hoc enim in sacra Scriptura dici consuevit quaecumque aliquod subtile et altum considerandum praecipitur, Is. XL, 26: <i>levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec</i>. Nam oculi quando non sunt elevati a terrenis, vel a concupiscentia carnali, non sunt idonei ad cognitionem spiritualis fructus (C+)</p> <p>=651 Secundum Origenem vero, seminantes in qualibet facultate dicuntur illi qui quaelibet illius facultatis principia tradunt; metentes vero qui ex illis procedunt ulterius: et hoc multo magis in ista, quae est omnium scientiarum scientia. Prophetae seminantes sunt, quia multa de divinis tradiderunt; messorum vero sunt apostoli, qui ea quae non manifestaverunt prophetae hominibus, praedicando et docendo revelaverunt. (C+)</p> <p>=652 Et hoc praefiguratum fuit in transfiguratione Christi, ubi omnes gloriam suam habuerunt, et patres veteris testamenti, scilicet Moyses et Elias, et patres novi testamenti, scilicet Petrus, Ioannes et Iacobus: dans per hoc intelligere, quod in illa futura gloria simul gaudent novi et veteris testamenti iusti.</p>
--	---



	<i>finis ab uno Deo per unum Christum in uno spiritu sancto reponitur. Ad labores autem prophetarum et Moysi advenerunt apostoli, instruente Iesu, metentes, ac in horrea colligentes animae suae intellectum in Scripturis illorum reconditum: et semper qui debite capiunt disciplinam, priorum labores ad maiorem evidentiam trahunt, non tantum laborantes sunt hi qui semina condiderunt.</i>	
	Lectio 9	
119	Origenes in Ioannem.	0
120	Chrysostomus in Ioannem.	0
121	Origenes.	0
122	Chrysostomus in Ioannem.	0
123	Origenes.	0
124	Augustinus in Ioannem. <i>Manet apud eos biduo; hoc est, dat illis duo praecepta caritatis.</i>	=659 Sed manet duos dies, quia duo sunt praecepta caritatis, scilicet dilectionis Dei et proximi, in quibus <i>lex pendet et prophetae</i> , ut dicitur Matth. c. XXII, 40.
125	Origenes.	0
126	Augustinus.	0
127	Origenes.	0
	Lectio 10	
128	Alcuinus. <i>Post biduum quod fecit in Samaria, abiit in Galilaeam, ubi nutritus fuerat; unde dicitur post duos autem dies exiit inde, et abiit in Galilaeam.</i>	=665 <i>et abiit in Galilaeam</i> , ubi nutritus fuerat:
129	Augustinus in Ioannem. <i>Movet autem nos cur Evangelista dixerit consequenter ipse enim Iesus testimonium perhibuit, quia propheta in sua patria honorem non habet. Magis enim videtur attestari potuisse, quod propheta in patria sua honorem non habet, si contemneret pergere in Galilaeam, et in Samaria remansisset. Hoc ego sentio. In Samaria biduum fecit, et crediderunt in eum Samaritani: tot dies fecit in Galilaea, et non crediderunt in eum Galilaei; et propter hoc dixit, quod propheta in patria sua honorem non habet.</i>	=668 uno modo respondet Augustinus dicens, hoc Evangelistam dixisse respondendo quaestioni quae posset fieri: quare ibat illuc, cum in Galilaea diu moratus fuisset, et non fuerunt ad eum conversi Galilaei; et Samaritani in duobus diebus conversi sunt? (C+)
130	Chrysostomus in Ioannem. <i>Vel aliter. Ideo hoc adiectum est, quia non in Capharnaum abiit, sed in Galilaeam, et in Cana, ut infra dicitur. Ego enim patriam eum hic aestimo dicere Capharnaum. Quoniam autem non potuit est illic honore, audi eum dicentem: et tu, Capharnaum, quae usque ad caelum exaltata es, usque ad Infernum descendes. Dicit autem hic patriam propriam, in qua videtur plus conversatus.</i>	=668 Alio modo respondet Chrysostomus sic: <i>post duos dies exiit inde, et abiit</i> , non in Capharnaum, quae erat patria sua propter continuam commorationem, (...) Non ergo abiit in Capharnaum; unde Matth. XI, 23, hoc exprobrat eis, dicens: <i>et tu, Capharnaum, numquid usque in caelum exaltaberis? Usque in Infernum descendes.</i> (C+)
131	Theophylactus.	0
132	Origenes in Ioannem. <i>Perscrutanda est autem huius dicti sententia. Patria siquidem prophetarum in Iudaea erat, et est non ignotum quod honorem a Iudaeis nequaquam sunt consecuti, iuxta illud: quemnam prophetarum non persecuti sunt patres vestri? Miranda etiam occurrit huius decreti</i>	=666 ut Origenes dicit, in pluribus apud gentiles, quia a suis civibus sunt habiti

	<i>veracitas, cum pervenerit non tantum ad sanctos prophetas vilipensos a propriis, et ipsum dominum nostrum; sed protensa sit etiam in quosdam prophetiae sequaces contemptos a suis civibus, et ad mortem deductos.</i>	contemptui, et ad mortem deducti: nam consueta conversatio cum hominibus, et nimia familiaritas, reverentiam minuit, et contemptum parit. (C+)
133	Chrysostomus. <i>Quid igitur? Nonne videmus et apud suos multos in admirationem deductos? Ita quidem: sed ab his quae raro contingunt non oportet talia pronuntiari. Sed et si in propria patria aliqui honorantur, multo magis in aliena. Consuetudo enim facile homines contemptibiles facere consuevit. Quando igitur venit in Galilaeam, susceperunt eum Galilaei; unde sequitur cum ergo venisset in Galilaeam, exceperunt eum Galilaei. Vides quoniam qui mali dicebantur, hi maxime ad Christum accedere inveniuntur. Nam propter Galilaeos dicitur: interroga, et vide, quoniam propheta ex Galilaea non surrexit. Propter Samaritanos autem improperebant ei: Samaritanus es et Daemonium habes. Sed ecce Samaritani et Galilaei credunt in confusionem Iudaeorum. Inveniuntur autem et Galilaei Samaritanis meliores: nam illi quidem mulieris crediderunt verbis; hi vero videntes signa quae faciebat; unde sequitur cum omnia vidissent quae fecerat Hierosolymis in die festo.</i>	=666 nam aliqui prophetae honorati leguntur in terra sua. Sed, secundum Chrysostomum, respondetur ad hoc, quia dominus hic loquitur prout in pluribus accidit. Unde licet in aliquo singulari habeat instantiam, non tamen propter hoc debet reputari falsum, nam in naturalibus et in moralibus, regula eorum quae ut in pluribus verificatur, est vera; et si in aliquo particulari aliter sit, non reputatur falsa. (C+)  =672 Sed e converso Samaritani meliores erant quam Galilaei, quia plures ex eis crediderunt in Christum in duobus diebus et sine miraculo, quam de Galilaeis in multis diebus, et etiam cum miraculo vini: non enim crediderunt in eum nisi eius discipuli. Iudaei vero peiores erant ipsis Galilaeis;
134	Origenes. <i>Quod enim dominus eicit de templo vendentes oves et boves, tam grande reperitur ut his moti Galilaei reciperent dominum, considerantes mirantesque maiestatem eius: non enim minor potentia eius ostenditur in his quam ut caeci videant, audiantque surdi. Aestimo vero nec haec sola ipsum tunc fecisse, sed et alia signa.</i>	=670 Respondeo dicendum, secundum Origenem, quod Iudaei maximum miraculum reputaverunt hoc quod Christus cum tanta auctoritate expulit ementes et vendentes de templo. Vel dicendum, quod forte fecit ibi plura miracula quae non scripta sunt, secundum illud infra ult., 25 (C+)
135	Beda. <i>Sed unde data est eis videndi occasio, ostendit subdens et ipsi enim venerant ad diem festum. Mystice autem intimatur quod gentibus in fide a duobus praeceptis caritatis consolidatis, Christus circa fines mundi revertetur ad patriam, idest ad Iudaeos.</i>	=655 per quod significatur quod in fine saeculi, confirmatis gentibus in fide et veritate, revertetur ad Iudaeos convertendos,
136	Origenes in Ioannem.	0
	Lectio 11	
137	Chrysostomus in Ioannem. <i>Primo quidem dominus, ut supra dictum est, in Cana Galilaeae venerat vocatus ad nuptias; nunc autem ad eos vadit, ut magis eos attrahat, sponte ad eos veniens, propria patria dimissa, et ut fidem a priori miraculo in eis initiatam fortiolem faceret propter suam praesentiam.</i>	=673 quod, secundum Chrysostomum, ponitur ut conclusio praemissorum; (..) Sed in Cana Galilaeae ire debebat: nam primo erat invitatus ad nuptias, modo autem venit iterum non invitatus.(C+)
138	Augustinus in Ioannem.	0
139	Theophylactus.	0
140	Origenes in Ioannem.	0

141	<p>Chrysostomus. <i>Regulus autem dicitur, aut quasi generis existens regalis, aut dignitatem aliquam principatus habens; aut quia sic vocabatur. Igitur quidam hunc eundem esse existimant centurionem, qui est apud Matthaeum. Ostenditur autem alius esse ab eo: nam ille quidem Christum volentem ire ad suam domum, rogat remanere; hic autem et nihil tale promittentem ad domum trahit: et ille quidem ad Iesum de monte descendentem Capharnaum intravit; hic autem ad Iesum in Cana venientem accessit: et illius quidem puer a paralyti detinebatur; huius autem filius a febre. De hoc ergo regulo subditur hic cum audisset quod Iesus adveniret a Iudaea in Galilaeam, abiit ad eum, et rogabat eum ut descenderet, et sanaret filium eius: incipiebat enim mori.</i></p>	<p>=676 Alio modo, secundum Chrysostomum, aliquis de stirpe regia: nec hoc modo accipitur. Sed tertio modo regulus dicitur aliquis officialis regis; et isto modo accipitur hic regulus. Unde, secundum quod Chrysostomus dicit, quidam eundem ipsum aestimant centurionem, de quo habetur Matth. VIII, 5. Sed hoc non est verum: nam quantum ad quatuor differunt. Primo quidem quantum ad genus infirmitatis: nam ille centurionis erat paralyticus, unde dicebat <i>puer meus iacet paralyticus in domo</i>. Filius autem reguli erat febricitans; unde dicit: <i>heri hora septima reliquit eum febris</i>. <u>Secundo quantum ad personam infirmatam, quia ille erat servus: unde dicit <i>puer meus</i>, iste vero erat filius: unde dicit <i>cuius filius</i></u>. Tertio quantum ad petitionem: nam centurio Christum volentem ad domum suam ire, rogabat remanere, dicens: <i>domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur puer meus</i>. Regulus vero eum rogabat descendere in domum suam, dicens: <i>domine, descende prius quam moriatur</i>. Quarto quantum ad locum: quia illud fuit in Capharnaum; istud vero in Cana Galilaeae. Ergo iste regulus non est idem quod centurio; (C+)</p>
142	<p>Augustinus. (...) <i>Prodigium quidem appellatum est, quasi porrodictum, quod porro dicat, porro significet, et futurum aliquid portendat.</i></p>	<p>=685 (...) Et ideo dominus eum reprehendens dicit <i>nisi signa et prodigia</i>, id est miracula quae sunt aliquando signa, in quantum sunt demonstrativa dominicae veritatis: prodigia vero, vel quia certissime indicent, ut sic dicatur prodigium, quasi porrodictum; vel quia aliquid futurum protendit, ut sic dicatur prodigium, quasi procul ostendens aliquem effectum futurum.</p>
143	<p>Augustinus de Cons. Evang.</p>	<p>0</p>
144	<p>Gregorius in Evang. <i>Sed mementote etiam quae petiit; et aperte agnoscetis quia in fide dubitavit. Poposcit namque ut descenderet, et sanaret filium eius; unde sequitur dicit ad eum regulus: domine, descende priusquam moriatur filius meus. Minus itaque in illum credidit quem non putavit posse salutem dare, nisi praesens esset et corpore.</i></p>	<p>=684 Ad quod dicendum est, quod regulus iste adhuc non credebat perfecte: erat enim in eo duplex defectus fidei. Unus, quia licet crederet Christum esse verum hominem, non tamen credebat eum habere virtutem divinam; alias credidisset eum absentem posse sanare, cum Deus ubique sit praesens, =686 licet non totaliter in fide profecerit, adhuc enim corporalem praesentiam Christi ad salutem filii sui</p>

		necessariam credens, rogabat eum ut descenderet.
145	Chrysostomus. <i>Audi etiam qualiter adhuc terrene Christum trahit, quasi non posset eum post mortem suscitare. Si autem non credens venit et rogavit, nil mirabile. Consueverunt enim patres ex multo amore non solum medicis loqui de quibus confidunt, sed de quibus non confidunt; nihil volentes praetermittere eorum quae ad salutem pertinent filiorum. Si tamen valde crederet Christi virtutem, non neglexisset etiam in Iudaeam ire.</i>	=684 Secundus defectus fuit, quia, secundum Chrysostomum, dubitabat utrum Christus sanare posset filium suum: nam si pro certo hoc credisset, non expectasset adventum Christi ad terram suam, sed ipse potius ivisset in Iudaeam. Sed modo quasi desperatus de salute filii, nolens negligere quidquid circa hoc facere posset, abiit ad eum more parentum, qui desperantes de salute filiorum, etiam imperitos medicos consulunt. (C+)
146	Gregorius. <i>Sed dominus qui rogatur ut vadat, quia non desit ubi invitatur, indicat: solo iussu salutem reddidit qui voluntate omnia creavit; unde sequitur dicit ei Iesus: vade, filius tuus vivit. Hic superbia nostra retunditur, qui in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed honores et divitias veneramur. Redemptor vero noster, ut ostenderet quoniam quae alta sunt hominibus, sanctis despicienda sunt, et quae despicienda sunt hominibus, despicienda non sunt sanctis, ad filium reguli ire noluit, ad servum centurionis ire paratus fuit.</i>	=689 Una secundum Gregorium, ut in hoc superbiam nostram retundat, qui magnis hominibus nos ad serviendum offerimus, parvis autem servire recusamus: cum ipse, qui est dominus omnium, ad servum centurionis se iturum obtulit, ire vero ad filium reguli recusavit; (C+)
147	Chrysostomus. <i>Vel aliter. Illic quidem fides confirmata erat; idcirco et promisit ire, ut discamus viri devotionem: hic autem adhuc imperfectus erat, et nondum noverat manifeste quod absens curare poterat: unde ex hoc quod non accedit Iesus,</i>  <i>hoc addiscit; sequitur enim credidit homo sermoni quem dixit ei Iesus, et ibat; non tamen integre, neque sane.</i>	=689 Alia ratio, secundum Chrysostomum, quia centurio iam confirmatus erat in fide Christi, credens quod etiam absens salvare posset; et ideo ad fidem et devotionem eius ostendendam dominus ire promisit. Iste vero adhuc imperfectus erat, nondum noverat manifeste quod absens curare poterat: et ideo non accedit, ut eum imperfectionem suam cognoscere faciat. (C+) =690 licet adhuc neque integre neque sane, ut <u>Origenes</u> dicit. (C+error)
148	Origenes in Ioannem. <i>Ostenditur autem eius dignitas et officium ex hoc quod servientes illi occurrunt; unde sequitur iam autem eo descendente, servi occurrerunt ei, et nuntiaverunt ei, dicentes, quia filius eius viveret.</i>	=692 ex quo patet quod regulus iste dives erat, habens multos servos;
149	Chrysostomus. <i>Qui quidem obviaverunt, non ut annuntiarent solum, sed quasi aestimantes de reliquo superfluum esse Christi praesentiam, quem credebant accedere. Quod autem regulus non integre credidit neque sane, ostenditur ex hoc quod sequitur interrogabat ergo horam ab eis in qua melius habuerat. Volebat enim scire utrum casu, vel ex praecepto Christi hoc factum esset. Sequitur et dixerunt ei, quia heri hora septima reliquit eum febris. Vide qualiter miraculum manifestum est: non enim simpliciter, neque ut</i>	=694 Sed quia regulus neque integre neque sane adhuc credebatur, adhuc volebat scire utrum casu an praecepto Christi filius curatus esset: et ideo tempus curationis inquirat.

	<i>contingit, a periculo liberatus est; sed repente et simul: ut appareat non esse ex naturae consequentia quod fiebat, sed ex actione Christi; unde sequitur cognovit ergo pater quia illa hora erat in qua dixit ei Iesus: filius tuus vivit: et credidit ipse, et domus eius tota.</i>	
150	Augustinus in Ioannem.	0
151	Beda. <i>Unde datur intelligi, et in fide gradus esse, sicut et in aliis virtutibus, quibus est initium, incrementum atque perfectio. Huius ergo fides initium habuit cum filii salutem petiit; incrementum dum credidit sermoni domini dicentis filius tuus vivit; deinde perfectionem obtinuit nuntiantibus servis.</i>	=697 Patet autem ex hoc quod fides istius semper profecit: nam a principio quando interpellavit pro filio infirmo, debilis erat; postea plus firmitatis habere coepit, quando vocavit eum dominum; deinde quando credidit homo sermoni, et ibat, magis perfecta erat; tamen non integre, quia adhuc dubitavit. Hic, cognita manifeste Dei virtute in Christo, perficitur in eius fide,
152	Augustinus. <i>Ad solum sermonem crediderunt plures Samaritani; ad illud miraculum sola illa domus credidit ubi est factum; unde subdit Evangelista hoc iterum secundum signum fecit Iesus, cum venisset a Iudaea in Galilaeam.</i>	=698 Ostenditur autem per hoc quod Galilaei peiores erant Samaritanis, qui nullum signum a domino expectantes, verbo tantum eius crediderunt multi ex eis; sed ad istud miraculum non credidit Christo nisi regulus et domus eius tota: nam Iudaei propter eorum duritiam paulatim convertebantur ad fidem
153	Chrysostomus in Ioannem. <i>Non sine causa adiecit; sed ostendens quoniam secundo signo facto, nondum ad perfectionem Samaritanorum nullum signum videntium Iudaei pervenerunt.</i>	//698 Ostenditur autem per hoc quod Galilaei peiores erant Samaritanis, qui nullum signum a domino expectantes, verbo tantum eius crediderunt multi ex eis; sed ad istud miraculum non credidit Christo nisi regulus et domus eius tota: nam Iudaei propter eorum duritiam paulatim convertebantur ad fidem
154	Origenes in Ioannem. <i>Amphibologiam autem continet praesens dictum; uno enim modo denotat quod Iesus veniendo a Iudaea in Galilaeam, duo fecit miracula: quorum secundum est factum erga filium reguli: alio modo sic: duobus existentibus signis quae Iesus in Galilaea exercuit, secundum egit veniens a Iudaea in Galilaeam; et hic sensus verus est. Mystice autem, per hoc quod Iesus bis in Galilaeam accedit, binus salvatoris adventus in mundum ostenditur: primus quidem misericordiae, ut vino facto convivas exhilaret; secundus vero ut filium reguli ad mortem pene deductum suscitaret, idest populum Iudaeorum, qui post plenitudinem gentium accedet salvandus in fine. Magnus autem rex regum est qui constitutus est a Deo in monte Sion sancto eius: huius qui viderunt diem, et gavisus sunt, reguli dignoscuntur.</i>	=674 Item per hoc significatur duplex adventus filii Dei. Scilicet primus, qui fuit mansuetudinis ad laetificandum; Is. XII, 6: <i>exulta et lauda, habitatio Sion, quia magnus in medio tui sanctus Israel.</i> Unde et Angelus ad pastores ait, Lc. II, 10: <i>annuntio vobis gaudium magnum, quia natus est vobis hodie salvator.</i> Et hoc signatur per vinum. Secundus adventus eius in mundum erit maiestatis, quando veniet tollere infirmitates et poenalitates nostras, et configurare nos corpori claritatis suae; et hoc signatur in cura infirmi.

	<p><i>Arbitramur igitur regulum esse Abraham, aegrotum vero filium eius, Israeliticum genus debilitatum erga cultum divinum; et ideo incaluit ignitis spiculis inimici, ut proinde febrile censeatur. Apparet autem quod praecedentibus sanctis, postquam carnis exuerunt amictum, populus fuit curae: unde legitur in Machab. post mortem Ieremiae: hic est Ieremias propheta Dei, qui plurimum orat pro populo. Abraham igitur obsecrat adiuvari a salvatore populum infirmum. Et quidem potestatis verbum de Cana prodit, ubi dictum est filius tuus vivit; sed verbi efficacia in Capharnaum agitur, nam ibi filius reguli curatus est, quasi in agro consolationis morans; quod significat genus quoddam debilius, non tamen omnino fructibus privatorum. Illud autem nisi signa et prodigia videritis, non creditis, dictum illi, refertur ad multitudinem filiorum suorum, et ad ipsum quodammodo: sicut enim Ioannes expectabat datum sibi signum, scilicet: super quem videris spiritum descendentem, sic et praemortui sancti adventum Christi in carnem et signis et prodigiis manifestandum expectabant. Habebat autem hic regulus non solum filium, sed etiam servos; per quos significatur materies quaedam minus bene et infirme credentium. Nec a casu hora septima deserit filium febris: nam septenarius numerus est quietis.</i></p>	<p>=677 Allegorice autem regulus iste, Abraham, vel aliquis ex patribus veteris testamenti dicitur, ex eo quod adhaeret magno regi per fidem, scilicet Christo;</p> <p>=695 Etiam per horam septimam signatur tempus quieti conveniens, nam dominus septimo die requievit ab omni opere quod patrarat</p>
155	<p>Alcuinus. <i>Vel quia per septiformem spiritum est omnis remissio peccatorum: septenarius enim in tria et quatuor divisus significat sanctam Trinitatem, in quatuor anni temporibus, in quatuor mundi partibus, in quatuor elementis.</i></p>	<p>=695 Mystice autem per horam septimam, in qua puer a febre dimittitur, significantur septem dona spiritus sancti, per quem fit remissio peccatorum</p>
156	<p>Origenes. <i>Possunt quoque significari duo adventus Christi verbi ad animam: primus quidem ex facto vino praebens animae gaudium spiritualis convivii; secundus vero omnes languoris ac mortis reliquias amputans.</i></p>	<p>=674 Item per hoc significatur duplex adventus filii Dei. Scilicet primus, qui fuit mansuetudinis ad laetificandum; Is. XII, 6: <i>exulta et lauda, habitatio Sion, quia magnus in medio tui sanctus Israel.</i> Unde et Angelus ad pastores ait, Lc. II, 10: <i>annuntio vobis gaudium magnum, quia natus est vobis hodie salvator.</i> Et hoc signatur per vinum. Secundus adventus eius in mundum erit maiestatis, quando veniet tollere infirmitates et poenitates nostras, et configurare nos corpori claritatis suae; et hoc signatur in cura infirmi.</p>
157	<p>Theophylactus. <i>Regulus autem est omnis homo: non solum quia regi universorum propinquus existit secundum animam, sed quia et ipse super omnia principatum sumpsit; cuius filius, idest mens, febricitat voluptatibus pravis et desideriiis. Accedit autem ad Iesum, et deprecatur ut descendat; idest, ut condescensu misericordiae utatur, et parcat peccatis, priusquam a voluptatum infirmitate</i></p>	<p>//678 Sed quandoque dicitur regulus, quando scilicet diminuitur in cognitione, qua obscurata, sequitur inordinatas passiones, et non resistit eis, (...)Et ideo filius eius, idest affectus, infirmatur, idest deviat a bono, et declinat ad malum. Si enim</p>

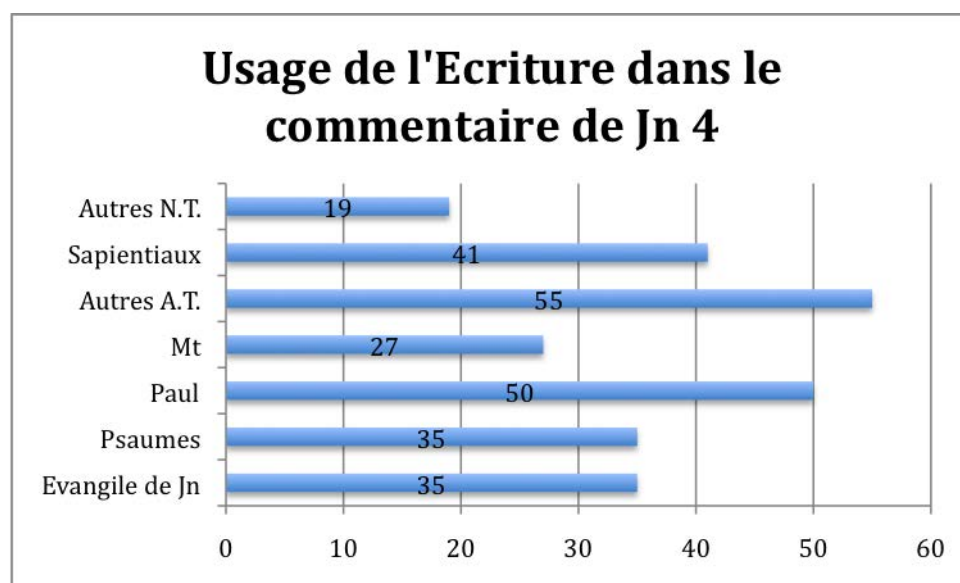
	<i>mortificetur. Sed dominus dicit vade, idest, profectum continuum circa bonum ostendas, et tunc filius tuus vivet; si autem ambulare cessaveris, mortificabitur tibi intellectus circa boni operationem.</i>	ratio fuisset rex, idest fortis, filius eius non infirmaretur;
--	--	--

## B- ANNEXE 9- Usage des citations scripturaires dans le *Commentaire de Jean*

Usage des citations bibliques dans le commentaire de Jean par Thomas d'Aquin selon l'Index de l'édition du Cerf.

Occurrences des livres bibliques dans l'ensemble du commentaire de Jean par Thomas*				
AT		NT		Total
Pentateuque	199	Jn	982	
Psaumes	611	Mc	41	
Prophètes	558	Mt	424	
Sapientiaux	604	Lc	204	
		Paul	1018	
Autres AT	158	Autres Jn	180	
		Autres NT	188	
Total	2130		3037	5167

*\* Chiffres établis à partir de l'index de l'édition du Cerf. Le décalage avec l'édition Marietti calculé dans un échantillon de 36 livres montre -0,57% de différence. Le décalage le plus élevé est celui des Psaumes cités dans Marietti 574 fois.*





## B- ANNEXE 10- Usage d'Aristote dans l'ensemble du *Commentaire de Jean*

Usage d'Aristote et du terme Le Philosophe dans l'ensemble du commentaire de Jean par Thomas d'Aquin			
N°	§	ARISTOTE ou LE PHILOSOPHE	Ref possible en "Aristoteles Latinus"
1	§25	Et primo quid sit hoc quod dicitur <i>verbum</i> ; secundo quid sit hoc quod dicitur <i>in principio</i> ; tertio quid sit hoc quod dicitur <i>verbum erat in principio</i> . Ad intellectum autem huius nominis <i>verbum</i> , sciendum est quod, secundum philosophum ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum. Consuetum est autem in Scriptura quod significata nominantur nominibus signorum, sicut illud I Cor. X, 4: <i>petra autem erat Christus</i> .	( <i>Boethius translator Aristotelis</i> ) - Peri hermeneias (16a1s.) <i>A.L.</i> p.5, ln 3s. : (16a1) Primum oportet constituere quid sit nomen et quid verbum, postea quid est negatio et adfirmatio et enuntiatio et oratio. Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec eadem voces; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passiones animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem.
2	§25	Super lo., cap. 1 l. 1. [...]25 Et ideo, illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae.	( <i>Anonymus saec. XII uel XIII translator Aristotelis</i> ) - <i>Metaphysica</i> : libri IV (1012a) <i>A.L.</i> p.81, ln 10 : Amplius in quibuscumque generibus negatio contrarium inest, in hiis erit, ut in numeris neque par neque impar numerus; sed impossibile; ex diffinitione vero palam. Amplius in infinitum vadit, et non solum emiolia que sunt erunt sed plura. Iterum enim est negare hoc ad dictionem et negationem, et hoc erit aliquid; nam substantia est quedam eius alia. Amplius quando interroganti si est album dicit quia non sit, nichil aliud negavit quam ipsum esse; negatio vero est non esse. Evenit autem quibusdam ea opinio sicut alie inopinatum; quando solvere non possunt orationes contentiosas, annuentes orationi confirmant verum esse quod est sillogizatum. Igitur hii quidem talem causam dicunt, illi vero propter omnium rationem inquirendam. Principium autem ad hos omnes ex diffinitione. *** Diffinitio *** autem fit ex significare aliquid necessario res esse; oratio namque cuius nomen est signum *** diffinitio *** fit. Videtur autem Eracliti oratio quidem, dicens omnia esse et non esse, omnia vera facere, que vero est Anaxagore, esse aliquid medium contradictionis, quare omnia falsa; nam quando miscentur, nec bonum nec non bonum mixtum, quare nichil dicere verum.
3	§65	Super lo., cap. 1 l. 2. [...]38 Ne ergo sic intelligas, quod verbum	( <i>Iacobus Veneticus translator Aristotelis</i> ) - <i>Phys</i> VIII,1-2, 250b11-

		erat apud patrem, quasi sub eo et minor eo, addit Evangelista <i>et verbum erat Deus</i> . Aristoteles vero posuit in Deo rationes omnium rerum, et quod idem est in Deo intellectus et intelligens et intellectum; tamen posuit mundum coaeternum sibi fuisse. Et contra hoc est quod Evangelista dicit <i>hoc</i> , scilicet <i>verbum</i> solum, <i>erat in principio apud Deum</i> ; ita quod ly hoc non excludit aliam personam, sed aliam naturam coaeternam. [...]164	253a21 <i>A.L.</i> p.280, ln 14 : Ad hec autem prius et posterius quomodo erit tempore non existente? Aut tempus nisi sit motus? Si igitur tempus motus numerus aut motus quidam est, si quidem semper tempus est, necesse est et motum perpetuum esse. At vero de tempore extra unum simul intelligibiliter habere videntur omnes; ingenitum enim esse dicunt. Et propter hoc Democritus que demonstrat tamquam impossibilia omnia esse facta; tempus enim impossibile est factum esse. Plato autem ipsum generat solus; simul enim ipsum cum celo factum esse, celum autem factum esse dicit. Si igitur impossibile est esse et intelligere tempus sine ipso nunc, nunc autem est medietas quedam, et principium et finem habens simul, principium quidem futuri temporis, finem autem preteriti, necesse semper esse tempus. Ultimum enim finiti accepti temporis in aliquo ipsorum nunc erit (nichil enim est accipere in tempore preter nunc); quare quoniam est principium et finis ipsum nunc, necesse est ipsius in utraque esse semper tempus. At vero si tempus, manifestum est quia necesse est esse et motum, si quidem tempus est passio quedam motus. Eadem autem ratio est et de eo quod incorruptibilis sit motus.
4	§160	Super Io., cap. 1 l. 6. Unde non dicit ex sanguine, secundum Latinos, sed <i>ex sanguinibus</i> ; per quod intelligitur quicquid ex sanguine generatur, concurrans ut materia ad carnalem generationem. Semen autem, secundum philosophum, est ultimi superfluitas cibi sanguinei. Unde sive semen viri, sive menstruum mulieris, intelligitur per sanguinem.	( <i>Guillelmus de Morbeka translator Aristotelis</i> ) - De generatione animalium (724b) <i>A.L.</i> XVII, 2,V, p.25, ln 11 : Sperma autem et fructus differunt per posterius et prius: fructus quidem enim eo quod ex alio sit, sperma autem eo quod ex hoc aliud, quoniam ambo idem sunt. Dicti autem spermatis ut geniture natura prima iterum dicenda que est. <b>Necesse</b> itaque omne quodcumque accipitur in corpore aut partem esse eorum que secundum naturam, et hoc aut anomimerorum aut omiomerorum, aut eorum que preter naturam, puta aut nascentiam aut superfluitatem aut tabem aut alimentum. Dico autem superfluitatem alimenti residuum, tabem autem segregatum ex excremento uniuscuiusque ab ea que preter naturam resolutione.
5	§351	Super Io., cap. 2 l. 1. [...]91 Cum enim homo liberam electionem habeat, libera autem electio competat ei ex hoc quod rationem et voluntatem habet, quae quidem sunt immaterialia: manifestum est quod homo quantum ad electionem nulli corpori subiicitur, sed potius dominatur. Immaterialia enim nobiliora sunt materialibus,	Attribué à Ptolémée.

		et ideo dicit philosophus, quod sapiens dominatur astris. Praeterea, hoc multo minus locum habet in Christo, qui est dominus et conditor siderum. [...] -80	
6	§603	Super Io., cap. 4 l. 2. [...] -141 Sed dominus de hoc non curat, quia utraque adoratio cessare debebat. Quantum autem ad hoc quod dicit <i>vos adoratis</i> , sciendum est, quod philosophus dicit, aliter est cognitio in rebus compositis, et aliter in simplicibus. Nam composita quidem possunt quantum ad aliquid cognosci, ita ut quantum ad aliquid in eis remaneant incognita: unde potest de his haberi falsa cognitio.	<p>(<i>Anonymus saec. XII uel XIII translator Aristotelis</i>) - <i>Metaphysica IX</i>, 10, p.181, ln 24 (1051b34-35.1052.)</p> <p>Si quidem alia semper componuntur et impossibilia dividi, alia vero semper dividuntur et impossibilia componi, et alia contingunt contraria, et esse quidem est componi et unum esse, et non esse non componi sed plura esse; ergo circa contingentia eadem sunt falsa et vera opinio et oratio eadem, et contingit quandoque veram esse et contingit quandoque falsam esse; circa impossibilia vero aliter se habere, non fit ut aliquando vera aliquando falsa, sed semper ea vera et falsa.</p> <p>(... et omnes sunt actu, non potentia, generate sunt enim et corrupte sunt, nunc autem ens ipsum non generatur nec corrumpitur, ex aliquo namque generaretur; - quecumque vero sunt quod esse quid et actu, circa ea non est decipi sed aut intelligere aut non; verum quid est queritur de eis, si talia sunt aut non).</p> <p>Esse vero ut verum et non esse ut falsum, unum quidem est, si componitur, verum, si vero non componitur, falsum; et unum vero, si ens, sic est, si vero non ita, non est; et verum intelligere ea; falsum vero non est, nec deceptio nec ignorantia nec qualis cecitas; nam cecitas est, ut si intelligibile omnino non habet aliquis.</p>
7	§1402	Super Io., cap. 10 l. 3. [...] -32 Ut sic differant in hoc: quod bonus pastor quaerit utilitatem gregis; mercenarius autem principalius commodum proprium. Haec etiam differentia est inter regem et tyrannum, ut philosophus dicit, quia rex in suo regimine intendit utilitatem subditorum; tyrannus vero utilitatem propriam; unde est sicut mercenarius: Zach. c. XI, 12: <i>si bonum est in oculis vestris, afferte mihi mercedem</i> . Sed numquid possunt quaerere etiam boni pastores mercedem? [...] -44	<p>(<i>Robertus Grosseteste translator uel reuisor translationis Aristotelis</i>) - <i>Ethica Nicomachea</i>: A.L 26.2.2, p.313, ln 8 :</p> <p>Ambo enim monarchie. Differunt autem plurimum. Tyrannus quidem enim, sibi ipsi conferens intendit; rex autem, quod subditorum. Non enim est rex qui non per se sufficiens, et omnibus bonis superexcellens. Talis autem, nullo indiget. Utilia igitur sibi ipsi quidem non utique intendet, subditis autem.</p>
8	§1656	Super Io., cap. 12 l. 5. [...] -28 <i>Pater, salvifica me ex hac hora</i> : ubi dominus transfert ad se affectum hominis turbati: ad cuius modum quatuor circa suam petitionem facit: primo enim ponit	<p>(<i>Guillelmus de Morbeka translator Aristotelis</i>) - <i>Rhetorica A.L.31.2</i>, p. 232, ln 28s.</p> <p>Non putant autem se passuros neque qui in eufortuniis magnis sunt et</p>

		quaestionem deliberantis; secundo proponit petitionem, quae ex uno motu procedit; tertio per rationem illum motum excludit; quarto ponit aliam petitionem ex alio motu causatam. Quaestionem autem dubitantis proponit, quia naturale est hominibus in angustiis constitutis quod deliberent, unde philosophus in rhetoricis dicit quod timor facit consiliativos. Ideo Christus post manifestationem suae turbationis, statim subdit <i>et quid dicam?</i> [...]-110	putantes (propter quod contumeliosi et parvipensores et audaces, faciunt autem tales divitiae robur multitudo amicorum potestas), neque qui putant se pertulisse omnia gravia et obdurati ad futurum, sicut qui decapitantur iam, sed oportet aliquam spem adesse salutis, de quo in agonia sunt. Signum autem: timor enim consiliativos facit, et quidem nullus consiliatur de desperatis; quare oportet tales preparare, quando sit melius timere ipsos, quia tales sunt quales pati (et enim alii maiores passi fuerunt), et ipsis similes ostendere patientes aut passos, et ab hiis a quibus non putabant, et hec et tunc.
9	§2036	Super Io., cap. 15 l. 4. Sed videmus quod aliqui homines convenientes in aliquo peccato, se invicem odio habent, sicut superbi; Prov. XIII, 10: <i>inter superbos semper iurgia sunt</i> : et avarus odit avarum. Unde, secundum philosophum, figuli conrixantur adinvicem. Mundus ergo odit mundum.	<i>(R. Grosseteste reisor transl. Aristotelis)</i> – Ethica Nicomachea: A.L.26.2.1, p.299, ln 9s. (1155a32) DUBITANTUR autem de IPSA, non pauca. Hii quidem enim similitudinem quandam ponunt IPSAM, et similes amicos. Unde similem AIUNT UT similem, et KOLOIUM ad KOLOIUM, et quecumque talia. Hii autem ex CONTRARIETATE figulos omnes TALEs ad invicem AIUNT esse, et de HIIS ipsis SUPERIUS QUERUNT et naturalius, EURIPIDES quidem DICENS, DESIDERARE quidem PLUVIAM terram siccata, DESIDERARE autem VENERABILE celum IMPLETUM PLUVIA cadere in terram.  <i>(Guill. de Morbeka reisor transl. Aristotelis sec. Exempl. Parisiacum)</i> - Ethica Nicomachea A.L. 26.3, p.521, ln 9s. Hii quidem enim similitudinem quandam ponunt ipsam et similes amicos; unde similem aiunt ut similem et koloium ad coloium et quecumque talia. Hii autem ex contrarietate ++singulos omnes tales ad invicem aiunt esse. Et de hiis ipsis superius querunt et naturalius Euripides quidem dicens desiderare quidem pluviam terram siccata.
10	§2372	Super Io., cap. 19 l. 1. [...]2 Dicit ergo <i>tunc ergo</i> , idest post clamorem omnium, <i>apprehendit Pilatus Iesum et flagellavit</i> , non quidem propriis manibus, sed per milites: et hoc ideo ut Iudaei satiati eius iniuriis, mitigarentur et usque ad eius mortem saevire desisterent. Naturale est enim ut ira quiescat, si videat eum contra quem irascitur, humiliatum et punitum, ut dicit philosophus in rhetorica. Quod quidem verum est in ira quae quaerit nocumentum proximi cum mensura, sed non in odio, quod totaliter quaerit	<i>(Guillelmus de Morbeka translator Aristotelis)</i> - Rhetorica A.L. 31.2, p.226, ln 6s. (1380a5) (...) Sit itaque mansuefactio destitutio et quietatio ire. Si igitur irascuntur parvi pendentes, parvipensio autem est voluntarium, manifestum quod et hiis qui nichil horum faciunt aut involuntarie faciunt aut apparentibus talibus mites sunt. Et volentibus contraria eorum quae fecerunt. Et hiis qui et ad se ipsos tales; nullus enim ipse se ipsum videtur parvi pendere. Et hiis qui confitentur et penitent; tamquam enim

		exitium eius qui habetur odio. [...] -28	habentes satisfactionem id quod est tristari de factis cessant ab ira; signum autem in servorum castigatione; negantes quidem enim et contradicentes magis flagellamus, ad confitentes autem iuste flagellari quietamur ab ira; causa autem quia irreverentia est manifesta negari, irreverentia autem parvipensio et despectus; quos enim multum despiciamus, non reveremur. Et humiliatis ad ipsum et non contradicentibus; videntur enim confiteri minores esse, qui autem minores timent, timens autem nullus parvi pendit; quod autem ad humiliatos <b>cessat ira, et canes manifestant non mordentes eos qui resident. (...)</b> Adhuc autem qui a longo tempore et non de novo in ira entes; quietat enim iram tempus; quietat autem et alterius ira maior et ab alio recepta punitio prius; propter quod bene Filocrates, dicente quodam, irato populo: 'cur non respondes?', 'nondum,' ait, 'sed tunc cum alium videro criminatum;' mites enim fiunt, cum in alium iram expenderint, quale accidit in Ergophilo; magis enim sevientes quam Callisteni dimisissent propterea quod precedenti die Callistenis mortem sententiaverant.
11	§2399	Super Io., cap. 19 l. 3. [...] -4 Ps. CXVII, v. 9: <i>bonum est sperare in domino quam in principibus.</i> Unde et philosophus veritatem censet praehonorari amicitiiis. Rationem autem periculi imminentis subdunt <i>omnis enim qui se regem facit, contradicit Caesari.</i> [...] -88	( <i>R. Grosseteste reuisor transl. Aristotelis</i> ) - Ethica Nicomachea A.L.26.2.1 p.146, ln 11s. (1096a11) Quod autem universale, MELIUS EST forte PERSCRUTARI et querere qualiter dicitur; etsi obvia TALI QUESTIONE FACTA, PROPTER AMICOS VIROS INDUCERE ideas {sive species}. Videbitur autem utique forsitan melius esse et oportere ET pro salute veritatis et familiaria {seu propria} destruere, ALITER QUE ET philosophos EXISTENTES. Ambobus enim EXISTENTIBUS amicis, sanctum PREHONORARE veritatem.
12	§2417	Super Io., cap. 19 l. 3. Iob XXXVI, v. 17: <i>causa tua quasi impii iudicata est; sed iudicium causamque recipies.</i> Medium autem tenere proprium est iudicis: unde, et secundum philosophum, ire ad iudicem est ire ad medium. Et ideo medius ponitur, et unus a dextris, et alius a sinistris, quia in iudicio statuet quidem oves a dextris, haedos autem a sinistris.	( <i>Robertus Grosseteste translator uel reuisor translationis Aristotelis</i> ) - Ethica Nicomachea A.L. 26.2.2, p.234, ln 7s. Lucrum autem et dampnum hoc quidem plus, hoc autem minus, contrarie. Boni quidem enim plus, mali autem minus, lucrum; contrarium autem, dampnum. Quorum erat medium, equale; quod dicimus esse iustum. Quare directivum iustum utique erit, medium dampni et lucri. Propter quod et quando dubitant, ad iudicem refugiunt. Ad iudicem autem ire, ire est ad iustum {neu(tri) ge(neris)}. Iudex

			enim vult esse velud iustum animatum {neu(tri) ge(neris)}. Et querunt iudicem medium.
13	§2527	Super lo., cap. 20 l. 4. Haec autem proprietas nullo modo est separabilis vel destructibilis a corpore, cum non sit mathematica corpulentia ut ipsi dicunt, sed ipsae dimensiones corporis quanti, quibus proprie accidit situs. Unde philosophus arguit contra ponentes ideas et materias. Et quod dato etiam quod vacuum esset totum spatium super terram, adhuc corpus sensibile non posset esse simul cum illis, propter dimensiones quantitatis.	<p>(<i>Anonymus saec. XII uel XIII translator Aristotelis</i>) – <i>Metaphysica</i> A.L. 25.2, p.21, ln 28s (987b4-9) Sic itaque talia quidem ydeas et species existentium appellavit, sensualia vero propter ea et secundum ea dici omnia; nam secundum participationem esse multa univocorum speciebus. Participationem vero nomine transmutavit; Pythagorici namque existentia dicunt esse numerorum imitationem, Plato vero participationem, nomen transmutans. Participationem quidem, hoc est imitationem, que si sit specierum, in communi querere dimiserunt. Amplius autem preter sensibilia et species mathematica infra res dicit esse, differentia a sensibilibus quidem quia sempiterna sunt et immobilia, a speciebus vero quia multa sunt quedam similia; species enim eadem una singula solum. Quoniam autem species et cause sunt aliis, illarum elementa omnium putaverunt existentium esse elementa. Ergo quasi materiam magnum et parvum esse principia, quasi vero substantiam unum; ex illis enim secundum participationem unius species esse numeros.</p> <p>Et unum esse substantiam, et non aliud ens dici unum, fere ut Pythagorici dixerunt, et numeros esse causas cunctis substantie similiter ut illi; pro infinito vero quasi uno dualitatem fecere et infinitum ex magno et parvo, hoc est proprium. Amplius hic quidem numeros preter sensibilia, illi vero numeros esse dicunt res ipsas, et inter hec mathematica non ponunt. Unum igitur et numeros preter res ipsas facere, et non ut Pythagorici, et specierum introductio in rationibus propter perscrutationem evenit (prios enim dialetica non participaverunt); dualitatem vero fecere naturam aliam, quia numeri extra primos naturaliter ex ea generantur velut ex aliquo echmagio.</p> <p>Attamen econtrario contingit; non enim ita rationale.</p>
14	§2619	Super lo., cap. 21 l. 3. Et ideo necessaria est examinatio de dilectione ad praelatum. Addit autem <i>plus his</i> , quia, ut etiam ex philosopho habetur in politica sua, naturali ordine ille qui praesidet et gubernat, debet excellentior esse: unde dicit, quod sicut anima se habet ad corpus quod regit, et ratio ad inferiores, similiter etiam homo ad animalia bruta. Sic se debet habere	<p>(<i>Guillelmus de Morbeka translator Aristoteli</i>) - <i>Politica</i> A.L. 29.2, p.212, ln 4 (1284b25s) « Sed in optima politia habet multam dubitationem, non secundum aliorum bonorum excessum, puta roboris et divitiarum et multitudinis amicorum, sed si quis fuerit differens secundum virtutem, quid oporteat facere. Non enim dicent utique oportere eicere et transferre</p>

		praelatus ad subditos.	talem: at vero neque principari talem, simile enim et utique si Iovem principari velimus partientes principatus. Relinquitur igitur, quod et videtur aptum natum esse, tali obedire omnes laetanter, ut reges sint tales perpetui in civitatibus. »
15	§2629	Super Io., cap. 21 l. 4. In hac autem praenuntiatione dominus primo commemorat conditionem vitae praeteritae; secundo praenuntiat perfectionem vitae futurae, ibi <i>cum autem senueris, extends manus tuas</i> ; tertio Evangelista exponit verba domini, ibi <i>hoc autem dixit significans qua morte clarificaturus esset Deum</i> . Conditio autem Petri praeterita fuit cum defectu, quia in sua iuventute nimis praesumptuosus fuit, et propriae voluntatis: est hoc enim proprium iuvenum, ut dicit philosophus in sua rhetorica. Unde Eccle. XI, 9, quasi obiurgando dicitur: <i>laetare, iuvenis, in adolescentia tua, et in bono sit cor tuum in diebus iuventutis, et ambula in viis cordis tui</i> . [...] -30	( <i>Guillelmus de Morbeka translator Aristotelis</i> ) - Rhetorica A.L. 31.2, p.247, ln 1 (1389a) Etates autem sunt iuventus et acme et senectus. Fortunam autem dico ingenuitatem et divitias et potentias et contraria hiis et omnino eufortunium et infortunium. Iuvenes quidem igitur secundum mores sunt concupiscitivi, et quales facere quecumque concupierint. Et earum que circa corpus concupiscentiarum maxime sectatores sunt earum que circa venerea, et incontinentes huius, facile autem permutabiles et cito saturabiles ad concupiscentias, et vehementer quidem concupiscunt, celeriter autem desistunt (acute enim voluntates et non magne, sicut que laborantium sites et fames), et animosi et acute ire et quales assequi impetui. Et minores sunt ire; propter amorem enim honoris non sustinent cum parvi penduntur, sed indignantur si putant iniusta pati.

## B- ANNEXE 11- Usage des auteurs profanes dans le *Commentaire de Jean*

Nom	§	Affirmation	Type
Platon	5	Exemple de pensée de la participation à l'Un	=
« Graeci »	33	L'usage syntaxique grec conduit à mettre l'article	+
Platon	33	L'usage syntaxique grec conduit à mettre l'article	+
Philosophes naturels	65	L'évangile réfute l'erreur des philosophes	-
Platon	65	L'évangile réfute l'erreur des philosophes	-
Philosophes	125	Fausse lumière des philosophes dénoncée par Paul	-
Académiciens	648	Hérésie philosophique d'absolue inconnance sur cette terre	-
Cicéron	832	La gloire terrestre est vaine, ce qui fonde la vérité de Cicéron	>
Philosophes	854	La philosophie ne sauve pas de l'erreur	-
Stoiciens	1535	Discute la position de retenue de la tristesse	+/-
Stoiciens	1651	Concordance christ / stoiciens dans épreuve	=
Stoiciens	1797	Erreur des stoiciens quant à l'imperturbable	-
Cicéron	2078	« les tuscules » ; le sage, quand il se prépare, souffre moins.	+
Macédoniens	2089	Argument contre l'hérésie	-
Platon	2238	La participation à l'Un fonde la possibilité d'être un	+
Cicéron	2630	Précise l'écriture sur la bonté de la jeunesse	+



**B- Annexe 12- Tableau comparatif des citations de Jn 4 dans la Somme Théologique avec les expositions des versets dans le Commentaire.**

N°	Vers	Texte Somme Théologique	Texte Commentaire de Jean	Catena
1	v2	<p>III<sup>a</sup> q. 38 a. 6 arg. 2            Praeterea, apostoli fuerunt baptizati Baptismo Ioannis, fuerunt enim quidam eorum discipuli Ioannis, ut patet Ioan. I. <u>Sed apostoli non videntur baptizati Baptismo Christi, dicitur enim Ioan. IV, quod Iesus non baptizabat, sed discipuli eius. Ergo videtur quod baptizati Baptismo Ioannis non erant baptizandi Baptismo Christi.</u>            (...) III<sup>a</sup> q. 38 a. 6 ad 2m Ad secundum dicendum quod, <u>sicut Augustinus dicit, ad Seleucianum, intelligimus discipulos Christi fuisse baptizatos, sive Baptismo Ioannis, sicut nonnulli arbitrantur, sive, quod magis credibile est, Baptismo Christi. Neque enim ministerio baptizandi defuit, ut haberet baptizatos servos per quos ceteros baptizaret, qui non defuit humilitatis ministerio quando eis pedes lavit.</u></p>	<p>§555            Si autem quaeritur an discipuli Christi baptizati fuerint; dicendum, <u>secundum Augustinum ad Stelentium, quod baptizati fuerunt Baptismo Ioannis, quia aliqui ex discipulis Christi fuerant discipuli Ioannis: sive quod magis credibile est Baptismo Christi; neque enim ministerio baptizandi defuisse creditur, ut haberet baptizatos servos, per quos ceteros baptizaret.</u> Et hoc intelligendum est per hoc quod dicitur Io. XIII, 10: <u>qui lotus est non indiget nisi ut pedes lavet.</u> Et postea sequitur: <u>et ideo vos mundi estis, sed non omnes.</u></p>	<p>C8            Augustinus ad Seleucianum. <u>Intelligimus autem discipulos Christi iam fuisse baptizatos sive Baptismo Ioannis, sicut nonnulli arbitrantur, sive, quod magis credibile est, Baptismo Christi: neque enim ministerio baptizandi defuit, ut haberet baptizatos servos per quos ceteros baptizaret, qui non defuit illius humilitatis ministerio, quando eis lavit pedes.</u></p>
2	v2	<p>III<sup>a</sup> q. 67 a. 2 ad 1            Ad primum ergo dicendum quod <u>utrumque officium, scilicet docendi et baptizandi, dominus apostolis iniunxit, quorum vicem gerunt episcopi, aliter tamen et aliter.</u> Nam officium docendi commisit eis Christus ut ipsi per se illud exercerent, tanquam principalissimum, unde et ipsi apostoli dixerunt, Act. VI, non est aequum nos relinquere verbum Dei et ministrare mensis. <u>Officium autem baptizandi commisit apostolis ut per alios exercendum, unde et apostolus dicit, I Cor. I, non misit me Christus baptizare, sed evangelizare.</u> Et hoc ideo quia in baptizando nihil operatur meritum et</p>	<p>§554            Per hoc autem quod Christus non semper baptizavit, dat nobis exemplum <u>quod maiores Ecclesiarum praelati in his quae per alios fieri possunt, non occupentur, sed ea minoribus facienda relinquunt. I Cor. I, 17: non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare.</u></p>	<p>0.</p>

		sapientia ministri, sicut in docendo, ut patet ex supra dictis. <u>In cuius etiam signum, nec ipse dominus baptizavit, sed discipuli eius, ut dicitur Ioan. IV.</u> Nec tamen per hoc excluditur quin episcopi possint baptizare, quia quod potest potestas inferior, potest et superior. Unde et apostolus ibidem dicit se quosdam baptizasse.		
3	v2	III <sup>a</sup> q. 72 a. 6 arg. 2 Praeterea, <u>de apostolis non legitur quod fuerint baptizati, praesertim cum dicatur, Ioan. IV, quod ipse Christus non baptizabat, sed discipuli eius.</u> Et tamen postea fuerunt confirmati per adventum spiritus sancti. Ergo similiter alii possunt confirmari antequam baptizentur. (...) III <sup>a</sup> q. 72 a. 6 ad 2Ad secundum dicendum quod, <u>sicut Augustinus dicit, ex hoc quod dominus dicit, Ioan. XIII, qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet, intelligimus Petrum et alios Christi discipulos fuisse baptizatos, sive Baptismo Ioannis, sicut nonnulli arbitrantur; sive, quod magis credibile est, Baptismo Christi. Neque enim renuit ministerium baptizandi, ut haberet servos per quos ceteros baptizaret.</u>	§555 Si autem quaeritur an discipuli Christi baptizati fuerint; dicendum, <u>secundum Augustinum ad Stelentium, quod baptizati fuerunt Baptismo Ioannis, quia aliqui ex discipulis Christi fuerant discipuli Ioannis: sive quod magis credibile est Baptismo Christi; neque enim ministerio baptizandi defuisse creditur, ut haberet baptizatos servos, per quos ceteros baptizaret. Et hoc intelligendum est per hoc quod dicitur Io. XIII, 10: <i>qui lotus est non indiget nisi ut pedes lavet.</i> Et postea sequitur: <i>et ideo vos mundi estis, sed non omnes.</i></u>	C8. Augustinus ad Seleucianum. <u><i>Intelligimus autem discipulos Christi iam fuisse baptizatos sive Baptismo Ioannis, sicut nonnulli arbitrantur, sive, quod magis credibile est, Baptismo Christi: neque enim ministerio baptizandi defuit, ut haberet baptizatos servos per quos ceteros baptizaret, qui non defuit illius humilitatis ministerio, quando eis lavit pedes.</i></u>
4	v2	III <sup>a</sup> q. 84 a. 7 ad 4 Ad quartum dicendum quod Christus non est usus Baptismo quem ipse instituit, sed est baptizatus Baptismo Ioannis, ut supra dictum est. <u>Sed nec active usus est suo ministerio, quia ipse non baptizabat communiter, sed discipuli eius, ut dicitur Ioan. IV; quamvis credendum videtur quod discipulos baptizaverit, ut Augustinus dicit, ad Seleucianum.</u> (...)	§555 Si autem quaeritur an discipuli Christi baptizati fuerint; dicendum, <u>secundum Augustinum ad Stelentium, quod baptizati fuerunt Baptismo Ioannis, quia aliqui ex discipulis Christi fuerant discipuli Ioannis: sive quod magis credibile est Baptismo Christi; (...)</u>	C8. Augustinus ad Seleucianum. <u><i>Intelligimus autem discipulos Christi iam fuisse baptizatos sive Baptismo Ioannis, sicut nonnulli arbitrantur, sive, quod magis credibile est, Baptismo Christi: neque enim ministerio baptizandi defuit, ut haberet baptizatos servos per quos ceteros baptizaret, qui non defuit illius humilitatis ministerio, quando eis lavit pedes.</i></u>

5	v7	<p>III<sup>a</sup> q. 42 a. 1 arg. 3 Praeterea, utilior est instructio multorum quam unius. Sed Christus <u>aliquos gentilium instruxit, sicut mulierem Samaritanam, Ioan. IV, et Chananaeam, Matth. XV.</u> Ergo videtur quod, multo fortius, Christus debuerit multitudini gentium praedicare. (...) III<sup>a</sup> q. 42 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod, sicut Christus non debuit a principio indifferenter gentilibus suam doctrinam communicare, ut Iudaeis tanquam primogenito populo deditus observaretur; ita etiam non debuit gentiles omnino repellere, ne spes salutis eis praecluderetur. Et propter hoc aliqui gentilium particulariter sunt admissi, propter excellentiam fidei et devotionis eorum.</p>	<p>§567 Persona autem, cui exhibetur doctrina, est mulier Samaritana; unde dicit <i>venit mulier de Samaria haurire aquam.</i> <u>Mulier ista significat Ecclesiam gentium nondum iustificatam, quae idolatria detinebatur, sed tamen per Christum iustificandam.</u> Venit autem ab alienigenis, scilicet a Samaritanis, qui alienigenae fuerant, licet vicinas terras incolerent: quia Ecclesia de gentibus, aliena a genere Iudaeorum, ventura erat ad Christum; (...)</p>	<p>C23 Augustinus in Ioannem. <u>Haec autem mulier forma est Ecclesiae, non iustificatae, sed iam iustificandae.</u>  Catena <i>In Matthaem</i> p.244a Mt 15, 1.5 : Remigius. (...) Allegorice autem <u>haec mulier sanctam Ecclesiam significat de Gentibus congregatam.</u></p>
6	v8	<p>II<sup>a</sup> q. 188 a. 7 resp. Quod quidem fit dum modica quae sunt necessaria vitae, congruo tempore procurata, conservantur. <u>Et hoc dominus, paupertatis institutor, docuit suo exemplo, habebat enim loculos,</u> Iudae commissos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur Ioan. XII. Nec obstat quod Hieronymus dicit, super Matth., si quis obiicere voluerit, quomodo Iudas in oculis pecuniam portabat? <u>Respondebimus, quia rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit, scilicet solvendo tributum, quia inter illos pauperes praecipui erant eius discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur.</u> Dicitur enim Ioan. IV, quod discipuli abierant in civitatem ut cibos emerent, et Ioan. XIII dicitur quod discipuli putabant, quia loculos habebat Iudas, quod dixisset ei Iesus, <u>eme quae opus sunt nobis ad diem festum;</u> aut ut egenis aliquid daret. Ex quo patet quod conservare pecuniam, aut quascumque alias res communes, ad sustentationem religiosorum congregationis eiusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est conforme perfectioni, quam Christus</p>	<p>§570 Opportunitatem autem quaerendi a muliere habuit Christus, quia non erant ibi discipuli eius, a quibus quaereret aquam; et ideo dicit Evangelista <i>discipuli enim eius abierant in civitatem.</i> Ubi tria de Christo nota: scilicet eius humilitatem, in eo quod solus relinquebatur; (...) <u>Secundo nota Christi parsimoniam: nam ita parum curabat de cibus quod nihil comestibile secum ferebat.</u> (...)</p>	<p>0.</p>

		docuit suo exemplo. (...).		
7	v13	<p>I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 2 a. 1 ad 3</p> <p>Ad tertium dicendum quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram naturae sufficiunt. <u>Sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiae inordinatae, quae non modificatur, ut patet per philosophum in I Polit. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur, et alia contemnuntur, quia quanto magis habetur, magis cognoscitur. Et ideo dicitur Eccli. XXIV, qui edunt me, adhuc esurient. Sed in appetitu divitiarum, et quorumcumque temporalium bonorum, est e converso, nam quando iam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur; <u>secundum quod significatur Ioan. IV, cum dominus dicit, qui bibit ex hac aqua, per quam temporalia significantur, sitiet iterum. Et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.</u></u></p>	<p>§585.</p> <p>Ostendit autem, quod doctrina sua sit optima aqua, ex hoc quod habet aquae effectum, scilicet quod auferat sitim multo amplius quam aqua ista corporalis; (...)</p> <p><u>Quia omnis qui biberit ex hac aqua, scilicet corporali vel carnalis cupiditatis et concupiscentiae, licet ad horam sedetur appetitus, tamen sitiet iterum, qui insatiabilis est delectationis appetitus; (...)</u></p> <p>§586 <u>Sed contra. Eccli. XXIV, 29, dicitur: qui bibunt me, adhuc sitient.</u> Quomodo ergo non sitiet in aeternum qui biberit ex hac aqua, scilicet divina sapientia, cum ipsa sapientia dicat: <u>qui bibunt me, adhuc sitient?</u> Sed dicendum, quod utrumque verum est: quia qui bibit ex aqua quam Christus dat et sitit adhuc et non sitit; sed qui bibit ex aqua corporali, sitiet iterum: et hoc propter duo. (...) <u>Alia ratio est, quia differentia est inter rem spiritualem et temporalem. Licet enim utraque generet sitim, tamen aliter et aliter: quia res temporalis habita, causat quidem sitim non sui ipsius, sed alterius rei; spiritualis vero tollit sitim alterius rei, et causat sui ipsius sitim. Cuius ratio est, quia res temporalis antequam habeatur, aestimatur magni pretii et sufficiens; sed postquam habetur, quia nec tanta, nec sufficiens ad quietandum desiderium invenitur, ideo non satiat desiderium, quin ad aliud habendum moveatur. Res vero spiritualis non cognoscitur, nisi cum habetur Apoc. II, 17: nemo novit nisi qui accipit. Et ideo non habita, non movet desiderium; sed cum habetur et cognoscitur, tunc delectat affectum et movet desiderium, non quidem ad aliud habendum, sed quia imperfecte percipitur propter</u></p>	<p>C43.</p> <p>Augustinus in Ioannem. <i>Quod quidem verum est et de aqua sensibili, et de ea quam significat illa aqua: etenim aqua in puteo voluptas est saeculi in profunditate tenebrosa: hic eam hauriunt homines hydria cupiditatum: nam qui non praemisit cupiditatem, pervenire non potest ad voluptatem. Cum pervenerit quisque ad voluptatem saeculi huius, numquid non iterum sitiet? Ergo de hac aqua qui biberit, sitiet iterum.</i></p>

			<u>recipientis imperfectionem, movet ut ipsa perfecte habeatur.</u>	
8	v13	<p>1<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 30 a. 4 co.          Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, duplex est concupiscentia, una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem igitur concupiscentia non potest esse infinita in actu. Est enim eius quod natura requirit, natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum. Unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita huiusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem; <u>ut scilicet, post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum, vel quodcumque aliud quod natura requirit, quia huiusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit dominus Samaritanae, Ioan. IV, qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum. (...)</u></p>	<p>§586          Sed dicendum, quod utrumque verum est: quia qui bibit ex aqua quam Christus dat et sitit adhuc et non sitit; <u>sed qui bibit ex aqua corporali, sitiet iterum: et hoc propter duo. Primo, quia aqua materialis et carnalis non est perpetua, nec causam perpetuam habet, sed deficientem: unde et effectus oportet quod cesset; Sap. V, 9: <i>transierunt haec omnia quasi umbra</i> et cetera.</u> Aqua vero spiritualis causam perpetuam habet, scilicet spiritum sanctum, qui est fons vitae, numquam deficiens: et ideo qui ex ea bibit, non sitiet in aeternum;</p>	0.
9	v13	<p>1<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 33 a. 2 s. c.          Sed contra est quod dominus dicit, <u>Ioan. IV, qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum, per aquam autem significatur, secundum Augustinum, delectatio corporalis.</u></p>	<p>§585          Ostendit autem, quod doctrina sua sit optima aqua, ex hoc quod habet aquae effectum, scilicet quod auferat sitim multo amplius quam aqua ista corporalis; ostendens se in hoc esse maiorem quam Iacob. Et ideo dicit <i>respondit Iesus, et dixit ei</i>, quasi dicat: tu dicis, quod Iacob dedit vobis puteum, sed ego dabo aquam meliorem, <u>quia <i>omnis qui biberit ex hac aqua</i>, scilicet corporali vel carnalis cupiditatis et concupiscentiae, licet ad horam sedetur appetitus, tamen <i>sitiet iterum</i>, quia insatiabilis est delectationis appetitus; (...)</u></p>	0.
10	v14	<p>1<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 114 a. 3 co.          Respondeo dicendum quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest, uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti. (...) Si autem loquamur</p>	<p>§587          Consequenter cum dicit <i>sed aqua quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam</i>, ostendit doctrinam suam esse aquam vivam ex motu ipsius aquae; unde dicit, quod est fons decurrens,</p>	<p>C45          Theophylactus. <u>Nam aqua quam ego tribuo, semper multiplicatur: semina enim et principium boni, sancti sumunt</u></p>

		de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. <u>Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam; secundum illud Ioan. IV, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.</u> Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo, consors factus divinae naturae, adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud Rom. VIII, si filii, et heredes	(...) Sed alius est cursus aquae materialis, scilicet deorsum, alius istius spiritualis, quia ducit sursum; et ideo dicit: dico, quod talis est aqua materialis quod non tollit sitim, sed aqua quam ego do, non solum sitim aufert, <u>sed est viva quia est coniuncta fonti; unde dicit quod <i>fiet in eo fons</i>: fons, inquam perducens per bona opera ad vitam aeternam. Ideo dicit <i>aquae salientis</i>, idest salire facientis, <i>in vitam aeternam</i>, ubi non est sitis, infra c. VII, 38: <i>qui credit in me, flumina</i>, scilicet bonorum desideriorum, <i>de ventre eius fluent aquae vivae</i>; Ps. XXXV, 10: <i>apud te est fons vitae</i>.</u>	<u>per gratiam.</u> (...)
11	v21	1 <sup>a</sup> -11 <sup>ae</sup> q. 108 a. 3 ad 3m. Ad tertium dicendum quod praecepta moralia omnino in nova lege remanere debebant, (...) Praeceptorum autem caeremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur. Et ideo circa huiusmodi praecepta, in illa communi doctrina, nihil ordinavit. <u>Ostendit tamen alibi quod totus corporalis cultus qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus; ut patet Ioan. IV, ubi dixit, venit hora quando neque in monte hoc neque in Ierosolymis adorabitis patrem; sed veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate.</u>	§600 (...) manifestum est quod erit tertia adoratio Christi, <u>evacuans utrorumque adorationem.</u> Nam si aliquis vellet duos populos in unum coniungere, oporteret in utroque removeri illud in quo abinvicem dissiderent, et aliquid eis commune in quo conveniant, concedere. <u>Christus ergo, volens coniungere Iudaeos et gentiles, removit a Iudaeis caeremonias, et a gentibus idolatriam, quae duo erant sicut paries unus in quo uterque abinvicem dissidebant, et fecit ex utroque populo unum populum secundum illud Eph. c. II, 14: <i>ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum.</i> Sic ergo cessavit caeremonialis cultus et idololatria gentium, et sic introductus est verus Dei cultus a Christo.</u>	0.
12	v21	11 <sup>a</sup> -11 <sup>ae</sup> q. 84 a. 3 arg. 1 Ad tertium sic proceditur. Videtur quod adoratio non requirat determinatum locum. <u>Dicitur enim Ioan. IV, venit hora quando neque in monte hoc, neque in Ierosolymis adorabitis patrem.</u> Eadem autem ratio videtur esse et de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum. (...) 11 <sup>a</sup> -11 <sup>ae</sup> q. 84 a. 3 ad 1	§600. (...) <u>Sic ergo cessavit caeremonialis cultus et idololatria gentium, et sic introductus est verus Dei cultus a Christo.</u>	0.

		Ad primum ergo dicendum quod dominus <u>per illa verba praeuntyiat cessationem adorationis tam secundum ritum Iudaeorum adorantium in Ierusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit veniente spirituali Evangelii veritate</u> , secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur Malach. I		
13	v23	Praeterea, praecepta caeremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est. <u>Sed huiusmodi cultum corporalem lex debebat diminueret, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere in spiritu et veritate, ut habetur Ioan. IV. Non ergo debuerunt multa praecepta caeremonialia dari.</u> (...) I <sup>a</sup> -II <sup>a</sup> e q. 101 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum. Propter quod statuit quod non in omni loco sacrificia offerrentur, neque a quibuslibet. Et multa huiusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus; sicut etiam Rabbi Moyses Aegyptius dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum Daemonum declinarent.	0	0
14	v23	I <sup>a</sup> II <sup>a</sup> e, 108, 3, ad 3m <i>Citation double dans la phrase voir ci dessus.</i>	.	0.
15	v23	II <sup>a</sup> -II <sup>a</sup> e q. 84 a. 2 arg. 1 Ad secundum sic proceditur. Videtur quod adoratio non importet actum corporalem. <u>Dicitur enim Ioan. IV, veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate. Sed id quod fit in spiritu non pertinet ad corporalem actum.</u> Ergo adoratio non importat corporalem actum. (...) II <sup>a</sup> -II <sup>a</sup> e q. 84 a. 2 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod etiam <u>adoratio corporalis in spiritu fit, in quantum ex spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.</u>	0	0
16	v23-24	II <sup>a</sup> -II <sup>a</sup> e q. 83 a. 5 ad 1m Ad primum ergo dicendum quod licet homo ex se scire non possit quid orare debeat, spiritus tamen, ut ibidem	§611 Tertio modo legitur ut per hoc quod dicit <i>in spiritu et veritate</i> , ostendatur conditio verae adorationis.	C73 p.387b Hilarius De Trin. (1.2). <u>Vel cum in spiritu Deum spiritum</u>

		dicitur, in hoc adiuvat infirmitatem nostram quod, <u>inspirando nobis sancta desideria, recte postulare nos facit. Unde dominus dicit, Ioan. IV, quod veros adoratores adorare oportet in spiritu et veritate.</u>	<u>Ad hoc enim quod adoratio vera sit, duo requiruntur. Unum quod sit spiritualis: unde dicit <i>in spiritu</i>, id est in fervore spiritus; I Cor. XIV, 15: <i>orabo spiritu, orabo et mente</i>; Eph. V, 19: <i>psallentes in cordibus vestris Deo</i>. Aliud, quod sit in veritate. Primo quidem fidei, quia nullus fervor spiritualis desiderii est ad merendum idoneus, nisi adsit veritas fidei; Iac. I, 6: <i>postulet autem in fide nihil haesitans</i>. (...)</u>	docuit adorandum, et libertatem ac scientiam adorantium et adorandi infinitatem ostendit (...)
17	v24	1 <sup>a</sup> q. 3 a. 1 s. c. Sed contra est quod <u>dicitur Ioan. IV, spiritus est Deus.</u>	§615 Hoc autem ostendit ex natura ipsius, dicens <i>spiritus est Deus</i> : (...) Hoc autem quod dicit <i>spiritus est Deus</i> , denotat in Deo incorporeitatem; Lc. ult., 39: <i>spiritus carnem et ossa non habet</i> . (...).	0.
18	v24	1 <sup>a</sup> -IIae q. 101 a. 2 arg. 4 Praeterea, <u>dominus dicit, Ioan. IV, spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet. Sed figura non est ipsa veritas, immo contra se invicem dividuntur.</u> Ergo caeremonialia, quae pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia. 1 <sup>a</sup> -IIae q. 101 a. 2 ad 4m Et similiter dicendum est ad quartum, <u>quia per Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.</u>	§609 Et ideo dicit <i>venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate</i> . (...) Secundo vero, quia illa est secundum figuras: nam Deo illae victimae, secundum quod sunt res quaedam, non placebant; unde in Ps. XLIX, 13, dicitur: <i>numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?</i> Et alibi, Ps. 1, 18: <i>sacrificium dedissem utique: holocaustis non delectaberis</i> , inquantum scilicet sunt res quaedam; sed delectabatur in eis inquantum erant figura verae victimae, et veri sacrificii; Hebr. X, 1: <i>umbram habet lex futurorum bonorum, non rerum ipsam imaginem</i> et cetera. Haec autem adoratio est in veritate, quia ipsa secundum se Deo placet. Supra I, 17: <i>gratia et veritas per Iesum Christum facta est</i> . Et ideo quantum ad primum dicit, quod <i>veri adoratores adorabunt in spiritu, non in caeremoniis carnalibus</i> ; quantum ad secundum dicit <i>in veritate, non in figura</i> .	0.



19	v24	<p>I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 101 a. 3 arg. 3  <u>“in spiritu et veritate” apparât dans les deux versets</u>  Praeterea, praecepta caeremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est. <u>Sed huiusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere in spiritu et veritate, ut habetur Ioan. IV. Non ergo debuerunt multa praecepta caeremonialia dari.</u></p>	0.	0.
20	v24	<p>II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, 93, 1, arg 1:  Ad primum sic proceditur. Videtur quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Ioel II, omnis quicumque invocaverit nomen domini, salvus erit. Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocatur nomen eius. Ergo omnis cultus Dei confert salutem. Nullus ergo est perniciosus.  I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 93 a. 1 ad 1  Ad primum ergo dicendum quod, <u>cum Deus sit veritas, illi invocant Deum qui in spiritu et veritate eum colunt, ut dicitur Ioan. IV. Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet proprie ad Dei invocationem quae salvat.</u></p>	<p>§612  <u>Sic ergo hoc quod dicit <i>veri</i>, opponitur contra tria, secundum dictas expositiones. Primo contra falsum adorationis ritum Samaritanorum; Eph. IV, 25: <i>deponentes mendacium, loquimini veritatem</i>. Secundo contra vanum et transitorium quod erat in caeremoniis carnalibus; Ps. IV, 3: <i>ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?</i> Tertio contra figurale; supra I, 17: <i>gratia et veritas per Iesum Christum facta est.</i></u></p>	0.
21	v24	<p>I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 94 a. 2 arg. 3  <u>Praeterea, summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud Ioan. IV, Deum oportet adorare in spiritu et veritate.</u> Et Augustinus dicit, in Enchirid., quod Deus colitur fide, spe et caritate. Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen a vera fide non discedat. Ergo videtur quod sine praeiudicio divini cultus possit aliquis exterius idola colere.</p>	0.	0.
22	v24	<p>III<sup>a</sup> q. 58 a. 1 arg. 1  Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conveniat sedere ad dexteram Dei patris. Dexteram enim et sinistra sunt differentiae positionum corporalium. <u>Sed nihil corporale convenit Deo, quia Deus spiritus est, ut</u></p>	<p>§615  Hoc autem ostendit ex natura ipsius, dicens <i>spiritus est Deus</i>. (...) <u>Hoc autem quod dicit <i>spiritus est Deus</i>, denotat in Deo incorporeitatem; Lc. ult., 39: <i>spiritus carnem et ossa non habet</i>. Item</u></p>	0.

		<p><u>habetur Ioan. IV. Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram patris.</u>          (...) III<sup>a</sup> q. 58 a. 1 ad 1 Ad primum ergo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in IV libro, <u>non localem dexteram patris dicimus.</u> Qualiter enim qui incircumscriptibilis est, localem adipiscetur dexteram? Dexteram enim et sinistra eorum quae circumscribuntur sunt. Dexteram autem patris dicimus gloriam et honorem divinitatis.</p>	<p>vivificationem, quia tota vita nostra est a Deo, ut a principio effectivo. Est etiam Deus veritas; infra XIV, 6: <u>ego sum via, veritas et vita:</u> et ideo in spiritu et veritate oportet adorare eum.</p>	
23	v24	<p>III<sup>a</sup> q. 60 a. 4 arg. 2          Praeterea, sacramenta pertinent ad regnum Dei et cultum Dei. <u>Sed res sensibiles non videntur pertinere ad cultum Dei, dicitur enim Ioan. IV, spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet;</u> et Rom. XIV, non est regnum Dei esca et potus. Ergo res sensibiles non requiruntur ad sacramenta.          (...) III<sup>a</sup> q. 60 a. 4 ad 2 Ad secundum dicendum, quod res sensibiles, prout in sua natura considerantur, non pertinent ad cultum vel regnum Dei, <u>sed solum secundum quod sunt signa spiritualium rerum, in quibus regnum Dei consistit.</u></p>	0.	0.
24	v24	<p>III<sup>a</sup> q. 63 a. 4 ad 1m          Ad primum ergo dicendum quod subiectum alicui accidenti attribuitur secundum rationem eius ad quod propinque disponit, non autem secundum rationem eius ad quod disponit remote vel indirecte. <u>Character autem directe quidem et propinque disponit animam ad ea quae sunt divini cultus exequenda, et quia haec idonee non fiunt sine auxilio gratiae, quia, ut dicitur Ioan. IV, eos qui adorant Deum, in spiritu et veritate adorare oportet, ex consequenti divina largitas recipientibus characterem gratiam largitur, per quam digne impleant ea ad quae deputantur.</u> Et ideo characteri magis est attribuendum subiectum secundum rationem actuum ad divinum cultum pertinentium, quam secundum rationem gratiae.</p>	<p>§615          Hoc autem quod dicit <i>spiritus est Deus</i>, denotat in Deo incorporeitatem; Lc. ult., 39: <i>spiritus carnem et ossa non habet.</i> <u>Item vivificationem, quia tota vita nostra est a Deo, ut a principio effectivo. Est etiam Deus veritas; infra XIV, 6: ego sum via, veritas et vita:</u> et ideo in spiritu et veritate oportet adorare eum.</p>	<p>C71          Origenes. (...) Quod autem subditur Spiritus est deus, inde abstractum esse suspicor quod ad vitam veram nos perducit : <u>nam et corporali vita vivificamur a spiritu.</u></p> <p>C75          (...)          Forte etiam dicet aliquis, quia duas partes philosophiae, quae secundum nos sunt, insinuat in praedictis, actionem scilicet et</p>

				contemplationem : <u>per spiritum namque activum insinuat, secundum Apostolum (Rom. 8,14) : Qui spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei.</u>
25	V34	<p>1<sup>a</sup>-IIae q. 69 a. 2 ad 3</p> <p>Ad tertium dicendum quod omnia illa praemia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. (...). <u>Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo dominus dicit, meus cibus est ut faciam voluntatem patris mei. In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei. In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest. Similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant, ad similitudinem Dei accedentes, filii Dei nominantur. Tamen haec perfectius erunt in patria.</u></p>	0.	<p><i>Catena In Mat. p.74a</i></p> <p>Augustinus De serm. Dom. (I,2). <u>Vel illo cibo saturabuntur in praesenti, de quo Dominus dicit (Io. 4,34) : Meus cibus est ut faciam voluntatem Patris mei, quod est iustitia, et illa aqua de qua (Io.4,14) : quisque biberit, fiet ei fons aquae salientis in vitam aeternam.</u></p>
26	V36	<p>1<sup>a</sup>-IIae q. 70 a. 1 arg. 1</p> <p>Ad primum sic proceditur. Videtur quod fructus spiritus sancti quos apostolus nominat ad Galat. V, non sint actus. Id enim cuius est alius fructus, non debet dici fructus, sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus, dicitur enim Sap. III, bonorum laborum gloriosus est fructus; <u>et Ioan. IV, qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat in vitam aeternam. Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.</u></p> <p>1<sup>a</sup>-IIae q.70 a.1 ad1m.</p> <p>Ad primum ergo dicendum quod, cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicuius fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur. <u>Opera igitur nostra in quantum sunt effectus quidam spiritus sancti in nobis operantis, habent</u></p>	0	<p><i>Ad Romanos c6-L5 §514</i></p> <p>Deinde cum dicithabetis fructum, etc., <u>ponit effectum iustitiae, dicens habetis fructum vestrum in sanctificatione, id est, ipsa sanctificatio, hoc est executio sanctitatis per bona opera, est fructus vester, in quantum scilicet hoc spiritualiter et sancte vos delectat. Eccli. XXIV, 23: flores mei fructus honoris et honestatis, et cetera. Gal. V, 22: fructus spiritus est gaudium, pax, et cetera.</u></p>

		<u>rationem fructus, sed in quantum ordinantur ad finem vitae aeternae, sic magis habent rationem florum. Unde dicitur Eccli. XXIV, flores mei fructus honoris et honestatis.</u>		
27	v42	<p>II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 2 a. 10 co.  Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, actus fidei potest esse meritorius in quantum subiacet voluntati non solum quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum. (...) Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti, sicut etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est. <u>Et hoc significatur Ioan. IV, ubi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt, iam non propter tuam loquelam credimus.</u></p>	<p>§662  Secundo augmentatus est fructus ex modo credendi; unde dicunt mulieri <i>quia iam non propter tuam loquelam credimus.</i> (...) Et ideo istorum fides certa erat, unde dicunt <i>et scimus.</i> Aliquando enim ipsum credere dicitur scire, sicut hic patet: quia scientia et fides conveniunt in certitudine. <u>Nam sicut scientia est certa, ita et fides: immo multo magis, quia certitudo scientiae innititur rationi humanae, quae falli potest, certitudo vero fidei innititur rationi divinae, cui contrariari non potest. Differunt tamen in modo: quia fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus, scientia vero ex lumine naturali. Nam sicut certitudo scientiae habetur per prima principia naturaliter cognita, ita et principia fidei cognoscuntur ex lumine infuso divinitus; Eph. II, 8: <i>gratia salvati estis per fidem; et hoc non ex vobis, Dei enim donum est.</i></u></p>	0
28	v42	<p>II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 27 a. 3 arg. 2 Praeterea, amor sequitur cognitionem. <u>Sed Deus per aliud cognoscitur, secundum illud Rom. I. Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.</u>  (...)  II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 27 a. 3 ad 2 Ad secundum <u>dicendum quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia, sed postquam iam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum; secundum illud Ioan. IV. Iam non propter tuam loquelam credimus, ipsi enim vidimus, et scimus quia hic est vere salvator mundi.</u></p>	<p>§662  Secundo augmentatus est fructus ex modo credendi; unde dicunt mulieri <i>quia iam non propter tuam loquelam credimus.</i> Sed notandum, quod tria sunt necessaria ad perfectionem fidei, quae hic per ordinem ponuntur. Primo ut sit recta; secundo ut sit prompta; tertio ut sit certa. Recta quidem est fides, cum veritati non propter aliquod aliud, sed ei propter seipsam obeditur; et quantum ad hoc dicit, quod <i>mulieri dicebant</i>, quod iam <i>credimus</i> veritati, <i>non propter tuam loquelam</i>, sed propter ipsam veritatem. Inducunt autem nos ad fidem Christi tria.</p>	0

			<p><u>Primo quidem ratio naturalis. Ad Rom. I, 20: <i>invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.</i></u> Secundo testimonia legis et prophetarum. Rom. III, v. 21: <i>nunc autem iustitia Dei sine lege manifestata est, testificata a lege et prophetis.</i> Tertio praedicatio apostolorum et aliorum. Rom. X, 14: <i>quomodo credent sine praedicante?</i> <u>Sed quando per hoc homo manuductus credit, tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit: nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam veritatem tantum;</u> Gen. XV, 6: <i>credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam.</i> Prompta quidem est fides, si cito credit: et hoc erat in istis, quia ad solum auditum conversi erant ad Deum; unde dicunt <i>ipsi enim audivimus, et tamen credimus ei, et scimus quia hic est vere salvator mundi,</i> absque hoc quod miracula videremus, sicut Iudaei viderunt.</p>	
29	v44	<p>III<sup>a</sup> q. 7 a. 8 s. c.  Sed contra est quod de eo dicitur, Deut. XVIII, prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris. <u>Et ipse de se dicit, Matth. XIII et Ioan. IV, non est propheta sine honore nisi in patria sua.</u>  III<sup>a</sup> q. 7 a. 8 c0. Respondeo dicendum quod propheta dicitur quasi procul fans, vel procul videns, inquantum scilicet cognoscit et loquitur ea quae sunt procul ab hominum sensibus; (...) Si igitur Deus aut Angeli, vel etiam beati, cognoscunt et annuntiant ea quae sunt procul a nostra notitia, non pertinet ad prophetiam, quia in nullo nostrum statum attingunt. <u>Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat, inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator.</u> Et ideo propheticum erat quod ea quae erant procul ab aliorum</p>	<p>§667  Sed numquid Christus propheta fuit? Videtur quod non, quia prophetia importat aenigmaticam cognitionem. Num. XII, 6: <i>si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei.</i> Christus autem non habuit aenigmaticam cognitionem. <u>Quod autem propheta fuerit, patet per illud quod dicitur Deut. XVIII, 15: <i>prophetam suscitabit dominus de fratribus tuis et de gente tua sicut me; ipsum audies.</i></u> quod exponitur de Christo. Respondeo dicendum, quod propheta duplex habet officium: scilicet visionis, I Reg. IX, 9: <i>qui nunc vocatur propheta, olim dicebatur videns,</i> item Annuntiationis, et quantum ad hoc Christus propheta fuit, quia veritatem de Deo annuntiavit;</p>	0.

		viatorum notitia, et cognoscebat et annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia.	infra XVIII, 37: <u>ad hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Sed quantum ad primum, sciendum est, quod Christus fuit simul viator et comprehensor. Viator quidem, quantum ad humanae naturae passibilitatem, et ad omnia quae ad eam pertinent; comprehensor vero quantum ad unionem divinitatis, secundum quam Deo perfectissime fruebatur.</u> Sed in visione prophetiae duo sunt. Scilicet lumen intellectuale mentis; et quantum ad hoc non habuit rationem prophetiae: quia non habuit lumen defectivum, sed comprehensoris. <u>Item est ibi visio imaginaria; et quantum ad hoc habuit similitudinem cum prophetis, secundum quod viator fuit, et poterat diversa formare in imaginatione sua.</u>	
30	v48	III <sup>a</sup> q. 43 a. 1 arg. 3 Praeterea, Christus venit ad hoc ut per fidem homines salvaret, secundum illud Heb. XII, aspicientes in auctorem fidei et consummatorem, Iesum. <u>Sed miracula diminuunt meritum fidei, unde dominus dicit, Ioan. IV, nisi signa et prodigia videritis, non creditis. Ergo videtur quod Christus non debuerit miracula facere.</u> III <sup>a</sup> q. 43 a. 1 ad 3m Ad tertium dicendum quod miracula intantum diminuunt meritum fidei, inquantum per hoc ostenditur duritia eorum qui nolunt credere ea quae Scripturis divinis probantur, nisi per miracula. <u>Et tamen melius est eis ut vel per miracula convertantur ad fidem quam quod omnino in infidelitate permaneant. Dicitur enim I Cor. XIV, quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet convertantur ad fidem.</u>	§685 Secundo vero, quia non videtur reprehendus de hoc quod signa quaerebat: nam fides per signa probatur. Et ad hoc dicendum est quod aliter trahuntur ad fidem Christi infideles; et aliter fideles. <u>Infideles non possunt trahi nec adduci auctoritate sacrae Scripturae, quia ei non credunt; nec per rationem naturalem quia fides est supra rationem; et ideo ducendi sunt per miracula; I Cor. XIV, 22: signa data sunt infidelibus, non fidelibus.</u> Fideles autem ducendi sunt et dirigendi in fidem auctoritate Scripturae, cui acquiescere tenentur. <u>In hoc ergo regulus redarguitur: quia cum esset nutritus inter Iudaeos, et de lege instructus, non per Scripturae auctoritatem, sed per signa credere volebat.</u>	0.
31	v48	III <sup>a</sup> q. 55 a. 5 ad 3m Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, meritum beatitudinis quod causat fides, non totaliter excluditur	§685 Secundo vero, quia non videtur reprehendus de hoc quod signa quaerebat: nam fides per signa	0.

		<p>nisi homo nollet credere nisi ea quae videt, sed quod aliquis ea quae non videt, credat per aliqua signa visa, non totaliter fidem evacuat nec meritum eius. Sicut et Thomas, cui dictum est, quia vidisti me, credidisti, aliud vidit, et aliud credit, vidit vulnera, et credidit Deum. Est autem perfectioris fidei qui non requirit huiusmodi auxilia ad credendum. <u>Unde, ad arguendum defectum fidei in quibusdam, dominus dicit, Ioan. IV, nisi signa et prodigia videritis, non creditis. Et secundum hoc, potest intelligi quod illi qui sunt tam prompti animi ut credant Deo etiam signis non visis, sunt beati per comparationem ad illos qui non crederent nisi talia viderent.</u></p>	<p>probat. Et ad hoc dicendum est quod aliter trahuntur ad fidem Christi infideles; et aliter fideles. (...). <u>Fideles autem ducendi sunt et dirigendi in fidem auctoritate Scripturae, cui acquiescere tenentur. In hoc ergo regulus redarguitur: quia cum esset nutritus inter Iudaeos, et de lege instructus, non per Scripturae auctoritatem, sed per signa credere volebat. (...)</u></p>	
32	v58	<p>11<sup>a</sup>-11<sup>ae</sup> q. 6 a. 1 arg. 2  Praeterea, illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo videtur esse ab homine acquisitum. <u>Sed homo pertingit ad credendum et videndo miracula et audiendo fidei doctrinam, dicitur enim Ioan. IV, cognovit pater quia illa hora erat in qua dixit ei Iesus, filius tuus vivit, et credidit ipse et domus eius tota;</u> et Rom. X dicitur quod fides est ex auditu. Ergo fides habetur ab homine tanquam acquisita.  11<sup>a</sup>-11<sup>ae</sup> q. 6 a. 1 ad 2m  Ad secundum dicendum quod etiam ratio illa procedit de causa proponente exterius ea quae sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo vel facto.</p>	0.	0.

### B-Annexe 13- Tableau comparatif des textes des sermons avec les textes du commentaire sur Jean 4.

N°	Jn	Sermon	Commentaire	Catena
1	4,13	Sermo VIII, p.106, (VIII, p.93) : Hoc non potest esse quia caro seruilis est conditionis, et qui seruo magis indulget, tanto seruus magis proteruit, unde in Ecclesiastico : <i>Qui delicate nutrit seruum suum inueniet eum contumacem. Et Philosophus dicit: « Insatiabilis est delectabilis appetitus et undique incipienti et concupiscenti operatio auget conatum ». Si satisfacis delectationi carnis, non propter hoc sedatur, sed magis augetur, quia qui biberit ex hac aqua siciet iterum.</i>	§585 Ostendit autem, quod doctrina sua sit optima aqua, ex hoc quod habet aquae effectum, scilicet quod auferat sitim multo amplius quam aqua ista corporalis; ostendens se in hoc esse maiorem quam Iacob. Et ideo dicit respondit Iesus, et dixit ei, quasi dicat: tu dicis, quod Iacob dedit vobis puteum, sed ego dabo aquam meliorem, quia omnis qui biberit ex hac aqua, scilicet corporali vel carnalis cupiditatis et concupiscentiae, licet ad horam sedetur appetitus, tamen sitiet iterum, quia insatiabilis est delectationis appetitus; (...)	C43 Augustinus in Ioannem. <i>Quod quidem verum est et de aqua sensibili, et de ea quam significat illa aqua: etenim aqua in puteo voluptas est saeculi in profunditate tenebrosa: hic eam hauriunt homines hydria cupiditatum: nam qui non praemiserit cupiditatem, pervenire non potest ad voluptatem. Cum pervenerit quisque ad voluptatem saeculi huius, numquid non iterum sitiet? Ergo de hac aqua qui biberit, sitiet iterum.</i>
2	4,13-14	Sermo XIII, p. ? (XIV, p.204) Sicut corpus non potest sustentari sine corporali refeccione, ita eciam anima indiget spirituali refeccione ad eius sustentacionem. De ista spirituali refeccione dicit Psalmista : <i>Super aquam refeccionis educauit me</i> etc. Signanter dicit ‘super aquam refeccionis’ quia sicut refeccio corporalis necessaria est contra deperditionem factam ex consumpcione caloris naturalis, ita anima indiget refeccione spirituali propter calorem noxium concupiscencie qui impedit salutem animarum nostrarum, et est necessaria aqua spiritualis que extingat calorem istum. Aqua corporalis refrigerat sed non nutrit, set aqua spiritualis refrigerat et nutrit. De hac aqua dicitur in Iohanne : <i>Qui bibit ex hac aqua, fiet in eo fons aque salientis in uitam eternam.</i>	§577 (...) <u>Aqua vero dicitur propter purgationem; Ez. XXXVI, 25: effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris. Et propter refrigerationem ab aestibus tentationum; Eccli. c. III, 33: ignem ardentem extinguit aqua. Et propter satietatem contra sitim terrenorum, et quorumcumque temporalium; Is. LV, 1: omnes sitientes, venite ad aquas.</u> (...)	0.
3	4,23-	XVI, p.252 (XVII, p. 254)	§614 Circa primum sciendum est quod ad	0.



	24	<p>Secundo, inuenit Dominus in beato Nicholao quod querit. Et quid querit Dominus? Certe mentem deuotam, unde in Iohanne: <i>Spiritus est Deus et eos qui adorant eum in spiritu et ueritate</i> querit. Et quare querit Deus hominem cum mente deuota? Dico: qui delectatur uiuere cum aliquo querit ipsum, ita Deus, quia delectabile est ei uiuere cum mente deuota, querit mentem deuotam, unde dicit: <i>Delicie mee sunt esse cum filiis hominum.</i></p>	<p>hoc quod homo mereatur quod petit accipere, ea debet petere quae non sint contra voluntatem dantis, et eo modo quo acceptum est danti; <u>et ideo cum oramus Deum, esse debemus quales Deus quaerit: Deus autem tales quaerit qui scilicet eum adorent in spiritu et ueritate, et in fervore caritatis, et ueritate fidei;</u> Deut. X, 12: <i>et nunc, Israel, quid dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum, et ambules in uis eius, et diligas eum, ac seruias domino Deo tuo in toto corde tuo, ut bene sit tibi?</i> Mich. c. VI, 8: <i>indicabo tibi, o homo, quid sit bonum, et quid Deus requirat a te: utique facere iudicium, et diligere misericordiam, et sollicitum ambulare cum Deo tuo.</i></p>	
4	4,28	<p>IX, p.157: Sed quo debemus exire exeuntes de peccato? Certe ad Christum, id est ad passionem Christi. Unde apostolus: exeamus ad eum extra castra inproperium ipsius, id est crucem eius portantes. Dicit apostolus quod uetus homo simul crucifixus est ut destruat corpus peccati. Quando debemus exire? Mane. Unde dicitur: in tribulacione consurge mane, et alibi: ne tardes converti ad dominum et ne differasetc. et in Eccli. 21, 1: peccasti? Ne adicias iterum. <u>Alius exitus necessarius predicatori (est) exitus de mundo, quod significatur in Io. 4, 28 s., ubi dicitur quod mulier reliquit ydriam suam et venit nunciare Christum. Quod exponens Augustinus dicit quod qui uult predicare, debet ydriam relinquere, id est cupiditatem seculi, saltem affectu, ita quod eam non diligat affectu nec effectu.</u> De isto exitu dominus dicit in Gen. 12, 1 Abrahe: egredere de terra tua et de cognacione tua et de domu patris</p>	<p>§625 <u>Affectus autem mulieris apparet ex duobus. Primo ex hoc quod prae magnitudine devotionis, illud pro quo specialiter uenerat ad fontem, quasi oblita, dereliquit aquam et hydriam: unde dicit, quod reliquit mulier hydriam suam, et abiit in civitatem, annuntiare scilicet magnalia de Christo, non curans de corporeo commodo propter utilitatem aliorum. In quo sequitur apostolorum exemplum, qui, ut dicitur Matth. IV, 20: relictis retibus, secuti sunt dominum. Per hydriam autem intelligitur cupiditas saeculi, per quam de profundo tenebrarum, cuius imaginem puteus gerit, id est de terrena conversatione, homines hauriunt voluptates. Qui ergo cupiditates saeculi propter Deum derelinquunt, hydriam derelinquunt; II Tim. II, 4: nemo militans Deo, implicat se negotiis saecularibus.</u> Secundo uero apparet ex</p>	<p>C93 Augustinus Lib. 83 quaest. Quod autem relicta hydria discessit mulier, non negligenter praetereundum est: hydria enim amorem huius saeculi significat, id est cupiditatem qua homines de tenebrosa profunditate, cuius imaginem puteus gerit, hoc est de terrena conversatione, hauriunt voluptatem. <u>Oportebat autem ut Christo credens, saeculo renuntiaret, et relicta hydria, cupiditatem saecularem se reliquisse demonstraret.</u>  Augustinus. (ut supra). Proiecit ergo cupiditatem, et properavit annuntiare ueritatem. Discant qui uolunt euangelizare, ut prius hydriam ad puteum proiciant.</p>

		<p>tui, id est quicquid est terrenum et amari potest dimitte, et veni in terram quam monstravero tibi. Signanter hoc dicit, neminem enim lex ducebat ad perfectum et nondum fuerat monstrata via consiliorum, unde cuidam qui observaverat precepta dominus dixit: unum tibi deest, si vis perfectus esse, vade et cetera. Veni in terram: certe ista est terra visionis sive contemplacionis que est status religionis. Sed quando debemus in terram venire istam? Mane, id est in iuventute. Ps. 5, 5: mane astabo tibi et videbo et cetera.</p>	<p>multitudine eorum quibus annuntiat: quia non uni tantum, nec duobus vel tribus, sed toti civitati, unde abiit in civitatem: in quo significatur apostolorum officium, quibus committit dominus, Matth. ult., 19: euntes docete omnes gentes, infra c. XV, 16: posui vos ut eatis, et fructum afferatis.</p>	
5	4,36	<p>XVIII, p.250  Secundo, lignum crucis fecit fructum sanctificationis, <u>de quo ad Romanos: <i>habetis fructum in sanctificatione.</i></u> In quo est sanctificatio?</p> <p><u>Tertius fructus crucis est glorificationis de quo in Ioanne: <i>qui metit fructum congregat in vitam aeternam.</i></u> Et in libro sapientiae: <u><i>bonorum laborum gloriosus est fructus.</i></u> Iste fructus <u>adquiritur per crucem, sicut dictum est.</u> Per peccatum homo exclusus est a Paradiso, et ideo Christus in cruce passus est ut per crucem pateat nobis aditus de terrenis ad coelestia.</p>	<p>§651 Primo quidem, quia fructus messoris, qui metit messem corporalem, pertinet ad vitam corporalem; sed fructus eius qui metit messem spiritualem, pertinet ad vitam aeternam. Et ideo dicit <i>et congregat</i>, ille scilicet qui metit spiritualiter, <u><i>fructum in vitam aeternam, scilicet fideles qui ad vitam aeternam pervenerint; Rom. VI, 22: <i>habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.</i></i></u> Vel ipsam cognitionem et expositionem veritatis per quam homo acquirit vitam aeternam. Eccli. XXIV, v. 31: <u><i>qui elucidant me, vitam aeternam habebunt.</i></u>  §1641 (...) <u>Tertio, fructum gloriae. Sap. III,15: <i>Bonorum laborum gloriosus est fructus.</i></u> Supra IV,36: <u><i>Qui metit, mercedem accipit, et congregat fructum in vitam aeternam.</i></u> Et hunc fructum etiam attulit <u>passio Christi.</u> (...)</p>	0.

**B- Annexe 14– Relation entre le sermon XI et le commentaire de Jean au travers des citations de l'évangile dans le sermon.**

	Citation de Jean	Sermon XI	Commentaire Jn	Catena Jn
1	Jn 3,8	p.159, ln 56-60 : Quarto <u>nomen spiritus consequit nominare occultam originem, sicut quando qui uexatur et nescitur uexans, hoc attribuitur spiritui. In Iohanne : <i>Spiritus ubi uult spirat et uocem eius audis set nescis etc.</i></u>	§450 <u>Tertio ponit venti originem, quae occulta est; unde dicit Et nescis unde veniat, idest ubi oriatur.</u>	()
2	Jn 3,8	p.164, ln 261s. : Item missus est Spiritus sanctus sine eius subiectione. A dominis mittuntur serui quia eius subiecti. <u>Unde credebant quidam heretici quod Filius et Spiritus sanctus minores essent Patre quia missi sunt a Patre; quod non est uerum. Spiritus sanctus facit liberos, ergo non est seruus; ex proprio arbitrio mittitur quia <i>Spiritus ubi uult spirat</i>, et solum propter Patris auctoritatem dicitur mitti.</u>	§452 <u>Alio modo exponitur de Spiritu sancto; et secundum hoc quatuor ponit de Spiritu sancto. Primo quidem eius potestatem, cum dicit Spiritus ubi uult spirat: quia pro libero arbitrio inspirat ubi uult, et quando uult, corda illustrando (...). Ex quo confutatur error Macedonii ponentis Spiritum sanctum esse ministrum Patris et Filii. Non enim spiraret ubi ipse uellet, sed ubi ei mandaretur.</u>	// p.370 : THEOPHYLACTUS (...) <u>Confundantur ergo Macedonius impugnator Spiritus, qui seruum Spiritum sanctum asseruit: Spiritus enim sanctus propria potestate et ubi uult, et qualiter uult operatur.</u>
3	Jn 14,26	p.165, ln 270s. : Set Greci in hoc faciunt uim quia dicunt Spiritum sanctum solum procedere a Patre, non a Filio, et ruditer procedunt. <u>Ubi enim Filius loquitur de missione Spiritus sancti adiungit Filium Patri uel Patrem Filio. Dicit enim in uno loco Iohannis XV : <i>Paraclitus quem mittet Pater in nomine meo</i>; in alio loco dicit : <i>Cum uenerit Paraclitus quem ego mittam uobis a Patre</i>. Est igitur a Patre auctoritate originis.</u>	§1956 <u>Sed attende, quod Spiritus sanctus a Patre et Filio mittitur: et ideo ad hoc ostendendum, quandoque dicit Pater mittit eum, sicut hic; quandoque quod ipse, (...). Sed numquam dicit eum a Patre mitti, quin faciat commemorationem de seipso; unde dicit Quem mittet Pater in nomine meo. Nec dicit eum mitti a se Filio, quin commemoret Patrem; unde dicit Quem ego mittam uobis a Patre.</u>	()
4	Jn 15,26	p.165, ln 270s. : Set Greci in hoc faciunt uim quia dicunt Spiritum sanctum solum procedere a Patre, non a Filio, et ruditer	§2061 <u>Est etiam attendendum quod <i>missio Spiritus sancti communiter a Patre et Filio (...)</i> Et ideo quandoque introducti Patrem</u>	//p.535 : AUGUSTINUS In Ioannem (tract.93). (...) Nec ob aliud aestimo ipsum proprie vocari Spiritum, cum

		<p>procedunt. <u>Ubi enim Filius loquitur de missione Spiritus sancti adiungit Filium Patri uel Patrem Filio. Dicit enim in uno loco Iohannis XV : <i>Paraclitus quem mittet Pater in nomine meo</i>; in alio loco dicit : <i>Cum uenerit Paraclitus quem ego mittam uobis a Patre</i>. Est igitur a Patre auctoritate originis.</u></p>	<p><u>mittentem, non tamen absque Filio ; sicut supra XIV,26 (...) Quandoque autem introducit seipsum mittentem non sine Patre, sicut hic (...).</u></p>	<p>etiam si de singulis interrogemur, non possimus nisi et Patrem et Filium spiritum dicere. <u>Quod ergo communiter vocantur et singuli, hoc proprie vocari oportuit eum qui non est unus eorum, sed in quo communitas apparet eorum amborum.</u> (...)</p>
5	Jn 17,11	<p>p.165, In 282s. : Unde Apostolus : <u><i>Solliciti seruare unitatem spiritus in uinculo pacis.</i></u> Spiritus sanctus congregat, ad Ephesios III. Unde et Iohannis XVII : <u><i>Ut sint unum in nobis</i>, per unitatem Spiritus sancti, <i>sicut et nos unum sumus.</i></u></p>	<p>§2213 Ad quid ergo petit eos conservari, subdit dicens <u>Ut sint unum sicut et nos (...)</u> Alio modo ut sit finis conservationis, ut sit sensus : <u>Et ad hoc conseruentur, ut sint unum : nam in unitate spiritus consistit nostra perfectio tota ; Eph. IV,3 : <i>Solliciti seruire unitatem spiritus in vinculo pacis.</i></u></p>	( )
6	Jn 14,23	<p>p.166-167, In 329-330.334-343 : Set per quid uiuit homo in esse gracie ? Certe per caritatem, (...) <u>Caritas facit uitam anime : sicut enim corpus uiuit per animam, sic anima uiuit per Deum, et Deus per caritatem habitat in nobis, unde Iohannes : <i>Qui manet in caritate in Deo manet</i> etc. In euuangelio hodierno : <i>Si quis diligit me</i> etc. usque ibi : <i>faciemus</i>. Set non perfecte diligit Deum qui non facit uoluntatem Dei qui « amicorum idem est uelle et nolle ». Gregorius in omelia hodierna : « Probatio dilectionis exhibitio est operis ».</u></p>	<p>§1941 Quantum ad primum dicit <u>Si quis diligit me. (...)</u> Et haec tria facit caritas. Nam ipsa animam hominis Deo coniungit ; I Io. IV : <u><i>Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.</i></u> (...) §1942 Ex caritate autem sequitur obedientia ; unde dicit <u>Sermonem meum seruibit. Ut dicit Gregorius : « Probatio dilectionis, exhibitio est operis. (...)</u>».</p>	//p.523 GREGORIUS In Evang. (hom.30). <u>Probatio enim dilectionis, exhibitio est operis ; numquam amor Dei est otiosus (...)</u>
7	Jn 15,15	<p>p.167, In 359-366 : Videtis homines quando efficiuntur dilectiores proficiunt ut cognoscant uoluntatem Dei ; <u>unde in prouerbiis : « Amicorum est quod habeant cor unum », et Deus amicis suis secreta sua reuelat ; et hic est secundus gradus creacionis qui est a Spiritu sancto, scilicet</u></p>	<p>§2016 Hic ponit verum signum amicitiae ex parte sua, (...) <u>Verum enim amicitiae signum est quod amicus suo cordis secreta reuelat. Cum enim amicorum sit cor unum et anima una, non videtur amicus extra cor suum ponere quod amico reuelat. (...)</u> Deus autem faciendo nos participes suae</p>	( )

		<u>quod per sapientiam Deum cognoscant. Unde in Iohanne : Vos autem dixi amicos quia omnia quaecumque audiui etc.</u>	<u>sapientiae, sua secreta nobis revelat :</u>	
8	Jn 14,26	p.167-168, In 366-372 : Unde et agnicio ueritatis est a Spiritu sancto. In euuangelio : <u>Paraclitus Spiritus sanctus quem mittet Pater etc. Quantumcumque autem homo exterius doceat, nisi assit interius gracia Spiritus sancti, nichil prodest. Unde in Euuangelio : Unctio docebit de omnibus.</u>	§1958 (...) <u>Dicit ergo Ille vos docebit omnia, quia quaecumque homo doceat extra, nisi Spiritus sanctus interius det intellegentiam, frustra laborat :</u> quia nisi Spiritus adsit cordi audientis, otiosus erit sermo doctoris (...)	//p.524 : GREGORIUS (ut supra). Nisi autem idem Spiritus cordi adsit audientis, otiosus est sermo doctoris. Nemo ergo docenti homini tribuat quod ex ore docentis intelligitur : <u>quia nisi intus sit qui doceat, doctoris lingua exterius in vacuum laborat.</u>
9	Jn 6,45	p.168, In 372-379 : <u>Et non solum docet, immo cum hoc suggerit.</u> Possum uos docere, set non creditis uel adimplere non uultis ; <u>set qui facit quod creditis et adimpletis quod auditis, ille suggerit. Hoc facit Spiritus sanctus quia inclinat cor ad assiendum et prosequendum quod audit, unde Dominus : Omnis qui audierit et didicerit a Patre ueniet ad me.</u>	§1959 Sed attende, quod supra VI,43, dicit : <u>Omnis qui audivit a Patre, et didicit, uenit ad me.</u> Hic expendit quid sit, quia non discit non docente Spiritu sancto, quasi : <u>ille qui recipit Spiritum sanctum a Patre et Filio, ille Patrem cognoscit, et Filium, et ad eos uenit. Facit autem nos scire omnia interius inspirando, dirigendo, et ad spiritualia elevando.</u>	()
10	Jn 14,27	p.169-170, In 403-432 : Ad istam pacem seuandam hortatur Dominus in euuangelio dicens : <u>Pacem relinquo uobis, pacem meam do uobis ; non sicut mundus dat ego do uobis. Duplex est pax : una in presenti in qua pacifice uiuimus, ita tamen ut impugnemus uicia ; istam reliquit nobis Deus. Alia est que erit in futuro sine pugna, et de ista dicit : Non quomodo mundus dat, ego do uobis.</u>  Volunt aliqui habere pacem ut fruantur bonis, unde in libro Sapiencie <u>In magno uiuentes insciencie bello tot et tanta mala pacem arbitrati sunt. Set que est pax uera ? Dicit Augustinus : « Pax est securitas</u>	§1962 <u>Hanc autem pacem hic sancti habent et habebunt in futuro; sed hic quidem imperfecte, quia nec ad nos nec ad Deum nec ad proximum pacem sine perturbatione aliqua possumus habere; sed in futuro habebimus eam perfecte, quando sine hoste regnabimus;</u> ubi numquam poterimus dissentire. Et utramque hic dominus nobis promittit.  §1962 Dicit ergo pacem relinquo. (...) <u>In homine autem est triplex ordo: scilicet hominis ad seipsum, hominis ad Deum, et hominis ad proximum: et sic est triplex pax in homine. (...) Et ideo Augustinus in Lib.</u>	//p.525 : AUGUSTINUS (De verb. Dom. (serm.59). <u>Est autem pax serenitas mentis, tranquillitas animi, simplicitas cordis, amoris vinculum, consortium caritatis. Nec poterit ad hereditatem Domini peruenire qui testamentum pacis noluerit observare ; nec potest concordiam habere cum Christo qui discors voluerit esse cum Christiano.</u>

		<p><u>mentis, tranquillitas animi, simplicitas cordis, amoris uinculum et caritatis consorcium</u> ». Triplex est pax, scilicet ad se ipsum, ad proximum et ad Deum. Quantum ad se ipsum requiritur pax, scilicet ut ratio sit non infecta erroribus uel obfuscata passionibus; et quantum ad hec dicit: « Pax est securitas mentis ». Debet eiam esse tranquillitas in affectu, et quantum ad hoc dicit: « tranquillitas animi ». Item debet esse simplicitas in intencione et quantum ad hoc dicit: « simplicitas cordis ». Pax ad proximum est « amoris uinculum » et pax quoad Deum est « caritatis consorcium ». Numquid pax est nobis multum necessaria? Certe sic. <u>Dominus fecit testamentum suum de pace et qui nolunt seruare testamentum non possunt percipere hereditatem</u>; sic qui nolunt seruare pacem non possunt peruenire ad hereditatem celestem.</p>	<p><u>de verbis domini, pacem sanctorum definiens dicit: pax est serenitas mentis, tranquillitas animae, simplicitas cordis, amoris uinculum, consortium caritatis: ut serenitas mentis referatur ad rationem, quae debet esse libera, non ligata, nec absorpta aliqua inordinata affectione; tranquillitas animi referatur ad sensitivam, quae debet a molestatione passionum quiescere; simplicitas cordis referatur ad voluntatem, quae debet in Deum obiectum suum totaliter ferri; amoris uinculum referatur ad proximum; consortium caritatis ad Deum. (...) Sicut Augustinus dicit, non poterit ad haereditatem domini peruenire, qui testamentum eius noluerit observare: nec potest concordiam habere cum Christo qui discors esse voluerit cum Christiano.</u></p>	
11	Jn 14,27	<p>p.170, ln 439s.: Quartus gradus est firmitatis constancia, et ista est a Spiritu sancto (...) Et in euuangelio: <i>Non conturbetur cor uestrum neque formidet</i> etc.</p>	<p>Ce n'est pas l'esprit qui conforte mais le Christ dans le commentaire du fait de la <i>divisio textus</i>.</p>	()

## B- Annexe 15- Récapitulatif des mouvements interprétatifs de Thomas au commentaire de Jn 4

§	« <i>Sentence</i> » (=> = <i>signifie</i> ), ( <i>ssi</i> = <i>possible uniquement si</i> )	Mouvement	Type	Jn 4,-
549	A- <b>régénération spirituelle des nations par l'enseignement.</b> 'Chp4' => 'la grâce est venue par le Christ jusqu'aux nations païennes'	Interprétation du plan	1	
549	<i>Plan</i>			
550	'quitter' => 'se dérober à la malice'	Intention de l'auteur	1	1
551	'connaître de manière nouvelle' ssi 'selon son humanité' par distinction double nature du Christ	Apparente contradiction théologique	2	
552	'que les pharisiens...' => ou 'Jésus connut la discussion' par comparaison Mt ou 'les pharisiens furent irrités' par comparaison Mt	Raison de l'événement raconté	1	
553	'entendre' => 'intention mauvaise' par Job 'plus de disciples' vérifié par Jn 'baptisait' vérifié par Ps	Donne une interprétation du mot Explicitation biblique du récit Explicitation biblique du récit	1 2 2	
554	'ce n'était pas...' ssi 'Jésus baptise intérieurement par ministère extérieur des apôtres' par Aug.	Apparente contradiction théologique	2	2
555	<i>Suite de la réflexion sur le baptême</i>	Question induite	3	
556	'il quitta' => 'se soustrait à la jalousie' et 'exemple de fuir' et 'son temps n'est pas venu'	Raison de l'événement raconté	1	3a
557	'de nouveau' => 'Jésus y est déjà allé' 'Galilée' => 'transmigration' ou 'révélation'	Raison du mot Interprétation du nom	1 1	3b
558	<i>Plan</i>			
559	'il lui fallait' => 'passe par là par nécessité' 'Samarie' => 'Samarie'	Intention de l'auteur Explicitation biblique du nom	1 2	4
560	'Sichar' => 'Sichar' <verset> => 'le Christ accomplit les patriarches'	Explicitation biblique du nom Intention de l'auteur	2 1	5
561	<i>Plan</i>			
562	'source' => 'source et puit' par Aug.	Apparente contradiction littérale	2	6a

563-564	's'asseoir' => 'Jésus est faible en tant qu'homme'	Interprétation du mot	1	6b
565	'6 <sup>e</sup> heure' => 'heure de la chaleur, zénith...'	Interprétation du mot	1	6c
566	<i>Plan</i>			
567	'une femme de Samarie' => 'l'Eglise des Gentils'	Interprétation du mot	1	7a
568	<i>Plan</i>			
569	'soif' => 'eau' et 'salut' par Jn	Interprétation du mot (modèle <i>VOCES/res</i> )	1	7b
570	'solitude' => 'humilité' et 'sobriété' et 'solitude sur la croix'	Interprétation de l'événement Question induite sur l'humilité	1 3	8
571	<i>Plan</i>			
572	'toi qui es juif' => 'Jésus juif'	Interprétation du mot + accomplissement	1	9a
573	'pas de relation' opportun par Ecriture	Explicitation biblique du texte	2	9b
574	<question> => 'liberté du Christ face à la Loi'	Question induite théologique	3	
575	<i>Plan</i>			
576	'à toi' => 'Eglise des Gentils'	Interprétation du mot	1	10
577	'eau' => 'Esprit saint'	Interprétation du mot (selon <i>res</i> )	1	
578	'tu l'aurais prié' => 'le désir est nécessaire'	Interprétation du mot	1	
579	'si tu savais' => 'la connaissance est nécessaire'	Interprétation du mot	1	
580	<i>Plan</i>			
581	'tu n'as rien pour puiser' => 'la femme entend charnellement'	Interprétation du mot	1	
582	'tu n'as rien pour puiser' => 'puit profond' et 'Ecriture profonde'	Interprétation du mot ( <i>VOCES et res</i> )	1	11
583	'que notre père Jacob' => 'grandeur de Jésus'	Interprétation du mot	1	12
584	<i>Plan</i>			
585	'quiconque boira' => 'supériorité de enseignement de Jésus'	Interprétation du mot	1	13
586	'n'aura plus jamais soif' ssi 'sagesse donne soif d'elle-même uniquement'	Apparente contradiction théologique	2	
587	'source d'eau' => 'eau vive spirituelle'	Interprétation du mot	1	14
588	<i>Plan</i>			
589	'Seigneur' => 'reconnait puissance'	Interprétation du mot	1	15
590	'mari' => 'mari' et 'intelligence'	Interprétation du mot	1	16
591	<i>Plan</i>			
592	'je n'ai pas de mari' => 'confusion'	Interprétation de la phrase	1	17a



593	'mari' => 'mari légitime'	Interprétation de l'événement	1	17b
594	'mari' => '5 livres de Moïse' ou '5 sens'	Interprétation du mot	1	18
595	Plan			
596	'prophète' => 'révéler ce qui est caché'	Interprétation du mot	1	19
597	<question> => 'zèle de la femme' <question> vérifié par Ecriture	Interprétation de l'événement Explication biblique de la question	1 2	20
598	'pères' => 'Abraham' ou 'fils d'Israël' 'vous' => 'juifs de Jérusalem'	Interprétation du mot Interprétation du mot	1 1	
599	Plan			
600	'crois moi' => 'appel à l'écoute' 'ce n'est ni sur cette montagne...' => 'trois adorations'	Interprétation de la phrase Interprétation de la phrase	1 1	21
601	Suite de trois adoration	Interprétation de la phrase	1	
602	Plan			
603	'ce que vous ne connaissez pas' => 'le culte des samaritains est idolâtre'	Interprétation du mot	1	22a
604	'ce que nous connaissons' => 'le culte juif a une certaine validité'	Interprétation du mot	1	22b
605- 606	'le salut vient des juifs' => 'la connaissance de Dieu est valide chez juifs' et 'promesse réalisée dans le Christ' et 3 autres raisons	Interprétation du mot	1	22c
607	Plan			
608	'et c'est maintenant' => 'désigne la 3 <sup>e</sup> adoration'	Interprétation du décalage textuel	1	23a
609	'les vrais adorateurs' => 'supériorité de adoration des chrétiens'	Interprétation du mot	1	
610	'en esprit et en vérité' => 'contraire de corporelle et fausse'	Interprétation du mot	1	
611	'en esprit et en vérité' => 'une véritable adoration'	Interprétation du mot	1	
612	<verset> => 'contre fausseté, vanité, figure'	Interprétation du verset	1	
613	Plan			
614	'Dieu cherche' => 'Dieu cherche'	Interprétation du mot	1	23b
615	'Dieu est esprit' => 'la convenance de l'adoration repose sur la dimension spirituelle'	Interprétation du mot	1	24
616	Plan			
617	'je sais que...' => 'à défaut de comprendre elle dit sa foi'	Interprétation du mot	1	25a
618	'il nous annoncera ...' => 'perfection de l'enseignement du Messie'	Interprétation du mot	1	25b
619	'je le suis' => 'je suis le Messie'	Interprétation du mot	1	26

620	<i>Plan</i>			
621	'là-dessus' => 'Dieu provident'	Intention de l'auteur	1	27a
622	's'étonnaient' => 'pour le bien' 'de douceur et d'humilité'	Intention de l'auteur	1	27b
623	'aucun ne dit...' => 'respect confiant'	Intention de l'auteur	1	27c
624	<i>Plan</i>			
625	'laisse sa cruche' => 'zèle aimant'	Interprétation de l'acte et paroles	1	28a
	'à la ville' => 'zèle d'annonce'		1	28b
626	<verset> => 'modèle de prédication apostolique'	Intention de l'auteur	1	29
627	<i>Idem</i>	Interprétation de la parole	1	29b
628	<i>Idem</i>	Interprétation de la parole	1	29c
629	<i>Idem</i>	Interprétation de la parole	1	29c
630	'ils sortirent' => 'fruit de la prédication'	Interprétation de l'acte	1	30
631	<i>Plan</i>			
632	'entretemps' => 'entre le départ de la femme et la venue des samaritains'	Interprétation du mot	1	31
633	<i>Plan</i>			
634	'nourriture' => 'enseignement spirituel'	Interprétation du mot	1	32
	'nourriture' => 'salut des hommes'	Interprétation du mot	1	
635	'nourriture' => 'sagesse qu'a déjà le Christ'	Interprétation du mot	1	32
636	<question> => 'lenteur d'intelligence des disciples'	Interprétation de la phrase	1	33
	<question> => 'le Christ sans besoin accueille nos dons'	Interprétation de la phrase	1	
637	<i>Question théologique induite sur la pauvreté</i>	Question induite	3	
638	<i>Plan</i>			
639	<verset> => 'sans circonvolutions'	Interprétation de l'acte	1	34
640	<verset> => 'nourriture sustente'	Interprétation du motif	1	34
641	'faire la volonté...' => 'accomplir son œuvre'	Interprétation du mot	1	34
642	'faire la volonté...' => 'concourir au bien de l'homme'	Interprétations du mot	1	34
643	'accomplir' vérifié par Ecriture	Apparente contradiction théologique	2	34
644	<i>Plan</i>			
645	'encore quatre mois' => 'moment du discours'	Interprétation de l'événement	1	35a
646	'moisson' => 'temps de la récolte'	Interprétation du mot	1	35a
647	'moisson' => 'sens spirituel' chrysostome et augustin	Interprétation du mot	1	35a

648	'moisson' => 'sens spirituel' Origène	Interprétation du mot	1	35a
649	'campagnes sont blanches' => 'maturité pour être récoltées'	Interprétation du mot	1	35b
650	Plan			
651	'reçoit un salaire' => 'salaire' et 'fidèles rassemblés' 'amasse du fruit' => 'récolte' et 'sanctification' 'joie commune' => 'prophètes et apôtres'	Interprétation du mot	1 1 1	36
652	'en cela se vérifie la parole' => 'Ecritures accomplies' 'autre...autre' => 'Prophètes et Apôtres'	Interprétation du mot Interprétation de la phrase	1 1	37
653	Plan			
654	<verset> => 'apôtres sont moissonneurs'	Interprétation du motif	1	38a
655	<verset> => 'prophètes sont semeurs'	Interprétation du motif	1	38b
656	Plan			
657	'a cause de la parole' => 'témoignage suffisant pour croire'	Interprétation du motif	1	39
658	'vinrent à lui' => 'foi conduit au christ'	Interprétation du motif	1	40a
659	'ils le prièrent' => 'foi conduit au désir' 'deux jours' => 'les préceptes de charité'	Interprétation du motif Interprétation du mot	1 1	40b
660	Plan			
661	'bien plus nombreux' => 'la rencontre du Christ augmente la foi'	Interprétation du mot	1	41
662	'ce n'est plus à cause de ta parole' => 'la foi est en raison de la vérité' 'nous l'avons entendu' => 'la foi est prompte' 'nous savons' => 'la foi est sûre'	Interprétation du mot	1 1	42a
663	'c'est vraiment lui le sauveur' => 'la foi est vraie'	Interprétation des mots	1	42b
664	Plan			
665	'il partit de là' => 'retour à la fin des temps'	Interprétation du mot	1	43
666	'nul n'est prophète' vérifié par 'la plupart du temps'	Mise en lumière de vérité du texte	2	44
667	'prophète' opportun pour qualifier le Christ	Question induite	3	44
668	'Jésus en effet' ssi 'néanmoins il y alla' ou 'à Cana'	Explication de l'ordre évangélique	2	44
669	'honneur' => 'en tant que Dieu cherche honneur'	Question induite	3	44
670	'ayant vu tout ...' => 'les vendeurs chassés du temple'	Interprétation du mot	1	45
671	'à Jérusalem' => 'le repos de l'esprit'	Interprétation du mot	1	45

672	'l'accueillirent' => 'galiléens meilleurs que juifs'	Interprétation du mot	1	45
673	'de nouveau à Cana' => 'pour manifester dureté de cœur'	Intention de l'auteur	1	46a
674	'de nouveau à Cana' => 'double effet' et 'double venue'	Interprétation du mot	1	46a
675	<i>Plan</i>			
676	'regulus' => 'regulus' 'regulus' /= centurion en Mt	Interprétation du mot Explicitation de la lettre	1 2	46b
677	'regulus' => 'Abraham'	Interprétation du mot	1	46b
678	'regulus' => 'âme avec intelligence'	Interprétation du mot	1	46b
679	<i>Plan</i>			
680	'lorsqu'il entendit' => 'l'espérance'	Interprétation de phrase	1	47a
681	'il le priait' => 'toute prière ancienne'	Interprétation du mot	1	47b
682	'sur le point de mourir' => 'état du malade' et 'péché'	Interprétation du mot	1	47c
683	<i>Plan</i>			
684	<reproche> opportun parce que 'foi imparfaite'	Raison de l'événement	1	48
685	<reproche> opportun parce que 'signe pour païens'	Raison de l'événement	1	48
686	'Seigneur descends' => 'perfectionnement de foi'	Interprétation du mot	1	49
687	<i>Plan</i>			
688	'va' => 'dispose-toi à accueillir grâce'	Interprétation du mot	1	50a
689	<non descente> => 'humilier' et 'manifester foi'	Interprétation de la phrase	1	50a
690	'crut' => 'foi' 's'en alla' => 'obéissance'	Interprétation de l'événement	1 1	50b
691	<i>Plan</i>			
692	'ses serviteurs' => 'richesse' 'lui annoncèrent' => 'pas besoin de déranger'	Interprétation de phrase Interprétation de dialogue	1 1	51
693	'ses serviteurs' => 'actes et passions'	Interprétation de mot	1	51
694	'il demanda' => 'manque de foi'	Interprétation de mot	1	52a
695	'la 7 <sup>e</sup> heure' => 'les dons de l'esprit'	Interprétation de mot	1	52b
696	<i>Plan</i>			
697	'et il crut' => 'd'une plénitude de foi'	Interprétation de mot	1	53
698	'second signe' => 'noces' ou 'un autre'	Intention de l'auteur	1	54

## BIBLIOGRAPHIE

### Œuvres de Thomas d'Aquin

S. THOMAE de AQUINO, *Opera Omnia, Summa theologiae*, t.IV-XII, Rome, Léonine, 1888-1906.

Traduction française utilisée : THOMAS d'AQUIN, *Somme Théologique*, Paris, Cerf, 1984-1986, tome 1-4.

S. THOMAE de AQUINO, *Opera Omnia, Super Boetium de Trinitate*, t.L, Paris-Rome, Cerf-Léonine, 1992.

S. THOMAE de AQUINO, *Opera Omnia, Quaestiones disputatae de veritate*, t.XXI, Rome, Léonine, 1972.

S. THOMAE de AQUINO, « Quodlibet VII, <Questio 6> », in *Opera Omnia– Quaestiones de Quolibet*, t.XXV/1, Rome/Paris, Léonine/Cerf, 1996.

Traduction française utilisée : G. DAHAN, *Interpréter la Bible au Moyen Age*, Paris, Parole et Silence, 2009, p. 67-79.

THOMAS d'AQUIN, *Super Librum de Causis expositio*, ed. H.D. SAFFREY, Paris, Vrin, 2002.

THOMAS d'AQUIN, *Commentaire du Livre des Causes*, trad. Béatrice et Jérôme Decossas, Paris, Vrin, 2005.

S. THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia, Expositio libri Peryermeneias*, t. I\*1, Paris-Rome, Vrin-Léonine, 1989.

Traduction française utilisée : THOMAS d'AQUIN, *Commentaire du Peryermenias d'Aristote*, trad. Bruno et Maylis COUILLAUD, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

S. THOMAE de AQUINO, *Opera Omnia, Expositio Libri Posteriorum*, t.I\*2, Paris-Rome, Vrin-Léonine, 1989.

S. THOMAE de AQUINO, *Opera omnia, In octo libros physicorum Aristotelis*, t. II, Rome, Léonine, 1884.

S. THOMAE AQUINATIS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. R.M. Spiazzi, Turin-Rome, Marietti, 1964.

S. THOMAE de AQUINO, *Opera omnia, Sententia libri Politicorum*, t. XLVIII/A, Rome, Léonine, 1971.

S. THOMAE AQUINATIS, « Expositio in Ioannem » in *Catena aurea in quatuor evangelia*, t.2, Turin-Rome, Marietti, 1953.

S. THOMAE AQUINATIS, « Expositio in Matthaeum », in *Catena aurea in Quatuor Evangelia*, t.1, Turin-Rome, Marietti, 1953.

S. THOMAE AQUINATIS, «Hic est liber mandatorum dei », in *Opuscula Theologica*, vol. 1, Rome-Turin, Marietti, 1954, p.437s.

S. THOMAE AQUINATIS, «Rigans montes », in *Opuscula Theologica*, vol. 1, Rome-Turin, Marietti, 1954, p. 441s.

Traduction française utilisée : THOMAS d'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, trad. J.-E. Stroobant de Saint-Eloy, o.s.b., Paris, Cerf, 1996, p.693-696.

S. THOMAE de AQUINO, *Opera Omnia – Expositio super Isaiam ad litteram*, t. XXVIII, Rome, Léonine, 1974.

THOMAE AQUINATIS, « In Psalmos Davidis expositio », in *Opera Omnia*, vol. 18, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.

Traduction française utilisée : THOMAS d'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, trad. J.-E. Stroobant de Saint-Eloy, Paris, Cerf, 1996.

THOMAE AQUINATIS, « In Jeremiam Prophetam expositio », in *Opera Omnia*, vol. 19, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.

THOMAE AQUINATIS, « In Threnos », in *Opera Omnia*, vol. 19, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.

S. THOMAE de AQUINO, *Opera Omnia – Expositio super Iob ad litteram*, t. XXVI, Rome, Léonine, 1965.

THOMAE AQUINATIS, « Commentarium super Matthaeum », in *Opera Omnia*, vol. 19, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.

THOMAE AQUINATIS S., *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, ed. R. Cai, Turin, Marietti, 1952 (5<sup>e</sup> ed. révisée).

Traduction française utilisée : THOMAS d'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, trad. M.-D. Philippe, t.1-2, Paris, Cerf, 1998-2006.

THOMAE AQUINATIS, « In Omnes Sancti Pauli Epistolas, In Epistolam ad Romanos », in *Opera Omnia*, vol. 20, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.

Traduction française utilisée : THOMAS d'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Romains*, trad. J.-E. Stroobant de Saint- Eloy, Paris, Cerf, 1999.

THOMAE AQUINATIS, In Epistolam ad Corinthios I », in *Opera Omnia*, vol. 20-21, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.

THOMAE AQUINATIS, « In Epistolam ad Galatas », in *Opera Omnia*, vol. 21, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.

Traduction française utilisée : THOMAS d'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Galates*, trad. J.-E. Stroobant de Saint- Eloy, Paris, Cerf, 2008.

THOMAE AQUINATIS, « In Epistolam ad Titum », in *Opera Omnia*, vol. 21, dir. S.E. Fretté, Paris, L. Vivès, 1876.

S. THOMAE de AQUINO, *Opera Omnia, Sermones*, t. XLIV,1, ed. J.-L. Bataillon, Paris-Rome, Cerf-Léonine, 2014.

Traduction française utilisée : THOMAS d'AQUIN, *Sermons*, trad. J.-P. Torrell, Paris, Cerf, 2014

THOMAS d'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité, Question XI, Le maître*, trad. B. Jollès, Paris, Vrin, 1992.

## **Œuvres d'Aristote**

Volumes de l'édition de l'ARISTOTELES LATINUS.

- *Analytica Posteriora, Translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis'*, A.L. IV,1-4, dir. L. Minio-Paluello et B.G. Dod, 1968.

- *Metaphysica, Anonymus saec. XII uel XIII translator Aristotelis*, A.L. XXV.1-2, ed. G. Vuillemin-Diem, 1970-1976.

- *Peri hermeneias, Boethius translator Aristotelis*, A.L. II,1-2, ed. L. Minio-Paluello et G. Verbeke, 1965.

- *Physica (translatio uetus)*, Iacobus Veneticus translator Aristotelis, A.L. VII,1, ed. F. Bossier et J. Brams, 1990.
  - *De Generatione animalium*, Guillelmus de Morbeka translator Aristotelis, A.L. XVII.2.V, ed. H.J. Drossaart Lulofs, 1966.
  - *Ethica Nicomachea*, Robertus Grosseteste reuisor translationis Aristotelis, A.L. XXVI.1-3, ed. R.-A. Gauthier, 1972.
  - *Rhetorica*, Guillelmus de Morbeka translator Aristotelis, A.L. XXXI.1-2, ed. B. Schneider, 1978.
  - *Politica*, Guillelmus de Morbeka translator Aristotelis, A.L. XXIX.1-2, ed. P. Michaud-Quantin, 1961.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction M.P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008.
- ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2005.
- ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, tr. J. Barnes, Oxford, Clarendon Press, 1994 (1975).

## Sources primaires :

- ALBERT, *Opera Omnia*, vol. 24, Paris, Borgnet, 1899.
- AUGUSTIN, « De Civitate Dei », PL 41.
- AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne*, trad. M. Moreau, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997, BA 11/2,
- AUGUSTIN, *Les Confessions*, trad. par J. Trabucco, GF-Flammarion, Paris, 1964.
- BEDA, « In S. Ioannis evangelium expositio », PL 92.
- BEDA, « In S. Matthaei evangelium expositio », PL 92.
- BERNARDI ABBATIS CL., « Pro Dominica I Novembris, Sermo V », PL 183.
- BERNARDI ABBATIS CL., « Sermones in cantica, Sermo XXII », PL 183.
- DENYS, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.
- Magistri ECHARDI, *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinische Werke*, ed. Konrad Weiss, Stuttgart, Kohlhammer, 1964, volume I.



- Magistri ECHARDI, *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinische Werke*, ed. . Koch, H. Fischer, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, volume II.
- Magistri ECHARDI, *Expositio sancti Evangelii secundum Johannem*, in *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke*, ed. Karl Christ (†), Bruno Decker (†), Josef Koch (†), Heribert Fischer (†), Loris Sturlese und Albert Zimmermann, Stuttgart, Kohlhammer, 1994, volume III.
- ECKHART, Maître, *Le commentaire de la Genèse, précédé des Prologues*, trad. fr. F. Brunner-A. de Libera- E. Weber- E. Zum Brunn, Paris, Cerf, 1984.
- EUSEBE de CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, tome I, SC 31, Paris, Cerf, 1952.
- EUSEBE de CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, tome IV, SC 73bis, Paris, Cerf, 1971.
- GILES of ROME, *Commentary on the Song of songs and Other Writings*, Villanova, Augustinian Press, 1998.
- GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, CCSL 143, ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1979.
- GROSSETESTE, Robert, *Commentarius in Posteriorum analyticorum libros*, ed. P. Rossi, Florence, L.S. Oschki Ed., 1981.
- GUIGUES le Chartreux, « Scala claustralium », PL 184.
- HESIODE, “Les travaux et les jours”, in *Théogonie et autres poèmes*, Paris, Gallimard, 2001.
- HIERONYMUS, *Commentariorum in Esaiam*, CCSL 73, ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1963.
- HUGUES de Saint CHER, *Postilla Hugonis de Sancto Charo*, Venise, Ed. N. Pezzana, 1703.
- HUGUES de Saint VICTOR, *L'art de lire, Didascalicon*, trad. Michel Lemoine, Paris, Cerf, 1991.
- ISIDORI HISPALENSIS, *Quaestiones in Vet. Testam. – In Deuteronomium*, PL 83.
- ISIDORI HISPALENSIS, *Quaestiones in Vet. Testam.-In Exodum*, PL 83.
- ISIDORE de SEVILLE, *Étymologies, Livre VII*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur Isaïe*, dir. J. Dumortier, SC 304, Paris, Cerf, 1983.
- JEAN SCOT ERIGENE, *Homélie sur le Prologue de Jean*, trad. E. Jauneau, SC 151, Paris, Cerf, 1969.

JEAN SCOT ERIGENE, *Commentaire sur l'évangile de Jean*, trad. E. Jauneau, SC 180, Paris, Cerf, 1972.

ORIGENE, *Commentaire sur Saint Jean*, tome III, trad. C. Blanc, SC 222, Paris, Cerf, 1975.

PETRUS LOMBARDUS, « In epistolam 1 ad Timothaeum », PL192.

PIERRE d'AUVERGNE, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, l. III,7-VIII, ed. R.M. Piazzzi, Turin, Marietti, 1966.

PROCLUS, *Eléments de Théologie*, trad. J. Trouillard, Paris, Aubier, 1965.

VINCENTIUS LERINENSIS, *Commonitorium*, CCSL 64, ed. R. Demeulenaere, Turnhout, Brepols, 1985.

WALAFRIDUS STRABO, « Glossa ordinaria », PL114.

## Littérature Secondaire :

ACHARD, Martin, *Epistémologie et pratique de la science chez Aristote*, Paris, Klincksieck, 2004.

AILLET, Marc, *Lire la Bible avec S. Thomas, Le passage de la littera à la res, dans la Somme théologique*, Fribourg, Editions universitaires, 1993.

ARIAS REYERO, Maximinio, *Thomas von Aquin als Exeget : die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedlen, Johannes verlag, 1971.

BACKUS, Irena, *The reception of the church fathers in the West*, Leiden, Brill, 1997.

BAGLOW, Christopher .T., « *Modus et forma* » : a new approach to the Exegesis of Saint Thomas Aquinas with an Application to the Lectura super Epistolam ad Ephesios, Rome, Institut biblique Pontifical, 2002.

BANON, David, *La lecture infinie, les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987.

BARNES, Jonathan, « Aristotle's Theory of Demonstration », in *Articles on Aristotle*, ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, Londres, Duckworth, 1975, p.65-87.

BATAILLON, Louis-Jacques, « De la lectio à la praedicatio, commentaires bibliques et sermons au XIIIe siècle », in *La prédication au XIIIe siècle en France et en Italie*, Aldershot (GB)-Brookfield (USA), Variorum, 1993, V, p.559-574.

BATAILLON, Louis-Jacques, « Le edizioni di *opera omnia* degli scolastici e l'Edizione Leonina », in *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento*, dir. R. Imbach et A. Maieru, Rome, Ed. di Storia e Letteratura, 1991, p.141-154.

BERCEVILLE, Gilles et SON, Eun-Sil, « Exégèse biblique, Théologie et Philosophie chez Thomas d'Aquin et Martin Luther commentateurs de Rm.7,14-25 », *Recherches de science religieuse* 91 (2003), p.373-396.

BERCEVILLE, Gilles, « Introduction », in THOMAS d'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Romains*, trad. J.E. Stroobant de Saint Eloy, Paris, Cerf, 1999.

BERCEVILLE, Gilles, « L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin », in *RSPT* 91 (2007), p.129-144.

BERGER, Samuel, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge*, Nancy, Imprimerie Berger-Levrault et cie, 1893.

BERIOU, Nicole, *L'avènement des maîtres de la parole, la prédication à Paris au XIIIe siècle*, Paris, Institut d'Etudes augustiniennes, 1998.

BIANCHI, Luca, « « Aristotele fu un uomo et poté errare » : sulle origini medievali della critica al « principio di autorità » », in *Filosofia e teologia nel trecento*, dir. E. Randi, Louvain la Neuve, Fidem, 1994.

BIANCHI, Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

BIANCHI, Luca, *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2011.

BIARD, Joël, « La « Science divine » comme paradigme du savoir chez quelques auteurs du XIVe siècle : Pierre d'Auriole, Grégoire de Rimini », in BIARD, Joël, et RASHED, Roshdi, *Les doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, Peeters, 1999, p.189- 209.

BIARD, Joël, et ZINI, Fosca Mariani, *Les lieux de l'argumentation, Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout, Brepols, 2009.

BISCEGLIA, Bruno, « *In natura humana Deus Pater impressit Verbum* ». *Dio Padre nel commento di San Tommaso al Vangelo di San Giovanni. Indagine dottrinale e verifica*

*analitica. Analisi statistica e lessicografica*, Rome, Ed. Pontificia Universita Gregoriana, 2006.

BLANCHE, A., « Le sens littéral des Ecritures d'après saint Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire de l'exégèse catholique au moyen âge », *Revue Thomiste* 14 (1906), p.192-212.

BOGAERT, Pierre-Maurice, « La Bible latine des origines au moyen-âge. Aperçu historique, état des questions », in *Revue théologique de Louvain*, 19, 1988, p.137-159 ; et 276-314.

BONINO, Serge-Thomas, « « Toute vérité, quel que soit celui qui la dit, vient de l'Esprit-Saint », Autour d'une citation de l'*Ambrosiaster* dans le corpus thomasien », in *Revue Thomiste* 106 (2006), p.101-147.

BORI, Pier Cesare, *L'interprétation infinie, l'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, trad. F. Vial, Paris, Cerf, 1991.

BOUREAU, Alain, *Théologie, science et censure au XIIIe siècle, le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

BOYLE, John F., « Authorial Intention and the *Divisio textus* », in M. DAUPHINAIS et M. LEVERING, *Reading John with St. Thomas Aquinas*

BOYLE, Leonard E., et GY, Pierre-Marie, *Aux origines de la liturgie dominicaine-Le manuscrit Santa Sabina XIV L1*, Paris, CNRS Editions, 2004.

CALMA, Dragos, *Le poids de la citation*, Fribourg, Academic Press, 2010.

CASTEIGT, Julie, « Une lecture du commentaire du prologue de l'évangile de Jean de Thomas d'aquin à partir de celui d'albert le grand », in *Saint Thomas d'Aquin*, dir. T.-D. Humbrecht, Paris, Cerf, 2010, p.521-548.

CHENU, Marie-Dominique, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1993 (1950).

CHENU, Marie-Dominique, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957.

CHENU, Marie-Dominique, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1969.

CONTENSON, Pierre-Marie de, « Principles, Methods and Problems of the critical edition of the works of Saint Thomas as presented in the « Leonine Edition » », in *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 36/2 (1974) p.342-364.

CONTICELLO, Carmello Giuseppe, « San Tommaso ed i Padri : la *Catena aurea super Iohannem* », in *AHDLMA* 57 (1990), Paris, Vrin, 1991, p.31-92.

- CONTICELLO, Carmello Giuseppe, « Théophylacte de Bulgarie, source de Thomas d'Aquin, Catena aurea in Ioannem », in *Philomathestatos* (2004).
- CORBIN, Michel, « La fonction et les principes de la théologie selon la somme théologique de saint Thomas d'Aquin », in *Recherches de science religieuse* 55 (1967), p. 321-366.
- CORBIN, Michel, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1974.
- CORBINI, Amos, *La Teoria della scienza nel XIII secolo, I commenti agli Analatici Secondi*, Florence, Del Galluzzo, 2006
- COUILLAUD, Bruno et Maylis, « Introduction », in Saint THOMAS d'AQUIN, *Commentaire du Peryermenias d'Aristote*, trad. Bruno et Maylis COUILLAUD, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- CREMASCOLI, Giuseppe, *La Bibbia del XIII secolo, storia del testo, storia dell'esegesi*, Florence, Sismel-Ed. del Galuzzo, 2004
- CROMBIE, Alistair Cameron, *Robert Grosseteste and the origins of experimental science, 1100-1700*, Oxford, Clarendon Press, 1953
- CRUBELLIER, Michel, « L'unité de l'*Organon* », in Ad notitiam ignoti, *L'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand*, ed. Julie Brumberg-Chaumont, Turnhout, Brepols, 2013, p.37-62
- CRUBELLIER, Michel, PELLEGRIN, Pierre, *Aristote, Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002.
- DAHAN, Gilbert, « Exégèse et Prédication au Moyen-Âge », in *RSPT* 95 (2011), p.557-579.
- DAHAN, Gilbert, « Innovation et tradition dans l'exégèse chrétienne de la Bible en Occident (XIIe-XIVe siècle) », in ZIMMERMANN, Michel dir., *Auctor et Auctoritas, Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Genève, Droz, 2001 / Paris, H. Champion, 2001, p.255-266
- DAHAN, Gilbert, « Introduction » in THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux éphésiens*, Paris, Cerf, 2012.
- DAHAN, Gilbert, « Le commentaire médiéval de la Bible, Le passage au sens spirituel », in *Le commentaire, entre tradition et innovation*, dir. Marie-odile GOULET-CAZÉ, Paris, Vrin, 2000, p.213-230.
- DAHAN, Gilbert, « Le sens littéral dans l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Age », in *Le sens littéral des Ecritures*, dir. O.-T. VENARD, Paris, Cerf, 2009, p.237-266.

- DAHAN, Gilbert, « Les classifications du savoir aux XIIe et XIIIe siècles », in *L'enseignement philosophique*, Mars-Avril 1990, 40<sup>e</sup> année, Numéro 4, p.5-27.
- DAHAN, Gilbert, « Les éditions des commentaires bibliques de saint Thomas d'Aquin. Leur apport à la connaissance du texte de la Bible au XIIIe siècle », in *RSPT* 89 (2005), p.9-15.
- DAHAN, Gilbert, « Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible », in *RSPT* 91 (2007), p. 109-127.
- DAHAN, Gilbert, et I. ROSIER-CATACH, *La rhétorique d'Aristote, traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1998.
- DAHAN, Gilbert, *Interpréter la Bible au Moyen âge, cinq écrits du XIIIe siècle sur l'exégèse de la Bible traduits en français*, coll. Cahiers de l'École cathédrale, Parole et silence, Paris, 2009.
- DAHAN, Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XIIIe-XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1999.
- DAHAN, Gilbert, *La méthode critique au Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 2006.
- DAHAN, Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Age*, Albin Michel, Paris, 1991.
- DAHAN, Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, Cerf, 1990.
- DAHAN, Gilbert, *Lire la Bible au Moyen Age*, Genève, Droz, 2009.
- DAHAN, Gilbert, *Nicolas de Lyre, franciscain du XIVe, exégète et théologien*, Turnhout-Paris, Brepols- Institut d'Etudes augustinienes, 2011.
- DAHAN, Gilbert, *L'Occident médiéval lecteur de l'écriture*, Supplément cahiers Evangile, n°116, Paris, Cerf, 2001.
- DECOSSAS, Béatrice et Jérôme, « Introduction », in THOMAS d'AQUIN, *Commentaire du Livre des Causes*, trad. B. et J. Decossas, Paris, Vrin, 2005.
- DELAPORTE, Guy-François, *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de la démonstration d'Aristote*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- DETEL, Wolfgang, « A new reading of Aristotle's Philosophy of Science », in *Erkenntnis und Wissenschaft, Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, P. Antolic, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2004, p.1-14.

- DETEL, Wolfgang, « Einleitung », in ARISTOTELES, *Zweite Analytik, Analytica Posteriora*, hrsg. W. Detel, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2011, p. LX-LXI.
- DOD, Bernard G., « Aristoteles latinus », in KRETZMANN, N., KENNY, A., PINBORG, J., *The Cambridge history of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (1992), p.45-79.
- DONDAINE H.F., SHOONER H.V., *Codices Manuscripti operum Thomae de Aquino*, Commission léonine, Romae ad Sanctae Sabinae, 1967 (tome1), 1973 (tome 2), Montréal/Paris, Université Montréal/Vrin, 1985 (tome 3).
- DONDAINE, Antoine, *Le corpus dyonisien de l'université de Paris au XIIIe*, Rome, 1953.
- DONDAINE, Antoine, « L'édition des œuvres de saint Thomas », in *Archiv für Geschichte des Philosophie*, Band 43/2, Berlin, Walter de Gruyter, 1961, p.171-190.
- DONDAINE, Antoine, « Note sur la documentation patristique de Thomas d'Aquin à Paris en 1270 », *RSPT* 47 (1963), p.403-406.
- DONDAINE, Antoine, *Les secrétaires de saint Thomas*, Rome, Commission léonine, 1956.
- DONDAINE, Antoine, « S. Thomas et Scot Erigène », *RSPT* 35 (1951), p.31-33.
- DONNEAUD, Henry, « Insaisissable *Sacra Doctrina* ? » in *Revue Thomiste* 98 (1998), p.179-224.
- DONNEAUD, Henry, *Théologie et intelligence de la foi au XIII<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Parole et silence, 2006.
- DREYFUS, François-Paul, *Exégèse en sorbonne, exégèse en Église*, Paris, Parole et Silence, 2007.
- DUMONT, Camille, « La réflexion sur la méthode théologique », in *NRT* 83 (1961), p. 1034-1050 et *NRT* 84 (1962), p.17-35.
- EAST, Simon Pierre, « Remarques sur la double appellation du Stagirite « Aristoteles » et « Philosophus » par Thomas d'Aquin », in *Atti del congresso internazionale Tommaso d'aquino, nel suo VII centenario*, t.I., Naples, Edizione Domenicane Italiane, 1975, p.186-202.
- ECHIVARD, Jean-Baptiste, *Proèmes philosophiques*, Paris, Parole et Silence, 2008.
- ELDERS, Leo, « Saint Thomas d'Aquin et Aristote », in *Revue Thomiste* 88 (1988), p.357-376.

- ELDERS, Léo, *Sur les traces de saint Thomas d'Aquin théologien*, Paris, Presses universitaires de l'IPC-Parole et silence, 2009.
- ESCAFFRE, Bernadette, *Evangile de Jésus Christ selon saint Jean – 1-Le Livre des Signes*, Paris, Cerf, 2008, Cahier Evangile 145.
- ESCHMANN, I.T., « A catalogue of St Thomas's works », in *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas*, E. Gilson, New York, Random House, 1956, p.381-430.
- ESNEVAL, Amaury (d'), « La division de la vulgate latine en cahpitres dans l'édition parisienne du XIII<sup>e</sup> siècle », in *RSPT 62* (1978), p.559-568.
- EVOY, John Mc., *Robert Grosseteste, Exegete and Philosopher*, Aldershot, Variorum, 1994 .
- FEREJOHN, M., *The Origins of Aristotelian science*, Londres-New Haeven, Yale University Press, 1991.
- FONTAINE, Jacques, *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*, Londres, Variorum Reprints, 1988.
- GAGNÉ, Jean, « Du *Quadrivium* aux *scientiae mediae* », in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age, Actes du 4<sup>e</sup> congrès international de philosophie médiévale*, Université de Montréal, Paris-Montréal, Vrin- Institut d'études médiévales, 1969, p.975-986.
- GARDEIL, Henri-Dominique, « Les procédés exégétiques de saint Thomas », in *Revue Thomiste*, 1903, p.428-457.
- GARDEIL, Henri-Dominique, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t.1, Paris, Cerf, 2007 (1952).
- GAUTHIER, René-Antoine, *Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*, Paris, Editions universitaires, 1993.
- GEENEN, G., « Saint Thomas et les Pères », in *DTC*, Paris, Letouzey et Ané, 1946, tome 15/1, col. 738-761.
- GIBSON, Margaret T., « *Glossa ordinaria* in Medieval Exegesis », in *Ad Litteram, Authoritative Texts and their Medieval Readers*, dir. Mark D. Jordan et Kent Emery, Londres, University of Notre Dame Press, 1992, p.5-27.
- GILBERT, Maurice, « Canon des Écritures », in *Dictionnaire critique de théologie*, dir. J.Y. Lacoste, Paris, PUF, 1998, p.196-200.
- GILSON, Etienne, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1989.



- GILSON, Etienne, *Théologie et Histoire de la spiritualité*, Paris, Vrin, 1943.
- GINTHER, James R., *Master of the sacred page, A study of the Theology of Robert Grosseteste ca. 1229/30-1235*, Aldershot, Ashgate, 2004
- GLORIEUX, Palémon, « Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie », in *RTAM* 17 (1950), p.237-266.
- GLORIEUX, Palémon, « L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIIIe siècle », in *AHDLMA*, t.35, 1968, p.65-186.
- GONÇALVÈS, Francolino J., « Enjeux et possibilités de la quête du sens originaire. Est-ce la même chose que le sens littéral ? », in O.-T. VENARD, *Le sens littéral des Ecritures*, Paris, Cerf, 2009.
- GOROCHOV, Nathalie, *Naissance de l'université – Les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v.1200-1245)*, Paris, Honoré Champion, 2012.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, *Le commentaire, entre tradition et innovation*, dir. Marie-Odile GOULET-CAZÉ, Paris, Vrin, 2000.
- GRABMANN, Martin, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949.
- GRABMANN, Martin, *Guglielmo di Moerbeke, o.p., il traduttore delle opere di Aristotele*, Rome, Pontifica Università Gregoriana, 1946, coll. *Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol XI.
- GRANGER, Gilles Gaston, « La doctrine de la science chez Aristote », p. 1-8, in in BIARD, Joël, et RASHED, Roshdi, *Les doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, Peeters, 1999.
- GUTH, K., « Zum Verhältnis von Exegese und Philosophie im Zeitalter der Frühscholastik », in *RTAM* 38 (1971), p.121-136.
- HADOT, Pierre, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, vol 36, (1979), fasc.4, p. 201-223.
- HAMESSE, Jacqueline, *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, Louvain la neuve, Université catholique de Louvain, 1994
- HAMESSE, Jacqueline, « La technique de la reportation », in WEIJERS, Olga, HOLTZ, Louis, *L'enseignement des disciplines à la faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-Xve siècles)*, Turnhout, Brepols, 1997, p.393-404.

- HAMESSE, Jacqueline, *Les prologues médiévaux*, Turnhout, Brepols, 2000, (Actes du colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M (Rome, 26-28 mars 1998)).
- HAMESSE, Jacqueline., « Le modèle scolastique de la lecture », in *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, dir. G. Cavallo et R. Chartier, Paris, Seuil, 2001 (1997), p.131-152.
- HAMMELE, Matthias, *Das Bild der Juden im Johannes-Kommentar des Thomas von Aquin, Ein Beitrag zu Bibelhermeneutik und Wissenschaftsgeschichte im 13. Jahrhundert*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2012.
- HUMBRECHT, Thierry-Dominique, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005.
- IMBACH Ruedi, PUTALLAZ François-Xavier, *Profession philosophe, Siger de Brabant*, Paris, Cerf, 1997.
- IMBACH, Ruedi, « La filosofia nel prologo di S. Giovanni secondo S. Agostino, S. Tommaso e Meister Eckhart », in *Istituto San Tommaso Studi*, dir. D. Lorenz, Rome, Pontificia Università S. Tommaso, 1997, pp.161-182.
- ISAAC, J., *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas*, Paris, Vrin, 1953.
- JEAUNEAU, Edouard, *"Tendenda Vela" Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le Moyen âge*, Turnhout, Brepols, 2007.
- JENKINS, John I., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- JOLIVET, Jean, « Classification des sciences arabes et médiévales », in BIARD, Joël, et RASHED, Roshdi, *Les doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, Peeters, 1999, p. 189-209.
- JOLIVET, Jean, *Perspectives médiévales et arabes*, Paris, Vrin, 2006.
- KLIMCZAK Pawel, *Christus magister, Le Christ Maître dans les commentaires évangéliques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2013.
- KÖPF, Ulrich, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jarhundert*, Tübingen, JCB Mohr, 1974.
- KOYRE, Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973 (1966).

- KRETZMANN, N., KENNY, A., PINBORG, J., *The Cambridge history of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (1992).
- LAFLEUR, Claude, *L'enseignement de la philosophie au XIIIe*, Turnhout, Brepols, 1997.
- LAFONT, Ghislain, *Structures et méthode dans la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1996 (1961).
- LAIRD, Walter Roy, « Robert Grosseteste on the subalternate sciences », in *Traditio* (43), 1987, p.147-169.
- LALLEMENT, Daniel-Joseph, *Commentaire du De ENTE et ESSENTIA de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Téqui, 2001.
- LANG, Albert, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Fribourg, Herder, 1964.
- LANG, Albert, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, Munster, Aschendorf, 1931.
- LE BLOND, Jean-Marie, *Logique et méthode chez Aristote, Etudes sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1996 (4<sup>e</sup> éd, 1939).
- LE PIVAIN, Denis-Dominique, *L'action du saint Esprit dans le commentaire de l'Évangile de Jean par saint Thomas d'Aquin*, Paris, Téqui, 2006.
- LEROY, P., « L'exégèse thomiste de Rom. XIV,23 », in *RTAM* 38 (1971), p. 149-195.
- LEVERING Matthew, DAUPHINAIS Michael, *Reading John with St Thomas Aquinas*, Washington, Catholic University of America Press, 2005.
- LIGHT, Laura, « Versions et révisions du texte biblique », in *Le Moyen Age et la Bible*, dir. P. Riché-G. Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984, coll. Bible de Tous les Temps t.4, p.55-93.
- LIVESEY, Steven J., *Theology and science in the fourteenth century*, Leiden, Brill, 1989, p. 20-53
- LLOYD, Geoffrey e.r., *Les débuts de la science grecque, de Thalès à Aristote*, Paris, F. Maspéro, 1974.
- LOBRICHON, Guy, « Les éditions de la Bible latine dans les universités du XIIIe siècle », in *La Bibbia del XIII secolo – Storia del testo, storia dell'esegesi*, dir. G. Cremascoli, Florence, Del Galuzzo, 2004, p.15-34.

- LOBRICHON, Guy, « Une nouveauté : les gloses de la Bible », in *Le Moyen Age et la Bible*, *op.cit.*, p. 95-114, surtout p.110-111
- LOHR, Charles H., « The new Aristotle and « science » in the Paris arts faculty (1255) », in WEIJERS, Olga, HOLTZ, Louis, *L'enseignement des disciplines à la faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-Xve siècles)*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 251-269.
- LUBAC, Henri (de), *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, Partie 1 tome 1 et 2, 1959, Partie 2, tome 1, 1961, Partie 2 tome 2, 1964.
- LUBAC, Henri (de), *Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950.
- LUCIEN, Bernard, *Qu'est-ce que la théologie ? La « Doctrine Sacrée » selon saint Thomas, Somme théologique Première partie- question 1*, Dignonville, Nuntiavit, 2007.
- LUTZ-BACHMANN, Matthias, « Die Grundlegung des Wissens und die Rationalität der wissenschaftlichen Erkenntnis. Zur Theorie der Wissenschaften in den Aristoteles-Kommentaren des Thomas von Aquin », in *Erkenntnis und Wissenschaft, Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, P. Antolic, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2004, p.239-251.
- LUTZ-BACHMANN, Matthias, FIDORA, Alexander, ANTOLIC, Pia, *Erkenntnis und Wissenschaft, Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters*, Berlin, Akademie Verlag, 2004.
- MADKOUR, Ibrahim, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe – Ses traductions, son étude et ses applications*, Paris, Vrin, 1969.
- MAGNARD, Pierre, Olivier BOULNOIS, Bruno PINCHARD et al., *La demeure de l'être – Autour d'un anonyme*, Paris, Vrin, 1990.
- MAILLARD, Pierre-Yves, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2001.
- MANDONNET, Pierre, « Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin », in *Revue Thomiste* 12 (1929), p. 63-69.
- MANDONNET, Pierre, « Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin », in *Revue Thomiste* 11 (1928), p.116s.
- MANDONNET, P., *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, Œuvre de St Paul, 1910.
- MARCHADOUR, Alain, *L'évangile de Jean*, Paris, Centurion, 1992.

- MARTIMORT, Aimé Georges, *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout, Brepols, 1992.
- McAULIFFE, Jane Dammen, WALFISH Barry D., GOERING, Joseph W., *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, New York, Oxford University Press, 2003.
- McGUCKIN, Terence A., *The eschatological effect of the cross of Christ in the new testament commentaries of St. Thomas Aquinas*, Université grégorienne de Rome, Rome, 1989.
- McKIRAHAN, Richard D., « Aristotle's Subordinate sciences », in *British Journal for the history of Science* (1978), p.197-220.
- MIGNUCCI, Mario, «  $\Omega\sigma\ \epsilon\pi\ \tau\omicron\ \pi\omicron\lambda\upsilon$  et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science », in *Aristotle on science, the « Posterior Analytics »*, dir. E. Berti, Padoue, Antenore Editrice, 1981, p. 173-203.
- MIGNUCCI, Mario, *La Teoria aristotelica della scienza*, Florence, Sansoni, 1965.
- MINIO-PALUELLO, Luisa, *Opuscula, The Latin Aristotle*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1972.
- MINNIS, Alastair J., *Medieval Theory of Authorship, Scholastic literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1988 (1984).
- MORARD, Martin, « Thomas d'Aquin lecteur des conciles », in *Archivum Franciscanum Historicum*, vol 98, année 2005, p.211-366.
- MORARD, Martin, *La harpe des clercs, réceptions médiévales du Psautier latin*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2008.
- NARVAEZ, Mauricio R, *Thomas d'Aquin lecteur – Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Age*, louvain, Peeters, 2012.
- NIEDERBACHER, Bruno, LEIBOLD, Gerhard, *Theologie als Wissenschaft im Mittelalter, Texte, Übersetzungen, Kommentare*, Münster, Aschendorf, 2006.
- O'CARROLL, Maura, « The Lectionary for the proper of the year in the dominican and franciscan rites of the thirteenth century », in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol 49 (1979), p.79s.
- OLIVA, Adriano, « Philosophie et théologie en prédication chez Thomas d'Aquin », in *RSPT* 97 (2013), p.397-444.

- OLIVA, Adriano, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina*, Paris, Vrin, 2006.
- OWENS, Joseph, « Aquinas as aristotelian commentator », in *St Thomas Aquinas, 1274-1974, Commemorative Studies*, dir. E. Gilson, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval studies, 1974, p.213-238.
- PALAZZO, Eric, *Le Moyen Age – des origines au XIIIe siècle*, Paris, Beauchesne, 1993.
- PATFOORT, Albert, « Cognition ista quasi experimentalis (ISent, d.14, q.2, a.2, ad3m) », in *Angelicum* 63 (1986), p. 3-13.
- PATFOORT, Albert, « *Sacra Doctrina*, Théologie, et Unité de la Ia Pars », *Angelicum* 62/2 (1985), p. 306-319.
- PELLETIER, Anne-Marie, « L'exégèse biblique sous l'inspiration de l'herméneutique : un accès réouvert à la temporalité biblique », in *Paul Ricoeur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, dir. Jean GREISCH et Richard KEARNEY, Paris, Cerf, 1991.
- PIOLANTI, A. dir., *San Tommaso, fonti e riflessi del suo pensiero, saggi*, Rome, Citta Nuova, 1974.
- POST, Gaines, « Parisian Masters as a corporation, 1200-1246 », in *Speculum* 9, 1934, p.421-445.
- PRÜGL, Thomas, « Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture », in *The theology of Thomas Aquinas*, ed. J. Wawrykov et R. Van Nieuwenhove, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2005, p.386-415.
- PUTALLAZ, François-Xavier, *Insolente liberté, Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Paris, Cerf, 1995, coll. Vestigia 15.
- PUTALLAZ, François-Xavier, *Le dernier voyage de Thomas d'Aquin*, Paris, Salvator, 1998.
- QUAIN, Edwin A. s.j., « The Medieval Accessus ad Auctores », in *Traditio* (1945), vol.3, p.215- 264.
- REILLY Jr., J.P., « The *alia littera* in Thomas Aquinas' *Sententia libri Metaphysicae* », in *Mediaeval Studies* 50 (1988), pp. 559-583.
- REYNOLDS, L.D., WILSON, N.G., *D'Homère à Erasme, la transmission des classiques grecs et latins*, Paris, CNRS, 1984.

- RIBEIRO do NASCIMENTO, Carlos A., “Le statut épistémologique des “sciences intermédiaires” selon Saint Thomas d’Aquin, in *La science de la nature, théories et pratiques, Cahiers d’études médiévales 2*, dir. G.H. Allard et J. Ménard, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1974, p.33-96.
- RICHE, Pierre - LOBRICHON Guy, *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, coll. Bible de Tous les Temps t.4.
- ROSEMANN, Philipp W., *Omne ens est aliquid*, Louvain-Paris, Peeters, 1996.
- ROSSI, Margherita Maria, « La *divisio textus* : indice di un genere letterario ? », in *Istituto San Tommaso Studi*, 1995, p.183-203
- ROSSI, Margherita Maria, « La *divisio textus* nei commenti scritturistici di S. Tommaso d’Aquino : un procedimento solo esegetico ? », *Angelicum* 71 (1994), 537-548.
- ROSSI, Pietro B., « Robert Grosseteste and the Object of Scientific Knowledge », in *Robert Grosseteste. New Perspectives on his Thought and Scholarship*, dir. J. Mac Evoy, Turnhout, Brepols, 1995, p. 53-76
- SABATHÉ, Martin, *La trinité rédemptrice dans le commentaire de l’Evangile de Saint Jean par Thomas d’Aquin*, Paris, Vrin, 2011
- SAFFREY, Henri-Dominique, « Avant-propos » in THOMAS d’AQUIN, *Super librum de causis expositio*, Paris, Vrin, 2002.
- SAFFREY, Henri-Dominique, « Saint Thomas d’Aquin et l’héritage des Anciens », in *L’héritage des anciens au Moyen Age et à la renaissance*, Paris, Vrin, 2002, p. 9-26.
- SCHULTHESS, Peter, IMBACH, Ruedi, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter, Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Düsseldorf und Zurich, Artemis et Winckler, 2000 (1996).
- SESBOUË, Bernard, « Essai de théologie systématique sur le Canon des Écritures », in *Le Canon des Écritures, Etudes historiques, exégétiques et systématiques*, dir. C. Theobald, Paris, Cerf, 1990, Lectio Divina 140, p. 523-540.
- SESBOUË, Bernard, « La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration », *RSR* 2004, t. 92, p.13-44.
- SMALLEY, B., *The study of the bible in the middle ages*, Notre Dame (Indiana) , University of ND Press, 1952 (1964).

SON, Eun-Sil, « Thomas d'Aquin et l'Écriture, une exégèse contemplative. », in *RSPT* 91 (2007), p.731-741.

SPICQ, Ceslas, « Saint Thomas d'Aquin exégète », in DTC, Paris, Letouzey et Ané, 1946, tome 15/1, col. 694-738.

SPICQ, Ceslas, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, Vrin, 1944.

STEENBERGHEN, Fernand VAN, « Les grandes synthèses doctrinales de 1250 à 1277 », in M. Gandillac, A. Forest, F. Van Steenberghen, *Le mouvement doctrinal du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, tome XIII coll. Fliche et Martin, Paris, Bloud et Gay, 1951.

STEENBERGHEN, Fernand VAN, *La Philosophie au XIII<sup>e</sup>*, Louvain, Peteers, 1991 (1966).

SYNAVE, P., « Le canon scripturaire de saint Thomas d'Aquin », in *Revue Biblique*, 1924, p.522-533.

SYNAVE, P., « La doctrine de saint Thomas d'aquin sur le sens littéral des Écritures », *Revue Biblique*, 1926, p. 40-65.

SYNAVE, P., « Le commentaire sur les quatre évangiles d'après le catalogue officiel », in *Mélanges Thomistes*, Paris, Vrin, 1934, p.109-122

TATON, René, *La science antique et médiévale, des origines à 1450*, Paris, PUF, 1957 (1966), 1994.

TORRELL, Jean-Pierre, « La pratique pastorale d'un théologien du XIII<sup>e</sup>», in *Recherches Thomasiennes*, Paris, Vrin, 2000, p. 282-312.

TORRELL, Jean-Pierre, « Le savoir théologique chez les premiers thomistes », in *Revue Thomiste* 97 (1997), p. 9-30.

TORRELL, Jean-Pierre, « Le savoir théologique chez Saint Thomas », in *Revue Thomiste* 96 (1996), p.355-396.

TORRELL, Jean-Pierre, « Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe », in *Recherches Thomasiennes*, Paris, Vrin, 2000, p. 242-281.

TORRELL, Jean-Pierre, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son œuvre*, Paris, Cerf, 2002, 2<sup>e</sup> ed. rev. et aug.

TORRELL, Jean-Pierre, *La « Somme » de saint Thomas*, Cerf, Paris, 1998.

TORRELL, Jean-Pierre, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires, 1996.



- TROTTMANN, Christian, *Théologie et noétique au XIII<sup>e</sup> siècle, À la recherche d'un statut*, Paris, Vrin, 1999.
- VALKENBERG, Wilhelmus Gherard Bonifatius Maria, *Did not our heart burn ? Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Utrecht, Thomas instituut, 1990, Publications of the « Thomas Instituut te Utrecht » vol 3.
- VALKENBERG, Wilhelmus Gherard Bonifatius Maria, *Words of the living God, Place and function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Leuven, Peeters, 2000.
- VALLÉE, Marc-Antoine, *Gadamer et Ricoeur, la conception herméneutique du langage*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.
- VALLIN, Pierre, « La formation de la Bible chrétienne », in *Le Canon des Écritures, Etudes historiques, exégétiques et systématiques*, dir. C. Theobald, Paris, Cerf, 1990, Lectio Divina 140, p.221s.
- VENARD, Olivier-Thomas, « Entre parole et vision : l'écriture théologique chez Thomas d'Aquin. » in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 148e année, N. 3, 2004, p.1209-1230.
- VENARD, Olivier-Thomas, *Pagina sacra*, Paris, Ad Solem-Cerf, 2009.
- VERGER, Jacques, « L'exégèse de l'Université », in *Le Moyen Age et la Bible*, dir. P. Riché-G. Lobrichon, Paris, Beauchesne, 1984, coll. Bible de Tous les Temps t.4, p.199-232.
- VERGER, Jacques, « L'exégèse, parente pauvre de la théologie scolastique », in *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, dir. J. Hamesse, Louvain la neuve, Université catholique de Louvain, 1994, p.31-56.
- VERGER, Jacques, *L'essor des universités au XIIIe siècle*, Paris, Cerf, 1998.
- VERNET, André, *La bible au moyen âge*, Paris, Cnrs, 1989.
- WEIJERS, Olga, HOLTZ, Louis, *L'enseignement des disciplines à la faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-Xve siècles)*, Turnhout, Brepols, 1997.
- WEIJERS, Olga, *Le maniement du savoir – Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout, Brepols, 1996.
- WEINANDY Thomas Gerard, et KEATING Daniel, *Aquinas on Scripture*, Londres, TandTClark International, 2005.

WEISHEIPL, James A., « Classification of the Sciences in Medieval Thought », in *Mediaeval Studies* (27), 1965, p.54-90.

WEISHEIPL, James A., « The meaning of Sacra doctrina in Summa Theologiae I q.1 », in *The Thomist* 38 (1974), p. 49-80.

WEISHEIPL, James A., *Frère Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1993.

WIELOCKX, Robert, « Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'aquin sur Jn 4, 46-54 », in *Atti del Congresso internazionale su L'umanesimo cristiano nel III millennio : la prospettiva di Tommaso d'Aquino, 21-25 settembre 2003*. Vol. 3, Vatican, Academie Pontificale St Thomas, 2006, p.787-804.

ZIMMERMANN, Albert, *Thomas von Aquin*, Berlin, Walter de Gruyter, 1988.

ZIMMERMANN, Michel, *Auctor et Auctoritas, Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Genève, Droz, 2001 / Paris, H. Champion, 2001.

### Ouvrages utilitaires de référence :

GRYSON Roger et Robert WEBER, *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, 5e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007 (1969).

*BIBLIA LATINA CUM GLOSSA ORDINARIA*, facsimile reprint of the editio princeps Adolph Rush of Strassburg 1480/81, vol IV, Brepols, Turnhout, 1992.

Henri DENIFLE et Emile CHÂTELAIN, *Chartularium universitatis parisiensis*, tome 1, Paris, Delalain, 1889.

RÉSUMÉ : *De l'écoute à la parole. La lecture biblique dans la doctrine sacrée chez Thomas d'Aquin.*

Lorsque Thomas d'Aquin lit la Bible comme enseignant à l'université, il entre dans le texte de la même manière que dans les autres textes profanes qu'il commente. Pourtant la lecture biblique est chargée par l'Aquinate d'un rôle particulier dans la doctrine sacrée considérée comme science : c'est par cette lecture qu'une participation à la sagesse de Dieu est acquise, ce qui permet au théologien de forger les principes dont il a besoin pour argumenter scientifiquement. Cela donne un statut particulier au commentaire biblique qui est alors conçu comme un prolongement homogène du texte de l'Écriture où Dieu se révèle. Le *Commentaire de l'évangile de Jean* est un bon témoin de cela dans l'œuvre du dominicain. Un modèle de ce chemin intellectuel parcouru par la lecture biblique est la Samaritaine qui écoute le Christ puis l'annonce conduisant les habitants à venir au Christ. Elle écoute les mots humains de Dieu, cherche à les pénétrer, elle peut alors prendre à son tour la parole et transmettre la profondeur de la sagesse qu'elle a découverte.

MOTS CLÉS :

Thomas d'Aquin, exégèse, participation, évangile de Jean, doctrine sacrée, lectio, transmission.

SUMMARY : From listening to speech. Biblical reading in the sacred doctrine according to Thomas Aquinas.

When Thomas Aquinas reads the Bible as a university teacher, he enters the text as any other secular text he comments. Yet biblical reading is given a special role by Aquinas in sacred doctrine, considered as a science: this reading enables a participation to God's wisdom and allows the theologian to elaborate the principles he needs in order to argue in a scientific manner. This gives a particular status to biblical commentary which is then designed as a homogenous extension of the sacred text where God reveals himself. The *Commentary on the Gospel of John* provides good evidence of this in the work of the Dominican. A model of this intellectual approach of biblical reading is the Samaritan woman who listens to the Christ, then announces it, conducting inhabitants to come to the Christ. She listens to the human words of God, seeking to penetrate them, being then in a position to speak herself and convey the depth of this wisdom she discovered.

KEY WORDS:

Thomas Aquinas, exegesis, participation, Gospel of John, sacred doctrine, lectio, transmission.