THOMAS D'AQUIN

COMMENTAIRE DE L'ÉPÎTRE AUX PHILIPPIENS

suivi de

COMMENTAIRE DE L'ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS

Introductions par
Gilbert Dahan et Walter Senner, o.p.

Traduction et tables par
Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b.

Les éditions du cerf

THOMAS D'AQUIN

COMMENTAIRE DE L'ÉPÎTRE AUX PHILIPPIENS

suivi de

COMMENTAIRE DE L'ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS

Introductions par
Gilbert Dahan et Walter Senner, o.p.

Traduction et tables par
Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b.

Les éditions du cerf

Thomas d'Aquin

COMMENTAIRE DE L'ÉPÎTRE AUX PHILIPPIENS

suivi de

COMMENTAIRE DE L'ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS

Introductions par Gilbert Dahan et Walter Senner, o.p.

Traduction et tables par Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b.

Annotation par Jean Borella et Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b.

Ouvrage publié avec le concours du Centre national du livre

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr
PARIS

THOMAS D'AQUIN AUX ÉDITIONS DU CERF

Commentaires scripturaires

Commentaire sur les Psaumes, trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 1996 (rééd. 2004) ;

Commentaire sur l'évangile de saint Jean, trad. sous la dir. de M.-D. Philippe ; t. I, *Le Prologue. La Vie apostolique du Christ*, 1998 ; t. II, *La Passion, la Mort et la Résurrection du Christ*, 2006 ;

Commentaire de l'épître aux Romains suivi de *Lettre à Bernard Ayglier, abbé du Mont-Cassin*, trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 1999 ;

Commentaire de la première épître aux Corinthiens complété par *La Postille sur la première épître aux Corinthiens* (chap. 7, 10b au chap. 10, 33) de Pierre de Tarentaise, trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 2002 ;

Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens, trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 2005 ;

Commentaire de l'épître aux Galates, trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 2008 ;

Commentaire de l'épître aux Éphésiens, trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 2012.

Légende de l'illustration de la couverture :

Épître aux Philippiens, Argumentum et chap. I ; Bible Porta (vers 1275), f° 445 v
(Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne)

© *Les Éditions du Cerf*, 2015
www.editionsducerf.fr
24, rue des Tanneries
75013 Paris

ISBN 978-2-204-12092-0

Outre les ouvrages d'esprit, la revüe des Peres, et les recueils que l'on peut faire des anciens ; un des travaux les plus utiles que puissent faire des solitaires, c'est de traduire les Peres soit du grec en latin, soit du latin en françois, ou de corriger les traductions qui en ont déjà esté faites par d'autres.

Dom Jean Mabillon,
Traité des Études monastiques, II, xv,
Paris, Charles Robustel, 1691, p. 319.

Les commentaires de saint Thomas sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et en tout premier sur les Épîtres de saint Paul, se distinguent par tant de profondeur, de finesse et de discernement, qu'ils peuvent être comptés parmi les plus grandes œuvres théologiques du saint et sont estimés comme fournissant à ces œuvres un complément biblique important. C'est pourquoi si quelqu'un les négligeait, on ne pourrait dire de lui qu'il fréquente le Docteur angélique de façon intime et parfaite.

Pie XII,
Allocution à l'Athénée pontifical « Angelicum »,
le 14 janvier 1958.

Saint Thomas d'Aquin nous a laissé un beau commentaire des Lettres pauliniennes, qui représente le fruit le plus mûr de l'exégèse médiévale.

Benoît XVI,
Le Martyre et l'Héritage de saint Paul,
audience générale du 4 février 2009.

Sommaire

Commentaire de l'épître aux Philippiens

Introduction. – Thomas d'Aquin commente l'épître aux Philippiens

Les méthodes.
La questio.
La Glossa.
La divisio.
Schématisme.
Autres procédures.
Dans la tradition d'exégèse.
Le prologue.
Évêques et diacres (Ph 1, 1).
Être avec le Christ ou vivre pour ses frères (Ph 1, 23).
L'hymne au Christ (Ph 2, 5-11).
Voyez les chiens... (Ph 3, 2).

Liste sommaire des commentaires sur Philippiens jusqu'à la fin du XIII^e^ siècle

Avertissement

Manuscrits et éditions utilisés.
Datation du « Commentaire ».

Difficultés inhérentes à la lecture du Commentaire.
Comment entrer dans ses Commentaires bibliques ?
À quelle version de l'Écriture saint Thomas recourt-il ?
Utilisation des citations bibliques.
La bibliographie.
Présentation de la traduction.

Liste des abréviations utilisées

Sigles des manuscrits

Liste des abréviations scripturaires

Plan du commentaire

Plan général

I. LA PREMIÈRE PARTIE TRAITE DE LA SALUTATION (1, 1-2)
II. LA SECONDE PARTIE TRAITE DE LA NARRATION ÉPISTOLAIRE (1, 3 à 4)

Plan détaillé

I. DANS LA SALUTATION (1, 1-2)
A. L'Apôtre commence par décrire les personnes qui saluent (1, 1)
B. L'Apôtre décrit ensuite les personnes saluées (1, 1)
C. Enfin l'Apôtre énonce les biens souhaités (1, 2)
*II. DANS CE QUI SUIT <IL EST QUESTION DE> LA NARRATION ÉPISTOLAIRE (1, 3 à **4**)*
A. Il rend grâces pour le passé (1, 3-11)
*B. Ensuite l'Apôtre donne des avertissements pour l'avenir (1, 12 à **4**)*

Thomas d'Aquin. – Commentaire de l'épître aux Philippiens

Prologue
Chapitre 1
Leçon 1 [v. 1 à 7]
Leçon 2 [v. 8 à 17]
Leçon 3 [v. 18 à 24]
Leçon 4 [v. 25 à 30]

Chapitre 2
Leçon 1 [v. 1 à 4]
Leçon 2 [v. 5 à 8]
Leçon 3 [v. 9 à 13]
Leçon 4 [v. 14 à 30]
Chapitre 3
Leçon 1 [v. 1 à 9a]
Leçon 2 [v. 9b-14]
Leçon 3 [v. 15 à 21]
Chapitre 4
Leçon 1 [v. 1 à 9]
Leçon 2 [v. 10 à 23]
Bibliographie

TABLES
Table des références scripturaires

Table analytique

Table des lieux parallèles

Table des références aux auteurs et aux ouvrages cités

Commentaire de l'épître aux Colossiens

Introduction

Quel était le texte de la Bible utilisé par Thomas d'Aquin ?
Les quatre sens de l'Écriture sainte.
La réception de l'épître aux Colossiens jusqu'à Thomas d'Aquin.
L'exégèse scolastique.
Comment Thomas procède-t-il pour commenter ?
La *lectura* sur l'épître aux Colossiens de saint Thomas.
Le prologue.
La division du commentaire.
L'épître aux Colossiens dans l'exégèse contemporaine.

Quelques observations sur des lieux saillants du commentaire de Thomas.
La philosophie dans l'interprétation de Col 2, 8.
Quelques autres lieux remarquables dans les chapitres 2 à 4.
L'ecclésiologie.
L'ecclésiologie de Thomas d'Aquin.
Conclusion.

Liste sommaire des Commentaires sur Colossiens jusqu'à la fin du XIII^e^ siècle

Avertissement

Utilisation des citations bibliques.

Liste des abréviations utilisées

Liste des abréviations scripturaires

Plan du commentaire

Thomas d'Aquin. – Commentaire de l'épître aux Colossiens

Prologue
Chapitre 1
Leçon 1 [v. 1 à 3a]
Leçon 2 [v. 3b à 8]
Leçon 3 [v. 9 à 14]
Leçon 4 [v. 15 à 17]
Leçon 5 [v. 18 à 23a]
Leçon 6 [v. 23b à 29]
Chapitre 2
Leçon 1 [v. 1 à 4]
Leçon 2 [v. 5 à 10]
Leçon 3 [v. 11 à 15]
Leçon 4 [v. 16 à 23]
Chapitre 3
Leçon 1 [v. 1 à 7]

Leçon 2 [v. 8 à 11]
Leçon 3 [v. 12 à 17]
Chapitre 3
Leçon 4 [v. 18 à 25]
<Chapitre 4,1>
Chapitre 4
Leçon 1 [v. 2-18]
Bibliographie

TABLES

Table des références scripturaires

Table analytique

Table des lieux parallèles

Table des références aux auteurs et aux ouvrages cités

Remerciements

Commentaire de l’épître aux Philippiens

Introduction
Thomas d'Aquin commente l'épître aux Philippiens

Les commentaires sur les épîtres pauliniennes sont le fruit de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin : diverses hypothèses pour les dater ont été émises par les chercheurs{1}. Ce qui est sûr, c'est que la plus grande partie du texte que nous possédons (de 1 Co 11 à He) est celui de la *reportatio* de l'homme qui a été le fidèle compagnon de Thomas d'Aquin jusqu'à sa mort et qu'on a appelé son « secrétaire », Raynald de Piperno. *Reportatio*, c'est-à-dire mise à jour de notes prises pendant le cours même ; étant donné les liens entre l'auteur et le « reportateur », on doit supposer que saint Thomas a supervisé leur rédaction. Les cours en question auraient été donnés à Orvieto entre 1263 et 1265{2}. Nous n'avons aucune donnée qui nous permette de préciser davantage à quel moment saint Thomas aurait expliqué l'épître aux Philippiens : ce commentaire s'intègre parfaitement à l'ensemble de ses leçons sur saint Paul.

Nous voudrions, dans cette introduction, étudier précisément les méthodes mises en œuvre dans ce commentaire puis tenter de le situer dans la tradition d'exégèse de l'épître. Nous retrouverons beaucoup des caractères que nous avons passés en revue dans les introductions aux commentaires précédents{3}. Encore une fois, nous avons été frappé par le caractère « objectif » et par la rigueur de l'exégèse thomasienne. Si, en dehors de ce qui concerne l'hymne au Christ (Ph 2, 5-11), la matière théologique semble moins riche, cela est évidemment dû au caractère « circonstanciel » de l'épître ; mais, ici encore, l'attention de Thomas est

toujours en éveil et il ne laisse passer aucun détail susceptible de donner un enseignement. Apparemment, Thomas ne cite jamais Aristote dans ce commentaire ; en revanche, les allusions aux doctrines des penseurs antiques considérés comme hérétiques, sont assez nombreuses et permettent d'affiner l'analyse théologique{4}.

Les méthodes.

Les commentaires de Thomas d'Aquin appartiennent à ce qu'il est convenu d'appeler l'« exégèse universitaire » : c'est l'exégèse qui s'est développée au XIII^e^ siècle, non seulement dans les universités mais aussi dans les *studia* des ordres mendiants, particulièrement des franciscains et des dominicains – tant dans les établissements supérieurs *(studia generalia)* que dans ceux qui étaient destinés aux débutants{5}. Différant assez de l'exégèse monastique et prenant la suite de l'exégèse dite « scolaire », celle des écoles urbaines du XII^e^ siècle, l'exégèse universitaire se distingue par son caractère systématique et objectif, qui en fait une exégèse scientifique{6} – quelles que soient évidemment les différences avec l'exégèse scientifique de notre temps, la différence majeure étant évidemment le caractère confessant : l'Écriture sainte est Parole de Dieu, s'adressant constamment aux hommes, leur donnant instructions et règles de vie, source inépuisable de méditation. Ce qui est le plus remarquable est que cette option n'empêche pas une approche objective, s'interrogeant sur tous les aspects du texte sacré (y compris au niveau de la critique textuelle), qui va en conséquence privilégier le sens littéral, sans que l'on renonce à tirer des enseignements spirituels. Dans un travail récent, j'ai pu montrer que l'évolution de l'exégèse des écoles à celle de l'université se faisait notamment en systématisant trois procédures plus ou moins présentes antérieurement : la *questio*, l'utilisation de la *Glossa* et la *divisio textus* – cela s'accompagnant d'un schématisme qui pourra étonner le lecteur de notre temps mais qui a pour résultat une rigueur et une précision admirables : elles font des ouvrages du XIII^e^ siècle des commentaires véritables qui vont au fond des problèmes posés par les textes{7}. Nous allons commencer par étudier les méthodes mises en œuvre dans le commentaire de l'épître aux Philippiens, en examinant d'abord les trois procédures caractéristiques dont on vient de parler.

La questio.

L'utilisation de la question comme procédé pédagogique dans l'exégèse de la Bible remonte loin dans le temps : on rappellera simplement que des commentaires comme les *Questions hébraïques sur la Genèse* de Jérôme ou les *Questions sur l'Heptateuque* d'Augustin sont tout entiers construits sur cette forme. Il s'agit de relever une difficulté du texte biblique et d'y apporter des réponses. Au XII^e^ siècle, la présence de questions dans les commentaires se multiplie : est-ce la conséquence d'un enseignement vivant et d'une pédagogie ouverte aux interventions des auditeurs ? Probablement. On peut distinguer des questions simples et des questions plus complexes : les questions simples se bornent à la mise en valeur d'une difficulté et à la solution apportée, les questions plus complexes citent des « autorités » (citations bibliques, Pères de l'Église, auteurs du haut Moyen Âge) contradictoires et peuvent fragmenter la difficulté ; aux problèmes d'ordre grammatical, historique ou narratif (contradictions entre deux textes bibliques) s'ajoutent des questions doctrinales. L'importance prise par ces questionnements aboutit à scinder la leçon biblique en deux parties : à l'explication de texte succède une séance de questions (ou « disputation »), qui reprend et développe les interrogations suscitées pendant l'explication de texte. L'exercice va se développer considérablement et prendre, particulièrement dans l'étude de la théologie, la forme complexe de ce que nous appelons la question « scolastique », avec son jeu d'arguments opposés, toujours fondés sur des textes autoritatifs (réponses « oui » et « non » à la question posée), la réponse du maître et la résolution des arguments allant dans un sens contraire à cette réponse{8}. À vrai dire, dans l'exégèse de la Bible, la question va réintégrer rapidement le commentaire et constituer la troisième partie de la leçon (la première étant la *divisio textus* dont nous allons parler, la deuxième l'explication détaillée du texte) : les recueils de questions séparées (exégétiques) appartiennent essentiellement à la seconde moitié du XII^e^ siècle{9} (en revanche, pour ce qui est de la théologie, beaucoup de recueils sont rédigés, du fait du rôle prépondérant que vont jouer les exercices de la question disputée et de la question quodlibétique). D'autre part, même si dans l'exégèse dominent les questions simples ou « plus complexes », on trouve parfois des questions « scolastiques ».

Cette longue présentation nous permet de mieux apprécier le rôle de la *questio* chez Thomas d'Aquin : il utilise abondamment la question

« scolastique » dans ses œuvres théologiques (par exemple *Questions disputées sur la vérité* ou *Questions quodlibétiques*) ; mais dans l'exégèse nous trouvons uniquement des questions simples ou « plus complexes ». Examinons la manière dont elles sont utilisées dans le commentaire de Philippiens. On peut repérer une vingtaine de questions{10} : la plupart sont « simples », quelques-unes « plus complexes ». Les plus nombreuses (huit ou neuf) partent d'affirmations surprenantes du texte. Ainsi, en Ph 1, 9, Paul souhaite aux Philippiens que leur charité abonde... en toute science et en toute intelligence ; Thomas pose une question (§ 17) : « la science provient-elle de la charité ? » ; la réponse se fonde sur deux citations scripturaires, 1 Jn 2, 27 et Jn 16, 13 ; cela permet un approfondissement tant sur la notion de science que sur celle de charité et sur leurs rapports (en d'autres termes, Montaigne dira : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme » !). Sur Ph 1, 23, Paul affirme être « pressé des deux côtés [...] ayant le désir d'être avec le Christ [...] et <celui> de demeurer dans la chair » : est-il audible en disant cela, puisqu'il n'est pas douteux que le désir d'être dissous et d'être avec le Christ est plus grand et meilleur que celui qui concerne l'aide du prochain ? Cette interrogation donne à Thomas l'occasion d'une réflexion remarquable sur l'amour de Dieu et sur l'amour du prochain, qui peut être tel qu'il entraîne une privation voulue de la « vision délectable de Dieu » (§ 36). Un autre exemple nous montre l'attention extrême portée au texte : en Ph 2, 23, l'Apôtre fait part de son intention d'envoyer Timothée aux Philippiens, dès qu'il aura vu clair dans ses affaires ; mais, demande Thomas (§ 93), pourquoi pas tout de suite ? Encore une fois, la réponse est intéressante : « il y a toujours une part de ténèbres » chez les saints (d'où l'indécision de Paul), alors que le Christ a une connaissance constante de toutes choses. Un dernier exemple dans cette catégorie concerne le désir de Paul de « saisir » le Christ, Ph 3, 12 ; le verbe latin est *comprehendere*, qui veut dire « saisir, comprendre, embrasser » ; il traduit le grec *katalambanô*, de même sens ; or Dieu n'est pas « saisissable » ou « compréhensible » ; Thomas se livre donc à une analyse très fine tant du sens du mot que de la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu{11}.

Une autre catégorie est celle des questions nées de contradictions avec d'autres textes bibliques : j'en compte quatre (en fait, certaines des questions de la première catégorie se fondaient aussi sur des citations scripturaires). Dès le premier verset, Ph 1, 1, la manière dont s'identifie

Paul (avec Timothée) comme *esclave du Christ* est mise en opposition avec Jn 15, 15, *Je ne vous appellerai plus esclaves*, opposition qu'appuie le renvoi à 2 Co 4, 5 ; la difficulté est résolue par une distinction entre deux types de servitude, l'un fondé sur la crainte du châtiment, l'autre sur la « crainte chaste » (§ 5). La deuxième question n'oppose pas deux citations mais ce que nous connaissons de la vie de Paul : en effet, en Ph 1, 25, Paul fait part de sa certitude de rester auprès des Philippiens, alors que nous savons qu'il fut mis à mort par Néron ; un éclaircissement historique résout la difficulté : l'épître est rédigée dans la première année de captivité, qui est aussi la première année du règne de Néron ; Paul vécut encore sept ans (§ 38). En Ph 3, 12, Paul reconnaît qu'il n'est pas encore parfait ; Thomas oppose à cela Mt 5, 48, *Soyez parfaits comme votre père du ciel est parfait*, et à Gn 17, 1, où Dieu ordonne à Abraham : *Sois parfait !* La réponse distingue entre la perfection entre cette vie et celle dans la vie future, à quoi se réfère l'Apôtre (§ 126). Enfin, en Ph 4, 6, Paul recommande aux Philippiens de n'avoir aucun souci *(nihil solliciti estis)* ; cela est en contradiction avec Rm 12, 8, où le chef doit se soucier des autres *(qui praeest in sollicitudine) ;* Thomas distingue entre une sollicitude recommandable et une autre, blâmable, celle qui comporte une angoisse de l'âme et manque d'espoir (§ 156). On peut ranger dans cette même catégorie les contradictions internes à l'épître même : ainsi, en Ph 1, 19, Paul déclare qu'il *sait* que la crise actuelle aboutira à son salut, alors qu'au verset suivant il l'espère et l'attend ; ici, la réponse de Thomas manque peut-être de netteté : l'espérance mise en Dieu aboutit à une certitude (§ 29-30). En Ph 3, 15, comment Paul peut-il demander aux Philippiens, considérés comme parfaits, de penser comme lui, qui affirme ne pas être parfait ? Thomas résout le problème en distinguant, comme il l'avait fait quelques versets avant, entre la perfection en cette vie et la perfection dans la vie future (§ 133). Une question concerne un problème de terminologie : pourquoi en Ph 2, 7 est-il dit que le Christ *a pris la forme d'esclave* plutôt qu'il a été *esclave ?* La réponse de Thomas (§ 58) est une analyse fine de la nature du nom ; nous en reparlerons à propos de l'exégèse de l'hymne du Christ, à quoi appartient ce verset.

On voit bien ainsi quel est le rôle de la *questio* dans le commentaire exégétique : elle est d'abord l'occasion d'un affinement du sens et de l'intelligence du texte. On constate au passage qu'aucun détail du texte n'échappe à l'attention vigilante de Thomas et des formules qui pouvaient

nous paraître convenues suscitent son questionnement. La *questio* est aussi une incitation à étudier la spécificité du langage de la Bible : à plusieurs reprises, Thomas résout le problème en faisant appel à la *consuetudo* de l'Écriture, c'est-à-dire à son style, à sa manière propre de s'exprimer : ainsi, à propos de Ph 2, 9, le *propter quod*, « pour cela » (Dieu a exalté le Christ), sur lequel se sont longuement interrogés les exégètes, est résolu par ce principe : « dans l'Écriture, une chose est dite se produire quand elle est portée à la connaissance » (§ 71). De même, en 2, 21, Thomas note que l'Écriture désigne parfois des individus en voulant englober une communauté (§ 91). Mais, surtout, la question – et c'est son rôle dès le XII^e^ siècle – amène à un approfondissement théologique et doctrinal ; il est significatif que le grand morceau théologique de l'épître, l'hymne au Christ de Ph 2, 5-11, donne lieu à trois *questiones*{12} ; on y reviendra.

La Glossa.

Une autre procédure caractéristique des auteurs du XIII^e^ siècle est leur recours fréquent à la *Glose*, même si, évidemment, le mouvement est bien amorcé au XII^e^ siècle. On se rappelle que la *Glossa* (dite plus tard *ordinaria*) est le commentaire standard des Écritures{13}. Il comporte deux éléments : des commentaires brefs entre les lignes du texte scripturaire – on parle de « glose interlinéaire » – et des commentaires plus longs dans les marges du texte – on parle de « glose marginale » (les auteurs du Moyen Âge renvoient à la glose marginale simplement par *glossa* et à l'interlinéaire par *interlinearis*). La glose marginale a un caractère « anthologique » : il s'agit d'extraits des Pères et d'auteurs antérieurs au XII^e^ siècle. Les premiers livres de cet ensemble sont confectionnés à Laon, sous l'égide des maîtres Anselme et Raoul, puis, semble-t-il, à Auxerre, par Gilbert l'Universel et, peut-être à Paris – l'ensemble doit être complet dans les années 1130-1140 et se caractérise par sa mise en pages particulière, texte scripturaire au centre, commentaire interlinéaire, marges importantes. Rapidement, cette glose accompagne les leçons des maîtres ; on l'a montré par exemple pour Pierre le Mangeur, qui enseigne à Paris dans les années 1160-1170{14}. Cependant, pour les livres qui constituent la base de l'enseignement de l'Écriture, les Psaumes et les épîtres pauliniennes, la glose est renouvelée : tout d'abord, par Gilbert de La Porrée ; on parle de son œuvre comme de la *media glossatura* ; puis par Pierre Lombard ; il s'agit alors de la *magna glossatura*. Dans les commentaires des Psaumes et des épîtres du

XIII^e siècle, *glossa* renvoie presque toujours au commentaire de Pierre Lombard. J'observerai au passage que le travail de la première *Glossa (ordinaria)* sur les épîtres pauliniennes est très remarquable : il n'y a pas seulement sélection de textes anciens mais part importante de la rédaction des maîtres de Laon. Du reste, une grande partie de ce travail est exploitée par Pierre Lombard, qui se contente de reclasser les textes choisis et d'y ajouter quelques nouveaux. Quoi qu'il en soit, c'est bien sur le texte du Lombard que travaille Thomas d'Aquin et lui seul que désignent les renvois *Glossa*.

Première remarque : il ne se sert pas de la *Magna glossatura* comme d'un texte de base, qu'il commenterait, comme l'a fait Étienne Langton à la fin du XII^e siècle{15}, ni même prendrait comme fil directeur, comme l'a fait Pierre le Mangeur, juste après le Lombard. La *Glossa* est citée ponctuellement : il n'y a que six références explicites à elle. Les citations ne sont pas littérales : Thomas analyse ce que fournit le Lombard. Son attitude à l'égard de ce texte est lucide : même si cela n'apparaît pas dans le commentaire de Philippiens, Thomas exprime parfois son désaccord avec les exégèses proposées dans la *Glossa*. Parfois aussi, la *Glossa* est le point de départ d'une *questio ;* mais il n'y a aucune occurrence de ce type dans le présent commentaire. Ici, la *Glossa* ne sert qu'à éclairer ou compléter l'exégèse. De fait, les six emplois explicites nous montrent une utilisation intelligente, qui tranche avec la servilité de certains auteurs qui se contentent de recopier des passages de la *Glossa* (par exemple, à la fin du XII^e siècle, Pierre le Chantre). Le nombre restreint de ces occurrences nous autorise à les examiner toutes, même rapidement.

Sur Ph 1, 7, Thomas donne une première explication, littérale, de ce que dit Paul aux Philippiens : vous êtes associés à ma joie, puisque ma captivité même est un sujet de joie. Mais la *Glossa* donne une interprétation plus ample, qui se réfère à une joie éternelle. Je traduis le texte de la *Glossa*{16}, c'est-à-dire de Pierre Lombard :

> Et <l'Apôtre> expose la cause <de sa joie>, *parce que je vous porte*, non seulement dans mon discours (mot à mot sur mes lèvres) mais *dans mon cœur*, c'est-à-dire au plus profond de mon amour, par lequel je désire que *vous tous*, y compris les plus humbles, vous soyez *mes associés*, c'est-à-dire que dans le futur vous soyez *les associés de ma joie*, c'est-à-dire de la rémunération par la vie éternelle.

Thomas résume et réécrit cela en une phrase : « avec le désir que vous soyez associés à la joie sempiternelle » (§ 13).

En Ph 3, 2, Thomas résume la *Glossa*, à propos de la nature du chien, qui aboie quand il perçoit une chose hors de ses habitudes{17} (§ 102). Pierre Lombard citait ici un texte d'Augustin. Sur Ph 3, 5, certains manuscrits renvoient à la *Glossa* (mais pas tous) ; quoi qu'il en soit, Thomas utilise le Lombard à propos de l'étymologie du terme « hébreu » ; la *Glossa* citait déjà l'opinion d'Augustin, avec sa rétractation (§ 111).

L'utilisation suivante est très remarquable. Il s'agit de l'explication de Ph 3, 15 : *Nous tous qui sommes parfaits, ayons la même pensée et, si sur quelque point vous avez une pensée différente, Dieu vous révélera aussi ce qu'il en est*. L'exégèse est empruntée à la Glose du Lombard{18} : ce n'est pas une citation littérale mais une analyse précise, qui restructure le texte de départ. Dans la seconde partie du commentaire des versets 15-16, Pierre Lombard exposait les différentes manières d'envisager cette *pensée différente* : quatre explications, avec le *vel*, « ou bien », proposant une exégèse alternative ; dans la *Glossa*, les explications correspondent successivement aux explications 4, 1, 2 et 3 de Thomas ; le texte est trop long pour qu'on le reproduise mais la manière dont Thomas l'exploite montre encore l'acuité de son génie (§ 134). Même constat pour la glose citée sur Ph 3, 19, *ceux dont le ventre est leur dieu et qui mettent leur gloire dans leur confusion* (ou *leur honte*), passage difficile en latin mais dont le sens semble clair ; la *Glossa* donnait la bonne interprétation ; puisqu'il s'agit d'un texte court, je mettrai face à face Thomas et le Lombard{19} :

Pierre Lombard	Thomas d'Aquin (§ 141)
Ceux dont le ventre est leur dieu, c'est-à-dire ils font d'un dieu les aliments destinés à leur ventre, en disant qu'ils justifient les hommes. Et leur gloire est dans leur honte, c'est-à-dire dans de telles choses dont ils peuvent rougir et avoir honte, en croyant se justifier avec des animaux.	Selon la Glose : *leur dieu*, etc. C'est le propre d'un dieu de justifier : ceux-là plaçaient leur justification dans les aliments et disaient que leur ventre est dieu. En outre, leur gloire est dans leur honte, parce qu'ils la mettaient dans les choses honteuses, à savoir la circoncision des parties pudiques et dans l'abattage des animaux.

On voit que Thomas a complété la seconde explication. La référence suivante à la *Glossa* ne pose pas de problème : on y trouve, sur Ph 4, 3, l'identification du « livre de vie » à la prédestination{20} (§ 150).

La dernière occurrence, sur Ph 4, 6, ressemble au cas complexe de Ph 3, 15 : Paul souhaite que les prières des Philippiens *soient connues de Dieu* ; or, Dieu ne sait-il pas cela ? Thomas recourt aux trois explications de la *Glossa*{21} : 1. *soient connues* signifie « soient approuvées » ; 2. que soit

connu de nous-mêmes qu'elles sont auprès de Dieu ; 3. qu'elles soient connues de ceux qui sont auprès de Dieu. Ici encore, Thomas réélabore le texte et emploie un vocabulaire parfois différent en apportant des précisions.

La divisio.

Dans les introductions précédentes aux commentaires de saint Thomas, j'ai plusieurs fois souligné l'intérêt de la *divisio textus*, ce qui me permettra d'être plus bref sur ce point. Bien qu'on en rencontre des prodromes dans les commentaires scolaires du XII^e^ siècle, c'est au XIII^e^ siècle que la *divisio textus* devient partie intégrante du commentaire et caractéristique de l'exégèse universitaire{22}. La *divisio* constitue la première partie de la leçon. Ce n'est pas un plan de texte stéréotypé : chaque exégète donne sa propre *divisio* du texte qu'il commente, ce qui lui permet d'exposer d'emblée ses choix herméneutiques par rapport au livre étudié. Je rappellerai seulement qu'on peut distinguer entre des divisions globales, le livre lui-même, ses parties principales, et des microdivisions, à l'intérieur d'un seul verset voire d'une partie de verset. Je rappellerai aussi que la *divisio textus* a au moins deux avantages : elle oblige constamment à avoir conscience de l'ensemble du livre étudié (le passage qui fait l'objet de la leçon est resitué dans l'ensemble) et elle interdit la paraphrase en contraignant le commentateur à une lecture toujours active du texte biblique. Certains commentaires, comme ceux de Pierre de Jean Olieu sur certains des douze Prophètes, sont constitués en grande partie de *divisiones* – ce qui ne rend pas leur étude moins attrayante, pourvu que, comme les étudiants du Moyen Âge, nous nous efforcions d'avoir une lecture « active ».

La première *divisio* nous surprend toujours : l'épître comporte deux parties, la salutation et la « narration épistolaire », celle-ci commençant au v. 3 ; mais, finalement, les exégètes de notre temps observent toujours cette répartition (même s'ils ne parlent pas de « parties »), en étudiant à part le début{23}. La *divisio* suivante donne le même déséquilibre mais elle est tout à fait logique : la « narration épistolaire » comporte deux parties : l'Apôtre rend grâce pour le passé (1, 3), il exhorte au progrès dans le futur (1, 12). Il y a encore une *divisio* formelle : Thomas considère le chapitre 4 comme une conclusion (« il conclut par un avertissement moral »). Ce qui pour nous serait la *divisio* globale de l'épître est enfin donné, toujours sur 1, 12 ; il y a

deux parties : 1) l'Apôtre nous montre ce qu'il faut imiter (1, 12-2, 30) ; 2) il nous montre ce qu'il faut éviter (3, 1-21). Ces divisions suscitent quelques remarques. Tout d'abord, pour caractériser l'ensemble du texte après la salutation, Thomas a recours à un terme technique de rhétorique, « narration (épistolaire) », dont Cicéron donnait la définition : « la narration est l'exposé des choses et en quelque sorte le siège et le fondement de la confiance *(fides)* que l'on doit établir{24} » ; nous avons donc affaire à un plaidoyer, qui va s'appuyer sur le passé pour défendre une cause future. La *divisio* de Thomas va donc accentuer la dimension éthique de l'épître : les intitulés donnés à chacun des morceaux utilisent constamment un vocabulaire moral : progrès, exemples à suivre et à éviter, imitation, exhortation... La dimension historique de l'épître semble occultée, de même que sa christologie ; dans l'explication du texte et dans les subdivisions, Thomas est loin de négliger ces aspects, mais ce qui paraît pour lui le plus important est l'exhortation morale de l'Apôtre : je n'ai pas repéré dans le commentaire de démarche actualisante (qui pourrait être de ce type : « comme les Philippiens, nous devons être unis et rester fidèles à l'enseignement de l'Évangile ») – et cela permet encore de souligner le caractère objectif de l'exégèse thomasienne – mais le but du commentaire est de fournir au prédicateur une matière qui lui permettra de guider les fidèles. La séparation des domaines est remarquable.

Après la *divisio* globale, prenons un exemple de microdivision, celle qui est au bout de la démarche, après les séries de subdivisions d'une partie. Nous sommes au début du chapitre 3, où commence la seconde partie de l'épître : Thomas rappelle d'abord le contenu de la partie précédente : « il a proposé des exemples à suivre » ; ici, il montre ceux qu'il faut éviter. Cette partie se subdivise en trois : 1) ceux qu'il faut éviter (3, 1-2) ; 2) un exemple tiré de la conduite des saints, de Paul en l'occurrence (3, 3-14) ; 3) il engage les Philippiens à éviter ceux qui pouvaient paraître dignes d'imitation (3, 15-21). La première de ces subdivisions, qui comprend donc deux versets, se divise elle-même en trois :

1) l'Apôtre commence par exposer le but de son enseignement : *Au reste, mes frères, réjouissez-vous dans le Seigneur* (3, 1a) ;

2) il dit la nécessité d'écrire : *Vous écrire les mêmes choses, ce ne m'est pas un sujet d'ennui mais c'est nécessaire pour vous* (3, 1b) ;

3) il donne la raison de cette nécessité : *Gardez-vous des chiens, gardez-vous des mauvais ouvriers, gardez-vous de l'incision* (3, 2).

Voilà donc une petite unité textuelle : on pourrait la considérer comme une introduction à l'unité plus ample constituée par le chapitre ; mais Thomas ne le dit pas et, de la sorte, ces deux versets ont une plus grande portée. L'essentiel est de se réjouir dans le Seigneur, ce qui se fait par une soumission totale à l'enseignement évangélique que délivre l'Apôtre ; or, il convient de se montrer vigilant puisque divers dangers guettent les Philippiens. J'ai paraphrasé : la *divisio* de Thomas évite cela (sauf sur le point 2). Bien sûr, la division la plus intéressante est celle qui concerne l'hymne au Christ ; mais on envisagera globalement cette péricope, déjà étudiée par ailleurs.

Schématisme.

La *divisio textus* est l'une des manifestations de ce qui apparaît comme un trait caractéristique de l'exégèse médiévale, plus particulièrement de celle du XIII^e^ siècle, ce que j'ai appelé le « schématisme{25} ». Il s'agit de faire rentrer les énoncés dans des structures bien définies. La pensée ne se déroule pas d'une manière erratique mais obéit à des démarches qu'il convient d'analyser et de restituer. Dans d'autres civilisations, cette pensée schématique s'exprime volontiers dans l'image{26} ; dans l'Occident chrétien du Moyen Âge, l'écriture est son moyen d'expression (ce qui n'exclut évidemment pas une pensée schématique dans l'art). Dans l'exégèse de la Bible, la difficulté va être de réduire à des cadres déterminés une pensée qui utilisait des modes différents. Il arrive qu'ici ou là, Thomas d'Aquin reconstitue le raisonnement de Paul selon les modes de la pensée rabbinique{27}. Mais ce n'est pas toujours le cas et, surtout, le discours paulinien est totalement analysé selon les catégories de la pensée occidentale du XIII^e^ siècle. Ce n'est pas un mal : au XXI^e^ siècle, nous utilisons bien, y compris dans l'exégèse de la Bible, les catégories que nous ont fournies les recherches littéraires et philosophiques récentes, qu'il s'agisse de la narrativité ou du structuralisme. Pour les exégètes du XIII^e^ siècle, même si la Bible est considérée comme un message s'adressant d'une manière permanente aux hommes, il n'est pourtant pas question (dans le travail spécifiquement biblique) d'actualiser le message ou de le conformer aux normes contemporaines, mais bien de rechercher l'*intentio* de l'auteur (ou plutôt du double auteur, divin et humain) : ils utilisent pour cela les moyens de leur époque. L'une des formes courantes de ce schématisme est la technique de la *distinctio :* il s'agit d'énumérer, le plus

souvent sous la forme d'un tableau, les significations spirituelles d'un mot du texte biblique, significations fournies (selon une tradition d'interprétation) par d'autres versets, qui sont cités à titre de justificatif. Mais Thomas utilise rarement cette forme (courante en revanche chez son contemporain Nicolas de Gorran) et, dans le commentaire de Philippiens, on peut rapprocher de la *distinctio* quelques passages (par exemple, sur Ph 2, 1 et 4, 1).

Me conformant aux habitudes des médiévaux, je vais tenter de classer les diverses manifestations de schématisme dans le commentaire thomasien de Ph, mais il faut reconnaître que cela est assez artificiel, les catégories étant peu différenciées. En premier lieu, on peut parler d'un schématisme très proche de la *divisio* (mais n'utilisant pas sa terminologie) ; c'est le cas, par exemple, pour Ph 4, 1, *C'est pourquoi, mes frères bien-aimés et très désirés, ma joie et ma couronne* ; cette courte phrase est divisée en cinq membres, qui correspondent chacun à une disposition de l'âme (§ 147) :

– la foi : *frères* (par la foi) – Mt 23, 8 ;

– la charité : *bien-aimés* – 1 Co 10, 14 ;

– le désir : *très désirés* – Ph 1, 8 ;

– la joie : *ma joie* – Pr 10, 1.

– la raison de la joie : *ma couronne*, 1 Th 2, 19.

Comme dans la *distinctio*, chaque proposition est confortée par une citation scripturaire ; à lire l'ensemble du texte, on constate que ces citations n'ont pas un rôle illustratif mais qu'elles confèrent une profondeur à l'analyse (notamment les quatrième et cinquième)[{28}].

Une deuxième catégorie pourrait correspondre à une analyse formelle du texte ; c'est le cas à propos de Ph 2, 1, *S'il y a quelque consolation dans le Christ, s'il y a quelque réconfort de la charité, s'il y a quelque communion d'esprit, s'il y a quelques entrailles de commisération* ; bien sûr, la structure quadripartite apparaît à première vue ; la schématisation la met en valeur et en dégage un enseignement ; Paul en effet va se servir de quatre moyens pour exhorter les Philippiens (§ 45) :

– la dévotion à l'égard du Christ : *S'il y a quelque consolation dans le Christ* – Is 61, 3 et 2 Co 1, 4 ;

– l'amour du prochain : *s'il y a quelque réconfort de la charité* – Ga 5, 22 ;

– la communauté spirituelle : *s'il y a quelque communion d'esprit* – Ep 4, 3 et Pr 18, 24 ;

– la commisération : s*'il y a quelques entrailles de commisération* – Col 3, 12.

Ici, il y a, comme dans la *distinctio*, des mots en « facteur commun », *comblez ma joie*, et les citations bibliques viennent montrer le lien entre les « moyens » et cette joie{29}.

On pourrait parler d'une analyse théologique à propos de quelques schématismes ; c'est évidemment le cas pour Ph 2, 9-10, au cœur de l'hymne au Christ ; Thomas souligne que le Christ est triplement exalté (§ 67) :

– quant à la gloire du ressuscité : *C'est pourquoi Dieu l'a exalté ;*

– quant à la manifestation de sa divinité : *et il lui a donné un nom*... ;

– quant à l'hommage respectueux de toute la création : *afin qu'au nom de Jésus*...

Le commentaire développe ces indications : on observe que le schéma donne tout de suite l'orientation de l'exégèse. De même, en Ph 4, 4-5, la division des deux brefs versets permet de définir les « conditions de la joie authentique » (§ 153) ; celle-ci doit être

– bien orientée : *en le Seigneur* – Ps 72, 28 et Ne 8, 10 ;

– continuelle : *toujours* – 1 Th 5, 16 ;

– multiple : *encore* – Lc 2, 10, Pr 21, 15, Sg 8, 16 ;

– modérée : *votre modestie* – Jdt 16, 24 et Pr 12, 11.

Les citations bibliques multiples apportent des subdivisions{30}.

Une dernière catégorie serait celle qui met en valeur la structure logique du raisonnement. Ainsi, sur Ph 2, 15, les Philippiens sont invités à avoir un comportement irréprochable (§ 81)

– par rapport aux croyants : *soyez sans reproche ;*

– par rapport à Dieu : *simples ;*

– par rapport aux incroyants : *sans blâme*.

De même, sur Ph 3, 9-10, est mis en valeur l'enchaînement moyen d'acquérir la justice-auteur-fruit (§ 120).

Il y aurait certainement une réflexion à poursuivre sur ce schématisme. Il paraît vraiment caractéristique de l'exégèse du XIII^e^ siècle, y compris celle du Docteur angélique. Sans doute aide-t-il à structurer la réflexion et à aller plus loin dans l'étude du texte. Avec la *questio*, l'utilisation de la *Glossa* et la *divisio textus*, ce sont les éléments qui donnent leur configuration particulière aux commentaires issus de l'enseignement à l'université et dans les *studia*.

Autres procédures.

On énumérera rapidement quelques autres procédures, que l'on repère dans l'ensemble de l'exégèse médiévale. L'*interpretatio nominum* ou traduction des noms propres, qui est l'un des enclencheurs fondamentaux de l'exégèse spirituelle (et très présent dans l'exégèse monastique), n'apparaît qu'une fois dans le commentaire, et encore il ne s'agit pas d'une donnée courante comme celles que fournit la liste *Aaz apprehendens* : la traduction du nom de Paul compris comme signifiant « petit » (§ 4) est empruntée à l'un des dictionnaires utilisés au XIII^e^ siècle, les *Derivationes* de Huguccio de Pise{31}. Il n'y a aussi qu'une occurrence d'étymologie, à propos de *hebraeus*, dérivé de Heber{32} (§ 112). On observe également que, dans ce commentaire, Thomas ne fait quasiment aucune part à l'analyse rhétorique, qui est pourtant l'une des procédures courantes de l'exégèse littérale : peut-être faut-il mettre dans cette catégorie l'explication de *subministratio*, en Ph 1, 19, « le secours de l'esprit saint ». Thomas nous dit que Paul parle par similitude *(loquitur similitudinarie) :* le mot, qui traduit le grec *epichorêgia*, est employé pour un secours humain{33} et aurait donc ici un sens imagé (§ 28).

Beaucoup plus fréquente est, dans le commentaire des Philippiens, l'explication du vocabulaire et il me semble retrouver ici le sens pédagogique dont les manifestations étaient si frappantes dans le commentaire des Éphésiens{34}. Donnons quelques exemples. L'explication de *Pour moi vivre c'est le Christ*, Ph 1, 21 est remarquable : il faut comprendre cela comme lorsqu'on dit que « la chasse est la vie du chasseur » ou « son ami est la vie d'un ami » : c'est ce qui fait agir et stimule la personne, c'est sa raison d'être ; il en est ainsi pour Paul, qui ne vit que pour le Christ (§ 32). En Ph 2, 16, *je n'ai pas couru en vain*, Thomas s'accroche au verbe *j'ai couru* : en parlant de course, l'Apôtre désigne sa prédication, qui l'a fait se déplacer de Jérusalem jusqu'en Espagne (§ 84). En Ph 4, 10, *vous avez enfin refleuri*, c'est le terme *refleuri* qui suscite son intérêt : les bonnes œuvres sont appelées des « fleurs », comme le montre Eccli 24, 23 ; les Philippiens avaient bien agi envers Paul et ils recommencent à le faire, c'est pourquoi il parle de « refleurir » (§ 167). La définition de la sagesse, sur Ph 2, 2, comme connaissance des causes supérieures et donc des réalités divines est classique (*sapientia* est alors souvent opposé à *scientia*){35}. On pourait multiplier les exemples. Je relève tout de même encore une explication proprement pédagogique, sur Ph 3,

13 : l'Apôtre « tend vers ce qui est en avant » ; Thomas explique que, quand on veut saisir quelque chose, on s'étire, on se tend (*extendens*, qui traduit littéralement le grec *epekteimenos*) autant que l'on peut ; de même, le cœur est tendu par le désir (d'atteindre la récompense).

Une autre procédure courante est l'explication alternative : pour une même idée, plusieurs explications sont possibles qui, plutôt que de s'opposer, se complètent. On trouve cela dans toute l'exégèse traditionnelle, et l'exégèse du XIII^e^ siècle ne fait pas exception. On en a de nombreux exemples dans le commentaire des Philippiens : les interprétations sont précédées de *vel*, « ou bien » (plus rarement de *aliter*, « autrement [dit] »). On a vu que certaines des explications alternatives provenaient de la *Glossa*. Un exemple simple est fourni par Ph 1, 11 : les Philippiens sont remplis du fruit de la justice ; cela désigne *ou bien* les œuvres justes qu'ils pratiquent *ou bien* la récompense qui vient les couronner (§ 19). Plus complexe est ce qui nous est dit à propos de Ph 3, 11, *si d'une certaine manière j'arrive (occurram) à la résurrection* : *ou bien* cela veut dire qu'on parvient à la gloire à partir des souffrances subies ici-bas, *ou bien* cela fait allusion à l'arrivée *(occursus)* des saints qui accourent *(occurrunt)* vers le Christ qui descend du ciel au moment du Jugement (§ 123). L'explication de Ph 1, 8, *combien je soupire après vous dans les entrailles de Jésus Christ* est intéressante : on peut comprendre « moi, Paul, je suis dans les entrailles de Jésus Christ », *ou bien* « je soupire pour vous soyez dans les entrailles de Jésus Christ », *ou bien* encore « pour que vous soyez dans les entrailles de Jésus Christ, de sorte que vous l'aimiez intimement et soyez aimés de lui » ; la grammaire admet les trois explications (§ 15).

Une dernière procédure demanderait un examen beaucoup plus important : l'emploi des citations scripturaires. Une simple lecture du commentaire montre qu'il est tissé de renvois à des passages de l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament. Le principe est que l'Écriture explique l'Écriture. La citation ne joue pas un rôle illustratif. Elle vient justifier une affirmation, donner une explication et, surtout, procurer un approfondissement ; d'autre part, elle constitue un argument dans la *questio*, notamment en apportant une contradiction. Nous avons déjà vu ce dernier aspect ; je donnerai très rapidement quelques exemples des autres fonctions, pris uniquement dans le chapitre 3 du commentaire (et nous avons ici aussi pu avoir d'autres occurrences dans l'exposé qui précède). Comme justification, la citation de Rm 2, 28 asseoit l'affirmation de Paul, *c'est nous*

qui sommes la circoncision, en Ph 3, 3 (§ 104). Un peu plus loin, le renvoi à Gn 17, 12 est une explication de Paul au v. 5, *circoncis au huitième jour* (§ 109), de même que le recours à Dt 33, 12 et Gn 49, 27 pour expliquer l'excellence de la tribu dans laquelle Paul a son origine (§ 110). Les cas d'approfondissement sont encore plus intéressants : en Ph 3, 1, la citation d'Ha 3, 18 donne un contenu plus dense au *gaudete* (§ 100) ; à propos de Ph 3, 15, la citation de Jb 42, 50 et celle de He 5, 14 montrent que la véritable perfection s'accompagne d'un sentiment d'imperfection (§ 133) ; les citations de 2 Co 4, 18 et 1 Co 15, 49 constituent un véritable commentaire de l'affirmation de Ph 3, 20, *notre conduite est dans les cieux* (§ 144).

Ainsi, Thomas d'Aquin utilise les procédures courantes de l'exégèse de son temps, notamment celles de l'exégèse universitaire. Il le fait avec une maîtrise parfaite. Mais nous voudrions maintenant aller un peu plus loin en situant son commentaire de Philippiens dans la tradition d'exégèse ; seront pris en compte les commentaires de l'épître antérieurs et contemporains de Thomas – ce qui nous permettra en même temps d'aborder quelques thèmes.

Dans la tradition d'exégèse.

En commentant les épîtres pauliniennes, Thomas d'Aquin s'inscrit dans une tradition bien établie : l'importance de ces textes dans la formation de la doctrine chrétienne a suscité assez tôt des commentaires. Mais, surtout, dès le haut Moyen Âge, les épîtres font l'objet d'une étude attentive dans les milieux monastiques. À partir de la fin du XI^e^ siècle, elles constituent avec les Psaumes le texte le plus souvent commenté et sont l'objet de leçons dans les écoles ; c'est précisément autour des épîtres que naissent des interrogations d'ordre doctrinal et théologique, qui mènent aussi bien à la rédaction de commentaires que de questions (ou de « sommes »). L'adoption du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard dans l'enseignement, dès la fin du XII^e^ siècle, puis d'une manière régulée, au XIII^e^ siècle dans les universités, ne tarit pas la rédaction de commentaires proprement dits, nés aussi de l'enseignement. Ceux de Thomas d'Aquin s'inscrivent tout à fait dans cette lignée ; ils sont nés d'un enseignement, on l'a dit. On trouvera en annexe une liste des commentaires de l'épître aux Philippiens, antérieurs à Thomas et contemporains. On voudrait ici tenter de situer son commentaire dans cette riche tradition d'exégèse ; bien sûr, il faudrait un gros livre pour

traiter de tous les aspects : on se contentera d'examiner le traitement de quelques versets de l'épître, en citant quelques commentaires significatifs ; cela nous permettra aussi de pénétrer dans le texte de Thomas autrement que par l'étude des méthodes, comme nous l'avons fait jusqu'ici.

Le prologue.

Avant d'aborder l'étude des prologues des commentaires, il faut observer qu'assez tôt le texte même des livres bibliques est précédé de prologues, repris de manuscrits en manuscrits et dont la liste sera à peu près fixée au XIII^e^ siècle. En dehors du grand prologue de Jérôme introduisant l'ensemble de l'Écriture, il s'agit ou bien d'introductions à des ensembles de livres bibliques (Pentateuque, livres historiques, évangiles...), ou bien de prologues spécifiques au livre qui va suivre ; dans beaucoup de cas, pour l'Ancien Testament, ce sont des textes de Jérôme qui sont utilisés, soit prologues de ses traductions de certains livres, soit extraits de ses lettres (dont on se rappelle que certaines sont très riches en données concernant la Bible)[{36}]. Pour les épîtres pauliniennes, des prologues brefs ont été adoptés, dont certains remontent probablement à Pélage ou à son école. Voici la traduction du prologue de l'épître aux Philippiens, qu'on désignera par le terme *argumentum*, « argument », comme le font les manuscrits :

Les Philippiens sont des gens de Macédoine. Après avoir reçu la parole de vérité, ils persistèrent dans la foi et n'accueillirent point les faux apôtres. L'Apôtre les loue en leur écrivant de Rome, de sa prison, par l'intermédiaire d'Épaphrodite.

C'est un texte bref, qui situe rapidement les circonstances dans lesquelles est née l'épître. Les commentateurs du XII^e^ siècle l'utilisent, soit dans leurs propres prologues, soit au début de leur commentaire. Thomas ne le cite pas directement.

Si, dans le haut Moyen Âge, les commentaires monastiques sont précédés d'un prologue de forme libre, souvent une lettre de dédicace qui accompagne l'envoi de l'ouvrage, dès le début du XII^e^ siècle, les prologues des commentaires nés dans les écoles utilisent la forme de l'*accessus* qui, auparavant, présentait les œuvres profanes, d'Ovide ou de Virgile notamment. Il en existe plusieurs formes, la plus courante comportant les éléments suivants : intention de l'auteur, utilité, sujet du livre, plan (ou style), nom de l'auteur, à quelle partie de la philosophie se rattache l'ouvrage ou bien comment le livre se situe dans un ensemble[{37}]. Les quatre

premiers éléments vont dominer ; dans la seconde partie du XII^e^ siècle s'ajoute une réflexion sur le contenu intérieur et extérieur *(intus et foris)*, c'est-à-dire un résumé de l'interprétation spirituelle et de l'interprétation littérale ; enfin, l'habitude est prise de faire précéder ces considérations d'un verset biblique, souvent emprunté à un autre livre que celui qui est commenté. Au XIII^e^ siècle, au schéma de l'*accessus* (qui n'est pas abandonné) va faire concurrence celui des « quatre causes » aristotéliciennes : la cause efficiente (l'auteur du livre), la cause matérielle (le sujet), la cause finale (le but), la cause formelle (le style) ; d'autre part, le verset initial devient un « thème » au sens propre, c'est-à-dire qu'il va être divisé et alimenter l'ensemble du prologue{38}.

Ces considérations nous permettent de situer parfaitement la forme du prologue de Thomas d'Aquin aux Philippiens. Le verset cité (Pr 4, 18), *Le sentier des justes avance comme une lumière brillante et s'accroît jusqu'au jour parfait*, est utilisé comme thème pour la première partie du prologue (§ 1), puisque chacun de ses éléments va illustrer une caractéristique de la vie des saints :

sentier> les difficultés
lumière brillante> la clarté
s'accroît> les progrès
jour parfait> la gloire (à laquelle ils parviennent)

La seconde partie reprend des rubriques de l'*accessus* : le sujet de l'épître *(materia)*, défini à partir des propositions énoncées précédemment, appliquées aux Philippiens ; la situation *(ordo)*, Ph suit Ep – celle-ci enseignait qu'il fallait conserver l'unité à l'intérieur de l'Église, celle-là donne un exemple d'unité ainsi conservée{39}. Par là même est énoncée l'intention *(finis)* de l'épître. On voit donc qu'ici Thomas reste fidèle à un schéma plus ancien mais qui continue à être largement utilisé au XIII^e^ siècle.

Regardons rapidement les prologues de quelques autres commentaires de Philippiens{40}. Tous ceux du XII^e^ siècle utilisent l'*argumentum* et en constituent généralement un développement qui en complète les données : c'est le cas pour la *Glossa ordinaria*, qui ajoute la notion de « double bataille », contre les tribulations et contre les pseudo-prédicateurs, qui sera souvent reprise ; de même pour Hervé de Bourg-Dieu, Raoul de Laon ou Pierre Lombard (qui n'a pas de prologue et intègre ces éléments au commentaire de Ph 1, 1). Bruno le Chartreux, qui est l'un des premiers à

utiliser le schéma d'*accessus*, ne parle ici que de la *materia* (la double bataille et l'exhortation à la patience) et, implicitement, de l'*intentio* (« l'Apôtre a pour intention d'armer les Philippiens pour qu'ils ne cèdent pas à la persécution et ne consentent pas à l'erreur »). L'*accessus* est un peu plus complet chez le pseudo-Hugues de Saint-Victor : *materia*, *intentio*, *modus agendi* (celui-ci étant en fait le plan de l'épître). Gilbert de La Porrée n'a pas le schéma d'*accessus* et développe les éléments fournis par l'*argumentum* ; il observe qu'une « admonition morale » est insérée dans l'épître. Le *Commentaire* anonyme *de Cambridge*, sans reprendre un schéma d'*accessus*, donne des indications sur le mode : l'Apôtre a écrit cette lettre non pas en châtiant ou en réprimandant mais en persuadant ; et il résume ainsi son discours : l'Apôtre persuade les Philippiens de conserver ce qu'ils ont reçu ; de ne pas faillir dans les épreuves, en prenant exemple sur lui ; de se méfier des pseudo-apôtres. Robert de Melun fait suivre une reprise de l'*argumentum* de cette observation : « de là apparaît ce que sont la matière et l'intention <de l'épître> ; le style *(modus)* et le plan *(ordo)* apparaissent dans le livre lui-même ». Les prologues du XIII^e^ siècle sont plus développés et n'utilisent plus l'*argumentum*. Le prologue de Hugues de Saint-Cher est remarquable : il prend pour thème Ap 12, 14, dans la péricope sur le signe de la femme, du dragon et de l'enfant, *Les deux ailes du grand aigle furent données à la femme, pour qu'elle s'envole au désert, dans son lieu*. Le thème fournit le schéma d'*accessus* : matière (la femme), style ou forme (les deux ailes), l'auteur (l'aigle), la cause finale (pour qu'elle s'envole). L'aigle est l'Apôtre, qui a pris son envol à partir de la lettre du texte ; les Philippiens sont les petits de l'aigle, les deux ailes sont la continence et le mépris du monde ; la cause finale est ce que l'on a déjà rencontré auparavant : que les Philippiens ne cèdent pas aux persécuteurs ni ne se laissent séduire par les ruses des pseudo-apôtres. Le commentaire de Guerric de Saint-Quentin reprend ce prologue, en substituant *causa materialis* à *materia* – nous sommes dans le vocabulaire « aristotélicien » mais le reste est quasiment identique. Il n'y a pas de prologue chez Nicolas de Gorran : les remarques préliminaires sont intégrées au commentaire de Ph 1, 1 ; il utilise l'*argumentum* et la *Glossa ;* on note sa remarque sur la place de l'épître : « Une fois terminée cette partie des épîtres dans laquelle est donnée une instruction qui se rapporte à l'élimination du mal (Rm, 1 et 2 Co, Ga), une fois achevée aussi la partie dans laquelle est donnée une instruction visant l'accomplissement du bien (Ep), suit la seconde partie

<des épîtres>, dans laquelle l'Apôtre enseigne à progresser dans le bien, en supportant les maux{41}. » Le prologue de Pierre de Tarentaise, enfin, est d'un grand intérêt. Le thème est Eccli 24, 42 : *J'ai dit : j'arroserai le jardin de mes plantations* ; il est aussitôt divisé : la prévoyance du sage est recommandée par ces trois points : il a disposé son jardin, il l'a créé, il le nourrit, ce qui correspond aux trois démarches, délibération, opération, conservation, qui caractérisent la sagesse de l'Apôtre. La suite est une série de trois *distinctiones*, sur *j'ai dit*, *les plantations*, *j'arroserai*. L'Apôtre arrosait les Philippiens de ces eaux contenues dans son épître, pour qu'ils se tiennent bien fermes, enracinés dans la foi ; pour qu'ils se développent en multipliant les rameaux ; pour qu'ainsi fécondés ils produisent de bons fruits ; d'un bout à l'autre, l'image horticole est conservée ; le prologue se termine par une division du thème appliquée aux quatre causes : efficiente (*j'ai dit*> Paul), finale (l'irrigation), matérielle (l'Église de Philippes), formelle.

Le prologue de Thomas s'inscrit dans cette tradition ; son allure un peu archaïque ne doit pas en voiler l'intérêt. Contrairement à Hugues de Saint-Cher ou à Pierre de Tarentaise, il choisit une forme brève mais qu'il introduit par une réflexion plus générale à partir du thème choisi.

Évêques et diacres (Ph 1, 1).

Dans le commentaire même, le premier exemple sera, au premier verset, un passage qui continue de susciter l'intérêt des exégètes, les salutations (semble-t-il) aux évêques et aux diacres ; le latin *cum episcopis et diaconis* (ou *diaconibus*) calque le grec *sun episkopois kai diakonois*{42}. Thomas pose deux questions à ce sujet : pourquoi ceux qui ont un moindre rang, l'ensemble des Philippiens (désignés par *omnibus sanctis*, « tous les saints »), sont-ils nommés avant ceux qui ont un rang supérieur ? pourquoi les prêtres *(presbyteri)* sont-ils omis ? À la première question, Thomas répond que le peuple est plus important que le prélat, en citant Ez 34, 3. La réponse à la seconde question est plus complexe : d'une part, on peut faire état d'une hiérarchie différente, en se référant à la désignation des 72 disciples après celle des 12 apôtres, les 72 disciples tenant le rang des prêtres *(sacerdotes)*. D'autre part, le pseudo-Denys distingue les évêques et les prêtres mais, au début, les noms des ordres ne sont pas distingués ; de la sorte, les prêtres sont inclus sous le nom des évêques (§ 6). Thomas se

rattache à une longue tradition, dans laquelle on trouve parfois des analyses particulièrement pertinentes.

Une remarque préliminaire concernera l'interprétation de *cum*, « avec » : la *Glossa* de même que Bruno le Chartreux disent *cum, id est et*, « ‘‘avec’’ équivaut à ‘‘et’’ ». Étienne Langton, commentant Pierre Lombard, qui reprenait cette note, fait une analyse extrêmement intéressante : « Le ‘‘comme’’ qui est dans le texte peut indiquer une association par rapport au datif ou bien par rapport au nominatif » ; le datif est celui de *omnibus sanctis* : dans ce cas, la phrase veut dire que Paul et Timothée saluent les Philippiens ainsi que les évêques et les diacres ; mais, si le lien se fait avec le nominatif, la phrase veut dire : Paul et Timothée, ainsi que les évêques et les diacres, saluent les Philippiens{43}. De nos jours, il ne semble pas que l'on retienne cette seconde hypothèse, qui permet de résoudre les deux difficultés soulignées par Thomas – mais lui-même ne dit mot de cette solution. C'est elle qui sous-tend l'exégèse de l'Ambrosiaster : « avec les évêques et les diacres, c'est-à-dire avec Paul et Timothée » ; Paul s'adresse uniquement à la masse des Philippiens, sinon il aurait nommé leurs ministres{44}. Pierre de Tarentaise expose avec netteté la même solution : on peut lire « avec les évêques et les diacres » de deux manières : soit relativement aux personnes qui saluent, Paul et Timothée : avec les évêques et les diacres qui sont à Rome ; soit relativement aux personnes saluées, les Philippiens – et dans ce cas il faut comprendre « évêques » par « prêtres »{45}.

La première question posée par Thomas concerne l'ordre des personnes saluées. La réponse habituelle est donnée par la *Glossa :* « Parce qu'il nomme en premier lieu les inférieurs, il invite à l'humilité. » Elle est un peu développée par Raoul de Laon : « En mettant en premier lieu les soumis et les inférieurs, il invite <les Philippiens> à la concorde nécessaire à tous et à l'humilité{46}. » Elle reçoit une réponse circonstanciée de la part de Hugues de Saint-Cher et de Guerric de Saint-Quentin{47} : on peut envisager cet ordre soit par rapport à Dieu, soit par rapport aux personnes : si c'est par rapport à Dieu, la foule doit précéder les prélats parce qu'elle a reçu davantage de dons de la part de Dieu ; c'est ainsi que l'entend l'Apôtre. Mais si on envisage le rapport entre les personnes, c'est le prélat qui doit précéder.

Sur le second point, les commentateurs s'interrogent sur le pluriel de « évêques » (il ne peut y avoir qu'un évêque dans une ville), sur le fait que

Paul passe directement des évêques aux diacres et enfin sur l'omission apparente des prêtres. C'est l'explication de Pélage qui va dominer par la suite : par évêques, il faut comprendre les prêtres *(presbyteri)*, puisqu'il ne peut y avoir plusieurs évêques dans une même cité ; Pélage appuie l'équivalence par une citation d'Ac 20, 28{48}. Presque tous les commentateurs reprennent cette équivalence : Haymon, Raban Maur, Hatto de Verceil, Hervé du Bourg-Dieu, Raoul de Laon, et bien d'autres. Je traduirai le commentaire de Gilbert de La Porrée, qui donne le dossier scripturaire de base (dont une partie déjà figurait chez Raban Maur) :

À cet endroit, il veut que sous le nom d'évêques soient compris tous les prêtres, de même que dans les Actes des Apôtres [20, 28] Paul lui-même, s'adressant aux prêtres d'une seule église, dit : *Faites attention à vous-mêmes et au troupeau sur lequel l'Esprit saint vous a mis comme évêques pour que vous régissiez l'Église de Dieu*. De même, ceux qui sont maintenant appelés évêques sont souvent désignés comme prêtres, comme le même Paul s'adressant à Tite [Tt 1, 5] : *Je t'ai laissé en Crète pour que tu établisses des prêtres*, et à Timothée [1 Tm 4, 14] : *Ne néglige pas la grâce qui est en toi par l'imposition des mains du prêtre*. Également Pierre et Jean dans leurs lettres se nomment prêtres. Il est donc évident que les mêmes sont prêtres et évêques{49}.

Le *Commentaire de Cambridge* précise : « Il emploie le pluriel par référence à l'évêque et aux prêtres. » Raoul de Laon traduit et explique les termes : les évêques sont des « surintendants », les diacres sont « leurs ministres » ; là encore, il vaut la peine de donner son texte :

Il appelle les prêtres des évêques, c'est-à-dire des surintendants voués au salut des autres ; au sens propre, les diacres sont leurs ministres, parce que, si les prêtres étaient fatigués par leur prédication, ils allaient à leur place et, quand les prêtres prêchaient, ils entouraient le peuple pour voir ceux qui étaient attentifs. Ils allaient aussi par la ville, pour subvenir aux besoins des infirmes, tant spirituels que matériels. Par évêques, nous comprenons les prêtres, puisqu'il ne peut y avoir plusieurs évêques dans une même ville{50}.

Une autre solution explique le pluriel de « évêques », elle est donnée également par Raoul de Laon : on peut comprendre que cette lettre a été envoyée aux Philippiens pour, qu'après l'avoir lue, ils la transmettent aux cités proches, qui avaient besoin des mêmes admonitions.

On voit donc comment les questions de Thomas d'Aquin naissent de cette tradition d'exégèse. Il n'en retient pas toutes les données mais il apporte également une solution un peu différente.

Être avec le Christ ou vivre pour ses frères (Ph 1, 23).

Notre deuxième exemple envisagera les commentaires de Ph 1, 23, que l'on peut traduire mot à mot ainsi : *Je suis tiraillé entre deux choses, ayant*

le désir d'être dissous et d'être avec le Christ, de loin bien le meilleur (mais rester dans la chair est nécessaire pour vous...). Pour le désir, *epithumian*, toujours pris en mauvaise part dans le Nouveau Testament, les commentateurs anciens emploient volontiers *concupiscentia*, présent dans la vieille latine. En fait, je me demandais comment l'expression « être avec (le) Christ » était comprise dans la tradition d'exégèse ; aujourd'hui, elle fait l'objet d'un certain nombre d'études, qui, à tort ou à raison, mettent en valeur sa connotation eschatologique{51}. Mais les commentaires médiévaux, à l'exception peut-être de Thomas d'Aquin, ne s'attardent pas sur ces mots. Thomas livre sur ce verset trois considérations différentes ; d'abord, il explique le déchirement de Paul *(coarctor)* en observant que l'homme est mû par deux forces : celle de la nature, qui l'incite à éviter la mort, celle de la grâce qui l'entraîne vers l'amour de Dieu et lui fait désirer d'être avec le Christ. Puis il fait une remarque d'ordre polémique en notant que ce verset (plus précisément l'expression « être avec le Christ ») permet de réfuter une erreur des Grecs, pour qui « les âmes des saints ne sont pas avec le Christ aussitôt après la mort{52} » (§ 35). Enfin, il pose une question sur l'hésitation de Paul, en notant que le désir d'être avec Dieu devrait l'emporter sur l'amour du prochain ; la réponse, passionnante, distingue entre un « amour de concupiscence » (appliquée à l'amour de Dieu, la formule est forte) et un « amour d'amitié », qui est en fait la parfaite charité, qui peut aller jusqu'à se priver de la vision de Dieu pour la gloire même de Dieu, réalisée dans l'amour du prochain (§ 36).

Thomas ne reprend pas bon nombre de données de la tradition exégétique. Celle-ci est dominée par trois textes, auxquels, apparemment, Thomas ne fait pas allusion : le commentaire de l'Ambrosiaster, qui justifie le choix de quitter cette vie charnelle et d'être avec le Christ{53} ; un passage du *De doctrina christiana* de saint Augustin, posant un problème de ponctuation du texte{54} ; un passage des *Morales sur Job* de Grégoire le Grand, qui constitue un commentaire du verset{55}.

Le problème de ponctuation posé par Augustin est assez passionnant{56} : faut-il couper « je suis contraint ; des deux côtés j'ai le désir... » ou bien « je suis contraint de deux côtés ; j'ai le désir... » ; la seconde solution est meilleure, la présence de *enim* par la suite (qui ne figure pas dans la Vulgate), « *en effet* de loin bien meilleur », le confirme. En fait, la *Glossa*, qui a le texte de la Vulgate, rend plus clair le texte d'Augustin : il faut ne faut pas ponctuer « je suis tiraillé ; des deux côtés j'ai le désir, d'être

dissous et de rester dans la chair » mais « je suis tiraillé des deux côtés ; j'ai le désir d'être dissous... », puisque le désir (la *Glossa* retrouve ici le terme *concupiscentiam*) ne concerne que le fait de mourir et d'être avec le Christ, vivre pour les frères étant une nécessité. Cette idée est systématisée par Gilbert de La Porrée : « l'un appartient au désir, l'autre à la nécessité{57} », par Pierre Lombard : « Je suis tiraillé entre deux choses, le désir d'être dissous et la nécessité de vivre » ; Étienne Langton développe cette idée ; d'autre part, il attribue l'autre solution de ponctuation à Ambroise (c'est-à-dire l'Ambrosiaster) et s'efforce de résoudre la contradiction{58}. Notons encore un problème de texte : la tradition la plus répandue donne *coarctor autem* : Pierre Lombard puis Nicolas de Gorran font état d'une variante *coarctor enim*, assez rare mais qui semble être amenée par le *enim* dont parlait Augustin{59}.

Venons-en au contenu même du verset. Plusieurs commentateurs s'interrogent sur le « tiraillement » de Paul ; il fait l'objet d'une *questio* notamment chez Guerric de Saint-Quentin : comment l'Apôtre peut-il hésiter ? Être avec le Christ est ce qu'il y a de meilleur ; vouloir être avec le Christ est un mouvement vers Dieu, vivre pour ses frères, un mouvement vers le prochain ; et Paul savait que le premier est de l'ordre de la grâce, le second de l'ordre de la gloire. Mais chaque terme de l'alternative est important et il est donc concevable que Paul ait pu être partagé{60}. Hugues de Saint-Cher illustre le « tiraillement » par une comparaison avec Moïse{61}.

Le désir de mourir pose également problème : il se heurte à l'affirmation de 2 Co 5, 4, *Nous ne voulons pas nous dévêtir*, comme nous le voyons dans une *questio* de Nicolas de Gorran{62} ; Grégoire le Grand donnait une solution : « Nous désirons nous présenter à Dieu mais nous sommes encore soumis aux nécessités de notre corps mortel. » Le *Commentaire de Cambridge* dit plus nettement : « L'Apôtre ne veut pas mourir (être dissous) mais il tolère ceci pour cela, qu'il désire (être avec le Christ). » Chez Pierre de Tarentaise, le fait que « les saints désirent la mort corporelle » donne lieu à une *distinctio*.

On l'a dit, il n'y a pas beaucoup de réflexions sur l'expression même « être avec (le) Christ », mais on peut relever ici ou là quelques notes. L'Ambrosiaster expliquait l'expression par le fait de « jouir des espérances et des promesses ». Hervé de Bourg-Dieu glose « être présent dans la patrie céleste » ; mais, plus loin, il observe que Paul « désire être dissous pour

pouvoir être avec le Christ, parce que les âmes des justes parfaits, dès qu'elles sortent de la prison de cette chair, sont reçues dans les sièges célestes » ; on se rappelle que Thomas d'Aquin faisait une remarque similaire. Raoul de Laon note que dans cette vie « tout juste est avec le Christ, mais d'une manière imparfaite, parce qu'il est en exil et ne le voit qu'à travers un miroir{63} ».

Pour en terminer avec ce verset, je relèverai que les problèmes que nous avons mentionnés sont traités sous forme de *questiones* chez Robert de Melun (et le pseudo-Hugues de Saint-Victor), Pierre de Tarentaise et Nicolas de Gorran.

L'hymne au Christ (Ph 2, 5-11).

Le morceau le plus important de l'épître est certainement ce que l'on appelle maintenant « l'hymne au Christ ». Dans le texte de la lettre tel qu'il nous est parvenu, il se présente comme le prolongement et l'illustration des exhortations de Paul aux Philippiens à pratiquer la concorde et l'humilité, à l'exemple du Christ. De la sorte, c'est l'« interprétation éthique » qui domine, et les *divisiones* mêmes de l'épître confirment cela, y compris chez Thomas d'Aquin, qui divise le cœur de la « narration épistolaire » en deux parties : ce qui doit être imité (Ph 1, 12-2, 30), ce qui doit être évité (3, 1-20), la première partie donnant l'exemple du Christ et de ses disciples. De nombreuses études ont été consacrées à cette péricope{64}, y compris, récemment, à l'histoire de son exégèse{65} – ce qui autorisera à être bref. Chez les Pères, la péricope est au centre de la réflexion christologique, avec notamment un affinement de l'analyse par rapport aux positions jugées hérétiques. En dehors des quelques commentaires de l'époque patristique (Marius Victorinus, l'Ambrosiaster, Pélage, la tradition autour de Cassiodore), le passage est utilisé dans divers ouvrages sur la Trinité{66}.

Ce qui concerne cette péricope est sans doute la partie la plus remarquable du commentaire de saint Thomas ; on n'épuisera évidemment pas toute la richesse de ce morceau ; seuls quelques points seront examinés, à titre d'exemples{67}. Comme toute la tradition exégétique antérieure (et comme l'ensemble de l'exégèse jusqu'au XX^{e} siècle), Thomas se range à l'interprétation éthique : le passage s'insère dans une exhortation qui donne l'exemple du Christ, en soulignant sa majesté, son humilité et son exaltation. Plusieurs commentateurs parlent expressément d'une *imitation* du Christ : ainsi Raban Maur, Gilbert de La Porrée ou Pierre Lombard, pour

lequel « nous devons assumer l'exemple du Christ et nous devons l'imiter ». Thomas reprend la notion d'exemple : « L'apôtre exhorte à l'humilité par l'exemple du Christ. » Le terme *sentite* (v. 5), « ressentez, éprouvez », qui traduit le grec *phroneite*, est important ; les auteurs le comprennent comme comportant une nuance d'expérience, ainsi la *Glossa :* « que soit connu en vous par l'expérience », ou Raoul de Laon : « Vous devez ressentir en vous ce que vous voyez avoir eu lieu en le Christ. » Thomas développe cette idée d'une manière très intéressante : ce que l'on ressent passe par les cinq sens (§ 52). Ce thème est repris par Pierre de Tarentaise, qui ajoute l'idée que les membres (l'ensemble des fidèles) doivent ressentir les passions de la tête (le Christ). Nicolas de Gorran exploite le même thème en mettant en relation chaque sens avec des moments de la Passion du Christ (le percement des clous : le toucher, les insultes : l'ouïe etc.) ; on aboutit en quelque sorte à une interprétation « doloriste », qui ne figurait pas chez Thomas.

Le terme « forme », dans les expressions « forme de Dieu » et « forme de l'esclave », mène à des discussions approfondies, y compris dans l'exégèse actuelle, qui comprend le terme grec *morphê*, « forme », comme désignant le statut ou la condition. L'exégèse ancienne de « forme de Dieu » y voyait un synonyme d'essence ; par exemple, Pierre Lombard parlait de « la pleine essence et égalité avec le Père », le *Commentaire de Cambridge* disait « intégrité et perfection de la réalité ». Raoul de Laon introduisait un autre thème, en disant qu'il s'agit de « l'essence parfaite de Dieu le Père, qui est la forme et la plénitude de toutes les créatures ». Mais, encore à la fin du XIII^e^ siècle, Nicolas de Gorran affirme que par « forme » est désignée « la pleine essence de Dieu le Père, et cela selon la divinité ». Thomas d'Aquin fait progresser considérablement la réflexion (§ 54) : « Chaque chose, selon la nature du genre ou de l'espèce, est constituée par sa forme ; aussi dit-on de la forme qu'elle est la nature d'une chose [...]. Ainsi, être dans la forme de Dieu, c'est être dans la nature de Dieu [...]. Mais pourquoi l'Apôtre dit-il ''dans la forme'' plutôt que ''dans la nature'' ? » C'est que le terme « forme » implique la perfection et que celle-ci se retrouve dans chacune des désignations du Christ, qui est Fils (génération parfaite), Verbe (parfait quand il conduit à la connaissance de la nature d'une réalité), image (parfaite quand elle a la forme de ce dont elle est l'image).

L'examen de l'expression « forme de l'esclave » permet de compléter cette réflexion ; on observe que les exégètes antérieurs se sont moins

occupés de la « forme de l'esclave ». Thomas reprend l'idée de nature, en disant que « la nature humaine est <dans> la forme de l'esclave » ; dans ce cas, pourquoi l'Apôtre n'a-t-il pas dit que le Christ a été esclave plutôt que « a reçu la forme de l'esclave » ? C'est qu'esclave est un attribut essentiel ; le Fils de Dieu n'a pas assumé la condition humaine de telle sorte qu'il eût renoncé à sa nature divine (§ 58). Cette réflexion est évidemment liée à la discussion sur le terme *exinanivit*, « il s'est vidé ».

Exinanivit traduit le grec *ekenôsen*, dont l'on a tiré la notion discutée de kénose : le Christ s'est-il vidé de sa divinité en s'incarnant{68} ? L'exégèse traditionnelle répond évidemment non à cette question : Haymon d'Auxerre donne comme synonymes « il s'est humilié, il s'est contracté, il s'est minoré ». Pour Hatto de Verceil, « la substance n'est pas évacuée mais l'honneur caché ». Grégoire le Grand parlait également de l'occultation d'une grandeur invisible et de l'adoption d'une forme visible. Pour Hervé de Bourg-Dieu, « il a soustrait à nos regards la forme de la divinité que nos yeux ne peuvent pas voir ». Ici encore, Thomas prolonge la réflexion : cet « anéantissement » concerne l'Incarnation aussi bien que la Passion ; le terme *exinanivit* est bien choisi, puisqu'il se rattache à l'adjectif *inanis*, « vide, néant » ; mais en employant l'image de la *tabula rasa*, Thomas montre que le Christ assume la nature humaine avec toutes ses possibilités, sans abandonner pour autant son essence divine (§ 57).

Une dernière observation concerne l'exaltation des v. 9-11. Diverses explications sont données : il s'agit de la résurrection (Hugues de Saint-Cher, Thomas), de l'ascension (Haymon, Hervé de Bourg-Dieu), de la place à la droite du Seigneur (Bruno le Chartreux, Guerric de Saint-Quentin, Thomas) ; ou bien, plus généralement, de l'immortalité et de l'impassibilité qui ont été conférées au Fils (la *Glose*, Raoul de Laon). Plusieurs de ces auteurs, plus spécifiquement à propos du don du Nom, affirment qu'il s'agit essentiellement de faire connaître tout cela aux hommes. On le voit, Thomas, tout en s'inscrivant dans cette tradition d'interprétation, en clarifie les données et fait progresser la réflexion.

Voyez les chiens... (Ph 3, 2).

Comme dernier exemple, nous prendrons le bref verset dans lequel Paul exprime sa colère, *Voyez les chiens, voyez les mauvais ouvriers, voyez l'excision*{69}. Ici, saint Thomas (§ 102) s'inscrit totalement dans la tradition d'exégèse du verset. Un peu après Thomas, le verset est parfaitement situé

dans la *divisio* que procure Nicolas de Gorran : le verset précédent est un exorde, qui est suivi d'une exhortation à la circonspection à l'égard des pseudo-prédicateurs ou des pseudo-apôtres{70}. Pierre de Tarentaise propose une microdivision intéressante ; l'Apôtre aborde la perversité des pseudo- sur trois points :

1o ils aboient contre la vérité qui a été reconnue ;
2o ils sèment l'erreur ;
3o ils brisent l'unité de l'Église{71}.

On a ainsi en résumé toute la tradition d'interprétation. Mais nous allons rapidement examiner chacun des points. Tout d'abord, les personnes incriminées sont généralement identifiées comme des pseudo-apôtres ou des pseudo-prédicateurs, en principe judaïsants (bien que les commentateurs ne le disent pas expressément). La précision de l'Ambrosiaster n'est que rarement reprise : il s'agit de ceux qui ont dévoyé les Galates et les ont amenés à se faire circoncire. Pour Haymon d'Auxerre et pour Hatto de Verceil, il s'agit de juifs ; sans doute pour Raban Maur également, qui parle de ceux « qui étaient de la circoncision ». Pour Lanfranc, ce sont des non-juifs qui se sont fait circoncire{72} ; est-ce la même catégorie que vise Raoul de Laon ? Son propos est moins explicite.

Les commentateurs expliquent le terme « voyez », *videte*, qui traduit le grec *blepete*. Il veut dire « connaissez » ou « reconnaissez » *(cognoscite)* pour la *Glose*, Hervé de Bourg-Dieu, Pierre Lombard, Hugues de Saint-Cher et Nicolas de Gorran ; « prenez garde » (*cavete*, *caveatis*) pour Haymon, Lanfranc, Gilbert de La Porrée et encore Hugues de Saint-Cher ; « gardez-vous » *(providete vobis)* pour Bruno le Chartreux et le *Commentaire de Cambridge* ; « regardez attentivement » *(diligenter considerate)* pour Raoul de Laon. Thomas dit « observez » *(observate)*, que je n'ai pas trouvé dans les autres commentaires mais qui est évidemment un synonyme des verbes employés.

À propos des chiens, les remarques sont nombreuses. Celle du *Commentaire de Cambridge* est isolée : « D'après les *Étymologies* d'Isidore, les chiens sont, parmi les êtres animés, ceux qui reconnaissent le mieux leur nom » ; les pseudo-apôtres cherchent à se faire connaître et à glorifier leur nom auprès des hommes{73}. Ce sont les indications fournies par l'Ambrosiaster et Pélage qui vont dominer : pour l'Ambrosiaster, les chiens commencent par aboyer, puis ils mordent (Haymon et Hatto

reprennent cela) ; pour Pélage, ils déchirent *(lacerant)* la chair (repris par Hatto). Une autre caractérisation est que le chien n'a aucune honte, comme le notent Raban Maur et Lanfranc. Mais ce que l'on trouve le plus souvent est que le chien est soumis à l'habitude *(consuetudo)* et non à la raison : ainsi, il s'attaque à celui qui vient lui apporter à manger s'il ne le connaît pas, mais il a un comportement affectueux envers celui qu'il connaît, même s'il vient détruire la maison ou le tuer ; évidemment, le parallèle avec les pseudo-apôtres est constamment fait. La *Glossa*, Hervé de Bourg-Dieu, Gilbert de La Porrée, Raoul de Laon, Pierre Lombard, Hugues de Saint-Cher et Pierre de Tarentaise reprennent cette explication, également présente chez Thomas d'Aquin. Notons enfin que Pierre de Tarentaise propose une *distinctio* sur le chien, avec une partie négative (les hérétiques sont comparés au chien) et une partie positive (les docteurs ou les prédicateurs catholiques sont comparés au chien) ; il rejoint la tradition des recueils de *distinctiones*{74}.

Sur les mauvais ouvriers, les remarques sont moins intéressantes ; souvent, comme chez Thomas, la parabole de Mt 13, 24-30 est citée pour illustrer le mauvais travail, compris presque toujours comme semer de la mauvaise herbe avec le bon grain. Haymon identifie cela avec la circoncision. Ce mauvais travail est la « propagation d'une doctrine perverse ».

Le terme *concisio* est, quant à lui, la source de notations d'un grand intérêt. Hugues de Saint-Cher et Pierre de Tarentaise notent qu'il s'agit d'un jeu de mots : pour le premier, Paul « fait violence au mot » *(vim facit vocabulo)* ; l'expression du second, *urbana derisio*, « une moquerie policée », me semble bien connoter l'idée de jeu de mots ; Thomas parle d'une « allusion » au mot « circoncision ». Bien sûr, pour la plupart des commentateurs, à commencer par Pélage, il s'agit de la circoncision ; plusieurs notent que, tant que la pratique plaisait à Dieu, c'est le terme « circoncision » qui était employé, mais à partir du moment où les lois de l'Ancien Testament sont devenues obsolètes, le mot *concisio*, « excision » ou « mutilation », se justifie (chez Raban Maur et Lanfranc notamment). Mais la plupart des commentateurs ajoutent une valeur morale au terme : les personnes visées se sont coupées de la doctrine chrétienne *(Commentaire de Cambridge)* ou du Christ (Hervé de Bourg-Dieu, Pierre Lombard, Hugues de Saint-Cher, Guerric de Saint-Quentin, Nicolas de

Gorran) et veulent en couper les autres. Pour Raoul de Laon, tout ce qu'ils ont reçu lors de leur baptême a été ainsi amputé{75}.

Thomas d'Aquin, maître du XIIIe siècle : tant dans sa méthode d'exégèse que dans sa situation à l'intérieur d'une tradition, il appartient à son temps, dont il épouse les démarches et les questionnements. Tout de même : lire les commentaires de saint Thomas à côté de ceux des autres exégètes du Moyen Âge permet d'y percevoir quelque chose d'un peu différent : il serait trop facile de parler du « génie » du Docteur angélique – et c'est pourtant bien cette impression qui domine. Il y a des choses passionnantes dans les commentaires du XIIe et du XIIIe siècle, et ceux, moins connus, de Gilbert de La Porrée ou de Raoul de Laon, apportent leur lot de découvertes et de joie intellectuelle. Ceux du XIIIe siècle excitent toujours notre réflexion, nous obligent à avoir une attitude intelligente (!), tellement la méthode est exigeante et requiert constamment la présence active du lecteur. À lire Thomas, on éprouve tout cela mais sans doute autre chose encore : on est frappé par la rigueur de l'analyse, qui ne laisse de côté aucune difficulté, aucune interrogation, on est emporté par l'intelligence de ses solutions, même si le commentaire scripturaire n'est le lieu ni d'une prédication ni d'un développement théologique. Cette « autre chose » fait que ces textes nous parlent encore, pour peu que nous en acceptions les codes...

Gilbert Dahan.

Liste sommaire des commentaires sur Philippiens jusqu'à la fin du XIIIe siècle

Cette liste n'est pas exhaustive ; sauf exceptions, elle ne recense pas les anonymes. Chaque commentaire est précédé de la référence à F. Stegmüller (et K. Reinhardt), *Repertorium biblicum medii aevi*, t. I-XI, Madrid - Barcelone, 1950-1980. Nous renvoyons à la *Patrologie latine de Migne* (PL) et aux éditions plus récentes. Pour les manuscrits, on trouvera des listes plus complètes dans les notices correspondantes de Stegmüller.

— S. 1889 Marius Victorinus (c. 280-285-après 362)
PL 8, col. 1197-1234 ; éd. F. Gori, Vienne, 1986 (CSEL 83/2), p. 174-229.

— S. 1254 Ambrosiaster (IVe s.)
PL 17, col. 403-420 ; éd. H. J. Vogels, Vienne, 1969 (CSEL 81/3), p. 127-163.

— S. 6360 Pélage (c. 350-c. 425)
éd. A. Souter, Cambridge, 1922-1926 (*Texts and Studies*, IX/1-2), p. 387-413 [repris dans PL *Supplementum* 1, col. 1308-1321].

— S. 3445 Jean Diacre (2e moitié du VIe s.) [pseudo-Jérôme]
PL 30, col. 841-852.

— S. 6994 Cassiodore (école de) (VIe s.)
PL 68, col. 625-640 (sous le nom de Primasius d'Hadrumète).

— S. 1624 Bède Le Vénérable (673-735)
mss Orléans, BM 84 ; Vatican, Urb. lat. 102 [etc.].

— S. 7069 Raban Maur, o.s.b. (776-856)
PL 112, col. 477-508.

— S. 3106 Haymon d'Auxerre († 865-866)
PL 117, col. 733-754.

— S. 3131 Hatto de Verceil († 961)
PL 134, col. 585-608.

— S. 5375 Lanfranc du Bec, o.s.b. († 1089)
PL 150, col. 307-320.

— S. 1822 (Pseudo ?) Bruno le Chartreux († 1101)
PL 153, col. 349-374.

— S. 11837 *Glossa ordinaria*
impr. A. Rusch, *Biblia Latina cum Glossa ordinaria*, t. IV, Strasbourg, 1480-81 [repr. Turnhout, 1992] ; *Biblia sacra cum Glossa ordinaria*, Anvers, 1634, t. VI, col. 571-606 ; etc.
— S. 1213 Alulfe de Tournai († 1141), *Gregoriale*
PL 79, col. 1355-1362.
— S. 6310 Pseudo-Patère, *Expositio Veteris et Novi Testamenti* (extr. de Grégoire)
PL 79, col. 1129-1132.
— S. 3281 Hervé du Bourg-Dieu, o.s.b. († 1150)
PL 181, col. 1279-1314.
— S. 3836 Pseudo-Hugues de Saint-Victor, *Quaestiones*
PL 175, col. 575-580.
— S. 2520 Gilbert de la Porrée (c. 1076-1154) = *Media glossatura*
mss Paris, BnF lat. 311 ; lat. 2580 ; lat. 12028 ; Médiathèque du Grand Troyes 626, fol. 106r-110v [etc.].
— S. 8975 *Commentaire de Cambridge* (disciple d'Abélard)
éd. A. Landgraf, *Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli*, Notre Dame (Ind.), 1939, p. 447-478.
— S. 7104 Raoul de Laon (c. 1157)
ms. Paris, BnF lat. 647 ; lat. 657 ; lat. 15601, fol. 58va-64va [etc.].
— S. 7471 Robert de Melun (c. 1100-1167), *Quaestiones*
éd. R. M. Martin, *Œuvres de R. de M.*, t. II, Louvain, 1938, p. 255-261.
— S. 6660 Pierre Lombard († 1160) = *Magna glossatura*
PL 192, col. 221-258.
— S. 7382, 5 Robert de Bridlington, osa.can. († c. 1180)
ms. Cambridge, Univ. 448 [etc.].
— S. 6586 Pseudo-Pierre Le Mangeur (Comestor) († 1178)
ms. Paris, BnF lat. 651, fol. 36r-41r.
— S. 6515 Pierre le Chantre (c. 1130-1197)
mss Avignon, BM 74 ; Bordeaux, BM 41 ; Paris, Mazarine 176 [etc.].
— S. 7912 Étienne Langton († 1228), sur Pierre Lombard
ms. Paris, BnF lat. 14443, fol. 372ra-379vb.
— S. 6100 Odon (Eudes) de Châteauroux († 1237)
mss Paris, BnF lat. 156, fol. 323r-327v ; 15605 [etc.].
— S. 3732 Hugues de Saint-Cher, o.p. († 1264), *Postilla*
éd. Venise, 1703, t. VII, fol. 179va-187vb [etc.].
— S. 4906 Jean de La Rochelle, o.f.m. († 1245)
ms. Paris, BnF lat. 15603, fol. 123va-127vb.
— S. 2705 Guerric de Saint-Quentin, o.p. († 1245)
ms. Paris, BnF lat. 15604, fol. 77rb- [etc.].
— S. 2377 Geoffroy de Bléneau, o.p. († 1250)
ms. Paris, Mazarine 180.
— S. 8056 Thomas d'Aquin, o.p. († 1274)
éd. R. Cai, Turin (Marietti), 8e éd. 1953, t. II, p. 89-123.
— S. 6873 et 6887 Pierre de Tarentaise, o.p. († 1276)
ms. Paris, BnF lat. 15276 (*red. secunda*) [etc.].
impr. (sous le nom de Nicolas de Gorran) Cologne, 1478 ; Haguenau, 1502.
— S. 5790 Nicolas de Gorran, o.p. († 1295)
mss Paris, BnF lat. 14443, fol. 67vb-88va ; lat. 15606, fol. 52rb-68rb.

Gilbert Dahan.

Avertissement

Manuscrits et éditions utilisés.

Le *Commentaire de saint Thomas sur l'épître aux Philippiens* a déjà fait l'objet d'une traduction en langue française, il y a maintenant plus d'un siècle. Elle était due à l'abbé Bralé (Paris, Vivès, t. IV, 1874, p. 281-392). La présente traduction a été faite d'après l'édition Marietti (*Super epistolas S. Pauli lectura*, éd. R. Cai, o.p., Turin, 1953 [8e éd.], vol. II, p. 89-123). D'aucuns regretteront que le latin n'apparaisse pas. Tel n'est pas l'objectif de la collection « Thomas d'Aquin, Commentaires scripturaires » dans laquelle, à la suite du *Commentaire de l'épître aux Romains* (1999), *de la première* (2002) et *deuxième épître aux Corinthiens* (2005), *aux Galates* (2008), et *aux Éphésiens* (2012), cet ouvrage prend place. Par ailleurs, les nombreuses difficultés et fautes textuelles rencontrées ne le permettraient pas. Reste qu'en attendant l'établissement de l'édition critique, dont la perspective, à l'exception de la *Lectura ad Romanos*, n'est malheureusement pas envisagée dans l'immédiat, le texte établi par le père Cai a été sensiblement amélioré grâce aux nombreuses corrections proposées par la Commission léonine, en particulier sur la base de cinq manuscrits sur les dix-sept répertoriés, plusieurs d'entre eux n'étant composés que d'extraits. Les manuscrits consultés et cités en note sont : Florence (Firenze, Medicea Laurenziana, S. Croce, Pl. 28, d. 11 [XIVe siècle]) ; Munich (München, Clm 21209 [XVe siècle (1433)]) ; Oxford (New College Library 63, ff.I.234 [XVe siècle]) ; Turin (Torino, Biblioteca Nazionale, lat. E. II. 13 [XVe siècle]) ; Venise (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana Lat. I. 54 (2472) [XVe siècle]). Quant aux éditions, elles dépendent

d'un manuscrit de Bologne daté de 1461 (Bibl. Universitaria 1655). Pour plus de renseignements, je renvoie le lecteur au répertoire des manuscrits établi par H.-F. Dondaine et H.-V. Shooner (voir dans la Bibliographie sous *Codices*).

Datation du « Commentaire ».

Le *Commentaire de l'épître aux Philippiens* est une reportation (prise de notes de cours) du secrétaire et associé de Thomas, Raynald de Piperno. Selon la position toujours actuelle du père Gauthier, cette reportation fait partie du premier enseignement de saint Thomas sur les épîtres de saint Paul, et va de 1 Corinthiens 11 jusqu'à Philémon. Il est situé par lui à Orvieto de 1263-1265 (voir J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris - Fribourg, Éd. du Cerf - Éditions universitaires, coll. « Vestigia-Pensée antique et médiévale. Initiation 1 », ^{2}2002, p. 621 [Bref catalogue, p. 33*]).

Difficultés inhérentes à la lecture du Commentaire.

La richesse de ce Commentaire ne se livre pas d'elle-même, aussi le lecteur sera-t-il confronté à un certain nombre de difficultés : la structure propre à l'exégèse médiévale avec ses nombreuses divisions et subdivisions (voir à ce propos C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibl. thomiste », 26, 1944, p. 212 s.), ses objections et ses réponses ; notre ignorance de la multiplicité de langages hérités et de certaines sources utilisées ; les références explicites à des auteurs classiques ou patristiques, et a fortiori les références implicites, n'ont pas nécessairement été lues par Thomas dans leur source proprement dite. Certaines d'entre elles ont pu soit être empruntées à des *Gloses*, à des auteurs contemporains ou plus familiers, soit données de mémoire, ce qui explique parfois leur approximation (voir sur cette question les p. xviii-xxiii de l'introduction de G. Dahan à notre traduction du *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*) ; un vocabulaire assez pauvre (certains termes récurrents ont des acceptions diverses) ; peu d'images, lesquelles sont souvent empruntées à d'autres auteurs ; ici ou là des embryons de réponses apportées à des questions pertinemment soulevées ; la traduction du texte biblique qui ne correspond pas à celui que nous connaissons et pratiquons dans la liturgie actuelle. Et si l'on ajoute à tout cela la distance que constitue forcément par rapport à l'auteur une prise de notes

(reportation) non revues, voilà qui peut rebuter et qui explique en partie pourquoi les générations passées ont si peu fait de cas de l'exégèse thomasienne.

Comment entrer dans ses Commentaires bibliques ?

Pour pouvoir entrer dans la pleine intelligence de l'exégèse de Thomas, on ne saurait trop recommander de commencer par prendre connaissance de ses lumineux Prologues. À cet égard, celui du *Super Psalmos* (son dernier enseignement scripturaire resté malheureusement inachevé) est particulièrement important, en ce sens qu'il donne non seulement une clé d'interprétation du Psautier, mais aussi de l'Écriture tout entière : « Sa matière, écrit Thomas, est universelle. En effet, tandis que chaque livre de l'Écriture sainte contient des matières particulières, le Psautier renferme la matière générale de toute la théologie. » Et encore : « La raison pour laquelle le Psautier est le livre le plus utilisé dans l'Église, c'est qu'il renferme toute l'Écriture » (éd. de Parme, 1863, t. XIV, p. 148a ; trad. fr. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, dans : Thomas d'Aquin, *Commentaire sur les Psaumes*, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 33-34). Ensuite, la lecture de son prologue général aux *Commentaires sur les épîtres de saint Paul* (éd. Marietti, 1953, vol. I, p. 1-3 ; trad. fr. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, dans : Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'épître aux Romains*, p. 57-63) permettra au lecteur de voir comment Thomas classe et organise chaque lettre de l'Apôtre :

Cette doctrine se rapporte tout entière à la grâce du Christ et peut faire l'objet d'une triple considération : Selon qu'on la considère d'abord dans la Tête elle-même, c'est-à-dire le Christ, et c'est le point de vue de l'épître aux *Hébreux* ; puis, dans les membres principaux du Corps mystique, et c'est le point de vue des épîtres qui s'adressent aux dignitaires ; enfin, dans le Corps mystique lui-même, qui est l'Église, et c'est le point de vue des épîtres adressées aux Gentils. <Cette dernière considération> fait encore l'objet d'une distinction, car la grâce du Christ peut être considérée de trois manières :

Soit en elle-même, c'est le point de vue de l'épître aux *Romains*.

Soit en tant que contenue dans les sacrements de la grâce, c'est le point de vue des deux épîtres aux *Corinthiens* ; la première traitant des sacrements eux-mêmes, la seconde de la dignité de leurs ministres ; c'est aussi le point de vue de l'épître aux *Galates* qui traite de l'abrogation des sacrements superflus, à l'encontre de ceux qui voulaient ajouter les sacrements anciens aux nouveaux.

Soit enfin, que la grâce du Christ soit considérée selon l'effet d'unité qu'elle produit dans l'Église. Donc, <Dans cette perspective>, l'Apôtre traite :

- en premier lieu, du fondement de l'unité ecclésiastique, dans l'épître aux *Éphésiens* ;
- en deuxième lieu, de son affermissement et de son progrès, dans l'épître aux *Philippiens* ;
- en troisième lieu, de sa défense contre les erreurs, dans l'épître aux *Colossiens* ; de sa défense contre les persécutions présentes, dans la première épître aux *Thessaloniciens*, contre les futures, en

particulier au temps de l'Antichrist, dans la seconde.
Quant aux dignitaires des Églises, il instruit les spirituels comme les temporels. Aux spirituels, il parle du fondement, de la construction et du gouvernement de l'unité ecclésiale dans la première <épître> à *Timothée ;* de la fermeté contre les persécuteurs dans la seconde ; enfin de la défense contre les hérétiques dans l'épître à *Tite*. Quant aux seigneurs temporels, il les instruit dans l'épître à *Philémon*.
Telle est manifestement la raison de la distinction et de l'ordre de toutes les épîtres [p. 62].

Après quoi, le lecteur pourra lire avec profit le prologue de Thomas à son *Commentaire de l'épître aux Philippiens*. Il sera ainsi mieux à même de saisir ses structures propres (les plans et leurs articulations) qui servent de support à la pensée du Docteur angélique pour pousser plus loin ses analyses. S'agissant des plans, ils sont le plus souvent esquissés, aussi les éditeurs les ont-ils développés à dessein de mieux suivre le raisonnement du maître. Enfin, le lecteur confronté aux multiples citations patristiques, qui émaillent le *Commentaire*, découvrira aussi bien vite qu'il ne peut le comprendre dans toute sa plénitude sans recourir à la tradition des Pères d'Orient et d'Occident. Thomas nous renvoie sans cesse à la Parole de Dieu comme aux écrits des Pères.

À quelle version de l'Écriture saint Thomas recourt-il ?

De manière habituelle, Thomas cite l'Écriture selon la Vulgate (suivant un texte qui « semble porter la marque d'une tradition italienne » ; voir dans l'introduction de G. Dahan à notre traduction du *Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens*, p. xlii s.), de temps en temps d'après la *Vetus latina* (versions latines antérieures à saint Jérôme), plus rarement d'après la Septante (première traduction grecque de la Bible hébraïque). Ces versions ont été, dans une certaine mesure, identifiées (voir aussi sur cette question les p. xv-xviii de l'introduction de G. Dahan à notre traduction du *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*).

Par conséquent, le texte même de l'épître aux Philippiens ainsi que toutes les citations scripturaires, sauf exceptions dues à des variantes, ont été traduits et unifiés selon la Vulgate.

Utilisation des citations bibliques.

On dénombre en l'état actuel 442 citations bibliques – citations non littérales et simples renvois confondus –, dont 162 références à l'Ancien Testament et 280 références pour le Nouveau. L'ordre des occurrences les

plus importantes se répartit comme suit : Romains, 47 ; Psaumes, 44 ; 1 Corinthiens, 35 ; Matthieu, 32 ; Jean, 30 ; Isaïe, 24 ; Proverbes, 23 ; 2 Corinthiens, 21. Les autres références bibliques ont moins de 16 occurrences.

La bibliographie.

La bibliographie ne cite que les principaux ouvrages et articles utilisés pour l'élaboration de la traduction et des notes relatives au Commentaire. Pour les citations d'Aristote, le lecteur se référera de préférence au texte latin lu par Thomas *(Aristoteles Latinus*, abrégé : AL, en cours de publication chez Brepols). Pour les ouvrages ou articles se rapportant au *Commentaire* lui-même, j'ai entre autres dépouillé la *Rassegna di letteratura tomistica* (Naples, 1968 s.) et retenu ce qu'il y a de plus fondamental ou de plus utile.

Présentation de la traduction.

Outre la numérotation des paragraphes de l'édition Marietti que j'ai reproduite par commodité (notamment pour faciliter la rédaction des tables), j'ai introduit dans le texte une numérotation et des signes typographiques afin de mieux saisir la logique du développement du Commentaire et de se retrouver plus aisément dans ses divisions et subdivisions. Pour la traduction des citations scripturaires, il m'a paru nécessaire de les compléter ici ou là selon le contexte, l'édition Marietti les abrégeant la plupart du temps par des *et cetera*, comme c'est le cas dans les mss. Ces additions, ainsi que la numérotation des versets bibliques, sont signalées entre crochets. Pour le Psautier, le numéro du Psaume n'étant jamais mentionné dans les mss, les crochets encadrent par conséquent et son numéro et son verset.

À la fin de la traduction, le lecteur trouvera une série de tables (table des références scripturaires, table analytique, table des lieux parallèles, table des références aux auteurs et aux ouvrages cités) qui lui permettra de recueillir avec plus de profit les richesses de la *Lectura super epistolam ad Philippenses*.

Liste des abréviations utilisées

a. : *articulus* (article)
Ad Col. : *Ad Colossenses*
I Ad Cor. : *I Ad Corinthios*
II Ad Cor. : *II Ad Corinthios*
Ad Ephes. : *Ad Ephesios*
Ad Gal. : *Ad Galatas*
Ad Hebr. : *Ad Hebraeos*
Ad Phil. : *Ad Philemonem*
Ad Philip. : *Ad Philippenses*
Ad Rom. : *Ad Romanos*
I Ad Thes. : *I Ad Thessalonicenses*
II Ad Thes. : *II Ad Thessalonicenses*
I Ad Tim. : *I Ad Timotheum*
II Ad Tim. : *II Ad Timotheum*
Ad Tit. : *Ad Titum*
AL : *Aristoteles Latinus*
art. : article
BA : « Bibliothèque Augustinienne », Desclée de Brouwer – Études augustiniennes
bibl. : bibliothèque
Bibl. sacr. : Dom Pierre Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica*, t. I-III, Reims, R. Florentain, 1743
c. : *caput* (chapitre)
ca : *circa* (environ, vers)
Catena aurea : *Glossa continua super Evangelia*
Cath. : G. Jacquemet (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris, 1948-2000
CCL : « Corpus Christianorum, Series Latina », Brepols
col. : *columnella* ou colonne
coll. : collection
Compend. theol. : *Compendium theologiae*
Cont. error. Graec. : *Contra errores Graecorum*
Cont. Gent. : *Summa contra Gentiles*
Cont. impugn. Dei cult. et relig. : *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*
CSEL : « Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum », Vienne, 1866 s.

De art. fid. et Eccl. sacr. : *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad Panormitanum archiepiscopum*
De div. nom. : *Super librum Dionysii De divinis nominibus*
DEMA : *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, 2 t.
De malo : *Quaestiones disputatae De malo*
De perf. spir. vit. : *De perfectione spiritualis vitae*
De potent. : *Quaestiones disputatae De potentia*
De quodl. : *Quaestiones de Quolibet*
De sortibus : *Liber De sortibus*
De subst. separ. : *De substantiis separatis*
De verit. : *Quaestiones disputatae De veritate*
De virtut. : *Quaestiones disputatae De virtutibus*
Dionysiaca : *Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys l'Aréopagite*, éd. Ph. Chevallier, Paris - Bruges, Desclée de Brouwer, 1937, 2 t.
dist. : *distinctio* (distinction)
DS : *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1932-1995.
DTC : *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1923-1972
Epist. : *Epistola* ou *Epistula* (lettre)
Ethic. : *Sentencia Ethicorum*
fasc. : *fasciculus* (fascicule)
Glosa : Glose
Glosa in epist. ad Col. : *Glosa Petri Lombardi in epistolam ad Philippenses* (PL l92, col. 221D-258C) ; *Glosa marginalis* et/ou *Glosa interlinearis*
GOS : *Biblia latina cum Glosa ordinaria*, Strasbourg, 1480-1481, 4 t.
In Iohan. Ev. : *Tractatus in Iohannis Evangelium*
In Luc. : *In Lucam*
In Matth. : *In Matthaeum*
Interlin. : *Interlinearis* (interlinéaire)
l. : *linea* (ligne ou livre)
LCL : The Loeb Classical Library
lect. : *lectio* (leçon)
lib. : *liber* (livre)
obj. : *objectio* (objection)
PG : J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeca et orientalis*. Paris, 1857-1886
PL : J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Paris, 1844-1864
Prol. : *Prologus* (prologue)
Prop. : *Propositio* (proposition)
Q. : *Quaestio* (question)
Quaest. De anima : *Quaestiones disputatae De anima*
q^{a}. : *quaestiuncula* (petite question)
RT : *Revue thomiste*, Toulouse
RTAM : *Recherches de théologie ancienne et médiévale*
SC : « Sources chrétiennes », Éd. du Cerf
Sent. : *Scriptum super libros Sententiarum*
sol. : *solutio* (solution)
S. Th. : *Summa theologiae*
Super Boet. De Trin. : *Super Boetium De Trinitate*
Super Ier. : *Super Ieremiam*
Super Ioan. : *Lectura super Ioannem*
Super Iob : *Expositio super Iob ad litteram*

Super Is. : *Expositio super Isaiam ad litteram*
Super Matth. : *Lectura super Matthaeum*
Super Psalmos : *Postilla super Psalmos*
t. : *tomus* (tome)
v. : verset
vol. : volume
<...> : additions du traducteur
[...] : citation scripturaire ou autre complétée ; traduction de citation ; mention du numéro du chapitre ou du verset d'un livre de l'Écriture cité et ne figurant pas dans les mss.

Sigles des manuscrits

F : Florence (Firenze Medicea Laurenziana S. Croce, Pl. 28, d. 11 [XIVe siècle])
M : Munich (München, Clm 21209 [XVe siècle, 1433])
O : Oxford (New College Library 63, ff.I.234 [XVe siècle])
T : Turin (Torino, Biblioteca Nazionale, lat. E. 13 [XVe siècle])
V : Venise (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana Lat. I. 54 (2472) [XVe siècle])

Liste des abréviations scripturaires

Ac : Actes
Ap : Apocalypse
Am : Amos
Ba : Baruch
1 Co : 1re épître aux Corinthiens
2 Co : 2e épître aux Corinthiens
Col : Colossiens
Ct : Cantique des cantiques
Dn : Daniel
Dt : Deutéronome
Eccle [Qo] : Ecclésiaste ou Qohéleth
Eccli [Si] : Ecclésiastique ou Siracide
Ep : Éphésiens
4 Esd : 4e livre d'Esdras
Ex : Exode
Ez : Ézéchiel
Ga : Galates
Gn : Genèse
Ha : Habaquq
He : Hébreux
Is : Isaïe
Jb : Job
Jc : Jacques
Jdt : Judith
Jg : Juges
Jl : Joël
Jn : Jean
1 Jn : 1re épître de Jean
3 Jn : 3e épître de Jean
Jos : Josué
Jr : Jérémie
Lc : Luc
Lm : Lamentations

Lv : Lévitique
1 M : 1er livre des Maccabées
Mc : Marc
Ml : Malachie
Mt : Matthieu
Os : Osée
1 P : 1re épître de Pierre
2 P : 2e épître de Pierre
Ph : Philippiens
Phm : Philémon
Pr : Proverbes
Ps : Psaumes
1 R [1 S] : 1er livre des Rois ou 1er livre de Samuel
Rm : Romains
Sg : Sagesse
1 Th : 1re épître aux Thessaloniciens
2 Th : 2e épître aux Thessaloniciens
1 Tm : 1re épître à Timothée
2 Tm : 2e épître à Timothée
Tt : Tite
Za : Zacharie

Plan du commentaire

Plan général

L'épître aux Philippiens se divise en deux parties :

I. LA PREMIÈRE PARTIE TRAITE DE LA SALUTATION (1, 1-2)

A) Les personnes qui saluent (1, 1)
B) Les personnes saluées (1, 1)
C) Les biens souhaités (1, 2)

II. LA SECONDE PARTIE TRAITE DE LA NARRATION ÉPISTOLAIRE (1, 3 à 4)

Dans cette narration, l'Apôtre fait deux choses :
A) Il rend grâces pour le passé (1, 3-11)
B) Puis il exhorte les Philippiens à faire des progrès dans l'avenir (1, 12 à 4)

1. Il commence par donner des exemples à suivre et à éviter (1, 12 à 3)

Et sur ce premier point il fait deux choses :
a) Il montre en premier lieu quels sont les exemples à imiter
La première partie se divise en deux, car
◊ il se propose d'abord lui-même en exemple aux Philippiens (1, 12-30)
◊ puis il en propose d'autres, au chapitre 2 (**2**)

b) Il montre en second lieu les exemples que l'on doit éviter, et cela au chapitre 3___(**3**)

*2. Il montre aux Philippiens, par une exhortation morale, comment ils doivent se comporter, et cela au chapitre 4*___(**4**)

Plan détaillé

I. DANS LA SALUTATION___(1, 1-2)

A. L'Apôtre commence par décrire les personnes qui saluent___(1, 1)

*1. Lesquelles sont d'abord mentionnées*___(1, 1)

*2. Puis est précisée leur condition*___(1, 1)

B. L'Apôtre décrit ensuite les personnes saluées___(1, 1)

C. Enfin l'Apôtre énonce les biens souhaités___(1, 2)

*II. DANS CE QUI SUIT <IL EST QUESTION DE> LA NARRATION ÉPISTOLAIRE___(1, 3 à **4**)*

dans laquelle l'Apôtre fait deux choses :

A. Il rend grâces pour le passé___(1, 3-11)

Et sur ce point,

*1. Il commence par une action de grâces en leur nom, en y associant la joie et la prière*___(1, 3-4)

*2. Ensuite il traite du motif de ces choses précitées*___(1, 5-8)

Et

a) il commence par mentionner la matière de l'action de grâces___(1, 5)

b) ensuite celle de sa joie pour l'avenir___(1, 6-7)

c) enfin l'objet de sa supplication pour les Philippiens___(1, 8-11)

Et

◊ il commence par mettre en avant son désir qui manifeste sa totale ferveur___(1, 8)

◊ puis <il expose> la matière de sa supplication___(1, 9-11)

*B. Ensuite l'Apôtre donne des avertissements pour l'avenir___(1, 12 à **4**)*

*1. Il commence par donner des exemples à suivre et à éviter*___(1, 12 à **3**)

a) Il montre en premier lieu quels sont les exemples à imiter___(1, 12 à **2**)

Et

◊ il se propose d'abord lui-même en exemple aux Philippiens___(1, 12-30)

Et ce faisant,

□ il commence par donner aux Philippiens comme exemple de progrès son propre progrès___(1, 12-17)

en mettant en avant deux choses :

∗ premièrement son progrès___(1, 12)

∗ deuxièmement sa manière de progresser___(1, 13-17)

□ Puis il expose la joie que lui procure son progrès___(1, 18)

Et

∗ d'abord la matière de sa joie___(1, 18a)

∗ puis la joie elle-même___(1, 18b)

□ Enfin il énonce le fruit résultant de son progrès___(1, 19-30)

Et

∗ il commence par énoncer ce fruit___(1, 19-21)

Ainsi,

○ commence-t-il par faire connaître <quel est ce> fruit___(1, 19)

○ ensuite <il dit par quel> secours on peut l'obtenir___(1, 19-20)

○ enfin il en donne la raison___(1, 20-21)

∗ Puis il soulève une sorte d'hésitation___(1, 22-30)

Et

○ il commence par l'énoncer___(1, 22-24)

Δ il l'énonce___(1, 22)

Δ puis en explique les raisons___(1, 23-24)

○ puis il la résout___(1, 25-30)

Et

Δ faisant en quelque sorte son choix d'un côté, il annonce d'abord, en ce qui le concerne, sa prochaine venue chez les Philippiens___(1, 25-26)

● Il fait d'abord état de sa venue future___(1, 25)

● Puis il en montre le fruit___(1, 25)
● Enfin il explique en quoi il consiste___(1, 26)
Δ Puis il montre ce qui est requis du côté des Philippiens___(1, 27-30)
Et à ce propos il fait trois choses :
● Il commence par énoncer ce qui est requis___(1, 27)
● Ensuite il fait connaître le bien qui en résulte :
♦ premièrement l'unité___(1, 27-28)
♦ deuxièmement la constance___(1, 27)
● Enfin il en donne une explication___(1, 28)
Une triple raison justifie <le courage des Philippiens> :
♦ La première se fonde sur le fruit de la tribulation___(1, 28-30)
♦ La deuxième sur le double don de Dieu___(1, 28)
♦ La troisième sur celui qui l'a pratiqué <de manière exemplaire>, c'est-à-dire sur l'exemple de l'Apôtre___(1, 29)
◊ Après s'être donné en exemple, l'Apôtre en donne d'autres___(1, 30)
Et
□ d'abord l'exemple du Christ___(**2**)
En citant l'exemple du Christ il fait trois choses, car
∗ il commence par faire une exhortation___(2, 1-18)
Dans son exhortation,
○ il faut commencer par considérer le moyen dont il se sert pour les déterminer___(2, 1-4)
○ puis à quoi il les engage___(2, 1)
∗ Puis il donne l'exemple___(2, 2-4)
○ Il commence par les engager à imiter l'exemple du Christ___(2, 5-11)
○ Puis il expose son exemple [n° 53] : *lui qui étant dans la forme*, etc.___(2, 5)
Et
Δ Il commence par mettre en avant sa majesté___(2, 6-8)
Δ puis il expose son humilité___(2, 6)
● Premièrement dans le mystère de son incarnation___(2, 7-8)
Et
♦ il commence par exposer son humilité___(2, 7)
♦ puis son mode et sa forme___(2, 7)
● Deuxièmement dans le mystère de sa passion___(2, 8)
Et

♦ il commence par mettre son humilité en évidence___(2, 8)
♦ puis il fait connaître son mode___(2, 8)
Δ Enfin il expose son exaltation___(2, 9-11)
Elle est triple :
● Quant à la gloire du ressuscitant___(2, 9)
● quant à la manifestation notoire de sa propre divinité___(2, 9)
● et quant à l'hommage respectueux de toute la création___(2, 10-11)
♦ dans sa soumission effective___(2, 10)
♦ et dans la confession orale___(2, 11)
∗ enfin il conclut son propos à partir de l'exemple du Christ___(2, 12-18)
Et à ce propos il fait trois choses :
○ Il commence par les exhorter à pratiquer le bien___(2, 12-13)
Et à cette fin,
Δ il rappelle leur obéissance passée___(2, 12)
Δ puis il montre ce qu'ils doivent faire___(2, 12)
Et
● il commence par les engager à agir fidèlement___(2, 12)
● Puis <il les engage à agir> humblement___(2, 12)
● Enfin <il les engage à agir> d'une manière salutaire___(2, 12)
Δ enfin il leur donne la confiance pour l'accomplir___(2, 13)
○ Puis il montre comment ils doivent agir pour opérer les œuvres du salut ___(2, 14-18)
Il leur apprend la manière de le faire. Et
Δ il commence par leur apprendre cette manière___(2, 14)
Δ il expose ensuite la raison de cet enseignement___(2, 15-18)
● d'abord de leur côté___(2, 15)
● puis du côté de l'Apôtre___(2, 16-18)
○ Et il montre enfin avec quel fruit ils feront les œuvres du salut___(2, 16-18)
□ L'Apôtre propose les exemples de ses propres disciples, qu'il promet d'envoyer pour affermir les Philippiens___(2, 19-30)
∗ D'abord l'exemple de Timothée___(2, 19-24)
○ Il en annonce d'avance la mission___(2, 19)
○ Puis il en fait l'éloge___(2, 20-22)
Δ <L'Apôtre> commence donc par faire l'éloge de Timothée___(2, 20)

Δ puis il s'en explique___(2, 21-22)
○ Enfin il indique le moment de sa mission___(2, 23-24)
∗ Puis l'exemple d'Épaphrodite___(2, 25-30)
Et
○ il commence par le décrire___(2, 25-28)
Δ il en fait d'abord l'éloge___(2, 25)
Δ puis il indique le motif de sa mission___(2, 26)
Δ enfin il l'explique___(2, 27-28)
○ <L'Apôtre> conclut <son explication de> la mission <d'Épaphrodite> ___(2, 29-30)
Δ Et il commence par dire comment il doit être reçu___(2, 29)
Δ ensuite il en donne la raison___(2, 30)
b) L'Apôtre fait connaître ici quels sont pour les Philippiens les exemples qu'ils doivent éviter___(**3**)
Et à ce propos il fait trois choses :
◊ Il commence par énoncer ceux dont ils doivent se garder___(3, 1-2)
À ce propos
□ il fait d'abord connaître la fin de son enseignement___(3, 1)
□ ensuite il expose la nécessité d'écrire <aux Philippiens>___(3, 1)
□ enfin il expose la raison de cette nécessité___(3, 2)
◊ Puis il montre un exemple dont il faut se garder par la conduite des saints___(3, 3-16)
Et
□ d'abord ils s'en sont gardés <par la conduite> de tous___(3, 3)
□ puis comment il s'en est gardé de lui-même___(3, 4)
et
∗ il commence par mettre en avant son rang éminent sous le statut des observances légales___(3, 4-6)
En faisant état du rang éminent qu'il occupait sous la Loi,
○ il en parle d'abord en général___(3, 4)
○ puis il l'explique en détail___(3, 5)
Et
Δ d'abord quant à sa race___(3, 5)
Δ puis quant à sa condition___(3, 5-6)
∗ Puis il fait connaître le mépris qu'il a touchant sa prééminence dans les observances légales___(3, 7-16)

Et

○ il expose d'abord l'objet de son mépris des observances légales___(3, 7-11)

Et à ce propos il montre

Δ premièrement le but de son mépris en général___(3, 7)

Δ deuxièmement le but de son mépris en particulier___(3, 8-11)

Et il explique

● que c'est d'abord en vue de connaître le Christ___(3, 8)

● puis que c'est en vue de l'acquérir___(3, 8-9b)

Et

♦ il commence par montrer que pour acquérir le Christ il a méprisé les observances légales___(3, 8-9a)

♦ puis qu'il peut l'acquérir___(3, 9b-11)

Et

¤ premièrement comment il désire gagner le Christ et être trouvé en lui par la justice___(3, 9b)

■ en précisant d'abord quelle est la justice qu'il a délaissée___(3, 9b)

■ puis quelle est celle qu'il cherche___(3, 9b-10)

¤ deuxièmement <comment il désire gagner le Christ et être trouvé en lui> par la constance à endurer la souffrance___(3, 10-11)

Et

■ il commence par énoncer cette constance à endurer <la souffrance>___(3, 10)

■ puis il mentionne son fruit___(3, 11)

○ L'Apôtre précise ici comment il se comporte par rapport à l'objet de son mépris ou comment <l'accomplissement de> son désir est différé___(3, 12-16)

Et

Δ il exprime d'abord ce qu'il ressent___(3, 12-14)

● il commence par reconnaître que la perfection intérieure lui fait défaut ___(3, 12)

Il montre

♦ premièrement qu'il n'est pas parvenu à la perfection___(3, 12)

♦ deuxièmement qu'il y tend___(3, 12)

● puis il s'en explique___(3, 13-14)

Et

♦ premièrement à propos de son défaut de perfection___(3, 13)

♦ deuxièmement à propos de sa course___(3, 14)

Δ Il exhorte ensuite les autres à éprouver les mêmes sentiments___(3, 15-16)

Et

● il commence par faire cette exhortation___(3, 15)

● puis ce qui est nécessairement exigé d'eux___(3, 16)

◊ Enfin l'Apôtre engage les Philippiens à suivre son propre exemple et celui des autres, à dessein d'éviter les méchants___(3, 17-21)

Et

□ il commence par exposer son intention___(3, 17)

□ puis il donne la raison de sa recommandation___(3, 18-21)

Et

∗ d'abord du côté de ceux qu'il faut éviter___(3, 18-19)

Mais de crainte que cela ne paraisse être l'expression de la haine, l'Apôtre

○ commence par témoigner de son affection___(3, 18)

○ puis il mentionne quels sont ceux qu'il faut éviter___(3, 18-19)

Il les décrit

Δ d'abord par leurs œuvres___(3, 18-19)

Et touchant ce premier point,

● il décrit d'abord leurs œuvres___(3, 18)

● puis il fait connaître leur fin___(3, 19)

Δ puis par leur intention___(3, 19)

● Et il commence par révéler leur intention___(3, 19)

● puis il fait connaître son résultat___(3, 19)

∗ Ensuite il donne la raison de sa recommandation du côté de ceux qu'il faut imiter___(3, 20-21)

Et

○ il commence par décrire en eux leur conduite céleste___(3, 20)

○ puis <l'objet de> leur attente___(3, 20)

○ enfin leur bien___(3, 21)

2. L'Apôtre montre aux Philippiens, par une exhortation morale, comment ils doivent se comporter, et cela au chapitre 4___(**4**)

Et

a) il montre en premier lieu comment ils doivent se comporter à l'avenir ___(4, 1-9)

◊ Il commence par les exhorter à persévérer dans ce qui est déjà acquis ___(4, 1-3)

Et à ce propos,

□ il commence par amener <les Philippiens> à persévérer d'une manière générale___(4, 1)

∗ il leur rappelle d'abord son affection pour eux___(4, 1)

∗ puis il expose son exhortation___(4, 1)

□ Il indique ensuite pour chaque personne en particulier des moyens spéciaux___(4, 2-3)

◊ puis il les exhorte à mieux progresser___(4, 4-9)

Et

□ il commence à disposer l'esprit des Philippiens à mieux progresser___ (4, 4-7)

Et cela de trois manières :

∗ premièrement quant à la joie spirituelle___(4, 4-5)

À l'égard de cette première disposition, <l'Apôtre>

○ commence par décrire quelle doit être notre joie___(4, 4-5a)

○ puis il en indique la cause___(4, 5b)

∗ deuxièmement quant au repos spirituel___(4, 6)

<l'Apôtre> montre que notre esprit doit être tranquille, et

○ il écarte d'abord l'inquiétude qui trouble___(4, 6)

○ puis il montre ce qui <doit> faire place à l'inquiétude de notre esprit ___(4, 6)

∗ troisièmement quant à la paix___(4, 7)

□ Il règle ensuite les actes des Philippiens___(4, 8-9)

Et

∗ il commence par les engager à faire le bien, en énonçant l'objet de l'action, à savoir le bien qui est à faire___(4, 8)

∗ puis son motif___(4, 8-9)

∗ ensuite l'acte lui-même___(4, 8-9a)

∗ enfin son fruit___(4, 9b)

b) L'Apôtre loue ici les Philippiens pour le bienfait qu'ils ont dispensé à son égard dans le passé___(4, 10-23)

Et

◊ il commence par exposer sa louange___(4, 10-18)
En exposant sa louange il fait deux choses :
□ Il les loue premièrement pour le bienfait dispensé___(4, 10)
Et
∗ il commence par exprimer la joie qu'il a éprouvée de leur bienfait___(4, 10)
∗ puis il en fait l'éloge___(4, 10)
∗ enfin il les excuse de leur retard___(4, 10)
□ ensuite dans son explication il s'étend sur la nature de ce bienfait___(4, 11-18)
Et il explique
∗ d'abord quelle est la cause de sa joie___(4, 11-14)
Sur ce point,
○ il commence par repousser le motif que l'on pouvait donner à sa joie ___(4, 11)
○ ensuite il manifeste sa propre constance d'esprit___(4, 11-13)
Δ Il commence par l'énoncer___(4, 11-12)
Il la mentionne
● en premier lieu dans une situation particulière___(4, 11-12a)
● puis d'une manière générale dans toutes ses tribulations___(4, 12b)
Δ et il en donne ensuite la cause___(4, 13)
○ enfin il approuve leur bienfaisance___(4, 14-18)
∗ puis par quel bienfait leurs sentiments ont refleuri___(4, 15-17)
∗ enfin il rappelle le bienfait présent___(4, 18)
◊ puis il conclut sa lettre par la prière et la salutation___(4, 19-23)
□ Et il commence par la formuler___(4, 19)
□ Il expose ensuite une action de grâces___(4, 20)
□ Il adresse enfin une salutation___(4, 21-23)

Thomas d'Aquin

Commentaire de l'épître aux Philippiens

Prologue

« Le sentier des justes avance comme une lumière brillante [et il s'accroît jusqu'au jour parfait. La voie des impies est ténébreuse ; ils ne savent où ils se précipitent] », Pr 4 [18-19a]

1. — Dans cette autorité <scripturaire> la vie des saints est décrite de trois points de vue :

Du point de vue de leur difficulté, à ces mots : « Le sentier », car <il est écrit dans> Matthieu 7 [14] : « Resserrée est la voie [qui conduit à la vie, et il en est peu qui la trouvent !] »[{76}], <et dans> Job 28 [7] : « Sentier que n'a point connu l'oiseau de proie. »

Du point de vue de leur clarté, à ces mots : « une lumière brillante. » − Ep 5 [8] : « Jadis vous étiez ténèbres [, mais maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur]. » Brillants sont en effet les justes, et c'est pourquoi leur voie est lumineuse.

Du point de vue de leur progrès, parce que <leur vie> croît sans cesse, 1 P 2 [2] : « [Comme des enfants nouveau-nés, désirez ardemment un lait spirituel et pur,] afin que par lui vous croissiez [pour le salut]. » Et <ils progressent> ainsi « jusqu'au jour parfait », à savoir celui de la gloire, 1 Co 13 [10] : « Quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel deviendra inutile[{77}]. » Inversement, la voie des méchants est large[{78}], d'où ce qui suit <dans la citation des Proverbes 4 [19a]> : « La voie des impies. » − Mt 7

[13] : « Large est la porte et spacieuse la voie qui conduit à la perdition [; nombreux sont ceux qui entrent par elle]. » De plus, <cette voie est> obscure, « ténébreuse » et sans issue, « ils ne savent où ils se précipitent », Pr 4 [19].

2. — La matière de cette épître peut être tirée de ces mots. En effet, les Philippiens étaient dans le droit sentier du Christ, endurant pour lui de grandes tribulations. Pareillement, ils étaient éclairés par la foi, Ph 2 [15] : « [Au milieu d'une nation dépravée et perverse,] parmi laquelle vous brillez [comme des astres dans le monde]. » De plus, ils progressaient, comme on le voit tout au long de l'épître.

Enfin, c'est opportunément <que cette épître prend place> à la suite de celle aux Éphésiens, dans laquelle un enseignement est donné sur la manière de garder l'unité ecclésiale ; les Philippiens, quant à eux, sont proposés comme un exemple du maintien de cette unité, eux qui la conservèrent parfaitement{79}.

Chapitre 1

Leçon 1 [v. 1 à 7]

[nº 3] 1 Paul et Timothée, esclaves de Jésus Christ, à tous les saints dans le Christ Jésus, qui sont à Philippes, ainsi qu'aux évêques *(episcopis)* et aux diacres *(diaconibus)*.
[nº 7] 2 Grâce à vous et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus Christ.
[nº 8] 3 Je rends grâces à mon Dieu toutes les fois que je me souviens de vous ;
4 je ne cesse, dans toutes mes prières pour vous tous, de supplier avec joie,
[nº 10] 5 à cause de votre participation à l'Évangile du Christ, depuis le premier jour jusqu'à présent ;
[nº 12] 6 ayant cette confiance, que celui qui a commencé en vous la bonne œuvre, la perfectionnera jusqu'au jour du Christ Jésus.
[nº 13] 7 Il n'est que juste pour moi de penser ainsi de vous tous, puisque je vous porte dans mon cœur, vous qui, dans mes liens comme dans la défense et l'affermissement de l'Évangile, avez tous part à ma joie.

3. — Cette épître comprend :

I) une salutation

II) et la narration épistolaire proprement dite [nº 8] : 3 *Je rends grâces*, etc.

I. Touchant la salutation <l'Apôtre> fait trois choses : car sont décrites
A) d'abord les personnes qui saluent ;
B) puis les personnes saluées [n° 6] : *à tous les saints*, etc. ;
C) enfin <sont énoncés> les biens souhaités [n° 7] : [2] *Grâce à vous*, etc.

A. Sur le premier point,
1) sont d'abord mentionnées les personnes qui saluent ;
2) puis <est précisée> leur condition [n° 5] : *esclaves*, etc.

4. — 1. Parmi les personnes qui saluent est d'abord mentionnée la principale, quand il dit : *Paul*. Et Paul se traduit par « modique *(modicus)* {80} », ce qui indique son humilité, Is 60 [22] : « Le moindre en produira mille, et le plus petit une nation puissante. » Ensuite, <en disant> : *et Timothée*, est mentionnée la personne qui lui est associée, parce qu'il avait été leur prédicateur, Ph 2 [20] : « Car je n'ai personne qui me soit aussi intimement uni et qui s'inquiète autant de vous par une affection sincère. »

5. — 2. Puis quand il ajoute : *esclaves*, etc., est exposée leur condition, 2 Co 4 [5] : « Car nous ne nous prêchons pas nous-mêmes, mais Jésus Christ notre Seigneur ; quant à nous, nous sommes vos esclaves par Jésus{81}. »

Objection : <Il est écrit dans l'évangile de> Jean 15 [15] : « Je ne vous appellerai plus esclaves [, parce que l'esclave ne sait pas ce que fait son seigneur]. »

Réponse : Il y a une double servitude{82} comme il y a une double crainte{83}. En effet, la crainte du châtiment engendre une mauvaise servitude, et c'est dans ce sens que s'entend le passage précité de Jean. La crainte chaste{84}, elle, engendre une servitude de déférence, et c'est de cette servitude que parle ici l'Apôtre.

6. — B. Les personnes saluées sont toutes de l'Église de Philippes. Et <l'Apôtre désigne> en premier lieu ceux qui occupent un rang inférieur. Ainsi dit-il : *à tous les saints qui sont à Philippes*, cité fondée par Philippe{85} ; et il dit : *saints*, en vertu de leur baptême, Rm 6 [3] : « Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés. »

Puis il mentionne ceux qui occupent un rang supérieur, en disant : *ainsi qu'aux évêques (episcopis) et aux diacres (diaconibus)*{86}.

Question : On se demande pourquoi <l'Apôtre> cite les personnes inférieures avant les supérieures. C'est que le peuple précède celui qui est mis à sa tête, Ez 34 [2] : « Les troupeaux ne sont-ils pas nourris par leurs pasteurs ? » Les troupeaux doivent en effet être nourris par les pasteurs, et non l'inverse. En outre, pourquoi <l'Apôtre> omet-il de mentionner les prêtres ?

Réponse : Il faut dire qu'ils sont compris avec les évêques *(episcopis)*, étant donné que dans une seule cité il n'y a pas plusieurs évêques *(episcopi)* {87}. Donc en parlant au pluriel il sous-entend aussi les prêtres. Il s'agit cependant d'un ordre distinct, car on lit dans l'Évangile même qu'après avoir choisi douze disciples{88} (qui exercent la charge de ministres établis pour veiller), <le Seigneur> désigna <encore> soixante-douze disciples, dont les prêtres sont les successeurs. Denys{89} distingue aussi les évêques et les prêtres ; mais à l'origine, bien que les ordres aient été distincts, leurs noms ne différaient pas{90}.

7. — C. Enfin, <l'Apôtre> énonce les biens souhaités : 2 *Grâce*, etc. Et il en est deux qui renferment tous les biens. Le premier est la grâce de Dieu qui remet les péchés, Ep 2 [8] : « C'est par la grâce que vous êtes sauvés. » Le dernier est la paix de l'homme, Ps [147, 14] : « C'est lui qui t'a donné pour confins la paix. » Et il leur souhaite par la suite les biens intermédiaires, <biens qui viennent> *de Dieu le Père*. <Il est écrit dans l'épître de> Jacques 1 [17] : « Tout présent excellent et tout don parfait vient d'en haut et descend du Père des lumières. » Ils résultent aussi de l'humilité du Christ, et c'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *et du Seigneur Jésus Christ*. − Jn 1 [17] : « La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ{91} » ; Ep 2 [14] : « Car c'est lui qui est notre paix ».

8. — II. <L'Apôtre> expose ensuite la narration épistolaire. Et à cet égard il fait deux choses :

A) il rend grâces pour le passé ;

B) puis il exhorte <les Philippiens> à faire des progrès dans l'avenir [n° 20] : « 12 Or je veux que vous le sachiez, etc. »

A. Sur le premier point,

1) il commence par une action de grâces en leur nom ;
2) puis <il énonce> sa matière [nº 10] : [5] *à cause de votre participation*, etc.

9. — 1. Il rend grâces en y associant la joie et la prière. Et traitant ainsi de ces trois choses, il dit : [3] *[Je rends] grâce à mon*{92} *Dieu*. Rendre grâces, c'est reconnaître la grâce qu'on a reçue, 1 Th 5 [18] : « Rendez grâces en toutes choses. » – *toutes les fois que je me souviens de vous*{93}, car en ce qui les concerne tout fut pour l'Apôtre trouvé digne d'action de grâces. Et c'est tout à fait considérable, Pr 10 [7] : « La mémoire du juste sera accompagnée de louanges. » – *pour vous tous*, Is 60 [21] : « Quant à ton peuple, tous seront justes ; pour toujours [ils posséderont la terre en héritage]. » Il rend donc grâces pour le bien qui est en eux, il prie et supplie pour leur protection : tout cela avec <un sentiment de> joie, 1 R [1 S] 12 [23] : « Mais loin de moi ce péché contre le Seigneur, que je cesse de prier pour vous. »

10. — 2. Ensuite quand il dit : [5] *à cause de votre participation*, etc., il traite de la matière de ces trois choses précitées. Et
a) il commence par mentionner la matière de l'action de grâces ;
b) ensuite celle de sa joie pour l'avenir [nº 12] : [6] *ayant cette confiance*, etc. ;
c) enfin la matière de sa supplication [nº 14] : « [8] Car Dieu m'est témoin, etc. »

11. — a. Il dit donc : [5] *à cause de votre participation*, à savoir du fait que vous avez participé{94} à l'enseignement de l'Évangile, en croyant et en le mettant en pratique. Car c'est en cela que consiste la véritable participation, He 13 [16] : « N'oubliez pas la bienfaisance et la mise en commun des ressources [, car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir]. » – *depuis le premier jour jusqu'à maintenant*, Eccli [Si] 27 [12] : « L'homme saint demeure dans la sagesse comme le soleil. »

12. — b. Je me réjouis à votre sujet, [6] *ayant cette confiance, que celui qui a commencé en vous la bonne œuvre, la perfectionnera jusqu'au jour du Christ Jésus*. – Jr 17 [5a et 7] : « Maudit l'homme qui se confie dans l'homme, et qui fait sa force de la chair [...]. Béni l'homme qui se confie

dans le Seigneur, et dont le Seigneur est la confiance. » Et cette confiance <se fonde> sur la puissance de Dieu, aussi <l'Apôtre> dit-il : *celui qui a commencé*, etc. – Jn 15 [5] : « Sans moi vous ne pouvez rien faire. » Ce qui va à l'encontre de plusieurs{95} qui prétendent que le principe d'une œuvre bonne se trouve en nous, mais que son achèvement vient de Dieu. Mais <cette opinion> n'est pas vraie, parce que le principe d'une œuvre bonne, en nous, est la pensée du bien, et cela même vient de Dieu, 2 Co 3 [5] : « Ce n'est pas que nous soyons capables de penser quelque chose par nous-mêmes, comme venant de nous [, mais notre capacité vient de Dieu]. » – *jusqu'au jour du Christ Jésus*, où il rendra à chacun sa récompense, 2 Tm 4 [8] : « Reste la couronne de justice qui m'est réservée, que le Seigneur [, juste juge, me rendra en ce jour]{96} » ; 1 Co 1 [8] : « C'est lui qui vous affermira jusqu'à la fin, <pour que vous soyez> sans reproche [au jour de l'avènement de notre Seigneur Jésus Christ] ».

13. — La raison de la joie est mentionnée quand il dit : [7] *Il n'est que juste pour moi de penser ainsi de vous tous, puisque je vous porte dans mon cœur, vous qui, dans mes liens comme dans la défense et l'affermissement de l'Évangile, avez tous part à ma joie.* Ce qui fait que cela est juste, c'est que vous vous réjouissiez pour moi de mes propres biens, autrement dit, j'ai conscience à votre sujet que vous êtes tels que vous éprouvez de la joie pour ce qui fait l'objet de ma propre joie, celle qui est dans mes chaînes, car à cette époque-là <Paul> fut enchaîné pour le Christ, et ce lui était un sujet de joie, Jc 1 [2-3] : « Considérez comme sujet d'une joie complète, mes frères, lorsque vous tombez en diverses tentations, sachant [que l'épreuve de votre foi produit la patience]{97} » ; Ac 5 [41] : « Les apôtres sortirent du conseil, joyeux d'avoir été jugés dignes de souffrir des outrages pour le nom de Jésus{98} ». – *comme dans la défense et l'affermissement de l'Évangile,* à savoir en prêchant audacieusement contre les tyrans et les hérétiques, et en affermissant l'Évangile dans le cœur des fidèles, Ac 18 [23] : « Parcourant successivement le pays galate et la Phrygie, affermissant tous les disciples. »

Ou autrement, selon la Glose{99} : *dans mon cœur*, c'est-à-dire avec le désir que vous soyez associés à la joie sempiternelle{100}, Jn 16 [22] : « Votre joie, nul ne vous l'enlèvera. » Et ce sentiment ne peut être ôté de mon cœur, parce que même enchaîné et appliqué à affermir et à défendre l'Évangile, ma sollicitude envers vous ne s'éloigne pas de mon cœur.

Leçon 2 [v. 8 à 17]

[nº 14] 8 Car Dieu m'est témoin combien je soupire après vous dans les entrailles de Jésus Christ.
[nº 16] 9 Et ce pourquoi je prie, c'est afin que votre charité abonde de plus en plus en toute science et en toute intelligence,
10 pour que, discernant le meilleur, [nº 19] vous soyez sincères et irréprochables pour le Jour du Christ,
11 remplis du fruit de justice par Jésus Christ, pour la gloire et la louange de Dieu.
[nº 20] 12 Or je veux que vous le sachiez, frères : ce qui m'arrive a plutôt tourné au progrès de l'Évangile,
[nº 22] 13 en sorte que mes chaînes sont devenues manifestes dans tout le prétoire et pour tous les autres ;
14 que la plupart des frères, rendus confiants dans le Seigneur par mes chaînes, ont d'autant plus d'audace pour annoncer la parole de Dieu sans crainte.
15 D'aucuns, il est vrai, prêchent le Christ par envie et esprit de contention, mais d'autres aussi par bonne volonté.
16 Certains <sont inspirés> par la charité, sachant que j'ai été établi pour la défense de l'Évangile ;
17 tandis que d'autres annoncent le Christ <poussés> par un esprit de contention, non sincèrement, pensant susciter de l'affliction à mes chaînes.

14. — c. Après avoir exposé la matière de la joie, <à savoir> l'espérance de la vie future{101} [nº 10], <l'Apôtre> montre ici l'objet de sa supplication pour les Philippiens. Et

◊ il commence par mettre en avant son désir qui manifeste sa totale ferveur :

◊ puis <il expose> la matière de sa supplication [nº 16] : 9 *Et ce pourquoi je prie*, etc.

15. — ◊ Et puisque le désir de son cœur n'est connu que de Dieu seul, <l'Apôtre> prend Dieu à témoin qu'il intercède pour eux avec <un ardent> désir, Jb 16 [20] : « Voilà que dans le ciel est mon témoin », à savoir Dieu. – *combien je soupire après vous*, moi qui suis *dans les entrailles de Jésus Christ*. Ou bien, *combien je soupire après vous* en elles ; autrement dit, je soupire{102} après votre salut et du fait de votre participation{103} à la charité intime du Christ, Lc 1 [78] : « Par les entrailles de la miséricorde de notre Dieu » ; autrement dit, parce que la force de l'amour pénètre jusqu'au plus profond et au plus intime du cœur. Ou bien, je soupire afin que vous soyez dans les entrailles de Jésus Christ, c'est-à-dire afin que vous l'aimiez du fond de votre cœur, et que vous soyez aussi aimés de lui, car c'est en cela que consiste la vie de l'homme.

16. — ◊ Ensuite quand il dit : [9] *Et ce pourquoi je prie*, etc., <l'Apôtre> expose sa supplication et souhaite trois biens.

Premièrement, l'accroissement de l'affection intérieure. Car l'affection intérieure se perfectionne par la charité, aussi doit-on souhaiter la possession de la charité à celui qui ne l'a pas ; mais à celui qui la possède, il faut lui souhaiter son perfectionnement. C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *c'est afin que votre charité abonde de plus en plus en toute science et en toute intelligence*. Pour que la charité s'accroisse il convient de prier Dieu, car Dieu seul opère cet accroissement en nous, 2 Co 9 [8] : « Et Dieu est puissant pour faire abonder toute grâce en vous, afin qu'en toutes choses, ayant toujours tout ce qui vous suffit, vous abondiez en toutes sortes de bonnes œuvres. » Et il est nécessaire que nous le demandions nous aussi, parce que « si votre justice n'est pas plus abondante que celle des scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez point dans le Royaume des cieux », Mt 5 [20].

17{104}. — Deuxièmement, <il leur souhaite le bien de> l'intelligence, aussi dit-il : *en toute science*.

Mais la science résulte-t-elle de la charité ? Assurément, puisqu'il est écrit dans la première <épître> de Jean 2 [27] : « Pour vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous instruise ; mais comme son onction vous enseigne sur toute chose [, et qu'elle est véritable et non mensonge, selon qu'elle vous a enseignés, demeurez-en lui]. » En outre, la charité est l'Esprit dont il est dit dans <l'évangile de> Jean 16 [13] : « Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous enseignera la vérité tout entière{105}. » La raison en est que celui qui possède un habitus{106}, s'il est droit, a pour effet de juger avec rectitude des choses qui relèvent de son domaine ; mais s'il est corrompu, <alors son jugement est> faux. Il en est de même dans le domaine sensuel, le tempérant possède un bon jugement, l'intempérant non, au contraire il est faux.

Or, tout ce que nous faisons doit recevoir sa forme de la charité, donc celui qui possède la charité a un jugement droit :

et quant aux choses intelligibles ; c'est ainsi que <l'Apôtre> dit : *en toute science*, à savoir pour connaître la vérité et adhérer à ce qui relève de la foi. Telle est la science des saints, <selon ce qui> est dit <au livre de la> Sagesse{107} ;

et quant à l'activité, et c'est ainsi que <l'Apôtre> dit : *en toute intelligence*, intelligence qui est la faculté de connaître ce qui concerne les objets extérieurs et dont le propre est de juger immédiatement avec rectitude du sensible propre{108}. Et c'est pourquoi ce terme <d'intelligence> a été transféré au jugement intérieur de la raison ; ainsi sont appelés sensés ceux qui ont un jugement droit en matière d'action, Sg 1 [1] : « Ayez sur le Seigneur de droites pensées » ; Sg 6 [16] : « Donc penser à la sagesse est la perfection de l'intelligence ».

Toutefois cette intelligence ne doit pas seulement considérer, mais aussi discerner entre le bien et le mal, et entre le bien et le mieux. Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : [10] *pour que, discernant le meilleur*, etc.

Remarquez que la charité perfectionne l'intelligence pour discerner ce qui est bon, mais la charité parfaite fait discerner ce qui est meilleur, 1 Co 12 [31] : « Ayez de l'émulation pour les dons les meilleurs » ; 1 Co 14 [1] : « Recherchez la charité [, ayez de l'émulation pour les dons spirituels] ». Et c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *le meilleur*.

18. — <Le troisième bien souhaité dans sa supplication> regarde l'effet. Et il énonce premièrement leur préservation du mal ; puis leur progrès dans le bien.

Leur préservation du mal quand il dit : *pour que vous soyez sincères*. Car il y a deux sortes de péchés à éviter, à savoir celui de la corruption intérieure, par laquelle l'homme se souille en lui-même, et il le repousse par la sincérité, 1 Co 5 [8] : « [Célébrons la fête non pas avec du vieux levain, ni avec un levain de malice et de méchanceté, mais] avec des azymes de sincérité et de vérité. » L'autre <péché est celui qui se commet> contre le prochain, à savoir les offenses{109}. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *et irréprochables (et sine offensa)*. – 1 Co 10 [32] : « Ne soyez une occasion de scandale *(sine offensione)* ni pour les Juifs, ni pour les Gentils, ni pour l'Église de Dieu » ; 2 Co 6 [3] : « Ne donnant à personne aucun sujet de scandale{110} ».

– *pour le Jour du Christ*, c'est-à-dire jusqu'à la fin de la vie, Mt 24 [13] : « Celui qui persévérera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. »

19. — Quant à la grâce, <l'Apôtre> dit : [11] *remplis du fruit de justice*, afin que les œuvres soient des fruits de justice, Rm 6 [22] : « Vous en avez pour fruit la sanctification{111}. » Ou bien, *du fruit de justice*, c'est-à-dire de la

récompense de la justice, à savoir la couronne, 2 Tm 4 [8] : « Reste la couronne de justice qui m'est réservée{112} » ; Sg 3 [15a] : « Car le fruit des bons travaux est glorieux ». Et cela s'obtient *par le Christ*{113}, car tout ce que nous faisons ne peut être bon que par lui, Jn 15 [5] : « Sans moi vous ne pouvez rien faire. »

Et nous devons agir en vue de cette fin, à savoir *pour la gloire et la louange de Dieu,* Mt 5 [16] : « Afin que les hommes voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux{114} », car Dieu est glorifié{115} par les œuvres des saints, aussi{116} les autres publient-ils sa louange, Ps [150, 1] : « Louez le Seigneur dans ses saints » ; Jr 33 [9] : « Ce sera pour moi un renom, et une joie, et une louange, et une exultation parmi toutes les nations de la terre, qui apprendront tous les biens [que moi je dois leur faire] ».

20. — B. Ensuite [voir nº 8] quand il dit{117} : 12 *Or je veux que vous le sachiez*, etc., <l'Apôtre> donne des avertissements pour l'avenir. Et

1) il commence par donner des exemples à suivre et à éviter ;

2) puis, au chapitre 4 [nº 146], il conclut son exhortation morale : « C'est pourquoi, mes frères très chers, etc. »

1. Sur le premier point il fait deux choses, car

a) il montre en premier lieu quels sont les exemples à imiter ;

b) puis, au chapitre 3 [nº 99], ceux que l'on doit éviter : « Au reste, etc. »

a. La première partie se divise en deux, car

◊ il se propose d'abord lui-même en exemple aux Philippiens ;

◊ puis il en propose d'autres, au chapitre 2 [nº 44] : « Si donc, etc. »

◊ Le premier point se divise aussi en trois, car <l'Apôtre>

□ commence par donner aux Philippiens{118} comme exemple de progrès son propre progrès{119} ;

□ puis il expose la joie que lui procure son progrès [nº 23] : « 18 Mais qu'importe, etc. » ;

□ enfin le fruit de son progrès [nº 26] : « 19 Car je sais, etc., »

□ Dans la première de ces subdivisions, il met en avant deux choses :

∗ premièrement son progrès ;

∗ deuxièmement sa manière de progresser [nº 22] : [13] *en sorte que mes chaînes*, etc.

21. — ∗ Il dit donc : Je vous ai exhortés en vue de votre progrès, et afin que vous preniez pour modèle mon propre progrès, *je veux que vous le sachiez, frères : ce qui m'arrive*, extérieurement, car les tribulations, tout extérieures qu'elles soient, ne me changeaient pas intérieurement, *a plutôt tourné au progrès*, parce que par elles la foi que je prêchais fut plus profitable{120}, 2 Co 1 [6] : « Si nous sommes dans la tribulation, c'est pour votre encouragement et votre salut ; si nous sommes consolés, c'est pour votre consolation [; si nous sommes encouragés, c'est pour votre encouragement et votre salut, qui est à l'œuvre dans l'endurance des mêmes souffrances que nous aussi nous souffrons]{121}. »

22. — ∗ Et il montre ce progrès : d'abord chez lui, puis chez les autres : [14] *que la plupart*, etc.

Chez lui, parce que{122} il avait été manifeste qu'il supportait avec constance de telles tribulations pour le Christ : [13] *en sorte que mes chaînes [sont devenues manifestes]*{123}, ce qui contribue à la gloire du Christ, 1 P 4 [15] : « Qu'aucun de vous ne souffre comme homicide, ou voleur, ou avide du bien d'autrui. Et si c'est comme chrétien, qu'il ne rougisse point [, mais qu'il glorifie Dieu dans ce monde]. » – *dans tout le prétoire*, comme au tribunal de César{124}, etc.

Mais chez les autres la foi croissait en général, aussi <l'Apôtre> dit-il : [14] *que la plupart des frères, rendus confiants dans le Seigneur par mes chaînes, ont d'autant plus d'audace pour annoncer la parole de Dieu sans crainte.* <Voir le récit des> éléphants dans le premier <livre> des Maccabées{125}. – Eccli [Si] 10 [2] : « Tel le juge du peuple, tels aussi ses ministres » ; Pr 28 [1] : « Le juste comme un lion plein de confiance sera sans crainte ».

Chez d'autres <encore> il y avait de la diversité, car certains prêchaient bien, d'autres mal. Parmi ceux qui <prêchaient> bien, certains le faisaient en vertu de la charité commune, d'autres en vertu d'un amour particulier à l'égard de l'Apôtre. Quant à ceux qui <prêchaient> mal, certains le faisaient par la malice commune, d'autres en vertu d'une haine particulière qu'ils concevaient contre l'Apôtre.

Mais, à mon avis, l'Apôtre indique une double cause qui déterminait la prédication de certains : d'abord l'envie{126}, et c'est pourquoi l'Apôtre fait connaître leur mauvaise intention en disant : 15 *D'aucuns, il est vrai, prêchent le Christ par envie*, etc. – Jc 3 [16] : « Où est la jalousie et l'esprit de dispute, là est l'inconstance et toute œuvre perverse » ; 1 Co 3 [3] : « Puisqu'il y a parmi vous jalousie et esprit de contention, n'êtes-vous pas charnels ? » Puis <pour d'autres>, c'était par amour pour le Christ et l'Évangile, aussi <l'Apôtre> dit-il : *d'autres par bonne volonté*. – Ps [50, 20] : « Par ta bonne volonté, fais du bien. » 16 *Certains*, ajoute l'Apôtre, *<sont inspirés> par la charité*, à savoir celle qui fait la bonne volonté, etc., parce qu'ils ont prêché pour me suppléer quand je ne pouvais enseigner.

Enfin l'Apôtre explique ce qu'il avait dit. Certains <17 *annoncent le Christ*> pour un autre motif, car il en est <qui l'annoncent> sans sincérité, sans intention pure. Il la manifeste ici de deux manières par un esprit de contention{127} : d'abord parce qu'en prêchant publiquement ils suscitaient une manifestation populaire parmi les Gentils contre l'Apôtre, au-delà de celle qu'il avait eu à subir ; puis parce qu'ils pensaient que Paul en apprenant qu'ils s'arrogeaient un ministère qui lui avait été confié, en serait troublé, et qu'ainsi ses afflictions s'accumuleraient.

Leçon 3 [v. 18 à 24]

[nº 23] 18 Mais qu'importe ? Pourvu que le Christ soit annoncé de toute manière, ou par occasion, ou en vérité ; et en cela je me réjouis et je m'en réjouirai.
[nº 26] 19 Car je sais que cela aboutira pour moi au salut, par vos prières et le secours de l'Esprit de Jésus Christ,
[nº 28] 20 selon mon attente et mon espérance que je ne serai confondu en rien ; mais en toute confiance, maintenant comme toujours, le Christ sera magnifié dans mon corps, soit par ma vie, soit par ma mort.
[nº 32] 21 Car pour moi, vivre c'est le Christ, et mourir est un gain.
[nº 33] 22 Mais si vivre dans la chair ici-bas, c'est un fruit de mon œuvre, alors je ne sais que choisir.
[nº 35] 23 Car je suis tiraillé entre deux choses, ayant le désir d'être dissous et d'être avec le Christ, ce qui est de beaucoup le meilleur ;
24 et de demeurer dans la chair, chose nécessaire pour vous.

23. — □ Plus haut [nº 20] l'Apôtre a décrit le progrès qui s'en est suivi pour lui-même, ici il traite de la joie qu'il éprouve de ce progrès. Et il expose

∗ d'abord la matière de sa joie ;

∗ puis la joie elle-même [nº 25] : *et en cela je me réjouis*, etc.

24. — ∗ Il arrive parfois qu'un bien{128} provienne d'une bonne cause, et cela directement et de soi, mais parfois <il peut provenir> d'une mauvaise cause, indirectement et par accident. Quand il résulte d'une bonne cause, il faut se réjouir de l'effet et de la cause, par exemple de l'aumône faite en vue de Dieu. Mais s'il résulte d'une cause mauvaise, il faut alors se réjouir de l'effet mais non de la cause. Et ainsi en est-il de la rédemption par le Christ, car elle est due au crime de Judas et des juifs. Ainsi arrive-t-il dans l'Église, quand on obtient un bien, parfois par de bons prédicateurs selon une bonne intention, parfois par de mauvais prédicateurs selon une mauvaise intention ; dans l'une et l'autre circonstance il faut s'en réjouir, ainsi qu'il a été dit. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : [18] *Mais qu'importe ?*

On annonce *par occasion* le Christ, quand{129} on ne se propose pas principalement ce but, mais un autre, par exemple le profit ou le désir de la gloire, Pr 18 [1] : « Celui qui veut rompre avec son ami en cherche l'occasion. » – <On l'annonce> *en vérité* quand c'est avec une droite intention, Is 38 [3] : « Je t'en conjure, Seigneur, souviens-toi, je te prie, comment j'ai marché devant toi dans la vérité et avec un cœur parfait. » Mais l'une et l'autre manière contribue au bien de l'Église, voilà pourquoi <l'Apôtre> dit : *pourvu que le Christ soit annoncé de toute manière*, etc. ; que si on annonçait autre chose que le Christ, cela aurait alors une grande conséquence, puisque ce serait l'occasion de l'enseignement d'une fausse doctrine. Selon Augustin{130}, « le pasteur qui annonce <le Christ> par amour de la vérité, doit être aimé ; le mercenaire qui le fait par amour du lucre, doit être toléré ; celui <qui répand> de faux{131} <enseignements>, doit être chassé. »

25. — ∗ Ensuite <l'Apôtre> expose la joie qui s'en est suivie, en disant : *et en cela*, à savoir en ce que mes chaînes sont devenues manifestes pour <la gloire du> Christ, et que le Christ est annoncé, *je me réjouis*, dans le présent, Rm 14 [17] : « Le Règne de Dieu n'est pas nourriture et boisson, mais il est justice, paix et joie dans l'Esprit saint{132} », *et je m'en réjouirai* dans le futur, Is 51 [3] : « On y trouvera la joie et l'allégresse. »

26. — □ Quand il dit [voir n° 20] : [19] *Car je sais*, etc., <l'Apôtre> énonce le fruit résultant de son progrès. Et

∗ il commence par énoncer ce fruit ;

∗ puis il soulève une sorte d'hésitation [n° 33] : [22] *Mais si vivre*, etc.

∗ Ainsi,
○ commence-t-il par faire connaître <quel est ce> fruit ;
○ ensuite <il dit par quel> secours on peut l'obtenir [n° 28] : *par vos prières*, etc. ;
○ enfin il en donne la raison{133} [n° 31] : *mais en toute confiance*, etc.

27. — ○ Il dit donc : *je me réjouis* de ces choses, et cela à cause du fruit{134} que j'en retire en vue du salut éternel, Is 45 [17] : « Israël a été sauvé par le Seigneur d'un salut éternel. » La raison en est que lorsque nous faisons nous-mêmes quelque bien en coopérant au salut des autres, ce bien rejaillit sur notre propre salut. Car s'il est dit dans Matthieu 18 [6] que « celui qui scandalise un de ces petits qui croient en moi, mieux vaudrait pour lui que l'on suspendît une meule de moulin à son cou, et qu'on le précipitât au fond de la mer », quelle n'est pas la gloire méritée par celui qui procure le salut d'un grand nombre ?

28. — ○ Quant au secours <en vue d'obtenir ce fruit> il est de trois sortes :

Du côté des autres, la prière mutuelle ; ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *par vos prières*, c'est-à-dire grâce auxquelles j'espère être aidé par Dieu, Jc 5 [8] : « Priez les uns pour les autres, afin que vous soyez sauvés. »

Du côté de Dieu, d'où nous vient l'esprit{135} du salut, Is 26 [17-18] : « Devant ta face, Seigneur, nous avons conçu, et nous avons été comme en travail, et nous avons enfanté l'esprit du salut{136}. » Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *et le secours de l'Esprit de Jésus Christ*, Rm 8 [26] : « L'Esprit vient en aide à notre faiblesse{137}. » Et il s'exprime à l'aide d'une similitude ; en effet, quand on est faible, on a besoin de quelqu'un qui nous relève et nous soutienne, et cette action s'appelle manifestement porter secours, or nous sommes faibles, aussi avons-nous besoin du secours de l'Esprit, Jn 14 [26] : « Il vous rappellera tout », en subvenant à toutes choses{138}.

De notre côté, c'est l'espérance en Dieu, car, <selon ce qui est écrit dans les> Proverbes 11 [28] : « Celui qui se confie dans ses richesses, tombera. » Il faut donc que notre espérance soit en Dieu, Ps [124, 1] : « Ceux qui se

confient dans le Seigneur sont comme la montagne de Sion. » Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : [20] *selon mon attente et mon espérance*.

29{139}. — Mais l'espérance n'est-elle pas l'attente de la béatitude future ?

Il faut répondre que l'espérance est un mouvement de l'appétit vers un bien ardu <à obtenir>. Et ce mouvement se fait de deux manières : quand on espère l'atteindre par soi-même, dans ce cas l'espérance est sans attente ; et quand on espère l'atteindre par l'intermédiaire d'autrui, l'espérance est alors accompagnée d'attente, or c'est ainsi que nous, nous attendons, en ayant l'espérance d'obtenir quelque chose par autrui, Ps [39, 2] : « Attendant, j'ai attendu le Seigneur [, et il a fait attention à moi] » ; Rm 8 [24] : « C'est en espérance que nous avons été sauvés ».

30. — Mais il dit : *Je sais*, et ensuite : « j'espère et j'attends ». Cette espérance est-elle certaine ? L'Apôtre répond en disant : Assurément, parce que *je ne serai confondu en rien*. – 1 M 2 [61] : « Tous ceux qui espèrent en Dieu ne s'affaiblissent point » ; Rm 5 [5] : « L'espérance ne confond point » ; Eccli [Si] 2 [11] : « Nul n'a espéré dans le Seigneur, et n'a été confondu ».

Et <l'Apôtre> en donne d'abord la raison, puis il l'explique [n° 32] : [21] *Car pour moi, vivre*, etc.

31. — ○ Cette raison est tirée du fait que lui-même est totalement ordonné au service de Dieu ; en d'autres termes, ces choses aboutiront pour moi au salut, parce que je suis totalement au service du Christ.

Et il expose

Δ d'abord sa confiance{140} ;

Δ puis sa persévérance ;

Δ enfin la rectitude{141} de son intention.

Δ Il dit donc : *mais en toute confiance*, etc., en d'autres termes, « nombreux sont ceux qui me persécutent », Ps [118, 157], mais moi je me confie en Dieu, Is 12 [2] : « J'agirai avec confiance, et je ne craindrai pas » ; Ps [11, 6] : « J'agirai en cela avec confiance ».

Δ *comme toujours*, c'est-à-dire depuis le début de sa conversion{142}, Ac 9 [27] : « <Il leur raconta> comment à Damas il avait agi [avec

confiance au nom de Jésus]. » – ainsi en est-il *maintenant*, Jb 27 [6] : « Je n'abandonnerai pas ma justification que j'ai commencé à faire. »

Δ Mais son intention est droite{143}, puisque le Christ *sera magnifié*, lui qui étant vrai Dieu ne peut être magnifié ou amoindri en lui-même, mais en nous, c'est-à-dire dans la connaissance d'autrui. Et{144} donc on magnifie le Christ, quand on répand sa connaissance, Eccli [Si] 43 [35] : « Qui le magnifiera selon ce qu'il est dès le commencement ? »

Et cela <se réalise> et en parole et en action, quand la grandeur de l'effet divin manifeste la grandeur de celui <qui en est l'auteur>. Or, parmi les admirables effets <divins> figure ici{145} la justification ; aussi longtemps qu'elle demeure cachée dans le cœur de l'homme, le Christ n'est pas magnifié{146} par elle, si ce n'est dans ce cœur, non chez les autres, mais parfois la justification se manifeste extérieurement par des actes corporels appropriés{147} ; <le Christ> est alors véritablement et particulièrement magnifié. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *dans mon corps*.

Le Christ est magnifié dans notre corps de deux manières : d'abord, dans la mesure où nous consacrons notre corps à son service, en remplissant corporellement ses ministères, 1 Co 6 [20] : « Glorifiez et portez Dieu dans votre corps{148}. » – Puis, en exposant notre corps pour le Christ, 1 Co 13 [3] : « Quand je livrerais mon corps pour être brûlé{149}. » La première de ces consécrations se fait par la vie, tandis que la seconde se fait par la mort. C'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *soit par ma vie*, car c'est en vivant qu'il œuvre, *soit par ma mort*, Rm 14 [8] : « Soit que nous vivions, soit que nous mourrions, nous sommes au Seigneur. » On peut aussi entendre cette mort de la mort spirituelle, Col 3 [5] : « Faites mourir vos membres qui sont sur la terre{150}. »

32. — <L'Apôtre> explique ensuite comment il magnifiera{151} <le Christ> par sa vie et par sa mort, en disant : [21] *Car pour moi, vivre*, etc.

Car la vie implique un mouvement. Or on dit vivre ce qui se meut de soi. Et de là vient que l'on regarde comme constituant radicalement la vie de l'homme, ce qui en lui est principe de mouvement. Or ce principe est ce à quoi l'affect est uni comme à sa fin, c'est à partir de ce principe que l'homme est mû vers toutes choses. De là certains disent que leur propre vie est ce par quoi ils sont mus pour agir, pour les chasseurs la chasse, et pour l'ami{152} son ami. Ainsi donc le Christ est notre vie{153}, parce que tout principe de notre vie et de notre agir est le Christ. Et c'est pourquoi

<l'Apôtre> dit : *Car pour moi, vivre c'est le Christ*, etc., parce que seul le Christ le faisait agir, Ga 2 [20] : « Mais je vis, non plus moi, mais le Christ vit en moi{154}. »

– *et mourir est un gain*. L'Apôtre parle ici de manière appropriée. En effet, chacun ne regarde-t-il pas comme un gain personnel le fait de pouvoir parfaire sa vie qui est imparfaite. Ainsi l'infirme considère comme un gain une vie en bonne santé. Notre vie, c'est le Christ, Col 3 [3] : « Votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. » Mais ici-bas elle est imparfaite, 2 Co 5 [6] : « Pendant que nous sommes dans ce corps, nous sommes en exil loin du Seigneur. » Et c'est pourquoi quand nous mourons selon le corps, notre vie, à savoir le Christ, se perfectionne en nous, car alors nous lui sommes présents, Ps [126, 2] : « Lorsqu'il aura donné à ses bien-aimés le sommeil » ; 2 Tm 4 [6] : « Quant à moi, en effet, je suis déjà répandu en libation, et le temps de ma mort approche ».

33. — ∗ Quand <l'Apôtre> ajoute : [22] *Mais si vivre*, etc., il expose une hésitation à propos de ce qu'il vient de dire. Et il fait deux choses :

○ il commence par l'énoncer ;

○ puis il la résout [n° 37] : « [25]Aussi, confiant en cela, etc. »

○ La première partie se divise pareillement en deux : car

Δ il commence par énoncer l'hésitation ;

Δ puis il explique les raisons de l'un et l'autre côté [n° 35] : [23] *Car je suis tiraillé entre deux choses*, etc.

34. — Δ Il dit donc : [22] *Mais si vivre dans la chair ici-bas, c'est un fruit de mon œuvre*, etc. ; il est vrai que dans mon corps, tandis que je vis, le Christ est magnifié ; donc pour moi vivre dans cette chair, c'est-à-dire ma vie dans la chair, est à sa façon un fruit. <L'Apôtre> attribue l'effet à sa cause : si la vie me procure ce fruit, à savoir que le Christ est magnifié, ma vie dans la chair est bonne et fructueuse, Rm 6 [22] : « Vous en avez pour fruit la sanctification, etc. » Si donc il en est ainsi, *je ne sais que choisir*, mourir ou bien vivre, Rm 8 [26] : « Car nous ne savons pas prier comme il faut » ; Sg 9 [14] : « Car les pensées des mortels sont timides, et nos prévoyances incertaines ».

35. — Δ Mais pourquoi hésites-tu ? Parce que [23] *je suis tiraillé*, etc.

● Il donne d'abord la raison d'un côté ;
● puis de l'autre.

● Il y a en effet un double mouvement dans l'homme, à savoir celui de la nature et celui de la grâce. De la nature, pour ne pas mourir, 2 Co 5 [4] : « Nous ne voulons pas être dépouillés, mais être revêtus par-dessus » ; Jn 21 [18] : « Et un autre te conduira où tu ne veux pas{155} ». Et celui de la grâce, que suggère la charité, laquelle porte à l'amour de Dieu et du prochain. Cette affection porte à l'amour de Dieu, afin que nous soyons avec le Christ. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *ayant le désir d'être dissous*, non point absolument, mais *d'être avec le Christ*. – 2 Co 5 [8] : « Nous sommes pleins d'audace et de ferme volonté, <et> préférons être exilés de notre corps et être présents auprès du Seigneur. »

Dans ce passage est mentionnée la fausseté de l'opinion des Grecs, <selon> laquelle les âmes des saints ne sont pas aussitôt avec le Christ après leur mort{156}.

Et je choisis cette dissolution, parce que *être avec le Christ*, *c'est de beaucoup le meilleur*. – Ps [72, 25] : « Car qu'y a-t-il pour moi dans le ciel [, et hors de toi qu'ai-je voulu sur la terre ?]. Ma chair a défailli, ainsi que mon cœur », pour posséder le bien. – Ps [83, 11] : « Mieux vaut un jour dans tes parvis que mille <en ma demeure>. »

Quant à l'amour du prochain il porte à travailler à son progrès, et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : [24] *et de demeurer*, etc., c'est-à-dire ma propre vie est nécessaire pour votre propre bien, 2 Co 5 [13] : « Si nous avons été hors de sens, c'était pour Dieu ; si nous nous modérons, c'est pour vous. »

36{157}. — ● Ou encore : *je suis tiraillé entre deux choses*, c'est-à-dire des deux côtés grandit le désir *d'être dissous*, etc., *ce qui est de beaucoup le meilleur*. Le sens est inchangé.

[*Objection* :] Cependant il ne semble pas qu'il puisse y avoir de l'hésitation, il semble même que l'Apôtre penche du premier côté. Car le premier désir excite en nous l'amour de Dieu, le second l'amour du prochain ; or le premier désir est plus grand et préférable, donc, etc.

Réponse : Il y a deux sortes d'amour de Dieu, à savoir l'amour de concupiscence{158}, par lequel on veut jouir de Dieu et se réjouir en lui, et c'est le bien de l'homme ; et en outre l'amour d'amitié, par lequel l'homme préfère l'honneur de Dieu même à cette délectation, qui le fait jouir de

Dieu, et telle est la parfaite charité{159}. De là <ces paroles de l'épître aux> Romains 8 [38-39] : « Ni mort, ni vie, ni anges [,[...], ni aucune autre créature, ne pourra nous séparer de la charité de Dieu, qui est dans le Christ Jésus Notre Seigneur]. » Et <l'apôtre Paul> ajoute : « Je souhaiterais être moi-même anathème du Christ, pour mes frères, etc. », Rm 9 [3]. Et il s'est exprimé de la sorte afin de montrer que sa charité est plus parfaite, comme s'il était prêt, pour l'amour de Dieu et pour sa gloire, à être privé de la vision délectable de Dieu ; voilà ce qui l'a déterminé dans son choix{160}, étant donné que c'est le plus parfait.

Leçon 4 [v. 25 à 30]

[nº 37] 25 Aussi confiant en cela, je sais que je resterai et que je demeurerai avec vous tous, pour votre progrès et la joie de votre foi,
26 afin qu'en moi votre fierté abonde dans le Christ Jésus, grâce à mon retour auprès de vous.
[nº 39] 27 Seulement conduisez-vous d'une manière digne de l'Évangile du Christ, afin que, soit que je vienne et vous voie, soit qu'absent, j'entende dire de vous que vous tenez ferme dans un même esprit, travaillant de concert pour la foi de l'Évangile,
[nº 42] 28 et sans que vous soyez effrayés en rien par les adversaires, ce qui est une cause de perdition pour eux et de salut pour vous. Et cela de par Dieu.
29 Puisqu'il vous a donné touchant le Christ, non seulement de croire en lui, mais aussi de souffrir pour lui,
30 soutenant le même combat que vous avez vu en moi, et que maintenant vous entendez de moi.

37. — ○ Après avoir exposé son hésitation et ensuite les raisons qui en découlent [nº 33], <l'Apôtre> donne ici la solution à son hésitation. Et

Δ faisant en quelque sorte son choix d'un côté, il annonce d'abord, en ce qui le concerne, sa prochaine venue chez les Philippiens ;

Δ puis il montre ce qui est requis de leur point de vue [nº 39] : 27 *Seulement conduisez-vous*, etc.

38. — Δ Le premier point se subdivise encore en trois parties, car <l'Apôtre>

- fait d'abord état de sa venue future ;
- puis il en montre le fruit ;
- enfin il explique en quoi il consiste.

- Il dit donc : Après avoir déclaré plus haut [v. 22] que vivre dans la chair est une chose nécessaire eu égard à vous, et cela, parce que ma propre

vie abonde en fruits pour vous, *je sais* donc *que je demeurerai*, mais <si je> le< sais>, c'est en quelque sorte parce que je me confie en Dieu, Pr 28 [1] : « Le juste, comme un lion plein de confiance [, sera sans crainte]. » – *que je resterai et que je demeurerai*, c'est-à-dire je vivrai et je vivrai longtemps.

Objection : <L'Apôtre> a aussitôt été tué par Néron.

Réponse : L'épître <aux Philippiens> a été rédigée ou écrite la première année de son emprisonnement, qui fut aussi la première année du règne de Néron. <Et> à partir <de ce moment> il vécut encore sept années{161}.

● – *avec vous tous*, c'est-à-dire pour votre utilité commune, 1 Co 10 [33] : « Ne cherchant pas ce qui m'est utile, mais ce qui l'est au grand nombre, pour qu'ils soient sauvés. » Et cela *pour votre progrès*, c'est-à-dire afin que par mon exhortation vous progressiez dans la foi, *<et la joie de votre foi*, c'est-à-dire> afin que vous vous réjouissiez de ce que vous apprenez de ma vie, mais vous vous en réjouiriez davantage si j'étais présent, Rm 1 [11-12] : « Car je désire vous voir [, pour vous faire part de quelque grâce spirituelle, afin de vous confirmer, c'est-à-dire de nous consoler mutuellement chez vous, par cette foi qui nous est commune à vous et à moi]. »

● Enfin il explique ce qu'il avait dit en ajoutant : [26] *afin qu'en moi votre fierté abonde*, c'est-à-dire s'il m'est donné de revenir chez vous, c'est afin que je sois pour vous une <cause de> joie abondante, Ep 3 [20] : « Mais à celui qui peut faire infiniment au-delà de tout ce que nous demandons ou concevons, etc. » Et cela *dans le Christ Jésus*, car si <les Philippiens> se réjouissaient de <l'Apôtre>, c'était pour le Christ, Phm 20 : « Que j'obtienne cette jouissance de toi dans le Seigneur. »

39. — Δ Ensuite quand il dit : [27] *Seulement conduisez-vous d'une manière digne*, etc., <l'Apôtre> montre ce qui est requis de leur côté. Et à ce propos il fait trois choses :

● Il commence par énoncer ce qui est requis ;
● ensuite il fait connaître le bien qui en résulte ;
● enfin il en donne une explication.

40. — ● Il dit donc ce qui est requis de leur côté : qu'ils se conduisent d'une manière digne de l'Évangile du Christ, à savoir selon ce qui convient à un tel enseignement, 1 Th 2 [12] : « Nous vous avons conjurés de marcher d'une manière digne du Dieu qui vous a appelés à son royaume et à sa

gloire. » – Col 1 [10] : « Afin que vous marchiez d'une manière digne de Dieu. » – *afin que, soit que je vienne et vous voie, soit qu'absent, j'entende dire* du bien *de vous*. Et ce m'est une joie, 3 Jn [4] : « Je n'ai pas de plus grande joie que d'apprendre que mes enfants marchent dans la vérité. »

41. — ● Et il exige à présent d'eux
♦ premièrement l'unité,
♦ deuxièmement la constance [n° 42] : [28] *et sans que vous soyez effrayés en rien*, etc.

♦ Or une triple unité est nécessaire aux saints :
L'unité de l'amour ; aussi <l'Apôtre> dit-il : *afin que j'entende dire de vous*, *que vous tenez ferme dans un même esprit*, ce qui se fait par l'amour, Ep 4 [3] : « Appliqués à conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix{162}. » Et 1 Co 6 [17] : « Mais celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit <avec lui>. »
En outre, <l'unité> de la concorde ; aussi dit-il : *d'une même âme*, c'est-à-dire n'ayant qu'une volonté et qu'un seul cœur, Ac 4 [32] : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme » ; Ps [67, 7] : « <Dieu> qui fait habiter dans sa maison ceux qui sont d'un même esprit ».
De plus, <l'unité> de la coopération ; aussi dit-il : *travaillant de concert*, etc., à savoir en sorte que l'on s'entraide, réalisant ce qui est dit au premier livre des Rois [1 S] 25 [1] : « Tout Israël fut assemblé, et ils le pleurèrent », à savoir Samuel ; et dans les Proverbes 18 [19] : « Un frère qui est aidé par son frère est comme une cité forte. »

42. — ♦ Ensuite <il exige d'eux> la constance : [28] *et sans que vous soyez effrayés en rien*, etc. Et il les amène à <manifester du> courage ; puis il en donne la raison.
Il dit donc : [28] *et sans que vous soyez effrayés en rien*, etc., car <vos adversaires> ne peuvent rien, qu'autant que Dieu le permet, Lc 21 [18] : « Pas un cheveu de votre tête ne périra » ; Ps [1, 3] : « Son feuillage ne se flétrira point{163} » ; Is 51 [12] : « Qui es-tu pour craindre un homme mortel, le fils d'un homme, qui comme l'herbe séchera ? ».

43. — ● Une triple raison justifie <ce courage>.
♦ La première se fonde sur le fruit de la tribulation ;

♦ la deuxième sur le double don de Dieu ;
♦ la troisième sur celui qui l'a pratiqué *(ab actore)*.

♦ Il dit donc : *sans que vous soyez effrayés*, car c'est pour vous un fruit, en ce sens que la persécution *qui* en eux, à savoir dans les persécuteurs, *est une cause de perdition*, est au contraire une cause *de salut pour vous*, Mt 16 [25] : « Celui qui voudra sauver son âme, la perdra{164} » ; Jn 12 [25] : « Celui qui aime son âme la perdra{165} » ; Os 13 [9] : « Ta perte vient de toi, Israël, c'est seulement en moi qu'est ton secours ». *Et cela de par Dieu*, qui *vous a donné* comme récompense de supporter patiemment les tribulations.

♦ La deuxième raison, c'est [29] *que vous croyiez en lui*, Ep 2 [8] : « Car c'est par la grâce que vous êtes sauvés au moyen de la foi », qui est un grand don et le premier <de tous>. – *mais aussi que vous souffriez pour lui*, ce qui est un don plus grand, en ce sens que vous avez souci du Christ comme si vous étiez ses athlètes, Ac 5 [51] : « Les apôtres s'en allaient [du Sanhédrin] tout joyeux [d'avoir été jugés dignes de subir des outrages pour le nom de Jésus]. » Si c'est donc utile et honorifique, agissez par conséquent avec courage.

♦ La troisième raison se fonde sur l'exemple <de l'Apôtre>, car <Dieu> les traite eux-mêmes comme <il nous a traités>, nous qui sommes les prémices d'entre les fidèles. Et ce qui fait dire <à l'Apôtre> : [30] *soutenant le même combat que vous avez vu en moi*, à Philippes, à propos de la pythonisse{166} libérée{167} – *et que maintenant vous entendez de moi*, qui suis dans les chaînes.

Chapitre 2

Leçon 1 [v. 1 à 4]

[no 44] [1] Si donc il y a quelque consolation dans le Christ, s'il y a quelque réconfort de la charité, s'il y a quelque communion d'esprit, s'il y a quelques entrailles de commisération,
[no 46] [2] comblez ma joie, étant dans les mêmes sentiments, ayant une même charité, une même âme, une seule pensée ;
[no 48] [3] <ne faites> rien par esprit de contention, ni par vaine gloire, mais que chacun dans l'humilité estime les autres supérieurs à soi,
[no 50] [4] chacun ayant égard, non à ses propres intérêts, mais à ceux d'autrui.

44. — ◊ Plus haut <l'Apôtre> s'est donné lui-même en exemple [nº 20], ici <il en donne> d'autres{168}. Et

□ d'abord l'exemple du Christ ;

□ puis les exemples de ses propres disciples, qu'il promet d'envoyer pour affermir <les Philippiens> [nº 86] : « [19] J'espère dans le Seigneur, etc. »

□ En citant l'exemple du Christ il fait trois choses, car

∗ il commence par faire une exhortation ;

∗ puis il donne l'exemple [nº 51] : « [5] Pensez, entre vous, à ceci qui est aussi dans le Christ Jésus » ;

∗ enfin il conclut son propos à partir de l'exemple du Christ [nº 74] : « [12] Ainsi, mes bien-aimés, etc. »

∗ Dans son exhortation,

○ il faut commencer par considérer le moyen dont il se sert pour les déterminer ;

○ puis à quoi il les engage [nº 46] : [2] *comblez ma joie*, etc.

45. — ○ Touchant le premier point, il se sert d'un quadruple moyen. Premièrement de la dévotion envers le Christ lui-même ; puis de la charité envers le prochain ; ensuite de la communion particulière ; enfin de la commisération.

Il dit donc : [1] *Si donc il y a quelque consolation*, etc. Ces quatre moyens{169} se rapportent à ce que <l'Apôtre> ajoute : [2] *comblez*, etc.

Δ Voici, en d'autres termes, le sens <de ce passage> : Je veux être consolé en vous. *Si donc il y a quelque consolation*, c'est-à-dire si vous voulez me procurer quelque consolation dans le Christ, *comblez ma joie*, Is 61 [2-3] : « [Le Seigneur m'a envoyé [...] pour consoler tous ceux qui pleurent], pour donner du courage à ceux qui pleurent dans Sion » ; 2 Co 1 [4] : « [Le Dieu de toute consolation, qui] nous console dans toute notre tribulation, afin que nous-mêmes nous puissions aussi consoler [ceux qui sont dans n'importe quel tourment]{170} ».

Δ Touchant la charité fraternelle, il dit : *s'il y a quelque réconfort de la charité*, à savoir effectivement, *comblez ma joie*, Ga 5 [22] : « Quant au fruit de l'Esprit, il est charité, joie, paix, etc. » ; Ps [132, 1] : « Voyez qu'il est bon et qu'il est agréable pour des frères d'habiter ensemble ».

Δ De plus, touchant la communion particulière, et cette <association> existe parmi les hommes qui échangent dans les affaires, comme entre compagnons d'armes. Ainsi en est-il pour les bons, les spirituels, qui échangent dans les biens spirituels. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *s'il y a quelque communion d'esprit*{171}, à savoir entre vous et moi, *comblez ma joie*. Autrement dit : Moi, je vous ai donné le sujet d'une grande consolation ; si donc vous êtes mes associés, donnez-le-moi vous aussi, Ep 4 [3] : « Appliqués à conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix » ; Pr 18 [24] : « L'homme aimable à la société sera plus ami qu'un frère ».

Δ En outre, touchant la commisération, quand il dit : *s'il y a quelques entrailles de commisération*, Col 3 [12] : « Revêtez-vous, comme élus de Dieu, saints et bien-aimés, d'entrailles de miséricorde. »

46. — ○ <L'Apôtre> continue en exposant ce à quoi il les engage.

Δ Et d'abord en général, en disant : [2] *comblez*, etc., en d'autres termes, je me réjouis à votre sujet du fait des biens que j'ai vus et entendus à votre propos ; mais quand ces biens atteindront leur perfection, alors ma joie augmentera et sera enfin parfaite. De là <ces mots> : *comblez <ma joie>*, en progressant dans le bien.

47. — Δ Ensuite il les exhorte en particulier à une charité mutuelle, dont l'unité consiste en deux points : intérieurement dans le sentiment d'affection et extérieurement dans l'effet, 1 Jn 3 [18] : « N'aimons point de parole ni de langue, mais en œuvres et en vérité. » Le premier point (le sentiment d'affection) est désigné dans l'objet de la charité, quand il dit : *étant dans les mêmes sentiments*. Car la sagesse est la connaissance des causes les plus élevées, parce qu'il lui appartient de juger ; ce que nul ne saurait faire sans <connaître> la cause la plus élevée. Et voilà pourquoi la sagesse est la connaissance des réalités divines{172}. – *étant* donc *dans les mêmes sentiments*, etc., autrement dit : étant dans les mêmes sentiments à l'égard des choses qui relèvent de la foi, Rm 15 [5-6] : « Et que le Dieu de la patience et de la consolation vous donne d'être unis de sentiment les uns avec les autres selon Jésus Christ, afin que d'un même cœur *(unanimes)* et d'une même bouche vous honoriez Dieu{173}. » Or cela se réalise par une même charité, d'où ce qui suit : *ayant une même charité*. – Col 3 [14] : « Par-dessus tout ayez la charité, qui est le lien de la perfection{174}. »

En outre, quant à l'effet, deux choses sont nécessaires, à savoir du côté de l'affect un consentement mutuel sur le même objet, et un jugement concordant de la raison sur cet objet. À l'égard du premier il dit : *une même âme*, à savoir dans les choses à faire, Ps [67, 7] : « [Dieu] qui fait habiter dans sa maison ceux qui ont une même âme *(unianimes)*{175} » ; Rm 15 [8] : « Afin que [d'un même cœur *(unanimes)* et] d'une même bouche vous honoriez Dieu ». À l'égard du second il dit : *une seule pensée*. Expression qui diffère de ce qu'il vient de dire : *ayez les mêmes sentiments*, tout comme : *une même âme* diffère de cette <autre expression> : *ayant une même charité*.

48. — Δ Après quoi il <les> exhorte à l'humilité, et à ce propos il écarte d'abord ce qui s'oppose à l'humilité ; puis il les exhorte à la pratiquer.

S'oppose à l'humilité ce qui procède de l'orgueil. C'est en particulier la contention *(contentio)*{176} extérieure, car les humbles se font de mutuelles concessions, Pr 13 [10] : « Entre les orgueilleux il y a toujours des querelles » ; Jc 3 [16] : « Où est la jalousie et l'esprit de contention, là est l'inconstance et toute œuvre perverse ». C'est pourquoi <l'Apôtre> dit : [3] *<ne faites> rien par esprit de contention*.

Il y a encore la vaine gloire{177}. Car l'orgueilleux a un désir désordonné de sa propre excellence, même dans l'opinion des autres, Ga 5 [26] : « Ne devenons pas avides de vaine gloire, nous provoquant les uns les autres, nous enviant les uns les autres » ; Jn 8 [50] : « Or moi je ne cherche pas ma gloire ». Voilà pourquoi <l'Apôtre> dit ici : *ni par vaine gloire*.

49{178}. — Vient ensuite une exhortation : *mais que chacun dans l'humilité estime les autres supérieurs à soi*. Car de même qu'il appartient à l'orgueil de porter l'homme à s'élever au-dessus de soi, ainsi appartient-il à l'humilité que l'homme se soumette selon sa propre mesure.

Objection : Mais comment un supérieur pourra-t-il accomplir cela ? Car ou bien il ne sait pas qu'il est supérieur, ni <quel est> son pouvoir, et alors il n'est pas vertueux, parce qu'il n'est pas prudent{179} ; ou bien il le sait, et dans ce cas il ne peut estimer l'autre supérieur à lui-même.

Réponse : Nul n'est bon au point qu'il n'y ait aucun défaut en lui, et nul n'est à ce point mauvais sans qu'il ait en lui quelque bien. Il ne faut pas <en conclure> que <l'inférieur> passe avant <le supérieur> absolument parlant,

mais bien selon cette <réflexion>{180} : « Peut-être y a-t-il en moi quelque défaut qui ne se trouve point en lui. » Augustin, dans son ouvrage sur *La Sainte Virginité*{181}, montre comment la vierge est préférable à la femme qui est mariée, parce qu'elle est peut-être plus fervente. Mais en supposant que l'un soit bon en tout point et l'autre mauvais, néanmoins toi comme lui vous tenez un double rôle, à savoir le tien et celui du Christ. Si donc tu ne le fais pas passer avant en raison de sa personne, fais-le passer avant en raison de l'image divine, Rm 12 [10] : « Vous prévenant d'honneur les uns les autres{182}. »

50. — Δ Enfin <l'Apôtre les> exhorte à la sollicitude réciproque, en disant : [4] *chacun ayant égard, non à ses propres intérêts, mais à ceux d'autrui*. – 1 Co 12 [25b] : « Que les membres se témoignent une mutuelle sollicitude » ; 1 Co 13 [5] : « La charité ne cherche pas son propre intérêt ».

Leçon 2 [v. 5 à 8]

[nº 51] [5] En effet, ressentez en vous ce qui <fut> dans le Christ Jésus,
[nº 53] [6] lui qui étant dans la forme de Dieu n'a pas estimé comme une usurpation d'être égal à Dieu ;
[nº 56] [7] mais il s'est vidé lui-même, prenant forme d'esclave, ayant été fait semblable aux hommes, et reconnu par son aspect comme un homme.
[nº 63] [8] Il s'est humilié lui-même, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix.

51. — ∗ L'Apôtre, après avoir fait sa propre exhortation [nº 44], exhorte ici <les Philippiens> à la vertu d'humilité, à l'exemple du Christ. Et
○ il commence par les engager à imiter l'exemple du Christ ;
○ puis il expose son exemple [nº 53] : [6] *lui qui étant dans la forme*, etc.

52. — ○ Il dit donc : Soyez humbles, comme je l'ai dit, <et> pour y parvenir, [5] *ressentez en vous (sentite)*{183}, c'est-à-dire tenez pour éprouvé ce qui fut *dans le Christ Jésus*.

Il faut remarquer que nous devons ressentir cela de cinq manières, à savoir à l'aide de nos cinq sens :

– Premièrement, <nous devons> regarder la charité <du Christ>, afin qu'illuminés nous nous conformions à lui, Is 33 [17] : « Ses yeux verront un roi dans l'éclat de sa beauté » ; 2 Co 3 [18] : « Et nous tous qui, la face dévoilée, contemplant comme en un miroir la gloire de Dieu [, nous

sommes transformés en cette même image, de clarté en clarté, comme par l'esprit du Seigneur][184] ».

– Deuxièmement, <nous devons> écouter sa sagesse, afin de devenir bienheureux, 3 R [1 R] 10 [8] : « Bienheureux tes sujets, et bienheureux tes serviteurs qui sont toujours devant toi et qui écoutent ta sagesse » ; Ps [17, 45] : « Dès que son oreille a entendu, il m'a obéi ».

– Troisièmement, <nous devons> sentir l'odeur des grâces de sa mansuétude[185], afin de courir à lui, Ct 1 [3] : « Entraîne-moi après toi, courons à l'odeur de tes parfums. »

– Quatrièmement, <nous devons> goûter la douceur de sa bonté, pour que nous soyons toujours en Dieu[186], Ps [33, 9] : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux[187]. »

– Cinquièmement, <nous devons> toucher sa puissance *(virtutem)*, afin d'être sauvés, Mt 9 [21] : « Si je touche seulement la frange de son vêtement, je serai sauvée[188]. » Et ainsi *ressentez en vous <ce qui fut dans le Christ Jésus>* comme si vous le touchiez par l'imitation de son action.

53. — ○ Puis quand il dit : [6] *lui qui étant dans la forme de Dieu*, etc., il propose l'exemple du Christ.

Δ Il commence par mettre en avant sa majesté ;

Δ puis il expose son humilité [n° 56] : [7] *mais il s'est vidé lui-même*, etc. ;

Δ enfin son exaltation [n° 67] : « [9] C'est pourquoi, etc. »

Δ Et il commence par mettre en avant la majesté du Christ, afin de faire valoir davantage son humilité. Et il attire l'attention sur deux choses ayant trait à la dignité du Christ, à savoir la vérité de la nature divine et ensuite son égalité [n° 55] : *comme une usurpation d'être égal à Dieu*.

54[189]. — Il dit donc : [6] *lui qui*, à savoir le Christ, *étant dans la forme*, etc. Chaque chose, selon la nature du genre ou de l'espèce, est constituée par sa forme, aussi dit-on de la forme qu'elle est la nature d'une chose. Et ainsi être dans la forme de Dieu c'est être dans la nature de Dieu, et par cette expression on comprend que <le Christ> est vrai Dieu, 1 Jn 5 [20] : « Afin que nous soyons en son vrai Fils » Jésus Christ. Il ne faut cependant pas comprendre qu'autre est la forme de Dieu et qu'autre est Dieu lui-même, parce que dans les réalités simples et matérielles la forme et ce qui est *(quod est)*[190] sont identiques, a fortiori *(maxime)* en Dieu.

Mais pourquoi <l'Apôtre> dit-il plutôt *dans la forme* que dans la nature{191} ?

Parce que cette expression convient aux noms particuliers du Fils, de trois manières. En effet, il est appelé à la fois le fils, le verbe et l'image. Le fils est celui qui est engendré, et la fin de la génération c'est la forme. Aussi est-ce en vue de montrer qu'il est le Fils parfait de Dieu que <l'Apôtre> dit *dans la forme*, en tant que possédant parfaitement la forme du Père. Semblablement, le verbe n'est parfait que lorsqu'il conduit à la connaissance de la nature de la chose ; on dit donc que le Verbe de Dieu est dans la forme de Dieu, parce qu'il possède toute la nature du Père. Pareillement l'image n'est parfaite que dans la mesure où elle possède la forme de ce dont elle est l'image, He 1 [3] : « <Le Fils> qui est le resplendissement de sa gloire et la figure de sa substance. »

55{192}. — Mais <le Christ> possède-t-il parfaitement cette forme ? Oui, parce qu'il *n'a pas estimé comme une usurpation*{193} *d'être égal à Dieu*. Ce qui pourrait s'entendre de deux manières :

Selon une première manière, de son humanité, mais ce n'est pas ainsi que l'entendait Paul, car ce serait hérétique ; en effet, ce serait de l'usurpation si on rapportait ces termes à son humanité.

Il faut donc l'expliquer selon l'autre manière, à savoir <en rapportant ces termes> à la divinité, selon qu'il s'agit du Christ. Il répugne même à la raison de s'exprimer autrement, car la nature de Dieu n'est pas susceptible d'être reçue dans la matière ; que si quelque être existant en quelque nature participe à cette nature plus ou moins, <c'est qu'>il relève de la matière ; mais ici, il n'en relève pas ; il faut donc dire que <le Christ> *n'a pas estimé comme une usurpation d'être égal à Dieu*, parce qu'il est *dans la forme de Dieu*, et qu'il connaît sa propre nature. Et parce qu'il la connaît, il est dit <dans l'évangile de> Jean 5 [18] : « Il se fait l'égal de Dieu. » Mais cette égalité ne fut pas de l'usurpation comme il en est du diable et de l'homme voulant s'égaler à Dieu, Is 14 [14b] : « Je serai semblable au Très-Haut », et Gn 3 [5] : « Vous serez comme des dieux. » Cela fut de l'usurpation, et c'est pourquoi le Christ est venu satisfaire pour elle, Ps [68, 5] : « Ce que je n'ai pas pris, je devais alors le rendre{194} ! »

56. — Δ Ensuite quand <l'Apôtre> dit : [7] *mais il s'est vidé lui-même*, etc., il fait valoir l'humilité du Christ :

● premièrement dans le mystère de son incarnation ;
● deuxièmement dans le mystère de sa passion [nº 63] : [8] *Il s'est humilié lui-même*, etc.

● Touchant le mystère de son incarnation, <l'Apôtre>
♦ commence par exposer son humilité ;
♦ puis son mode et sa forme.

57{195}. — ♦ Il dit donc : *lui-même*, etc. Mais puisqu'il avait la plénitude de la divinité, s'en est-il donc vidé ? Nullement, parce qu'il demeura ce qu'il était et qu'il assuma ce qu'il n'était pas{196}. Il faut toutefois comprendre cela dans le sens où il assuma ce qu'il n'avait point, et non point qu'il assuma ce qu'il avait. Car de même qu'il est descendu du ciel sans qu'il ait cessé d'y être, tout en commençant un nouveau mode d'existence sur terre, ainsi s'est-il aussi vidé sans déposer sa nature divine, mais en assumant la nature humaine.

Et <l'Apôtre> dit bien : *Il s'est vidé (exinanivit{197})*. Car le vide *(inane)* s'oppose à la plénitude. Or la nature divine est une totale plénitude, puisque toute la perfection de sa bonté réside en elle, Ex 33 [19] : « Je te montrerai toute sorte de biens. » Quant à la nature humaine, tout comme l'âme, elle ne possède pas la plénitude, mais elle est en puissance de la recevoir, car elle a été faite comme une table rase. La nature humaine est donc vide. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *Il s'est vidé*, parce qu'il a assumé la nature humaine{198}.

58{199}. — ♦ Ainsi donc <l'Apôtre> traite-t-il d'abord de l'assomption de la nature humaine, en disant : *prenant forme d'esclave*. En effet, l'homme est de par sa création serviteur de Dieu, et la nature humaine est *forme d'esclave*, Ps [99, 3] : « Sachez que le Seigneur est Dieu [; lui-même nous a faits, et non pas nous-mêmes] » ; Is 42 [1] : « Voici mon serviteur, je le soutiendrai{200} » ; Ps [3, 4] : « Mais toi, Seigneur, tu es mon soutien [, ma gloire, et tu élèves ma tête]{201} ».

Pourquoi convient-il de dire plutôt forme de l'esclave *(formam servi)* qu'esclave *(servum)* ? Parce qu'esclave est un nom de l'hypostase ou de suppôt *(suppositi)*{202}, qui n'est pas assumé mais est par nature ; car ce qui est reçu se distingue de ce qui reçoit. Donc le Fils de Dieu n'a pas assumé l'homme, parce que cela donnerait à entendre que l'homme serait autre chose que le Fils de Dieu, alors que cependant le Fils de Dieu a été fait

homme. Il a donc reçu la nature <humaine> dans sa personne, de telle sorte qu'en elle Fils de Dieu et fils de l'homme soient une même réalité{203}.

59{204}. — Puis <l'Apôtre> traite de la conformité de nature, en disant : *ayant été fait semblable aux hommes*, à savoir selon leur espèce, He 2 [17] : « Il a dû être en tout semblable à ses frères. » Mais si l'on prétend que dans le Seigneur Jésus Christ une espèce <commune> est inconvenante et inacceptable, c'est vrai, en ce sens où elle résulterait de la divinité et de l'humanité, comme si la divinité et l'humanité s'unissaient dans une seule nature commune. Il s'ensuivrait alors que la nature divine, si je puis ainsi parler, subirait un changement.

60{205}. — Il détermine enfin les conditions de la nature humaine, en disant : *et reconnu par son aspect comme un homme*, car <il est écrit à son sujet dans l'épître aux> Hébreux 4 [15] : « Il a éprouvé comme nous toutes sortes de tentations, hormis le péché{206} », parce qu'il a assumé toutes les imperfections et les propriétés appartenant à l'espèce <humaine>, excepté le péché. Et c'est pourquoi il a été *reconnu par son aspect comme un homme*, à savoir par son comportement extérieur, car il a eu faim, comme tout homme, il a éprouvé la fatigue et toutes les <faiblesses> du même genre, Ba 3 [38] : « Après cela, il a été vu sur la terre, et il a demeuré parmi les hommes. »

Ainsi pouvons-nous mettre le mot *aspect (habitu)* en relation avec les comportements *(habitudines)* extérieurs <du Christ>.

61. — Ou bien *par son aspect (habitu)*, parce qu'il a assumé l'humanité elle-même comme <on revêt> un habit *(habitum)*. Or il y a quatre sortes d'*habitus*{207}. Un premier *habitus* change celui qui l'a, mais l'*habitus* lui-même n'est pas changé, comme l'insensé est changé par la sagesse. Un autre <*habitus*> est changé et change, comme il en est de la nourriture. Autre <encore> est l'*habitus* qui ne change ni n'est changé, ainsi en est-il de l'anneau que l'on passe au doigt. Autre <enfin> est l'*habitus* qui est changé et ne change pas, comme c'est le cas d'un vêtement. Et c'est suivant cette dernière similitude que la nature humaine dans le Christ est appelée *habitus*, lequel s'adjoint à la personne divine sans qu'il la modifie ; toutefois la nature humaine a été changée en mieux, puisqu'elle a été

remplie de grâce et de vérité, Jn 1 [14] : « Nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité. »

<L'Apôtre> dit donc : *ayant été fait semblable aux hommes*, de telle façon cependant qu'il n'a subi aucun changement, puisqu'il est *reconnu par son aspect comme un homme*.

62{208}. — Mais il faut observer que ces mots *reconnu par son aspect, etc.*, furent une occasion d'erreur pour un certain nombre. De là une triple opinion qui est examinée à la distinction six du troisième livre des Sentences{209}.

L'une <d'entre elles> consiste <à soutenir> que l'humanité du Christ lui advient accidentellement, ce qui est faux, parce que le suppôt *(suppositum)* de la nature divine est devenu suppôt de la nature humaine ; et c'est pourquoi elle ne lui advient pas accidentellement mais substantiellement, non que la divinité ne lui advienne quant à la nature, mais elle est prédiquée de lui substantiellement. Et par là est réfutée l'erreur de Photin{210} qui affirma que le Christ serait un pur homme, non issu de la Vierge, puisqu'il est dit : *lui qui étant dans la forme de Dieu*. Il était donc dans la forme de Dieu avant de prendre la forme de l'esclave, à partir de laquelle il est inférieur au Père, puisqu'il *n'a pas estimé comme une usurpation*, etc. Voilà qui montre que <le Christ> a mérité en prenant forme d'esclave.

Est réfutée en outre l'erreur d'Arius{211} qui affirma que <le Christ> serait inférieur au Père, parce qu'il *n'a pas estimé comme une usurpation d'être égal à Dieu*.

De plus, celle de Nestorius{212} qui affirma que l'union devrait être entendue selon l'inhabitation, à savoir en tant que Dieu habita dans *(inhabitavit)* l'homme, et qu'autre est le fils de l'homme, autre le Fils de Dieu. Mais Raban{213} fait remarquer que l'Apôtre appelle l'Incarnation un anéantissement{214} *(exinanitionem)*. Or il est établi que le Père et l'Esprit saint habitent <aussi dans l'homme>{215}, donc <selon ce point de vue> eux aussi se seraient vidés *(exinaniti)*, ce qui est faux. De plus il dit : *il s'est vidé lui-même*, donc celui qui s'est vidé et celui qui se vide est le même. Or tel est le Fils de Dieu, car il s'est vidé lui-même, l'union a donc lieu dans sa personne.

De plus <est réfutée l'erreur> d'Eutychès{216} qui affirma que des deux natures il n'en résulte plus qu'une seule. <Le Christ> n'a donc pas pris

forme d'esclave, mais quelque autre, ce qui va à l'encontre de ce <que dit l'Apôtre>.

<Est encore réfutée l'erreur> de Valentin{217} qui affirma que <le Christ> a apporté son corps du ciel.

<Enfin est réfutée l'erreur> d'Apollinaire{218} qui affirma que <le Christ> n'a pas eu d'âme, car s'il en était ainsi il ne se serait pas fait semblable aux hommes.

63. — ● Quand <l'Apôtre> ajoute : [8] *Il s'est humilié lui-même*, etc., il exalte l'humilité du Christ dans le mystère de sa passion. Et

♦ il commence par la mettre en évidence ;

♦ puis il fait connaître son mode [n° 65] : *s'étant fait obéissant*, etc.

64. — ♦ <Le Christ> est donc homme, mais <en même temps> très grand, car il est à la fois Dieu et homme et cependant s'humilia, Eccli [Si] 3 [20] : « Plus tu es grand, plus il faut t'humilier en toutes choses » ; Mt 11 [29] : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur ».

65{219}. — ♦ Le mode de l'humiliation et le signe de l'humilité, c'est l'obéissance, car le propre des orgueilleux est de suivre leur volonté propre. L'orgueilleux cherche en effet l'élévation ; or il appartient à ce qui est élevé de ne pas être dirigé par un autre, mais de diriger les autres, et c'est pourquoi l'obéissance s'oppose à l'orgueil. À dessein de vouloir montrer la perfection de l'humilité et de la passion du Christ, <l'Apôtre> dit : *s'étant fait obéissant*, parce que s'il n'eût pas souffert par obéissance, il n'eût pas été ainsi recommandable ; c'est en effet l'obéissance qui donne du mérite à nos souffrances.

Mais comment s'est-il fait obéissant ? Ce n'est point par sa volonté divine, car elle est elle-même sa règle, mais par sa volonté humaine, qui en toutes choses s'est réglée sur la volonté de son Père, Mt 26 [39] : « Cependant non comme moi je veux, mais comme toi <tu veux>{220}. »

66{221}. — Et c'est de façon appropriée que <l'Apôtre> introduit l'obéissance dans la passion <du Christ>, parce que la première prévarication a été commise par la désobéissance, Rm 5 [19] : « En effet, de même que par la désobéissance d'un seul homme beaucoup ont été constitués pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul homme, beaucoup

seront constitués justes{222} » ; Pr 21 [28] : « L'homme obéissant parlera victoire ».

Par ailleurs, que cette obéissance soit grande et digne d'éloges, la chose est évidente : car l'obéissance est grande, quand contre sa volonté propre, on se soumet à l'ordre d'autrui ; le mouvement de la volonté humaine, lui, la dirige vers deux choses : vers la vie et vers l'honneur ; mais le Christ n'a pas refusé la mort, 1 P 3 [18] : « Le Christ est mort une fois pour nos péchés, etc. » De plus, il n'a pas fui l'ignominie, ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *et à la mort de la croix*, la mort la plus ignominieuse, Sg 2 [20] : « Condamnons-le à la mort la plus honteuse. » Ainsi donc <le Christ> n'a repoussé ni la mort, ni un genre de mort ignominieuse.

Leçon 3 [v. 9 à 13]

[nº 67] 9 C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom ;
[nº 72] 10 afin qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse, dans les cieux, sur la terre et dans les enfers,
[nº 73] 11 et que toute langue confesse que Jésus Christ est Seigneur dans la gloire de Dieu le Père.
[nº 74] 12 Ainsi donc, mes bien-aimés, comme vous avez été toujours obéissants, non seulement en ma présence, mais bien plus encore maintenant, en mon absence, opérez votre salut avec crainte et tremblement.
[nº 77] 13 Car c'est Dieu qui opère en vous et le vouloir et le faire selon une volonté bonne.

67. — Δ Après avoir fait valoir plus haut l'humilité du Christ [nº 53], <l'Apôtre> fait à présent valoir sa récompense, qui est l'exaltation et la gloire, Lc 14 [11] et 18 [14] : « Quiconque s'exalte sera humilié, et quiconque s'humilie sera exalté » ; Jb 22 [29] : « Celui qui aura été humilié sera dans la gloire ».

Remarquez <ici> une triple exaltation du Christ :

● quant à la gloire du ressuscitant [nº 68] : 9 *C'est pourquoi*, etc. ;

● quant à la manifestation notoire de sa propre divinité [nº 69] : *et lui a donné*, etc. ;

● et quant à l'hommage respectueux de toute la création [nº 72] : 10 *afin qu'au nom*, etc.

68{223}. — ● <L'Apôtre> dit donc : 9 *C'est pourquoi Dieu l'a exalté*, c'est-à-dire pour le ressusciter de la mort. De plus, <il l'a fait passer> de la condition mortelle à l'immortalité, Rm 6 [9] : « Le Christ ressuscitant d'entre les morts ne meurt plus, la mort ne dominera plus sur lui » ; Ps [117,

16-17a] : « La droite du Seigneur m'a exalté, je ne mourrai pas, mais je vivrai ». De plus, il l'a exalté en l'établissant à sa droite, Ep 1 [20-21] : « Le plaçant à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, et de toute Puissance, et de toute Vertu, et de toute Domination, et de tout nom, etc. »

69. — ● S'il est vrai que d'autres sont exaltés dans la gloire et dans l'immortalité, le Christ, lui, l'a été davantage, parce que <*Dieu*> *lui a donné un nom*, etc. Or un nom est imposé pour signifier une chose, et le nom est d'autant plus élevé que la chose signifiée par son imposition est plus noble, et voilà pourquoi le nom de la divinité est le plus sublime, Ps [8, 2] : « Seigneur, notre Seigneur, que ton nom est admirable{224}. » Ce nom donc, qui le fit appeler Dieu, et qui le fit tel, le Père le lui a donné, à savoir le Père l'a donné au Christ, comme au vrai Dieu.

70. — Mais Photin{225} affirme que cela est indiqué ici comme récompense de l'humilité du Christ, et il soutient qu'il n'est pas véritablement Dieu, mais qu'une prééminence lui a été donnée sur la création ainsi qu'une ressemblance avec la divinité ; ce qui n'est pas vrai, puisqu'il a été dit plus haut [v. 6] : « Lui qui étant dans la forme de Dieu, etc. ».

Il faut donc affirmer qu'il y a dans le Christ une double nature et un unique suppôt *(suppositum*{226}*)*. Cette personne est Dieu et homme, et c'est pourquoi ce passage peut être expliqué de deux manières :

D'abord en ce sens que le Père lui aurait donné ce nom en tant qu'il est Fils de Dieu, et cela de toute éternité par génération éternelle ; ce don n'est rien d'autre que sa génération éternelle, Jn 5 [26] : « Comme le Père a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au fils d'avoir la vie en lui-même. »

Puis, <on peut expliquer ce passage en le rapportant> au Christ homme, et dans ce sens le Père a donné à cet homme un nom, en sorte qu'il fût Dieu, non point par nature, parce que autre est la nature de Dieu et autre celle de l'homme, mais pour qu'il fût Dieu par la grâce, non point de l'adoption mais de l'union, par laquelle il serait à la fois Dieu et homme, Rm 1 [4 et 3] : « Il a été prédestiné Fils de Dieu dans sa puissance », à savoir celui « qui lui a été fait de la semence de David selon la chair. »

Cette explication d'Augustin{227} est conforme à l'intention de l'Apôtre. <Et> on trouve <aussi> dans les Actes 2 [36] quelque chose d'analogue : « Qu'elle sache très certainement, toute la maison [d'Israël, que Dieu a fait

Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié]. » Quant à la première explication, elle est d'Ambroise{228}.

71. — Mais on se demande, en formulant une objection à propos de cette double explication, pourquoi <l'Apôtre>, après avoir dit : *Il s'est humilié lui-même*, etc., continue ici <en disant> : [9] *C'est pourquoi*, etc., étant donné que la récompense ne précède pas le mérite. Ni la génération éternelle, ni l'incarnation ne sont donc une récompense de la passion du Christ, puisqu'elles la précèdent.

<*Réponse :*> Dans la Sainte Écriture, on dit qu'une chose se fait quand elle devient connue{229}. <Le Père lui> a donc donné, c'est-à-dire a fait connaître au monde qu'il avait ce nom.

Or cette révélation eut lieu à la résurrection, parce qu'auparavant la divinité du Christ n'était pas ainsi connue. Et cette explication s'accorde avec le texte qui suit, autrement dit, non point que <le Père lui> ait donné ce qu'il n'avait pas, mais <il le révéla>, afin que tous vénèrent ce nom.

72. — ● Et <l'Apôtre> expose une double vénération :

♦ dans la soumission effective et

♦ dans la confession orale [n° 73] : [11] *et que toute langue confesse*, etc.

♦ Il dit donc : *et il lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom*, même en tant qu'homme. C'est pourquoi il ajoute : [10] *afin qu'au nom de Jésus*, son nom d'homme, *tout genou fléchisse*. – Is 45 [24] : « Devant moi tout genou fléchira, etc. »

Mais Origène{230} s'est ici trompé dans son interprétation des mots : *que tout genou fléchisse*, lesquels sont un témoignage de vénération, car il les rapporta au futur, <pensant> qu'un jour toute créature raisonnable, soit les anges, soit les hommes, soit les démons seraient soumis au Christ par la charité.

Cette opinion est contredite par ce verset de Matthieu 25 [41] : « Allez loin de moi, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et pour ses anges. »

Il faut donc dire qu'il y a une double soumission : l'une volontaire et l'autre involontaire. Il arrivera un jour que tous les saints anges seront soumis au Christ volontairement ; et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *que tout genou fléchisse*. Et <dans cette expression> le signe est mis pour la

chose signifiée, Ps [96, 7] : « Adorez-le, <vous> tous ses anges. » De plus, il arrivera que les bienheureux, les saints et les justes lui seront soumis de cette manière, Ps [85, 9] : « Toutes les nations que tu as faites viendront, et adoreront devant toi, Seigneur, et glorifieront ton nom. » En revanche, pour les démons et les damnés il n'en est pas ainsi, ils <lui> seront au contraire soumis involontairement, Jc 2 [19] : « Les démons croient, et ils tremblent. »

73. — ♦ En disant ensuite : [11] *et que toute langue confesse (confiteatur)*, etc., <l'Apôtre> énonce le témoignage de la vénération par la confession orale. Toute langue, à savoir dans les cieux, sur la terre et dans les enfers. Il ne dit point ceci, par rapport aux enfers, de la confession de louange, mais de l'hommage forcé que l'on rend par la reconnaissance de Dieu, Is 40 [5] : « Toute chair verra en même temps que la bouche du Seigneur a parlé » ; Ps [98, 3] : « Qu'ils rendent gloire *(confiteantur)* à ton grand nom, parce qu'il est terrible et saint ». Et <que toute langue confesse> cela : *Jésus Christ est Seigneur*, à savoir ce <Jésus Christ fait> homme, *dans la gloire de Dieu le Père*{231}. <L'Apôtre> ne dit pas dans une gloire semblable, parce qu'il est dans la même gloire, Jn 5 [23] : « Que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. »

Et il faut remarquer qu'au début il dit : *lui qui étant dans la forme de Dieu*, etc. [v. 6], <tandis qu'>ici il dit : *dans la gloire*, parce qu'il devait arriver que ce qu'il possédait de toute éternité serait connu de tous, selon <ce passage de l'évangile de> Jean 17 [5] : « Toi, Père, glorifie-moi *(clarifica me)* auprès de toi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût{232}. »

74. — ∗ Puis [voir n° 44] quand il dit : [12] *Ainsi donc, mes bien-aimés*, etc., il conclut son exhortation. Et à ce propos il fait trois choses :

○ il commence par les exhorter à pratiquer le bien ;

○ puis il montre comment ils doivent agir [n° 78] : « [14] Faites tout sans murmure, etc. » ;

○ enfin avec quel fruit <ils le feront> [n° 80] : « afin que vous soyez, etc. »

○ Le premier point se subdivise encore en trois. Car <l'Apôtre>

Δ rappelle leur obéissance passée ;

Δ puis il montre ce qu'ils doivent faire [n° 76] : *non seulement en ma présence*, etc. ;

Δ enfin il leur donne la confiance pour l'accomplir [n° 77] : [13] *Car c'est Dieu qui opère en vous*, etc.

75{233}. — Δ Il dit donc : Puisque le Christ s'est humilié à ce point et que pour cela il a été exalté, vous devez savoir que si vous vous humiliez, vous aussi vous serez exaltés, et vous devez le faire, parce que *toujours vous avez obéi*.

Et il fait mention de l'obéissance, en faisant l'éloge de leurs bonnes actions, et ce, parce que par l'obéissance on entend toute vertu. En effet, ce qui rend l'homme juste, c'est qu'il garde les commandements de Dieu, Rm 6 [16] : « Vous êtes les esclaves de celui à qui vous obéissez, soit du péché pour la mort, soit de l'obéissance pour la justice{234}. » De plus, tout bien, quelle que soit son importance en soi, devient meilleur par l'obéissance, Pr 21 [28] : « L'homme obéissant sera victorieux dans ses paroles{235}. » De plus, parmi les autres <vertus morales>, l'obéissance est la plus grande. En effet, offrir des biens extérieurs est une chose grande, mais l'offrande est plus grande si cela appartient au corps, et souverainement grande si cela relève de l'âme et de la volonté, ce qui se fait par l'obéissance, 1 R [1 S] 15 [22] : « L'obéissance est meilleure que des sacrifices, et écouter vaut mieux qu'offrir de la graisse de béliers. » Or si vous avez agi ainsi, je vous exhorte à ce que vous fassiez encore de même à l'avenir.

76. — Δ Puis quand il dit : *non seulement en ma présence*, etc., <l'Apôtre> montre ce qu'ils doivent faire. Et

● il commence par les engager à agir fidèlement, car le serviteur infidèle ne sert que quand il est sous l'œil de son maître, parce qu'il ne cherche qu'à lui plaire ; en revanche, le serviteur fidèle agit bien en toute circonstance. Et c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *non seulement en ma présence*, parce qu'alors il semblerait que vous ne le feriez pas par l'instinct de la bonne volonté, Ep 6 [6-7] : « Ne les servant pas seulement sous leurs yeux, comme s'il s'agissait de plaire aux hommes, mais comme des esclaves du Christ faisant la volonté de Dieu de toute leur âme, servant de bon gré, comme si vous serviez le Seigneur et non des hommes. »

● Puis <il les engage à agir> humblement : *avec crainte et tremblement*. Car ce n'est pas l'orgueilleux qui craint mais celui qui est humble, 1 Co 10 [12] : « Que celui qui se croit ferme prenne garde de tomber » ; Pr 28 [14] : « Bienheureux l'homme qui éprouve constamment de la crainte » ; Ps [2, 11] : « Servez le Seigneur dans la crainte, et réjouissez-vous en lui avec tremblement{236} ».

● Enfin <il les engage à agir> d'une manière salutaire : *opérez votre salut*. – Mt 24 [13] : « Celui qui persévérera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. »

77{237}. — Δ Quand il dit finalement : [13] *Car c'est Dieu qui opère en vous et le vouloir et le faire selon sa bonne volonté*, il affermit leur confiance et écarte quatre fausses opinions :

La première est celle de ceux qui croient que l'homme peut être sauvé par son libre arbitre sans le secours divin. À l'encontre de cette opinion <l'Apôtre> dit : [13] *Car c'est Dieu qui opère*, etc. – Jn 14 [10] : « Le Père demeurant en moi fait lui-même les œuvres » ; Jn 15 [5] : « Sans moi vous ne pouvez rien faire{238} ».

D'autres nient absolument le libre arbitre, en affirmant que l'homme est contraint par le destin, ou par la providence divine. Et <l'Apôtre> écarte cette opinion, quand il dit : *en vous*. Car Dieu, par l'instinct{239}, meut intérieurement la volonté à faire le bien, Is 26 [12] : « En effet, tu as opéré toutes nos œuvres en nous. »

La troisième <opinion est celle> des Pélagiens{240}, qui affirment, comme <les tenants de> la première opinion, qu'il y a élection en nous mais que l'exécution de l'opération est en Dieu, parce que le vouloir vient de nous, tandis que le faire vient de Dieu. Et <l'Apôtre> écarte cette opinion en disant : *et le vouloir et le faire*. – Rm 9 [16] : « Cela ne dépend ni de celui qui veut », à savoir de vouloir sans le secours de Dieu, « ni de celui qui court », à savoir de courir, « mais de Dieu qui fait miséricorde »{241}.

La quatrième <opinion consiste à affirmer> que Dieu accomplit tout bien en nous, et cela par nos mérites. <L'Apôtre> écarte <cette opinion> quand il dit : *selon une volonté bonne*, à savoir sa <bonne volonté> et non selon nos mérites{242}, car avant la grâce de Dieu il ne se trouve en nous aucun bon mérite, Ps [50, 20] : « Par ta bonne volonté, Seigneur, traite Sion avec bénignité. »

Leçon 4 [v. 14 à 30]

[nº 78] 14 Faites tout sans murmures et sans réticences,
[nº 80] 15 afin que vous soyez sans reproche et simples, enfants de Dieu, sans répréhension au milieu d'une nation dépravée et pervertie, où vous brillez comme des astres dans le monde,
[nº 83] 16 gardant la parole de vie pour ma gloire au jour du Christ, parce que ce n'est pas en vain que j'ai couru, ni en vain que j'ai travaillé.
[nº 85] 17 Et si je suis immolé sur le sacrifice et l'oblation de votre foi, je m'en réjouis et m'en félicite avec vous tous.
18 De même, vous aussi, réjouissez-vous et félicitez-vous de concert avec moi.
[nº 86] 19 Or, j'espère dans le Seigneur Jésus vous envoyer bientôt Timothée, afin que moi aussi je sois réconforté, ayant eu connaissance des choses vous concernant.
[nº 88] 20 Car je n'ai personne qui me soit aussi intimement uni, <et> qui par une affection sincère s'inquiète de vous.
[nº 90] 21 En effet, tous cherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ.
[nº 92] 22 Or son expérience vous la connaissez, puisque, comme un fils avec son père, il s'est mis avec moi au service de l'Évangile ;
[nº 93] 23 c'est lui donc que j'espère vous envoyer aussitôt que j'aurai vu clair en ce qui me concerne.
24 Et j'ai confiance dans le Seigneur que bientôt je viendrai aussi chez vous.
[nº 94] 25 Mais j'ai estimé nécessaire de vous envoyer Épaphrodite, mon frère, et mon coopérateur et mon compagnon d'armes, votre apôtre et pourvoyeur de mes nécessités.
[nº 96] 26 Car il désirait vous <revoir> tous, et il était affligé de ce que vous aviez entendu qu'il était malade.
[nº 97] 27 Car il a été malade jusqu'à frôler la mort, mais Dieu a eu pitié de lui, et non seulement de lui, mais de moi aussi, afin que je n'eusse pas tristesse sur tristesse.
28 Je vous l'ai donc envoyé en grande hâte, pour que, le revoyant, vous vous réjouissiez, et que moi je ne sois plus dans la tristesse.
[nº 98] 29 C'est pourquoi recevez-le en toute joie dans le Seigneur, et ayez de tels hommes en honneur.
30 Car c'est à cause de l'œuvre du Christ qu'il a frôlé la mort, risquant sa vie, afin d'accomplir ce qui était dû de votre part pour mon service.

78. — ○ Plus haut l'Apôtre a engagé <les Philippiens> à opérer les œuvres du salut [nº 74], ici il leur apprend la manière de le faire. Et

Δ il commence par leur apprendre cette manière,

Δ puis il en donne la raison [nº 80] : 15 *afin que vous soyez*, etc.

79. — Δ Il <leur> apprend une double manière d'agir, à savoir sans murmure et sans réticence. Car la pratique des vertus est très difficile et elle donne lieu au murmure, 1 Co 10 [10] : « Ne murmurez pas, comme certains d'entre eux murmurèrent, et ils périrent par l'Exterminateur. » Et ne doutez pas que cela va se faire, Jc 1 [6] : « Car celui qui hésite est semblable au flot de la mer, qui est agité et poussé çà et là par le vent. »

80{243}. — ○ Δ Il expose <ensuite> la raison de cet enseignement, et
● d'abord de leur côté ;
● puis du côté de l'Apôtre [n° 83] : *pour ma gloire*, etc.

81. — ● De leur côté, <l'Apôtre> énonce une triple raison :

Premièrement, par rapport aux fidèles, quand il dit : [15] *afin que vous soyez sans reproche*. – Lc 1 [6] : « Marchant sans reproche dans le commandements et les ordonnances du Seigneur. » Nul ne saurait être sans péché, mais bien sans reproche. Aussi <l'Apôtre> les engage-t-il à être dans cette disposition.

Deuxièmement, par rapport à Dieu : *simples*, etc. Un fils est en effet semblable à son père ; or Dieu est simple{244}, soyons donc simples comme des enfants de Dieu, ce qui a lieu quand notre intention se porte sur une seule chose *(ad unum)*, Jc 1 [8] : « L'homme double d'esprit est inconstant dans toutes ses voies » ; Mt 10 [16] : « Soyez prudents comme des serpents, et simples comme des colombes ».

Troisièmement, par rapport aux incroyants : *sans répréhension*, etc., c'est-à-dire qu'ils se comportent bien à l'égard des incroyants, autrement dit qu'ils ne soient pas une occasion de scandale{245} *au milieu d'une nation dépravée*, quant aux œuvres mauvaises, *et pervertie*, quant à l'incrédulité : ce qui a lieu quand ils ne peuvent être diffamés par eux, 1 Tm 5 [14] : « Ne donnez à l'adversaire aucune occasion d'injure. »

82. — Et la raison de cet enseignement est explicitée <par ces mots> : *où vous brillez comme des astres dans le monde*. Car bien que le monde soit changeant, les luminaires du ciel conservent leur éclat, Mt 5 [14] : « Vous êtes la lumière du monde », <une lumière> brillant non par essence, puisque dans ce sens « Dieu » seul « est lumière{246} », 1 Jn 1 [5]. En effet, les saints, quant à eux, ne brillent pas ainsi, Jn 1 [8] : « <Jean> n'était pas la lumière{247} ». Toutefois ils sont lumière, en tant qu'ils ont une certaine participation à la lumière de celui qui était la lumière des hommes{248}, à savoir du Verbe de Dieu qui répand sa lumière sur nous. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : [16] *gardant la parole de vie*, à savoir la parole du Christ, Jn 6 [68] : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle » ; Ps [118, 105] : « Ta parole est une lampe pour mes pas ».

83. — ● <L'Apôtre> poursuit en donnant d'abord{249} la raison <de cet enseignement> de son propre côté : *pour ma gloire*. Après quoi il explique [n° 84] la raison pour laquelle les inférieurs doivent bien agir, assurément afin de contribuer à la gloire de leurs supérieurs. Car c'est pour eux un sujet de gloire quand leurs sujets se montrent bien instruits, Pr 10 [1] : « Un fils sage fait la joie de son père » ; 1 Th 2 [20] : « C'est vous qui êtes notre gloire et notre joie ». Et cela, *au jour du Christ*, à savoir quand il amènera avec lui ses fidèles.

84. — Et cela contribue à sa gloire pour deux raisons : du fait de son labeur dans la prédication et de la souffrance de la mort qu'il endura [n° 85].

C'est aussi ce qui lui fait dire : *parce que ce n'est pas en vain que j'ai couru, ni en vain que j'ai travaillé.* <L'Apôtre> appelle course sa prédication, du fait de sa capacité de se déplacer rapidement, puisqu'elle s'était étendue de Jérusalem à l'Espagne. Il lui donne en outre le nom de labeur, du fait des contradictions et des mauvais traitements qu'il eut à subir, non pas en vain, mais au contraire avec beaucoup de fruits, 1 Co 15 [10] : « Sa grâce n'a pas été stérile en moi{250}. »

85. — De plus, du fait de sa souffrance : [17] *Et si je suis immolé sur le sacrifice et l'oblation de votre foi*. Celui, en effet, qui convertit des âmes, en offre, pour ainsi dire, quelques-unes en sacrifice à Dieu. Mais parfois ceux qui les offraient ont été tués par des tyrans au milieu de leur sacrifice, comme on le rapporte dans <l'évangile de> Luc 13 [1]{251}. Et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre : J'offre à Dieu un sacrifice de votre part{252}, mais s'il arrive que moi aussi je doive être immolé sur ce sacrifice, c'est-à-dire si à l'occasion du sacrifice de votre conversion je dois être mis à mort, *je m'en réjouis* pour moi, Jc 1 [2] : « Considérez comme sujet d'une joie complète, mes frères, lorsque vous tombez en diverses tentations. » – *et me félicite avec vous* de ce que vous ayez la foi même au péril de ma personne, et félicitez-vous-en avec moi. C'est ce qui lui fait dire : *réjouissez-vous-en et vous en félicitez avec moi*. – Rm 12 [15] : « Réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent{253}. »

86. — □ Quand il ajoute : [19] Or, *j'espère dans le Seigneur Jésus vous envoyer bientôt Timothée, afin que moi aussi je sois réconforté, ayant eu*

connaissance des choses vous concernant, <l'Apôtre> propose ses propres disciples en exemple.

∗ Et d'abord Timothée,

∗ puis Épaphrodite [nº 94] : [25] Mais j'ai estimé nécessaire de vous envoyer Épaphrodite, etc.

∗ À propos de Timothée,

○ il en annonce d'avance la mission ;

○ puis il fait son éloge [nº 88] : [20] *Car je n'ai personne*, etc. ;

○ enfin il indique le moment de sa mission [nº 93] : [23] *c'est lui donc que j'espère*, etc.

87. — ○ Il dit donc : *J'espère*, etc. Observez que la confiance en Dieu de l'Apôtre était telle qu'il lui attribuait même des choses de moindre importance, 2 Co 3 [5] : « Ce n'est pas que nous soyons capables de penser quelque chose par nous-mêmes, comme venant de nous, mais notre capacité vient de Dieu{254}. » Le texte est clair.

88. — ○ Il fait ensuite l'éloge de Timothée, et d'abord à cause de sa charité pour eux, puis pour son dévouement à l'égard de l'Apôtre [nº 92] : [22] *Or son expérience*, etc. Timothée est donc un bon médiateur, car il aime les Philippiens et vénère Paul.

Δ <L'Apôtre> commence donc par faire l'éloge de Timothée,

Δ puis il s'en explique [nº 90] : [21] *En effet, tous cherchent*, etc.

89. — Δ Il dit donc : [19] *J'espère [...] vous envoyer bientôt Timothée*, etc. [20] *Car je n'ai personne qui me soit aussi intimement uni, qui par une affection sincère s'inquiète de vous*, pour votre progrès <spirituel>, Ps [67, 7] : « Dieu fait habiter dans sa maison ceux qui sont d'un même esprit. » – *qui s'inquiète de vous*, Rm 12 [8] : « Celui qui préside <le fera> avec sollicitude. » – par une affection sincère, car il n'a en vue que Dieu seul, 2 Co 2 [17] : « C'est avec sincérité, comme de la part de Dieu, face à Dieu, que nous parlons dans le Christ{255}. »

90. — Δ La raison pour laquelle <l'Apôtre fait l'éloge de Timothée, c'est qu'il n'est> [20] *personne qui <lui> soit aussi intimement uni*, etc., <et> que [21] *tous cherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ*, c'est-

à-dire non ce qui regarde le salut du prochain et l'honneur de Dieu, mais leur propre avantage, leur propre gloire et leurs propres intérêts.

91. — Mais est-ce que Luc, Épaphrodite et les autres qui étaient avec l'Apôtre, cherchaient leurs propres intérêts ?

<*Réponse*{256} :> Il faut dire que parmi ceux qui accompagnaient l'Apôtre, il y en avait plusieurs qui se comportaient ainsi et qui l'abandonnèrent, 2 Tm 4 [10] : « Car Démas m'a abandonné, par amour de ce siècle, et il s'en est allé à Thessalonique ; Crescent en Galatie ; Tite en Dalmatie ; Luc est seul avec moi{257}. » Mais c'est un genre littéraire habituel de l'Écriture de parler de quelques-uns comme s'il s'agissait de tous, Jr 6 [13] : « Depuis le plus petit jusqu'au plus grand, tous se livrent à l'avarice ; et depuis le prophète jusqu'au prêtre, tous agissent avec tromperie. » Et il s'agit donc d'une attribution accommodatice *(distributio accommoda)*{258}.

92. — Et si vous voulez savoir comment Timothée se comporte à mon égard, je <vous> réponds : [22] *Or son expérience vous la connaissez, puisque, comme un fils avec son père, il s'est mis avec moi au service de l'Évangile*, c'est-à-dire comme s'il était mon propre fils, 1 Co 4 [17] : « C'est pour cela que je vous ai envoyé Timothée, qui est mon enfant bien-aimé et fidèle dans le Seigneur{259}. »

93. — ○ [23] *c'est lui donc, si plein de sollicitude pour vous, si cher à moi-même, que j'espère vous envoyer aussitôt que j'aurai vu clair en ce qui me concerne*.

Mais pourquoi <ne l'envoie-t-il> pas aussitôt ? Il faut savoir qu'il en est autrement pour le Christ, et autrement pour les autres saints. En effet, dans le Christ il y a plénitude de grâces{260}, c'est pourquoi il a eu constamment la connaissance de toutes choses ; il n'en est pas de même pour les autres saints{261}. L'Apôtre était en mesure de prévoir certains événements le concernant dans l'avenir, <mais> il en ignorait d'autres. Ainsi il ne lui avait pas été révélé qu'il devait être libéré de ses chaînes. Et c'est ce qui lui fait dire : *que j'espère vous envoyer aussitôt que j'aurai vu clair en ce qui me concerne*. Que si la possibilité m'est donnée, je viendrai en personne. Et c'est pourquoi [24] *j'ai confiance dans le Seigneur que bientôt je viendrai aussi chez vous*. Toutefois, il ne fut pas libéré de ses chaînes, Ps [17, 29] : « Parce que c'est toi, Seigneur, qui fais luire ma lampe, Seigneur, mon

Dieu, illumine mes ténèbres{262}. » Car il y a toujours une part de ténèbres chez les saints.

94. — ∗ Quand il poursuit en disant : [25] *Mais j'ai estimé nécessaire*, etc., <l'Apôtre> propose un autre de ses disciples en exemple, à savoir Épaphrodite. Et

○ il commence par le décrire ;

○ puis il fait connaître comment il doit être reçu [nº 98] : [29] *C'est pourquoi recevez-le*, etc.

○ En décrivant Épaphrodite <l'Apôtre> fait trois choses, car{263}

Δ il en fait d'abord l'éloge ;

Δ puis il indique le motif de sa mission [nº 96] : [26] *Car il désirait vous <revoir> tous*, etc. ;

Δ enfin il l'explique [nº 97] : [27] *Car il a été malade*, etc.

95. — Δ Il dit donc : [25] *Mais j'ai estimé nécessaire de vous envoyer Épaphrodite, mon frère, et mon coopérateur et mon compagnon d'armes, votre apôtre et pourvoyeur de mes nécessités*. <L'Apôtre> appelle Épaphrodite frère en raison de leur foi <commune>, Mt 23 [8] : « Vous êtes tous frères. » – *coopérateur*, à savoir dans le labeur de la prédication, Pr 18 [19] : « Un frère qui est aidé par son frère est comme une cité fortifiée. » – *et compagnon d'armes*, parce qu'ils ont enduré ensemble la tribulation, 2 Tm 2 [3] : « Travaille comme un bon soldat du Christ Jésus{264}. » – *votre apôtre*, c'est-à-dire votre docteur. Épaphrodite{265} fut évêque des Philippiens et envoyé par eux, afin de se mettre au service de l'Apôtre ; et c'est ce qui lui fait dire : *et pourvoyeur de mes nécessités*, Ph 4 [18] : « Je suis comblé, ayant reçu par Épaphrodite ce que vous avez envoyé, oblation de suave odeur, hostie acceptée, agréable à Dieu. »

96. — Δ Mais pourquoi <a-t-il envoyé Épaphrodite> ? Pour satisfaire le désir qu'il avait de vous voir, Rm 1 [11] : « Car je désire vous voir. » De plus, c'est pour remédier à sa tristesse, parce qu'il s'était affligé de la tristesse même que vous aviez conçue en apprenant qu'il avait été malade.

97. — Δ Et il en donne le motif, en disant : [27] *Car il a été malade jusqu'à frôler la mort*, à savoir d'après le diagnostic des médecins, mais

non selon la providence divine, <car ce fut> au contraire pour honorer Dieu, Jn 11 [4] : « Cette maladie ne mène pas à la mort, mais elle est pour la gloire de Dieu{266}. » Aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *mais Dieu a eu pitié de lui*, Ps [6, 3] : « Aie pitié de moi, Seigneur, parce que je suis malade{267}. » – *et non seulement de lui, mais de moi aussi, afin que je n'eusse pas tristesse sur tristesse*. Car <l'Apôtre> a éprouvé de la tristesse temporelle et naturelle pour ses propres afflictions, tout comme nous lisons que le Christ! {268} en éprouva parfois.

98. — ○ <L'Apôtre> conclut <son explication de> la mission <d'Épaphrodite>. Le sens littéral est clair.

Δ Et il commence par dire comment il doit être reçu ;

Δ ensuite il en donne la raison.

Δ Il doit être reçu avec honneur dans le Seigneur, dont il est le ministre, Ga 4 [14] : « Comme un ange de Dieu vous m'avez reçu, comme le Christ Jésus{269} » ; 1 Tm 5 [17] : « Que les prêtres qui gouvernent bien soient regardés comme dignes d'un double honneur, surtout ceux qui s'appliquent à la parole et à l'enseignement{270} ».

Δ [30] *Car c'est à cause de l'œuvre du Christ*, etc., c'est-à-dire à cause de Dieu et du salut des fidèles, *qu'il a frôlé la mort*, Jn 15 [13] : « Personne n'a de plus grand amour que celui qui livre sa vie pour ses amis{271}. » – *ayant risqué sa vie*, Jn 10 [11] : « Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis{272}. » Et cela, *afin d'accomplir ce qui était dû de votre part pour mon service*, service que vous personnellement, vous ne pouviez me rendre.

Chapitre 3

Leçon 1 [v. 1 à 9a]

[nº 99] 1 Au reste, frères, réjouissez-vous dans le Seigneur. Vous écrire les mêmes choses, ce ne m'est pas un sujet d'ennui, mais c'est nécessaire pour vous.
[nº 102] 2 Gardez-vous des chiens, gardez-vous des mauvais ouvriers, gardez-vous de l'incision *(concisionem)*.
[nº 103] 3 Car c'est nous qui sommes la circoncision *(circumcisio)*, nous qui servons Dieu en esprit, et qui nous glorifions dans le Christ Jésus, et ne nous confiant pas dans la chair.

[nº 106] 4 Bien que, moi, j'aie de quoi me confier dans la chair. Si quelque autre pense pouvoir se confier dans la chair, moi, davantage ;
[nº 108] 5 circoncis le huitième jour, de la lignée d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu né d'hébreux ; quant à la Loi, pharisien ;
6 quant au zèle, persécuteur de l'Église ; quant à la justice qui se trouve dans la Loi, ayant vécu sans reproche.
[nº 113] 7 Mais ces choses qui étaient pour moi des gains, je les ai jugées comme des pertes à cause du Christ.
[nº 115] 8 Bien plus j'estime que tout est perte à cause de la science éminente de Jésus Christ, mon Seigneur ; pour lui j'ai tout perdu, et je considère cela comme des ordures, afin de gagner le Christ,
9a et d'être trouvé en lui,

99. — b. Après avoir proposé <aux Philippiens> des exemples à suivre [nº 20], <l'Apôtre> fait connaître ici quels sont pour eux les exemples qu'ils doivent éviter. Et à ce propos il fait trois choses :

◊ il commence par énoncer ceux dont ils doivent se garder ;

◊ puis il montre un exemple dont il faut se garder par la conduite des saints [nº 103] : 3 *Car c'est nous*, etc. ;

◊ enfin il <les> engage à se garder de ceux qu'ils regardaient comme imitables [nº 135] : « 17 Soyez mes imitateurs, frères, etc. »

◊ La première partie se subdivise encore en trois points ; car <l'Apôtre>

□ fait d'abord connaître la fin de cet enseignement ;

□ ensuite la nécessité d'écrire <aux Philippiens> [nº 101] : *Vous écrire les mêmes choses*, etc. ;

□ enfin <il expose> la raison de cette nécessité [nº 102] : 2 *Gardez-vous des chiens*, etc.

100. — □ L'intention de l'avertissement <de l'Apôtre> est de détourner des observances légales les païens <devenus> croyants, auxquelles certains les amenaient. Et c'est pourquoi il dit : *frères*, à savoir par la foi, *au reste*, c'est-à-dire après vous avoir averti, dans ce qui précède, *réjouissez-vous* uniquement *dans le Seigneur* et non point dans les observances légales, Ha 3 [18] : « Mais moi, je me réjouirai dans le Seigneur, et j'exulterai en Dieu mon Jésus{273}. »

101. — □ Et le fait de *vous écrire les mêmes choses* que je vous ai dites, quand j'étais au milieu de vous, *ne m'est pas un sujet d'ennui*,

<maintenant que> je suis absent. Car les paroles passent facilement, tandis que les écrits demeurent{274}. <Il est écrit dans{275}> Jude [3] : « Me sentant pressé de vous écrire touchant votre salut, j'ai dû écrire » ; <et dans l'épître aux> Romains 15 [15] : « Je vous ai écrit, frères, assez audacieusement en partie, comme pour raviver vos souvenirs. »

102. — □ La raison{276} de cette nécessité, c'est que les séducteurs <vous> pressent ; et il importe donc d'écrire la vérité avec plus d'instance, aussi <l'Apôtre> dit-il : [2] *Gardez-vous*, c'est-à-dire faites attention, etc.

À propos de ceux <dont il faut se garder> il mentionne trois choses :

- La folle cruauté du cœur ; ce qui lui fait dire : *des chiens*. <Il est écrit dans la> Glose{277} : « La nature du chien est telle qu'il aboie aussitôt qu'il est en colère, avant qu'il ne perçoive l'objet contre lequel il aboie{278}, non pour un motif raisonnable mais par habitude. » C'est ainsi que se comportent les séducteurs, Is 56 [11] : « Les chiens d'une impudence extrême n'ont pas connu le rassasiement, les pasteurs eux-mêmes n'ont pas d'intelligence » ; Ap 22 [15] : « Loin d'ici les chiens, etc. ».

- Deuxièmement, la dissémination de leur enseignement pervers : *gardez-vous des mauvais ouvriers*, parce qu'ils n'œuvrent pas fidèlement dans la vigne du Seigneur, ni ne répandent la bonne semence sur la terre, Mt 13 [28] : « [D'où vient donc qu'il y a de l'ivraie ? Il leur répondit :] C'est un homme ennemi qui a fait cela{279} » ; 2 Tm 2 [15] : « Prends soin de te montrer à Dieu digne de son approbation [, ouvrier qui n'as point à rougir, dispensant avec droiture la parole de la vérité] ».

- Troisièmement, la dissension : *gardez-vous de l'incision (concisionem)* {280}. <L'Apôtre> se sert de ce terme pour se moquer d'eux. Car ils prêchent une circoncision qui ne va pas de pair avec la grâce du Christ, Ga 5 [2] : « Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien. » En faisant donc allusion au mot lui-même il dit : *incision*, comme s'ils avaient non point la circoncision mais une incision.

103. — ◊ Quand <l'Apôtre> dit : [3] *Car c'est nous qui sommes la circoncision*, il montre comment ils se gardent <des mauvais exemples> par <la conduite> des saints. Et

□ d'abord comment ils s'en gardent <par la conduite> de tous ;

□ puis comment ils s'en gardent par lui-même [n° 106] : [4] *Bien que, moi, j'aie de quoi*, etc.

104. — □ Il s'exprime donc en ces termes : Ceux-là n'ont qu'une incision, mais *c'est nous, qui sommes la* vraie *circoncision*, *nous qui servons Dieu en esprit*, etc. Or il y a deux sortes de circoncisions : la corporelle et la spirituelle{281}, Rm 2 [28] : « Car le juif n'est pas celui qui l'est au-dehors, pas plus que la circoncision n'est celle qui paraît dans la chair. Mais le juif est celui qui l'est intérieurement, et la circoncision, c'est celle du cœur, selon l'esprit, non selon la lettre{282}, etc. » La circoncision de la chair est celle qui <retranche> les superfluités de la chair, tandis que celle de l'esprit est celle par laquelle l'Esprit saint retranche les désirs{283} intérieurs superflus. Et c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *c'est nous qui sommes <la circoncision, nous qui servons Dieu>*, c'est-à-dire lui qui nous a circoncis intérieurement, Rm 1 [9] : « Car Dieu m'en est témoin, lui que je sers en mon esprit dans l'Évangile de son Fils{284} » ; 1 Co 14 [15] : « Je psalmodierai avec l'esprit, je psalmodierai aussi avec l'âme intellectuelle ; je prierai avec l'esprit, mais je prierai aussi avec l'âme intellectuelle{285} ».

105. — La circoncision a été donnée, comme on le voit dans <l'épître aux> Romains 4 [16], comme signe de la foi d'Abraham, c'est-à-dire afin de manifester la vérité de sa foi à l'égard de sa semence future, Ga 3 [16] : « <C'est> à Abraham <qu'ont> été dites les promesses ainsi qu'à sa semence. » La circoncision est donc le signe de la foi d'Abraham à l'égard du Christ. Par conséquent est circoncis celui qui intérieurement est renouvelé par l'Esprit saint dans le Christ, lequel est la vérité de la circoncision, Col 2 [11] : « [C'est en lui que] vous avez été circoncis d'une circoncision non faite de main d'homme par le dépouillement de votre corps de chair, mais de la circoncision du Christ{286}. » – *et ne nous confiant pas dans la chair*, c'est-à-dire dans la circoncision charnelle, car, selon ce qui est dit dans <l'évangile de> Jean 6 [64] : « C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. »

Le mot chair est, en ce qui nous concerne, tantôt pris au sens de concupiscence charnelle, tantôt au sens de soins qu'on lui apporte, tantôt encore au sens d'observance charnelle. Et nous devons circoncire tout cela et ne pas nous en glorifier.

106. — □ Ensuite quand il dit : [4] *Bien que, moi, etc.*, <l'Apôtre> se donne lui-même en exemple, et

∗ il commence par mettre en avant le rang éminent qui lui appartenait sous le statut des observances légales{287} ;

∗ puis il montre comment il l'a tenu pour rien [n° 113] : [7] *Mais ces choses*, etc.

∗ En faisant état du rang éminent qu'il occupait sous la Loi,

○ il en parle d'abord en général ;

○ puis il l'explique en détail [n° 108] : [5] *circoncis*, etc.

107. — ○ En parlant de son rang en général il fait deux choses, car il commence par faire connaître la confiance qu'il a pu avoir dans les observances légales, en disant : Nous ne devons point y mettre notre confiance, [4] *Bien que, moi, j'aie de quoi me confier dans la chair*, c'est-à-dire je pourrais l'avoir si je le voulais, car « ce qu'on ose dire (je parle en déraison), je l'ose moi aussi », comme il est dit dans la seconde <épître> aux Corinthiens 11 [21]. Et cela de façon plus excellente encore : *moi, davantage*, 2 Co 11 [23] : « Je parle bien peu en sage, je le suis plus qu'eux. »

Et <l'Apôtre> met tout cela en évidence, afin d'abolir les observances légales. Beaucoup, en effet, méprisent ce qu'ils ne savent pas, ou ce qu'ils n'ont pas, et ce jugement est sans fondement ; en revanche, <ce jugement est fondé> quand possédant un avantage, on le méprise et on ne s'en glorifie pas. Et donc, si l'Apôtre n'avait pas eu de prestige dans le statut des observances légales, on aurait pu dire que c'est pour cela qu'il était passé au statut de l'Évangile.

108. — ○ Aussi montre-t-il sa prééminence dans ce statut. Et

Δ d'abord quant à sa race ;

Δ puis quant à sa condition [n° 112] : *quant à la Loi*, etc.

109. — Δ Quant à sa race <l'Apôtre> l'expose sous trois rapports :

- Quant à son signe, car il a été [5] *circoncis le huitième jour*, Gn 17 [11] : « [Et vous circoncirez votre chair,] afin que ce soit là un signe d'alliance entre moi et vous. » Et il dit : *le huitième jour*, parce qu'entre les prosélytes

et ceux qui étaient de la race d'Abraham, il y avait cette différence : les premiers n'étaient pas circoncis le huitième jour, mais étaient déjà adultes au moment de leur conversion, tandis que les seconds étaient circoncis selon la Loi le huitième jour, Gn 17 [12] : « L'enfant de huit jours sera circoncis parmi vous. » Ainsi donc <l'Apôtre> ne fut-il pas <considéré> comme un prosélyte{288} mais comme un véritable Israélite.

110. — - Deuxièmement, quant à la race elle-même, et d'abord quant à la nation : *de la lignée d'Israël*. Deux nations étaient, en effet, issues d'Abraham : l'une par Isaac et l'autre par Ismaël. De la première étaient issues deux <autres nations> : l'une par Ésaü et l'autre par Jacob. Mais les deux lignées, à savoir celles qui sont issues d'Ésaü et d'Ismaël, n'obtinrent pas l'héritage ; Jacob fut le seul <héritier>, lui qui fut aussi appelé Israël. C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *de la lignée d'Israël*, 2 Co 11 [22] : « Ils sont Israélites, moi aussi. »

De plus, quant à la tribu, parce que dans la tribu d'Israël certains étaient issus de servantes, à savoir de Bilha{289} et de Zilpa{290} ; d'autres de femmes libres, à savoir de Lia et de Rachel ; et parmi ces derniers quelques-uns étaient toujours restés attachés au culte de Dieu, à savoir Lévi, Juda et Benjamin. D'autres tribus, au temps de Jéroboam, se sont converties au culte des idoles. La tribu de Benjamin était donc privilégiée, parce qu'elle était demeurée dans la foi et dans l'amour nuptial, et que <Dieu y avait établi son> temple en elle, Dt 33 [12] : « Benjamin le bien-aimé du Seigneur habitera avec confiance en lui, il demeurera tout le jour comme dans une chambre nuptiale, et il reposera entre ses bras » ; Gn 49 [27] : « Benjamin, loup carnassier, le matin, il dévorera sa proie, et le soir, il partagera les dépouilles ». Il figurait Paul, qui pendant un temps persécutait l'Église.

111. — - Troisièmement, quant au nom et à la langue : *Hébreu*. D'aucuns disent que le mot *Hébreu* vient d'*Abraham* ; c'est ce que soutient <d'abord> Augustin, mais il s'est rétracté par la suite{291}. Ce nom vient plutôt d'Héber, dont il est question dans la Genèse 11 [14]. Or il est clair que l'appellation *Hébreu* ne vient pas d'Abraham, étant donné qu'Abraham lui-même est appelé de ce nom, Gn 14 [13] : « Un rescapé annonça cette nouvelle à Abraham l'Hébreu. » Au temps{292} d'Héber le langage de toutes les nations fut divisé, et la langue, qui existait auparavant, demeura dans la famille

d'Héber, dans le culte au Dieu unique, et parmi tous les Hébreux. <L'Apôtre lui> aussi était né de parents hébreux, et c'est pourquoi il dit : *Hébreu né d'hébreux*.

112. — Δ Puis il montre sa prééminence quant à sa manière de vivre.

Et premièrement quant à sa secte, quand il dit : *quant à la Loi, pharisien*. Car il y avait trois sectes chez les juifs : celle des pharisiens, des sadducéens et des esséniens{293}. Or les pharisiens se rapprochaient davantage de la vérité, car les sadducéens{294} niaient la résurrection et ne croyaient ni aux anges ni aux esprits. Les pharisiens, eux, confessaient l'un et l'autre, comme on le rapporte dans les Actes 23 [8]{295}. Aussi la secte des pharisiens est-elle la plus recommandable.

Il est également rapporté dans les Actes 26 [5] comment <l'Apôtre> fut Pharisien : « [Les juifs peuvent témoigner, (...),] que j'ai vécu en pharisien, selon la secte la plus stricte de notre religion. »

Deuxièmement, [6] *quant au zèle* que témoignèrent les juifs, bien que ce zèle pour persécuter les chrétiens ne fût pas selon la science, aussi dit-il : *persécuteur de l'Église*, Ga 1 [23] : « Celui qui autrefois nous persécutait annonce maintenant la foi qu'il combattait jadis » ; et Ac 26 [9] : « Pour moi, j'avais pensé que je devais par mille moyens agir contre le nom de Jésus de Nazareth ; et c'est ce que j'ai fait dans Jérusalem, et j'ai jeté en prison un grand nombre de saints » ; 1 Co 15 [9] : « Je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu ».

Troisièmement, quant à l'innocence de sa manière de vivre. C'est pourquoi il dit : *quant à la justice*, etc. Cette justice consiste dans les observances extérieures, tandis que la justice de la foi vient du cœur, Ac 15 [9] : « Purifiant leurs cœurs par la foi. » Quant à la justice extérieure, l'Apôtre a vécu dans l'innocence, et c'est pourquoi il dit : *sans reproche*. Toutefois, il ne dit pas « sans péché »{296}, parce que le <sujet de> reproche c'est le péché de scandale donné au prochain dans les œuvres extérieures, Lc 1 [6] : « <Élisabeth et Zacharie> [étaient tous les deux justes devant Dieu,] marchant sans reproche dans les commandements et les ordonnances du Seigneur. » Et cet <état d'intégrité> ne s'oppose point à ce qui est dit dans <l'épître aux> Éphésiens 2 [3] : « [Délits et péchés] parmi lesquels nous tous aussi nous nous conduisions <jadis> », parce qu'à cette époque <l'Apôtre> n'était pas en possession de la véritable justice de la foi, qui rend l'homme pur, mais seulement de la justice de la Loi.

113{297}. — ∗ Puis quand il dit : [7] *Mais ces choses qui étaient pour moi*, etc., il fait connaître le mépris qu'il a touchant sa prééminence dans les observances légales. Et

○ il expose d'abord pourquoi il a méprisé les observances légales ;

○ puis comment il se comporte par rapport à l'objet de son mépris [n° 124] : « [12] Non que j'aie déjà obtenu, etc. »

<○ Sur le premier point, l'Apôtre montre deux choses :>

Δ premièrement à quelle fin il les a méprisées en général ;

Δ deuxièmement en particulier [n° 115] : [8] *Bien plus j'estime*, etc.

114. — Δ Il dit donc : [7] *Mais ces choses qui étaient pour moi des gains*, c'est-à-dire que je regardais comme grandes, à savoir : d'être pharisien, etc., *je les ai jugées comme des pertes à cause du Christ*, c'est-à-dire je considère qu'elles sont une perte pour moi. C'est que les observances légales, qui avaient leur efficacité au temps de la Loi, sont devenues nuisibles par <la venue du> Christ. Et c'est pourquoi il les appelle *pertes*.

115. — Δ Et la fin de <tout> ceci, c'est le Christ, aussi dit-il : *à cause du Christ*.

Et il explique

● que c'est d'abord en vue de connaître le Christ,

● puis que c'est en vue de l'acquérir [n° 116].

● Sur le premier point il dit : [8] *Bien plus j'estime que tout est perte* ; <ce qui> est vrai dans la mesure où l'on s'appuie sur ces <*choses*>. Et ainsi ce que j'ai fait autrefois, je le considère comme perte, et cela en vertu du désir de la véritable connaissance du Christ mon Seigneur, 1 Co 2 [2] : « J'ai décidé de ne rien savoir d'autre parmi vous, sinon Jésus-Christ, et <Jésus-Christ> crucifié. »

Et <je considère> cela <comme perte> *à cause de la science éminente de Jésus Christ, mon Seigneur*, parce que cette science surpasse toutes les autres sciences. En effet, il n'est de meilleure science que le Verbe de Dieu, Col 2 [3] « en qui tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés{298}. »

116. — ● Sur le second point il dit : *pour lui j'ai tout perdu*, etc. Et

♦ il commence par montrer que pour acquérir le Christ il a méprisé les observances légales ;

♦ puis qu'il peut l'acquérir [n° 118] : « [9b] non pas avec ma justice à moi, etc. »

117. — ♦ Il dit donc : *pour lui j'ai tout perdu*, en me comportant vis à vis de ces choses comme à l'égard d'une perte et de choses viles, et cela, *afin de gagner le Christ*, c'est-à-dire de l'acquérir lui-même et de m'unir à lui par la charité <, [9a] *et d'être trouvé en lui.*>.

Leçon 2 [v. 9b-14]

[n° 118] [9b] non pas avec ma justice à moi, celle qui vient de la Loi, mais celle qui vient de la foi au Christ Jésus, la justice qui vient de Dieu [et qui s'appuie] sur la foi,
[n° 120] [10] afin de le connaître, lui, ainsi que la puissance de sa résurrection, et la participation à ses souffrances, m'étant conformé à sa mort,
[n° 123] [11] pour parvenir si possible à la résurrection d'entre les morts.
[n° 124] [12] Non que j'aie déjà obtenu <tout cela>, ou que déjà je sois parfait ; mais je poursuis <ma course> pour tâcher de le saisir, puisque j'ai été <moi-même> saisi par le Christ Jésus.
[n° 129] [13] Frères, moi-même je ne considère pas l'avoir saisi. Une seule réalité : oubliant ce qui est en arrière, et tendant vers ce qui est en avant,
[14] je cours vers le but pour obtenir le prix de l'appel céleste de Dieu dans le Christ Jésus.

118. — ♦ <L'Apôtre> a montré plus haut [n° 116] qu'il a méprisé les gains passés à cause du Christ et qu'il s'était efforcé de le connaître et de le gagner *(Christum lucrari*{299}*)* ; il se propose maintenant d'expliquer en particulier ce <qu'il vient de dire>. Et

¤ premièrement comment il désire gagner le Christ et être trouvé en lui par la justice ;

¤ deuxièmement <comment il désire gagner le Christ et être trouvé en lui> par la constance à endurer la souffrance [n° 121] : *m'étant conformé à sa mort*, etc.

¤ Sur le premier point,

■ il commence par préciser quelle est la justice qu'il a délaissée ;

■ puis quelle est celle qu'il cherche [n° 120] : *mais celle*, etc.

119. — ■ Il faut savoir que la justice est quelquefois prise dans le sens de vertu spéciale, par laquelle l'homme agit avec rectitude dans ce qui relève de la vie ordinaire, et en tant qu'elle en dirige les actes. Car la tempérance{300} a pour objet les passions intérieures, tandis que la justice implique un rapport avec autrui{301}. Selon un autre sens, la justice est appelée vertu générale{302}, en tant que l'homme observe la Loi en vue du bien commun, et c'est en ce sens qu'elle est souvent prise dans l'Écriture pour <désigner> l'observance de la loi divine, Ps [118, 121] : « J'ai accompli le jugement et la justice », à savoir la Loi que <l'Apôtre> observait par amour, comme s'il y était mû de lui-même ; et telle est <la conduite de l'homme> vertueux{303}. Mais il n'en est pas ainsi si <on l'observe> d'une autre façon, c'est-à-dire pour un motif extérieur, à savoir soit en vue de gains, soit à cause des châtiments, ou encore si on répugne à l'observer.

Et d'après ce sens, il y a deux sortes de justice : la justice morale et la justice légale, qui fait observer la Loi non par amour mais par crainte. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : [9b] *non pas avec ma justice à moi, celle qui vient de la Loi*, parce que, comme le dit Augustin, « <Telle> est brièvement la différence entre la Loi et l'Évangile : l'amour et la crainte{304}. » – Rm 8 [15] : « Vous n'avez pas reçu de nouveau un esprit de servitude selon la crainte, mais vous avez reçu l'esprit d'adoption des fils. »

Mais si c'est ta <justice, ô Paul>, comment vient-elle de la Loi ? Il répondra : C'est certainement la mienne, parce que c'est par une vertu humaine, sans l'habitus de la grâce intérieure qui justifie, que j'accomplis de telles œuvres, mais elle *vient de la Loi*, comme <transmise> par son enseignement. Ou bien, c'est la mienne, parce que j'ai la présomption de l'observer par moi-même, Rm 10 [5] : « Moïse, en effet, a écrit de la justice qui vient de la Loi : ‘‘L'homme qui la pratiquera vivra par elle’’. »

120. — ■ À propos de cette justice qu'il cherche, <l'Apôtre> mentionne trois choses : le moyen de l'acquérir, son auteur et son fruit.

Le moyen <de l'acquérir> : elle ne s'acquiert que par la foi du Christ, Rm 5 [1] : « Étant donc justifiés par la foi, ayons la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus Christ{305} » ; Rm 3 [22] : « Or la justice de Dieu par la foi de Jésus Christ est pour tous ceux et sur tous ceux qui croient [en lui] {306} ».

L'auteur <de cette justice>, c'est Dieu et non l'homme, Rm 8 [33b] : « C'est Dieu qui justifie » ; Rm 4 [5] : « À celui qui croit en celui qui justifie l'impie, sa foi est imputée à justice, selon le propos de la grâce de Dieu{307} ». Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *qui vient de Dieu*, etc. – Ac 5 [32] : « L'Esprit Saint que Dieu a donné à tous ceux qui lui obéissent. »

Le fruit <de cette justice> est la connaissance <du Christ>, la puissance de sa résurrection et la société de ses saints. Et un tel <fruit> peut être considéré suivant une double connaissance :

– Premièrement en le rapportant à la connaissance terrestre (*viae*{308}), et dans ce sens trois choses doivent être connues à propos <du Christ> :

- D'abord sa personne, à savoir qu'il est vrai Dieu et vrai homme. Et ce qui fait dire <à l'Apôtre> : [10] *afin de le connaître*, Jn 14, [9-10] : « Je suis avec vous depuis si longtemps, et vous ne me connaissez pas{309} ? »

- Ensuite la gloire de sa résurrection, aussi <l'Apôtre> dit-il : *ainsi que la puissance de sa résurrection*, c'est-à-dire la résurrection miraculeuse opérée par sa propre puissance.

- Enfin de quelle manière on l'imite : *et la participation*, à savoir, afin que nous soyons associés à ses souffrances, 1 P 2 [21] : « Le Christ a souffert pour nous, vous laissant un exemple, afin que vous suiviez ses traces. »

– Deuxièmement <en rapportant ce fruit> à la connaissance expérimentale, et <l'Apôtre> commence par ce qui est a posteriori, ce qui est ultime dans l'exécution et premier dans l'intention.

- Il est d'abord question de la connaissance{310} de Dieu par <son> essence, connaissance à laquelle conduit la foi, Jr 31 [34] : « Tous me connaîtront depuis le plus petit d'entre eux jusqu'au plus grand, dit le Seigneur. » Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *afin de le connaître*.

- Étant donné que ce ne sera pas seulement l'âme qui sera glorifiée, mais que le corps recevra aussi sa part de gloire, <l'Apôtre> ajoute : *ainsi que la puissance de sa résurrection*, à savoir par laquelle nous ressusciterons, 1 Co 15 [14] : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine. »

- Enfin la participation <à ses souffrances>, parce que nous saurons par expérience ce que vaut cette participation, 1 Co 1 [9] : « Il est fidèle le Dieu par qui vous avez été appelés à la société de son Fils notre Seigneur Jésus Christ. »

121. — ¤ Ensuite, quand il dit : *m'étant conformé à sa mort*, etc., il expose comment il veut gagner <le Christ> et être trouvé en lui par la constance à endurer la souffrance. Et

■ il commence par énoncer cette constance à endurer <la souffrance>,

■ puis il mentionne son fruit [n° 123] : [11] *pour parvenir si possible*, etc.

122. — ■ Il dit donc : Que je sois trouvé, n'ayant pas seulement la justice, mais que je sois *conformé à sa mort*, de telle sorte que je souffre pour la justice et la vérité, comme le Christ, Ga 6 [17] : « Car moi, je porte dans mon corps les stigmates du Seigneur Jésus{311}. »

123. — ■ Quant au fruit, il consiste à [11] *parvenir si possible à la résurrection d'entre les morts*. C'est en effet par les souffrances supportées ici-bas que l'homme parvient à la gloire, Rm 6 [5] : « Car si nous avons été faits une même plante avec lui par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable{312} » ; 2 Tm 2 [11] : « Si nous mourons avec lui, nous vivrons avec lui ; si nous souffrons, nous régnerons avec lui{313} » ; Rm 8 [17] : « Si toutefois nous souffrons avec lui, afin d'être aussi glorifiés avec lui ».

Et <l'Apôtre> dit : *si possible*, pour <souligner> la difficulté, le caractère ardu *(arduitatem)* et le labeur, Mt 7 [14] : « Resserrée est la voie qui conduit à la vie, et il en est peu qui la trouvent » ; Am 4 [12] : « Prépare-toi à la rencontre de ton Dieu, ô Israël ». Car le Christ est ressuscité par sa propre puissance, tandis que l'homme ne le peut de lui-même, mais par la grâce de Dieu, Rm 8 [11] : « Celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels à cause de son Esprit qui est en vous{314}. »

Ou bien, on peut l'entendre de la rencontre des saints, quand ils iront à la rencontre du Christ descendant du ciel pour le jugement.

124. — ○ Quand il dit ensuite : [12] *Non que j'aie déjà obtenu*, etc., <l'Apôtre> précise comment <l'accomplissement de> son désir est différé. Et

Δ il exprime d'abord ce qu'il ressent ;

Δ ensuite il exhorte les autres à éprouver les mêmes sentiments [n° 132] : « [15] Nous tous qui sommes donc parfaits, etc. »

Δ En exprimant ce qu'il ressent, il fait deux choses, car

● il commence par montrer comment la perfection intérieure lui fait défaut ;
● puis il s'en explique [n° 129] : [13] *Frères, moi-même*, etc.

● Sur le premier point il montre deux choses :
♦ premièrement qu'il n'est pas parvenu à la perfection ;
♦ deuxièmement qu'il y tend [n° 127] : *mais je poursuis <ma course>*, etc.

125. — ♦ Dans son objet à atteindre il a une double intention : acquérir ce qu'il recherche et en jouir. Car il poursuivrait en vain son objet, s'il ne pouvait en jouir et s'y unir. C'est ce qui lui fait dire : [12] *Non que j'aie déjà obtenu <tout cela>*, à savoir cette gloire que je cherche, Sg 5 [17] : « Ils recevront de la main de leur Dieu le royaume d'honneur et le diadème de beauté » ; 4 Esd 2 [36-37] : « Recevez la joie de la gloire qui est vôtre{315} ». – *ou que déjà je sois parfait*, 1 Co 13 [10] : « Quand donc viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel deviendra inutile. »

126{316}. — *Objection* : <Il est écrit dans> Matthieu 5 [48] : « Soyez parfaits », et dans la Genèse 17 [1] : « Sois parfait. »

Réponse : Il y a deux sortes de perfection, à savoir celle de la Patrie et celle du « voyageur{317} *(viae)* ». Car la perfection de l'homme consiste à s'unir à Dieu par la charité, puisque chaque chose est parfaite suivant son mode d'union à sa perfection. Or l'âme peut s'unir parfaitement à Dieu de deux manières : d'abord en tant qu'elle rapporte à Dieu actuellement toute son activité, et le connaisse comme il peut être connu : c'est la perfection de la Patrie. Quant à l'union <dans la condition> de voyageur, elle est <aussi> de deux sortes : l'une est de nécessité de salut, tous y sont tenus, à savoir qu'en aucune façon on applique son cœur à ce qui s'oppose à Dieu, mais qu'on lui rapporte habituellement toute sa vie. C'est en ce sens que le Seigneur dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu [de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force]{318} », Mt 22 [37]. L'autre est de surérogation{319}, quand on s'unit à Dieu au-delà de <l'usage de> la condition commune, ce qui a lieu en détournant son cœur des choses temporelles, et que l'on s'approche ainsi davantage de la Patrie ; car plus la convoitise s'affaiblit, plus la charité s'accroît.

Donc ce que <l'Apôtre> dit ici s'entend de la perfection de la Patrie.

127{320}. — ♦ Quand <l'Apôtre> dit ensuite : *mais je poursuis <ma course>*, etc., il montre son effort pour parvenir à cette perfection ; il dit : *je poursuis*, à savoir le Christ, Jn 8 [12] : « Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres [, mais il aura la lumière de la vie] » ; Jn 10 [27] : « Mes brebis écoutent ma voix [; moi je les connais et] elles me suivent ». Et cela *pour tâcher de le saisir (comprehendam)*, 1 Co 9 [24] : « Courez ainsi de telle manière à vous en saisir *(comprehendatis)*. »

Objection : Dieu est insaisissable *(incomprehensibilis)*, puisqu'il est dit dans Jérémie 31 [37] : « Si les cieux peuvent être mesurés dans leur hauteur, et les fondements de la terre sondés dans leur profondeur. »

Réponse : Comprendre *(comprehendere)* signifie dans un sens renfermer, comme une maison nous comprend. Dans un autre sens il veut dire la même chose qu'atteindre et tenir.

Selon le premier sens, <Dieu> est donc insaisissable *(incomprehensibilis)*, parce qu'il ne peut être renfermé dans un intellect créé, étant souverainement simple. Car nous ne le voyons parfaitement ni ne l'aimons, autant qu'il est visible et aimable, de même que celui qui ignore une démonstration, ne sait pas en vertu de la démonstration, mais par voie d'opinion. En revanche, Dieu se connaît parfaitement lui-même autant qu'il est connaissable{321}. La raison en est qu'une chose est connue selon le mode de son être et de la vérité. Or Dieu est lumière *(lux)* et vérité infinies, tandis que notre lumière *(lumen)*{322} est finie. Et c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *je poursuis <ma course> pour tâcher de le saisir*, en entendant ces paroles dans le second sens, à savoir celui d'atteindre, Ct 3 [4] : « Je l'ai saisi et je ne le laisserai pas aller. »

128{323}. — *puisque j'ai été <moi-même> saisi*. Ces paroles s'entendent de trois manières :

Toute notre{324} gloire est en effet dans cette compréhension de Dieu, à savoir quand Dieu est présent à notre âme. Mais tous ne jouissent pas d'une béatitude égale, parce que certains voient plus clairement, de même que certains aimeront aussi avec plus d'ardeur et auront une joie plus abondante. Chacun obtiendra donc une mesure déterminée, et cela en vertu de la prédestination divine. Et c'est ce qui explique pourquoi <l'Apôtre> dit : *puisque j'ai été <moi-même> saisi*, autrement dit, je désire saisir selon la mesure qui a été disposée pour moi par le Christ.

Ou bien, *je poursuis <ma course> pour tâcher de le saisir, comme j'ai été <moi-même> saisi* ; autrement dit : pour que je le voie comme il me voit lui-même, 1 Jn 3 [2] : « Nous le verrons tel qu'il est », c'est-à-dire non par similitude, mais dans son essence.

Ou bien, *je poursuis <ma course> pour tâcher de saisir* par la vision le Christ glorieux, *puisque j'ai été <moi-même> saisi*, c'est-à-dire dans la gloire de son apparition au moment où je me suis converti.

129. — ● Quand il dit ensuite : [13] *Frères, moi-même je ne compte pas l'avoir saisi*, il explique ce qu'il avait énoncé ; et

♦ premièrement à propos de son défaut de perfection ;

♦ deuxièmement à propos de sa course [n° 131] : *Une seule réalité*, etc.

130{325}. — ♦ Il dit donc : [13] *Frères, moi-même*, etc., en d'autres termes, je ne suis pas orgueilleux au point de m'attribuer ce que je n'ai pas, mais *je cours*, etc. ; ce qui peut être interprété de trois manières :

Soit de la manière suivante : je considère une seule réalité, à savoir oubliant ce qui est en arrière, etc.

Ou bien, *je ne considère pas l'avoir saisi*, mais je cours vers une seule chose, à savoir *vers le but*, etc.

Ou bien, je ne considère pas avoir saisi ce qui est énoncé plus haut, Ps [26, 4] : « J'ai demandé une seule chose [au Seigneur, je la rechercherai : c'est d'habiter dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie ; c'est de voir les délices du Seigneur et de visiter son temple]. »

Et <l'Apôtre> indique alors ce qu'il a délaissé, car ce sont soit les gains temporels, soit les biens temporels, soit les mérites passés, parce que l'homme ne doit pas mettre sur le même plan que Dieu ses mérites passés.

131. — ♦ Il indique ensuite le but vers lequel il tend, à savoir, *vers ce qui est en avant*, c'est-à-dire soit vers ce qui concerne la foi du Christ, soit vers des mérites plus grands, soit vers les réalités célestes, Ps [83, 6] : « Il a disposé dans son cœur des degrés [pour s'élever]. »

Et il dit : *tendant*. En effet, celui qui veut saisir un objet s'étend autant qu'il le peut. Ainsi{326} le cœur doit-il s'étendre par le désir, Sg 6 [21] : « Le désir de la sagesse conduit au royaume éternel. » Mais vers quoi tend <l'Apôtre> ? [14] *vers le but pour obtenir le prix*, qui est la récompense de celui-là seul qui court, 1 Co 9 [24] : « Tous courent, mais un seul remporte

le prix. » Pour obtenir ce prix, dis-je, que Dieu m'a destiné, lequel consiste en *l'appel céleste de Dieu*, Rm 8 [30] : « Ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés. » – Et cela *dans le Christ Jésus*, c'est-à-dire par la foi du Christ.

Leçon 3 [v. 15 à 21]

[nº 132] 15 Nous tous qui sommes donc parfaits, ayons la même pensée et, si sur quelque point vous avez une pensée différente, Dieu vous révélera aussi ce qu'il en est.
[nº 134] 16 Seulement, au point où nous sommes parvenus, ayons les mêmes sentiments et demeurons dans la même règle.
[nº 135] 17 Soyez mes imitateurs, frères, et observez ceux qui marchent ainsi comme vous avez en nous un modèle.
[nº 137] 18 Car il en est beaucoup, je vous en ai parlé souvent, et maintenant je vous le dis en pleurant, qui se conduisent en ennemis de la croix du Christ.
[nº 139] 19 Leur fin, c'est la perdition ; leur dieu, c'est leur ventre ; et leur gloire est dans leur honte, eux qui n'ont de goût que pour les choses de la terre.
[nº 142] 20 Mais pour nous, notre conduite est dans les cieux, d'où nous attendons comme Sauveur notre Seigneur Jésus Christ,
[nº 145] 21 qui reformera le corps de notre humiliation en le configurant au corps de sa clarté, selon l'opération qui le rend capable même de s'assujettir toutes choses.

132. — Δ Après avoir exposé plus haut comment il ne parvenait{327} pas à la dernière perfection [nº 124], <l'Apôtre> exhorte à présent les autres à éprouver la même chose. Et

- il commence par faire cette exhortation ;
- puis ce qui est nécessairement exigé d'eux [nº 134] : 16 *Seulement, au point où nous sommes parvenus*, etc.

133{328}. — ● Il dit donc : 15 *Nous tous qui sommes donc parfaits, ayons la même pensée*, à savoir ce que moi je pense, c'est-à-dire que je ne suis pas parfait.

Objection : Si nous sommes donc parfaits, comment penser que nous ne le sommes pour ainsi dire pas ?

Réponse : Nous sommes parfaits en tant que « voyageurs », mais non en tant que « compréhenseurs », à savoir quand toute notre attention se porte en acte sur Dieu. En tant que voyageurs, la perfection est en revanche habituelle, à savoir quand nous ne faisons rien contre Dieu. Et <l'Apôtre> dit : *Nous tous qui sommes parfaits*, parce que plus on est parfait, plus on se reconnaît imparfait, Jb 42 [5-6] : « Je t'ai entendu de mon oreille, mais

maintenant c'est mon œil qui te voit. C'est pourquoi je m'accuse moi-même, et je fais pénitence dans la poussière et la cendre. » – He 5 [14] : « C'est pour les parfaits qu'est la nourriture solide ; pour ceux qui ont habituellement exercé leur esprit au discernement du bien et du mal. »

134. — ● *et si sur quelque point vous avez une pensée différente*, etc. Ce passage est interprété de quatre manières dans la Glose{329}, et on y expose d'abord deux sens plus littéraux. Le premier est celui-ci : Je dis que vous, vous pensez comme moi, à savoir que vous êtes imparfaits ; toutefois si vous avez une opinion différente, c'est-à-dire si vous avez une meilleure opinion de vous que moi à mon égard, c'est que cela vous a été donné par révélation divine. Et si cette révélation est plus élevée pour vous que pour moi, je ne la conteste pas, au contraire je m'incline devant elle. [16] *Seulement* je ne veux point que du fait de cette révélation, vous vous sépariez de l'unité de l'Église ; au contraire par cette unité gardons ce *point où nous sommes parvenus*, *ayons les mêmes sentiments*, etc. Cette unité de l'Église consiste en l'unité de la vérité de la foi et de la rectitude des bonnes œuvres. Et l'une et l'autre doit être observée, 2 Co 13 [11] : « Soyez parfaits, exhortez-vous, n'ayez qu'un sentiment. » – *et demeurons dans la même règle* de vie et d'activité droites, Ga 6 [16] : « Tous ceux qui auront suivi cette règle, paix et miséricorde sur eux [et sur l'Israël de Dieu]. »

Ou bien, selon une autre interprétation : Je dis même que si par ignorance ou par faiblesse vous pensiez autrement que le contenu de la vérité, confessez-le humblement et ne vous en défendez point avec effronterie, Mt 11 [25] : « Tu as caché ces choses aux sages et aux prudents, et tu les as révélées aux petits. »

Ou encore, selon une autre interprétation : Je dis que nous devons penser la même chose, à savoir que nous n'avons pas encore atteint <la perfection> ; en revanche, si sur quelque point vous avez maintenant une opinion différente de celle qu'il faudrait avoir à l'avenir, c'est que présentement nous voyons dans un miroir, mais alors, au ciel, Dieu révélera <la vérité> face à face{330}, Ps [28, 9] : « Il découvrira les lieux touffus{331}. »

Ou enfin, selon une autre interprétation : Soit qu'ici-bas vos sentiments soient obscurs, soit qu'au ciel ils soient clairs, Dieu les révélera, parce que la foi vient de lui. Le sens du verset : *Seulement, au point où nous sommes parvenus, ayons les mêmes sentiments et demeurons dans la même règle*, demeure inchangé.

135. — ◊ Ensuite [voir nº 99] quand il dit : [17] *Soyez mes imitateurs*, *frères*, etc., <l'Apôtre> les engage <à suivre> son propre exemple et celui des autres, à dessein d'éviter les méchants. Et

□ il commence par exposer son intention ;

□ puis il en donne la raison [nº 137] : [18] *Car il en est beaucoup*, etc.

136. — □ Il dit donc : Parce que je considère ces avantages comme des ordures, etc., *soyez* en cela *mes imitateurs*, etc. – Jn 10 [3] : « Les brebis écouteront la voix <du pasteur>. » Moi, je suis le pasteur, vous, vous êtes mes brebis par imitation. *Soyez mes imitateurs*, 1 Co 4 [16] ; 11 [1] : « [Soyez mes imitateurs,] comme moi je le suis du Christ. » – *et observez*, c'est-à-dire considérez avec attention, *ceux qui marchent ainsi* comme moi. Et vous pouvez le reconnaître d'après la règle et mon enseignement, 1 Tm 4 [12] : « Sois l'exemple des fidèles en parole, en conduite, dans la charité, dans la foi, dans la chasteté{332} » ; 1 P 5 [3] : « Vous faisant de cœur le modèle du troupeau ».

137. — □ Puis quand il dit : [18] *Car il en est beaucoup*, etc., il donne la raison de sa recommandation : et

∗ d'abord du côté de ceux qu'il faut éviter ;

∗ puis du côté de ceux qu'il faut imiter [nº 142] : [20] *Mais pour nous, notre conduite*, etc.

∗ Mais de crainte que cela ne paraisse être l'expression de la haine, <l'Apôtre>

○ commence par témoigner de son affection ;

○ puis il mentionne quels sont ceux qu'il faut éviter [nº 139] : *qui se conduisent en ennemis*, etc.

138. — ○ Il s'exprime donc <en ces termes> : un discernement ne doit pas manquer touchant ceux que l'on doit éviter{333}, parce qu'il en est qui marchent autrement <qu'il ne faut>, à savoir de mal en pis, Ps [81, 5] : « Ils marchent dans les ténèbres. » – *je vous en ai parlé souvent*, quand j'étais présent parmi vous, *et maintenant je vous le dis en pleurant*, par compassion, Jr 9 [1] : « Qui donnera à ma tête de l'eau, et à mes yeux une

fontaine de larmes ? Et je pleurerai jour et nuit les morts [de la fille] de mon peuple. »

139. — ○ Et il en donne la raison, en disant : *qui se conduisent en ennemis de la croix du Christ*. Il les décrit

Δ d'abord par leurs œuvres ;

Δ puis par leur intention [n° 141] : *leur dieu*, etc.

140. — Δ Ainsi, touchant le premier point,

● il décrit d'abord leurs œuvres ;

● puis il fait connaître leur fin : [19] *Leur fin*, etc.

● Leurs œuvres consistent à se comporter en ennemis de la croix du Christ, c'est-à-dire à prétendre que nul ne peut être sauvé sans les observances de la Loi, rendant ainsi vaine la puissance *de la croix du Christ*, Ga 2 [21] : « Car si la justice est par la Loi, c'est donc en vain », c'est-à-dire inutilement, « que le Christ est mort » ; 1 Co 1 [18] : « La parole de la croix est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, c'est-à-dire pour nous, elle est puissance de Dieu ».

● Et qu'adviendra-t-il ? Assurément pour nous, la vie par la croix du Christ ; mais pour ceux <qui se perdent>, c'est le contraire, car ils encourront la mort. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : [19] *Leur fin, c'est la perdition*, à savoir celle de la mort éternelle, Jb 18 [40] : « Que le trépas, comme un roi, foule au pied l'impie{334}. »

141{335}. — Δ <L'Apôtre> les décrit ensuite quant à leur intention.

● Et il commence par révéler leur intention ;

● puis il fait connaître son résultat : *et leur gloire*, etc.

● Il dit donc : *leur dieu*, etc., en d'autres termes : s'ils répandent cette erreur, à savoir qu'il faut garder les observances légales, c'est pour leur profit et leur propre gloire, afin de satisfaire leur ventre, Rm 16 [18] : « Ils ne servent pas le Seigneur, mais leur ventre, et par de douces paroles et des bénédictions ils séduisent les cœurs des innocents{336} » ; Eccle [Qo] 6 [7] : « Tout le travail de l'homme est pour sa bouche, mais son âme ne sera pas remplie ». Et il dit : *dieu*, parce qu'il appartient à Dieu d'être le premier principe et la fin ultime. De là quiconque met sa fin dans un objet, en fait

son propre dieu. En outre, ils cherchent leur propre gloire à l'encontre de ce <qui est écrit dans l'évangile de> Jean 8 [50] : « Moi je ne cherche pas ma gloire ; il en est un qui la cherche et qui juge{337}. »

● Mais leur résultat tournera *à leur honte*, Os 4 [7] : « Je changerai leur gloire en ignominie. » Et tel sera le sort de ceux *qui n'ont de goût que pour les choses de la terre*, c'est-à-dire qui ne se plaisent que dans les choses de la terre et les recherchent. Et ces derniers seront confondus, parce que leur état est passager, Rm 8 [13] : « Si vous vivez selon la chair, vous mourrez. »

Selon la Glose{338} : *leur dieu*, etc. Il appartient à Dieu de justifier ; ceux-là donc qui plaçaient la justification dans les aliments, qualifiaient leur ventre de dieu. En outre, *[leur gloire] est dans leur honte*, parce qu'ils la mettaient dans les choses honteuses, à savoir dans la circoncision des parties pudiques et dans l'abattage d'animaux sans raison.

142. — ∗ <L'Apôtre> indique ensuite quels sont ceux que l'on doit imiter : [20] *notre conduite est dans les cieux*, etc. Et

○ il commence par décrire en eux leur conduite céleste ;

○ puis <l'objet de> leur attente [nº 144] : *d'où nous attendons comme Sauveur, etc.* ;

○ enfin leur bien [nº 145] : [21] *qui reformera le corps de notre humiliation*.

143{339}. — ○ Il dit donc : Ceux-là n'ont de goût que pour les choses terrestres, mais il n'en est pas ainsi pour nous, parce que *notre conduite est dans les cieux*, c'est-à-dire qu'elle se perfectionne par la contemplation, 2 Co 4 [18] : « Pour nous qui ne contemplons pas les choses qui se voient, mais les choses qui ne se voient pas ; car celles qui se voient sont temporelles, tandis que celles qui ne se voient pas sont éternelles{340}. » En outre, <notre conduite se perfectionne> par l'affection, parce que nous n'aimons plus que les réalités célestes. En outre, par l'activité, qui est une imitation du céleste, 1 Co 15 [49] : « Comme nous avons porté l'image du terrestre, portons aussi l'image du céleste{341}. »

144. — ○ Mais pourquoi notre conduite est-elle dans les cieux ? Parce que c'est du ciel que nous attendons le secours le meilleur, Ps [120, 1-2] : « J'ai levé les yeux vers les montagnes, d'où viendra le secours. Mon secours vient du Seigneur, qui a fait le ciel et la terre » ; Mt 6 [21] : « Où est ton trésor, là aussi est ton cœur ». – C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> :

d'où nous attendons comme Sauveur notre Seigneur Jésus Christ, Is 30 [18] : « Bienheureux tous ceux qui l'attendent » ; Lc 12 [36] : « Semblables à des hommes qui attendent que leur maître revienne des noces ».

145{342}. — ○ Cet avènement est suivi de trois effets :

Premièrement, de la résurrection générale ; aussi <l'Apôtre> dit-il : [21] *qui reformera le corps de notre humiliation*, c'est-à-dire d'abjection, parce qu'il est sujet à la mortalité, Jb 25 [6] : « Homme qui est pourriture, fils de l'homme qui est un ver{343} » ; 1 Co 15 [43] : « [Le corps] est semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruptibilité. Il est semé dans l'ignominie, il ressuscitera dans la gloire ; il est semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la puissance ». Ce corps ainsi abject <notre Seigneur Jésus Christ> le *reformera*, c'est-à-dire le ramènera à sa forme propre, Rm 8 [11] : « Celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts, vivifiera aussi vos corps mortels [à cause de son Esprit qui habite en vous]{344}. »

Deuxièmement, de l'imitation <du Christ> par les saints ; aussi <l'Apôtre> dit-il : *en le configurant au corps de sa clarté*. Puisque le Christ a été glorifié par la gloire de sa divinité, et qu'il l'a méritée par sa passion, ainsi donc quiconque participe à la puissance de la divinité par la grâce et imite la passion du Christ, sera glorifié, Ap 3 [21] : « Celui qui aura vaincu, je le ferai asseoir avec moi sur mon trône ; comme moi j'ai vaincu aussi, et je me suis assis avec mon Père sur son trône » ; 1 Jn 3 [2] : « Nous serons semblables à lui » ; Mt 13 [43] : « Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père{345} ».

Et <le Christ> effectue cela *selon l'opération* de sa divinité, c'est-à-dire par la puissance résidant en lui, *qui le rend capable de s'assujettir toutes choses*. Car tous seront assujettis au Christ, les uns pour le salut, les autres pour le châtiment ; à l'égard des premiers il exercera sa miséricorde, vis-à-vis des seconds sa justice, Ps [8, 8] : « Tu as soumis sous ses pieds toutes choses{346} » ; 1 Co 15 [28] : « Le Père lui a tout soumis » ; Jn 5 [19] : « Tout ce que le Père fait, le Fils aussi le fait pareillement ».

Chapitre 4

Leçon 1 [v. 1 à 9]

[nº 146] 1 C'est pourquoi, mes frères bien-aimés et très désirés, ma joie et ma couronne, tenez bon de la sorte dans le Seigneur, bien-aimés.
[nº 149] 2 Je prie Évodie et je supplie Syntyque d'avoir les mêmes sentiments dans le Seigneur.
3 Je te prie aussi, toi, mon fidèle collègue, viens-leur en aide, elles qui ont lutté avec moi dans <l'annonce de> l'Évangile, avec Clément et tous les autres collaborateurs, dont les noms sont dans le livre de vie.
[nº 152] 4 Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur, je le dis encore, réjouissez-vous.
[nº 154] 5 Que votre modestie soit connue de tous les hommes. Car le Seigneur est proche.
[nº 155] 6 Ne soyez en sollicitude de rien, mais en tout, par la prière et l'obsécration *(obsecratione)*, avec action de grâce, faites connaître à Dieu vos demandes.
[nº 159] 7 Et que la paix de Dieu qui surpasse toute pensée, garde vos cœurs et vos intelligences dans le Christ Jésus.
[nº 160] 8 Au reste, frères, que tout ce qui est vrai, tout ce qui est pur, tout ce qui est juste, tout ce qui est saint, tout ce qui est aimable, tout ce qui a bon renom, s'il est quelque vertu, s'il est quelque chose de louable <dans le règlement> de la discipline, cela ayez-le au cœur de vos pensées.
9 Ce que vous avez appris et reçu, entendu et vu en moi, pratiquez-le, et le Dieu de la paix sera avec vous.

146. — 2. Plus haut <l'Apôtre> a proposé aux Philippiens des exemples à suivre, ici [voir nº 20], il leur montre, par une exhortation morale, comment ils doivent se comporter. Et

a) il montre en premier lieu comment ils doivent se comporter à l'avenir ;

b) puis il les loue touchant le passé [nº 165] : « 10 Au reste, je me suis grandement réjoui, etc. »

a. Sur le premier point il fait deux choses :

◊ il commence par les exhorter à persévérer dans ce qui est déjà acquis ;

◊ puis à mieux progresser [nº 152] : 4 *Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur*, etc.

◊ Le premier point se divise encore en deux parties, car <l'Apôtre>

□ commence par amener <les Philippiens> à persévérer d'une manière générale ;

□ puis il indique pour chaque personne en particulier des moyens spéciaux [nº 149] : 2 *Je prie Évodie*, etc.

□ Dans la première de ces divisions, l'Apôtre

∗ leur rappelle d'abord son affection pour eux ;
∗ puis il expose son exhortation [n° 148] : *tenez bon de la sorte*, etc.

147{347}. — ∗ Il fait valoir son affection <pour eux> de cinq manières :
- Premièrement selon la foi, en montrant qu'ils lui sont chers ; ce qui lui fait dire : *frères*, par la foi, Mt 23 [8] : « Vous êtes tous frères. »
- Deuxièmement par la charité ; ce qui lui fait dire : *bien-aimés*, 1 Co 4 [14] : « Comme mes enfants bien-aimés. »
- Troisièmement selon son désir ; ce qui lui fait dire : *très désirés*. <Il écrivait déjà> plus haut{348} : « Dieu m'est témoin [combien je soupire après vous] », à savoir parce que je vous désire, ou bien parce que vous me désirez.
- Quatrièmement par la joie, de là la mention de ces mots : *ma joie*, et cela du fait que vous êtes bons, Pr 10 [1] : « Un fils sage réjouit son père. »
- Cinquièmement par la cause de cette joie : *ma couronne*, 1 Th 2 [19] : « Quelle est ma couronne [de gloire ? N'est-ce pas vous] ? »

148. — ∗ Ensuite quand il dit : *tenez bon de la sorte*, etc., il expose son exhortation touchant la persévérance. – *tenez bon*, dit-il, c'est-à-dire persévérez comme moi ; ou bien, *tenez bon* comme <vous le faites>, Mt 10 [22] : « Celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. »

149. — □ Quand <l'Apôtre> ajoute : [2] *Je prie Évodie*, etc., il fait des recommandations particulières. Et d'abord au sujet de la concorde ; puis à propos de la sollicitude dans l'entraide : [3] *Je te prie aussi, toi, mon fidèle collègue, viens-leur en aide*.

Ces deux saintes femmes <, Évodie et Syntyque,> servaient les fidèles dans la cité de Philippes, et peut-être y avait-il quelque discorde entre elles, aussi <l'Apôtre> les rappelle-t-il à la concorde, 1 Co 13 [11] : « N'ayez qu'un sentiment{349}. »

Ensuite quand il dit : [3] *Je te prie aussi, toi, etc.*, il prie un <frère> d'assister des personnes. Et <il ajoute> : *mon fidèle collègue*, parce qu'il était son associé dans la prédication, Pr 18 [19] : « Un frère qui est aidé par son frère est comme une cité forte. » – *viens-leur en aide*, etc. Et j'invite à cette œuvre tous ceux *dont les noms sont dans le livre de vie*. Il s'exprime ainsi de crainte que s'il en omettait quelques-uns, ils en fussent troublés ; en d'autres termes : il importe peu que je n'écrive pas les noms de tous, car ils

sont écrits dans un lieu meilleur, Mt 5 [12] : « Réjouissez-vous et tressaillez de joie [, parce que votre récompense est grande dans les cieux]. »

150{350}. — Le livre de vie est, selon la Glose{351}, la prédestination des saints ; cela est vrai quant à la réalité, mais il en diffère logiquement{352}.

C'était autrefois une coutume d'inscrire sur un registre ceux qui étaient destinés à quelque office ou dignité, tels les soldats et les sénateurs qui étaient enregistrés au palais. Or, tous les fidèles prédestinés sont choisis par Dieu en vue de quelque chose de grand, à savoir en vue de la vie éternelle. Et cette disposition, c'est la prédestination. L'inscription de cette disposition est appelée livre de vie ; cette inscription est dans la mémoire divine, car en tant que <Dieu> ordonne, il prédestine. En revanche, en tant qu'il sait de manière immuable, sa connaissance est appelée une prescription (*prae-scriptio*{353}). La ferme connaissance touchant les prédestinés est donc appelée livre de vie.

151{354}. — D'aucuns en seront-ils effacés ?

Il faut savoir que certains sont inscrits purement et simplement, d'autres le sont à un certain titre seulement. Car il en est qui sont prédestinés par Dieu en vue d'obtenir absolument parlant la vie éternelle, et ces derniers sont inscrits d'une manière ineffaçable. D'autres le sont pour obtenir la vie éternelle non en elle-même, mais dans sa cause, en tant qu'ils sont ordonnés à la justice présente, et ceux-ci peuvent être effacés{355} du livre de vie, quand ils déchoient de cette justice{356}.

152. — ◊ Quand il ajoute : [4] *Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur*, etc., <l'Apôtre> exhorte <les Philippiens> à progresser mieux <encore>, et

□ il commence à disposer leur esprit à mieux progresser ;

□ puis il dispose leurs actes [n° 160] : [8] *Au reste, frères*, etc.

□ Il dispose leur esprit de trois manières :

∗ premièrement quant à la joie spirituelle ;

∗ deuxièmement quant au repos spirituel [n° 155] : [6] *Ne vous inquiétez de rien*, etc. ;

∗ troisièmement quant à la paix [n° 159] : [7] *Et que la paix*, etc.

∗ À l'égard de la première disposition, <l'Apôtre>

○ commence par décrire quelle doit être notre joie ;
○ puis il en indique la cause [nº 154] : *Le Seigneur est proche*, etc.

153. — ○ Il est en effet nécessaire à quiconque veut progresser <dans le bien> d'acquérir la joie spirituelle, Pr 17 [22] : « Un esprit joyeux rend la santé florissante. »

L'Apôtre mentionne quatre conditions à la joie véritable :

- Elle doit être d'abord légitime, ce qui a lieu quand il s'agit du bien propre de l'homme, lequel n'est point un bien créé, mais Dieu <lui-même>, Ps [72, 28] : « Pour moi, mon bien est de m'attacher à Dieu. » Cette joie est donc légitime quand elle est dans le Seigneur. C'est ce qui lui fait dire : *dans le Seigneur*, Ne 8 [10] : « La joie du Seigneur est votre force. »

- En outre, <elle doit être> continue, aussi dit-il : *toujours*. – 1 Th 5 [16] : « Soyez toujours dans la joie. » Ce qui a lieu quand cette joie n'est pas interrompue par le péché, car elle est alors continue. Toutefois il arrive qu'elle soit interrompue par une tristesse momentanée, c'est le signe de l'imperfection de la joie. En effet, chez celui dont la joie est parfaite, il n'y a pas d'interruption pour elle, car il se soucie peu de ce qui dure peu. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *toujours*.

- En outre, elle doit être multiple, car si l'on se réjouit de Dieu, on se réjouit <par conséquent> de son incarnation, Lc 2 [10-11] : « Je vous apporte la bonne nouvelle d'une grande joie, [pour tout le peuple] ; c'est qu'il vous est né [aujourd'hui dans la ville de David, un Sauveur, qui est le Christ Seigneur]. » Pareillement, comme on se réjouit de l'action, Pr 21 [15] : « C'est une joie pour le juste que de faire justice », il arrive aussi que l'on se réjouisse de la contemplation, Sg 8 [16] : « [Entrant dans ma maison, je me reposerai avec elle ; car] sa conversation n'a pas d'amertume [, ni sa société d'ennui, mais de l'allégresse et de la joie]. » Semblablement, si l'on se réjouit de son propre bien, il faut aussi se réjouir du bien d'autrui ; si l'on se réjouit du présent, il faut aussi se réjouir du futur ; et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *je le dis encore*.

- En outre, elle doit être modérée, de peur qu'elle ne se répande voluptueusement, comme le fait la joie mondaine. Et c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : [5] *Que votre modestie*, etc. ; comme s'il disait : que votre joie soit tellement modérée qu'elle ne verse point dans l'excès. – Jdt 16 [24] : « Tout le peuple était joyeux à la vue des choses saintes » ; Pr 12 [11] : « Celui qui est doux vit avec modération{357} ». Et <l'Apôtre> dit : *soit*

connue de tous les hommes, en d'autres termes : que votre vie soit tellement modérée dans les choses extérieures, qu'elle n'offense le regard de quiconque, car ce serait un obstacle au <progrès de> votre conversion.

154{358}. — ○ Quand <l'Apôtre> ajoute : *Car le Seigneur est proche*, il indique la cause de cette joie. En effet, l'homme se réjouit de la proximité d'un ami. Or, le Seigneur est proche par la présence de sa majesté, Ac 17 [27] : « Il n'est pas loin de chacun de nous. » En outre, il est proche du fait de la proximité de la chair, Ep 2 [13] : « Vous qui jadis étiez loin, vous êtes devenus proches [dans le sang du Christ]. » De plus, il est proche par l'inhabitation de la grâce, Jc 4 [8] : « Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous. » Il l'est pareillement par la clémence de son exaucement{359}, Ps [144, 18] : « Le Seigneur est proche de ceux qui l'invoquent » ; Is 14 [1] : « Près de venir est son temps, et ses jours ne sont pas différés ».

155. — ∗ Quand il poursuit en disant : 6 *Ne soyez en sollicitude de rien*, etc., <l'Apôtre>montre que notre esprit doit être tranquille ; et

○ il écarte d'abord la sollicitude qui trouble{360} ;

○ puis il montre ce qui <doit> faire place à la sollicitude de notre esprit [nº 157] : *mais en tout, par la prière*, etc.

156{361}. — ○ C'est avec assez d'à propos que l'Apôtre ajoute : 6 *Ne soyez en sollicitude de rien*, etc., à ce qu'il vient de dire : *Le Seigneur est proche* ; en d'autres termes : lui-même vous accordera toutes choses, il n'est donc pas nécessaire que vous soyez en sollicitude, Mt 6 [25] : « Ne soyez pas en sollicitude pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous vous vêtirez. »

Objection : <L'Apôtre écrit dans l'épître aux> Romains 12 [8] : « Celui qui préside <le fera> avec sollicitude. »

Réponse : Il faut dire que la sollicitude implique tantôt l'empressement à se procurer ce qui manque ; elle est alors digne de louange et s'oppose à la négligence ; tantôt elle implique l'anxiété de l'âme accompagnée de crainte et d'un manque d'espérance d'obtenir ce qui fait l'objet de la sollicitude ; le Seigneur défend cette sollicitude dans <l'évangile de> Matthieu{362}, et l'Apôtre ici, car l'on ne doit pas désespérer de recevoir du Seigneur le nécessaire. Au lieu de <céder à> cette sollicitude il nous faut au contraire

recourir à Dieu, 1 P 5 [7] : « Rejetant sur lui toute votre sollicitude, parce qu'il a lui-même soin de vous. » Et cela se fait par la prière.

157. — ○ Aussi <l'Apôtre> dit-il : *mais en tout*, etc. Après avoir dit à juste titre : *Le Seigneur est proche*, il poursuit en parlant de requête. En effet, à l'arrivée d'un nouveau maître sont présentées des requêtes.

Et il énonce quatre conditions qui sont nécessaires dans toute prière{363}.

- La prière suppose, en effet, « l'élévation de l'esprit vers Dieu{364} ». <L'Apôtre> dit donc : *mais en tout, par la prière*, Eccli [Si] 35 [21] : « La prière de celui qui s'humilie pénétrera les nues. »

- En outre, la prière doit être faite avec la confiance d'obtenir, et cela du fait de la miséricorde de Dieu, Dn 9 [18] : « Car ce n'est pas en vue de notre propre justice que, prosternés, nous répandons nos prières devant ta face, mais en vue de tes miséricordes abondantes. » Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *et par l'obsécration (obsecratione)*, qui fait appel aux choses saintes (*contestatio*) par la grâce de Dieu et sa sainteté, et elle est donc l'acte de celui qui s'humilie{365}, Pr 18 [23] : « Le pauvre ne parle qu'avec l'obsécration. » Nous prions ainsi quand nous disons : « Par ta passion et par ta croix, etc. »

- Mais comme celui qui se montre ingrat pour des bienfaits reçus, est indigne d'en recevoir d'autres{366}, <l'Apôtre> ajoute : *avec action de grâce*. – 1 Th 5 [18] : « Rendez grâces en toutes choses. »

- Il expose enfin la demande. Et c'est pourquoi il dit : *[faites connaître à Dieu] vos demandes*. – Mt 7 [7] : « Demandez, et on vous donnera. »

Et si nous faisons bien attention, ces quatre conditions <de la prière> figurent dans toutes les oraisons de l'Église. En effet, on commence par invoquer Dieu ; puis on y rappelle un bienfait divin ; ensuite on y demande un bienfait ; enfin on utilise l'obsécration : « Par notre Seigneur, etc. »

158. — Remarquez <cette façon de> s'exprimer <de l'Apôtre> : *faites connaître à Dieu vos demandes*. Le Seigneur l'ignore-t-il ? La Glose{367} explique donc ce verset de trois manières :

D'abord, *faites connaître <vos demandes>*, c'est-à-dire qu'elles soient approuvées de Dieu, et qu'elles apparaissent devant lui comme dignes et saintes, Ps [140, 2] : « Que ma prière, Seigneur, soit dirigée comme l'encens en ta présence{368}. »

Ou bien, *faites-les connaître* pour nous-mêmes, qu'elles soient toujours auprès de Dieu ; en d'autres termes : ne priez pas pour <vous attirer> la faveur du peuple, Mt 6 [6] : « Mais toi, quand tu pries, entre dans ta chambre, et la porte fermée, prie ton Père dans le secret. »

Ou bien, *faites connaître <vos demandes>* à ceux qui sont auprès de Dieu, c'est-à-dire aux anges, par le ministère desquels elles sont présentées à Dieu, non point qu'il les ignore, mais parce qu'ils intercèdent pour nous, Ap 8 [4] : « La fumée des parfums composée des prières des saints monta de la main de l'ange devant Dieu. »

159. — ∗ Quand <l'Apôtre> ajoute : [7] *Et que la paix de Dieu qui surpasse toute pensée*, il dirige l'esprit disposé à la paix grâce à ce qu'il vient d'énoncer. Et il souhaite cette paix sous la forme d'une prière.

« La paix, selon Augustin{369}, c'est la tranquillité de l'ordre », car la perturbation de l'ordre est la destruction de la paix. Cette tranquillité de l'ordre <peut être> considérée de trois manières :

- D'abord, selon qu'elle réside dans le principe de l'ordre, à savoir en Dieu, Rm 13 [1-2] : « Il n'y a point de pouvoir qui ne vienne de Dieu ; et ceux qui sont ont été établis par Dieu. » De cette profondeur, dans laquelle elle réside, la paix dérive en premier lieu et plus parfaitement sur les bienheureux, en qui ne se trouve aucun désordre, ni dû à la coulpe{370}, ni dû à la peine ; et ensuite elle dérive sur les hommes saints. Et plus on est saint, moins on éprouve de perturbation dans l'esprit, Ps [118, 165] : « Une paix abondante est à ceux qui aiment ta loi, et il n'y a pas pour eux de scandale », mais elle est parfaite chez les bienheureux, Is 66 [12] : « Voici que moi je ferai couler sur elle comme un fleuve de paix. » Et parce que notre cœur ne peut être exempt de trouble autrement que par Dieu, il faut que cela se fasse par lui. De là ces paroles de l'Apôtre : *de Dieu*.

- Et cette tranquillité de l'ordre, si on la considère dans son principe même, surpasse toute pensée créée, car ainsi qu'il est dit, 1 Tm 6 [16] : « Il habite une lumière inaccessible » ; Jb 36 [26] : « Vois donc : Dieu est grand, il surpasse notre science ».

- Selon qu'elle est dans la Patrie, elle surpasse toute pensée des anges ; mais selon qu'elle est chez les saints dans leur condition de voyageur *(in via)*, elle surpasse la pensée humaine de tous ceux qui n'ont pas la grâce, Ap 2 [17] : « Au vainqueur je donnerai la manne cachée, et je lui donnerai

une pierre blanche, [et un nom écrit sur la pierre, lequel nul ne connaît, que celui qui le reçoit]. »

Que cette paix *garde* donc *vos cœurs*, c'est-à-dire vos affections, afin que vous ne vous détourniez en rien du bien, Pr 4 [23] : « Garde ton cœur en toute vigilance, parce que c'est de lui que la vie procède. » – *et* aussi *vos intelligences*, c'est-à-dire afin que vous ne vous écartiez en rien de la vérité. Et cela *dans le Christ Jésus*, car c'est par sa charité que nos affections sont préservées du mal, et par sa foi que notre intelligence se maintient{371} dans la vérité.

160. — □ En ajoutant : [8] *Au reste*, etc., <l'Apôtre> règle les actes, et

∗ il commence par engager <les Philippiens> à faire le bien, en énonçant l'objet de l'action, à savoir le bien qui est à faire ;

∗ puis son motif ;

∗ ensuite l'acte lui-même ;

∗ enfin son fruit.

Ces quatre points sont ici <explicités>.

161. — ∗ Or l'objet d'un acte bon est soit celui de la connaissance, soit celui de l'affect *(affectionis)*.

Touchant l'intelligence c'est la vérité, touchant l'affect c'est le bien. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : [8] *Au reste*, *frères*, c'est-à-dire puisque vous êtes ainsi affermis, *ayez au cœur de votre pensée tout ce qui est vrai*, par la foi, Za 8 [19] : « Aimez la paix et la vérité. »

Touchant l'affect, il faut savoir que certaines <dispositions> sont de nécessité de vertu, d'autres ont été surajoutées. Trois dispositions sont de nécessité de vertu :

- Que l'affect soit pur en soi, et quant à cette disposition <l'Apôtre> dit : *tout ce qui est pur*, c'est-à-dire chaste, Jc 3 [17] : « La sagesse d'en haut est premièrement chaste. »

- En outre, qu'il soit sans détour à l'égard du prochain ; de là ces paroles <de l'Apôtre> : *tout ce qui est juste*. – Mt 5 [6] : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice. »

- En outre, qu'il soit ordonné à Dieu ; aussi dit-il : *[tout ce qui est] saint*. – Lc 1 [75] : « Que nous le servions dans la sainteté et la justice, <marchant> devant lui tous les jours de notre vie. »

Deux objets <de nos actes> sont surajoutés à la nécessité : d'abord ce qui induit à l'amitié ; puis ce qui est propre à conserver le bon renom. À l'égard du premier <l'Apôtre> dit : *tout ce qui est aimable*, c'est-à-dire ce qui porte à l'amitié mutuelle, Eccli [Si] 7 [39] : « Ne sois point paresseux à visiter un malade. Car c'est par là que tu t'affermiras dans la charité. » – Pr 18 [24] : « L'homme aimable à la société sera plus ami qu'un frère. » Touchant le second il dit : *tout ce qui a bon renom*. Car nombre d'actes pourraient être accomplis en toute bonne conscience, lesquels cependant doivent être omis à cause du renom, Eccli [Si] 41 [15] : « Aie soin d'une bonne renommée ; car ce bien sera plus durable pour toi que mille grands et précieux trésors. »

162. — ∗ Le motif de l'agir est double : premièrement l'inclination de l'habitus intérieur ; deuxièmement la discipline (*disciplina*{372}) extérieure et l'instruction. Quant au premier il dit : *s'il est quelque vertu*, c'est-à-dire si l'habitus de la vertu est en vous, à savoir, si elle vous porte à vous conduire ainsi, Eccli [Si] 44 [6] : « Ils ont été riches en vertu, ayant du goût pour la beauté, vivant en paix dans leurs maisons. » Quant au second il dit : *s'il est quelque chose de louable dans <le règlement de> la discipline*, c'est-à-dire s'il y a en vous une discipline digne d'éloge, faites ce qui est bien, Ps [118, 66] : « Enseigne-moi la bonté, et la discipline, et la science. »

Et il expose en quoi consiste cette discipline, en disant : *ayez-le au cœur de vos pensées*, à savoir [9] *ce que vous avez appris* par mon enseignement, Mt 11 [29] : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur » ; 1 Th 2 [13] : « Ayant reçu la parole de Dieu que nous vous faisions entendre, vous l'avez reçue, non comme une parole d'hommes, mais, ainsi qu'elle l'est véritablement, comme une parole de Dieu ». – *et vu*, par mes exemples.

Nous voyons ainsi le motif de l'acte et son objet, car le règlement des mœurs s'acquiert par l'enseignement. Et il nous faut d'abord le recevoir ; c'est qui fait dire <à l'Apôtre> : *ayez-le au cœur de vos pensées*. En outre, <il faut> que nous lui donnions notre assentiment ; aussi dit-il : *ce que vous avez appris et reçu*. De plus, il s'acquiert par l'audition et la vue ; de là ces paroles <de l'Apôtre> : *entendu et vu*.

163. — ∗ L'acte bon est de deux sortes : l'un est intérieur, lequel est indiqué <par ces mots> : *ayez-le au cœur de vos pensées*, 1 Tm 4 [15] :

« Médite ces choses » ; l'autre est extérieur : *pratiquez-le*, Is 1 [16] : « Cessez d'agir avec perversité ; apprenez à bien faire. »

164. — ∗ Le fruit c'est Dieu : *et le Dieu de la paix sera avec vous* ; en d'autres termes : quand vous aurez agi ainsi, Dieu sera avec vous, 2 Co 13 [11] : « Conservez la paix, et le Dieu de la paix et de dilection sera avec vous. »

Leçon 2 [v. 10 à 23]

[nº 165] 10 Je me suis grandement réjoui dans le Seigneur de ce que vos sentiments pour moi ont enfin refleuri ; comme vous les aviez déjà, mais vous étiez accaparés.
[nº 169] 11 Ce n'est pas du fait de la pénurie que je parle ainsi, car moi j'ai appris à me contenter de l'état où je me trouve.
12 Je sais être humilié et je sais être dans l'abondance. Partout et en toutes <circonstances>, j'ai été initié à être rassasié et à avoir faim, à être dans l'abondance et endurer le dénuement.
[nº 174] 13 Je puis tout en Celui qui me fortifie.
[nº 175] 14 Cependant vous avez bien fait en prenant part à ma tribulation.
[nº 176] 15 Or vous savez, vous aussi, Philippiens, qu'au début de l'Évangile, quand je suis parti de Macédoine, aucune Église ne s'associa à moi en matière de don et de recette, si ce n'est vous seuls ;
[nº 177] 16 puisqu'à Thessalonique déjà, à plus d'une reprise, vous m'avez envoyé ce dont j'avais besoin.
17 Ce n'est pas que je cherche le don ; mais je recherche le fruit qui abonde pour votre compte.
[nº 179] 18 J'ai d'ailleurs tout et en abondance, je suis comblé, ayant reçu par Épaphrodite ce que vous m'avez envoyé, comme un parfum de suave odeur, sacrifice agréé de Dieu et qui lui plaît.
[nº 180] 19 Mais que mon Dieu comble tout votre désir, selon ses richesses, dans la gloire, dans le Christ.
20 À notre Dieu et Père soit la gloire pour les siècles des siècles. Amen.
21 Saluez chacun des saints dans le Christ.
22 Les frères qui sont avec moi vous saluent, principalement ceux qui sont de la maison de César.
23 La grâce de notre Seigneur Jésus Christ soit avec votre esprit. Amen.

165. — b. Après avoir donné plus haut [nº 146] des indications sur la manière dont les fidèles doivent se comporter pour l'avenir, l'Apôtre loue ici les Philippiens pour le bienfait qu'ils ont dispensé à son égard dans le passé. Et

◊ il commence par exposer sa louange ;

◊ puis il conclut sa lettre par la prière et la salutation [nº 180] : 19 *Mais que mon Dieu comble*, etc.

◊ En exposant sa louange il fait deux choses :

□ Il les loue premièrement pour le bienfait dispensé ;

□ ensuite dans son explication il s'étend sur la nature de ce bienfait [n° 169] : [11] *Ce n'est pas du fait de la pénurie*, etc.

□ Le premier point se subdivise encore en trois parties, car <l'Apôtre>
∗ commence par exprimer la joie qu'il a éprouvée de leur bienfait ;
∗ puis il en fait l'éloge [n° 167] : *de ce que vos sentiments pour moi ont enfin refleuri*, etc. ;
∗ enfin il les excuse de leur retard [n° 168] : *mais vous étiez accaparés*.

166. — ∗ Il dit donc : Je vous exhorte à vous réjouir, mais moi *je me suis réjoui* pour ce que vous avez accompli, non dans les choses humaines, mais *dans le Seigneur*, Ha 3 [18] : « Mais moi je me réjouirai dans le Seigneur. » *Je me suis réjoui*, dis-je, *grandement*, parce qu'il s'agit de mes enfants.

167. — ∗ La matière de sa joie est ensuite indiquée dans ces paroles : *de ce que vos sentiments pour moi ont enfin refleuri*, etc. Les bonnes œuvres sont les œuvres de miséricorde, et elles sont appelées fleurs, parce que de même que le fruit naît de la fleur, ainsi reçoit-on par elles la fruition de la vie bienheureuse, Eccli [Si] 24 [23] : « Mes fleurs sont des fruits d'honneur et de richesse. » Quand donc on interrompt une bonne œuvre et qu'on la reprend par la suite, on dit qu'elle refleurit. Or les Philippiens avaient jadis pourvu aux nécessités de l'Apôtre, et ils y pourvurent de nouveau maintenant ; voilà pourquoi il dit qu'ils ont refleuri. Et il explique sa pensée quand il ajoute : *vos sentiments pour moi*, c'est-à-dire votre compassion pour moi, Ph 1 [7] : « Il n'est que juste pour moi de penser ainsi de vous tous » ; 1 M 10 [20] : « Afin que tu sois attaché à nos intérêts et que tu conserves l'amitié avec nous ». – *comme vous les aviez déjà* autrefois, à savoir quand vous aviez pourvu à mes nécessités. Et cela *de ce qu'enfin*, parce que bien que tardivement, cependant vous avez enfin agi, Rm 1 [10] : « [demandant avec obsécration], si en quelque manière c'est selon la volonté de Dieu, de m'accorder enfin un heureux voyage [pour venir jusqu'à vous]. »

168. — ∗ Quand il ajoute : *mais vous étiez accaparés (occupati)*, il excuse leur retard ; en d'autres termes, je ne l'impute ni à la négligence ni à une omission coupable, mais à la nécessité, parce que vous étiez accaparés

(occupati) du fait des tribulations que vous avez souffertes, Eccli [Si] 40 [1] : « Un grand tracas *(occupatio)* a été créé pour tous les hommes. »

169. — □ Quand il dit : [11] *Ce n'est pas du fait de la pénurie que je parle ainsi*, <l'Apôtre> donne une explication sur <la nature du> bienfait <reçu>, et

∗ d'abord quelle est la cause de sa joie ;

∗ puis par quel bienfait leurs sentiments ont refleuri [n° 176] : [15] *Or vous savez, vous aussi*, etc. ;

∗ enfin il rappelle le bienfait présent [n° 179] : [18] *J'ai d'ailleurs tout*, etc. ;

∗ En outre, sur le premier point,

○ il commence par repousser le motif que l'on pouvait donner à sa joie ;

○ ensuite il manifeste sa propre constance d'esprit [n° 171] : *car moi j'ai appris*, etc. ;

○ enfin il approuve leur bienfaisance [n° 175] : [14] *Cependant vous avez bien fait*, etc.

170. — ○ Il dit donc : Si je me réjouis, ce n'est pas parce que vous m'avez préservé de la privation, laquelle était lourde, Is 48 [10] : « J'ai choisi pour toi le fourneau de la pauvreté{373}. » Toutefois elle n'opprime cependant pas l'esprit, excepté celui de ceux qui mettent leur plaisir dans les richesses, ou qui mettent leur gloire dans ce qu'ils possèdent.

171. — ○ La raison pour laquelle l'Apôtre ne s'afflige pas de sa pauvreté est due à la constance de son esprit, constance

Δ qu'il commence par énoncer,

Δ et dont il donne ensuite la cause [n° 174] : [13] *Je puis tout en celui qui me fortifie*.

Δ En outre, il mentionne sa constance

● en premier lieu dans une situation particulière,

● puis d'une manière générale dans toutes ses tribulations [n° 173] : *En tout <lieu> et en toutes <circonstances>*, etc.

172. — ● Il dit donc : Je ne redoute pas la pauvreté, *car moi j'ai appris*, etc. Rien ne manifeste mieux la disposition d'esprit du sage parfait, que de savoir faire <bon> usage de tout état. En effet, de même qu'est bon le chef qui avec n'importe quelle armée la dirige selon ses exigences, et le cordonnier qui avec n'importe quel cuir fabrique les meilleures chaussures ; ainsi est parfait celui qui sait faire <bon> usage de tout état, qui ne s'élève pas s'il occupe une situation importante, et qui ne se décourage pas s'il en occupe une moindre. Et c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *j'ai appris à me contenter de l'état où je me trouve*, Is 50 [5] : « Le Seigneur Dieu m'a ouvert l'oreille, et moi je ne contredis pas ; je ne me suis pas retiré en arrière. »

Et si j'ai peu, cela me suffit ; si j'ai beaucoup, je sais me modérer. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> se donne en exemple en disant : [12] *Je sais être humilié*. Mais l'humilité désigne tantôt une vertu, Lc 14 [11] et 18 [14] : « Quiconque s'humilie, sera exalté » ; tantôt l'humiliation, Ps [104, 18] : « On humilia ses pieds dans des entraves. » Et <l'Apôtre> s'exprime ici selon ce dernier sens : *je sais être humilié*, dit-il, c'est-à-dire supporter avec mesure, comme il convient, l'abaissement.

Et parce que les hommes s'élèvent par leurs richesses et sont rabaissés par leur pauvreté, <l'Apôtre> appelle l'exaltation abondance. Ces deux états sont exposés au danger, car l'abondance dresse l'âme contre Dieu, la pauvreté l'en éloigne. Voilà pourquoi il est dit dans les Proverbes 30 [8] : « Ne me donne ni la pauvreté ni les richesses. »

173. — ● Mais l'Apôtre s'exprime mieux <encore>, car dans l'une et l'autre situation il sait pratiquer la vertu, et cela *partout*, c'est-à-dire en tout lieu, en toutes choses, dans tout état et dans toute condition, *j'ai été initié [à être rassasié et à avoir faim, à être dans l'abondance et endurer le dénuement]*, 2 Co 6 [4] : « En toutes choses montrons-nous comme des ministres de Dieu{374}. »

174. — Δ Quand il ajoute : [13] *Je puis tout en celui qui me fortifie*, il expose la cause de sa constance ; je puis tout, en d'autres termes : je ne pourrais supporter ces outrages si la main de Dieu ne me confortait, Ez 3 [14] : « La main du Seigneur était avec moi [, me fortifiant] » ; Is 40 [31] : « Ceux qui espèrent dans le Seigneur trouveront de la force, ils prendront des ailes comme des aigles ».

175. — ○ Ce que nous avons envoyé serait-il donc superflu, puisque tu sais t'en passer ? Nullement, car bien que je sache *endurer le dénuement*, ce qui relève de la vertu{375}, on ne doit cependant pas me retirer tout secours, Rm 12 [13] : « Prenant part aux nécessités des saints{376} » ; He 10 [34] : « Car vous avez compati à ceux qui étaient dans les liens ». Telle est manifestement la cause de sa joie.

176{377}. — ∗ Puis <l'Apôtre> rappelle le bienfait <déjà reçu> : [15] *Or vous savez [, vous aussi, Philippiens, qu'au début de l'Évangile, quand je suis parti de Macédoine, aucune Église ne s'associa à moi en matière de don et de recette, si ce n'est vous seuls]*. C'est que de certains <fidèles> il n'avait rien reçu, à savoir de la part des Corinthiens et des Thessaloniciens, et étant donné que les premiers étaient avares et agités dans <l'accomplissement de> leur service, que les Thessaloniciens s'adonnaient à l'oisiveté, <l'Apôtre> travaillait de ses mains, leur donnant <ainsi> l'exemple du labeur. Les Philippiens, quant à eux, étaient bons en son absence comme en sa présence. C'est ce qui lui fait dire, 2 Co 11 [8] : « J'ai dépouillé d'autres Églises en en recevant un salaire pour vous servir. » – *par un compte de don* spirituel *et de recette* temporelle, 1 Co 9 [11] : « Si nous, nous avons semé en vous des biens spirituels, est-ce une grande chose que nous moissonnions vos biens temporels ? »

177. — [16] *puisqu'à Thessalonique déjà, à plus d'une reprise, vous m'avez envoyé ce dont j'avais besoin*. Ce verset montre que le pape <lui-même> peut recevoir d'une Église de quoi subvenir aux nécessités des autres, pourvu toutefois qu'il y ait une cause <légitime>{378}.

Il faut savoir à ce propos que lorsqu'on donne à autrui, il y a deux choses à considérer, à savoir la nature du don et le mérite de celui qui donne. Celui qui met sa joie dans les choses temporelles, se réjouit de la nature du don et ne recherche que celui qui donne : tel est le mercenaire ; en revanche, celui qui s'enquiert du mérite de celui qui donne, cherche le fruit de la vertu et de la justice, Rm 6 [22] : « Vous en avez pour fruit [la sanctification]{379} » : tel est le pasteur.

178. — [17] *mais je recherche le fruit*, dis-je, *qui abonde pour votre compte (in ratione vestra)*. Le mot *ratio* est pris dans deux sens : soit en tant qu'il

est une vertu de l'âme, et dans ce sens toute vertu relève de la raison, Rm 12 [1] : « Ce sera votre culte raisonnable *(rationabile)* » ; soit en tant qu'il désigne parfois le calcul raisonné ou le compte, Mt 18 [23] : « [Le royaume des Cieux ressemble à un roi] qui voulut régler ses comptes *(rationem)* avec ses esclaves. » <L'Apôtre> dit donc : *qui abonde pour votre compte*, parce qu'ils donnaient plus que ce à quoi ils étaient tenus ; car certains ne lui donnaient qu'en sa présence, tandis que les Philippiens lui envoyaient des secours même à Rome.

179. — ∗ [18] *J'ai d'ailleurs* [...] *ce que vous avez envoyé*. *Je suis comblé de biens reçus*, à savoir de ceux *que vous avez envoyés, comme un parfum de suave odeur*, etc. – Lv 4 [31] : « Offrez au Seigneur un holocauste de suave odeur{380}. » Car la dévotion de ceux qui offrent est pour Dieu une odeur de suavité, et parmi tous les sacrifices l'aumône est d'un grand prix, He 13 [16] : « N'oubliez pas la bienfaisance et la communication de vos biens, car c'est par de tels sacrifices qu'on se concilie Dieu{381}. »

180. — ◊ Quand il ajoute : [19] *Mais que mon Dieu comble tout votre désir*, etc., <l'Apôtre> conclut sa lettre par la prière.

□ Et il commence par la formuler : *Mais que mon Dieu*. Unique est le Dieu de tous par sa création et sa puissance, mais <il est> *mon* <Dieu>, parce que je le sers personnellement, Rm 1 [9] : « Car Dieu m'est témoin, lui que je sers. » – *comble tout votre désir*, parce que vous avez comblé le mien. Et le Seigneur peut réaliser cela, parce qu'il abonde *en richesses*, Rm 10 [12] : « C'est le même Seigneur de tous, riche pour tous ceux qui l'invoquent. » Et ce souhait se vérifie *dans la gloire*, à savoir sa gloire, car en elle tout désir sera satisfait, Ps [16, 15] : « Je serai rassasié quand apparaîtra ta gloire{382} » ; Pr 10 [24] : « L'objet de leur désir sera accordé aux justes{383} » ; Ps [102, 5] : « C'est lui qui comble de biens ton désir ». – Et cela *dans le Christ*, c'est-à-dire par le Christ, 2 P 1 [4] : « Par lui il nous a communiqué les plus grandes et les plus précieuses promesses. »

□ <Il expose ensuite une action de grâces>. Et pour tous ces dons, *gloire soit à notre Dieu*, à la Trinité, *et Père [pour les siècles des siècles. Amen]*, 1 Tm 1 [17] : « Au seul Dieu, honneur et gloire dans les siècles des siècles. » Le mot siècle désigne l'espace ou la durée de la génération humaine ou de la mémoire des hommes{384}.

181. — □ Après avoir commencé par formuler sa prière et exprimé ensuite une action de grâces, <l'Apôtre> adresse une salutation en disant : [21] *Saluez chacun des saints*, c'est-à-dire les fidèles, *dans le Christ*, parce que sanctifiés par le Christ, He 13 [12] : « Pour sanctifier le peuple par son sang, Jésus a souffert hors de la porte{385}. »

– *[*[22] *Les frères qui sont avec moi vous saluent,] principalement ceux qui sont de la maison de César*. Ces paroles donnent à entendre que <l'Apôtre> a converti un grand nombre du personnel *(familia)*{386} de César. <L'Apôtre écrivait du reste> plus haut : « en sorte que mes chaînes sont devenues manifestes dans tout le prétoire et pour tous les autres{387} ». Bien qu'il soit dit dans Matthieu 11 [8] que « ceux qui se vêtent mollement sont dans les maisons des rois », toutefois, à dessein de faire progresser les bons et d'empêcher les méchants <d'agir>, et non de jouir des délices et de la convoitise de la volupté, on voit qu'il est licite pour les saints de demeurer à la cour des rois{388}. Et <l'Apôtre> dit : *ceux qui sont de la maison de César*, afin d'exciter les Philippiens à la joie et à la foi.

Enfin il mentionne sa salutation{389} de sa propre main en disant : [23] *La grâce de notre Seigneur Jésus Christ soit avec votre esprit. Amen*.

Bibliographie

Les références des ouvrages cités ci-dessous ne sont pas redonnées dans les notes.

SUR LE « COMMENTAIRE DE L'ÉPÎTRE AUX PHILIPPIENS »

Manuscrits consultés et cités en note : Florence (Firenze, Medicea Laurenziana, S. Croce, Pl. 28, d. 11 [XIVe siècle]) ; Munich (München, Clm 21209 [XVe siècle, 1433]) ; Oxford (New College Library 63, ff.I.234 (Rm-He) [XVe siècle]) ; Turin (Torino, Biblioteca Nazionale, lat. E. II. 13 [XVe siècle]) ; Venise (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana Lat. I. 54 (2472) [XVe siècle]).

Éditions latines les plus récentes : Venise, 1775, t. VII, p. 149-178 ; Parme, 1862, t. XIII, p. 505-529 **;** Vivès, 1876, t. XXI, p. 344-377 ; Marietti, 1953 (8e éd.), t. II, p. 89-123 **;** *Indicis thomistici supplementum S. Thomae Aquinatis, Opera omnia (Commentaria in Scripturas)*, t. VI *[Super ad Philippenses]*, p. 465-472, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1980 (reprise de l'édition Marietti, 1953).

Traductions : trad. française : *Commentaires de saint Thomas d'Aquin sur toutes les épîtres de saint Paul* traduits pour la première fois par M. l'abbé Bralé, t. IV, *Commentaires de l'épître de saint-Paul aux Philippiens*, Paris, Louis Vivès, 1874, p. 279-392 ; trad. anglaise : *Commentary on Saint Paul's First Letter to the Thessalonians and the Letter to the Philippians by St. Thomas Aquinas*, trad. F. R. Larcher, o.p. et M. Duffy, New York (Albany), Magi Books, Inc., coll. « Aquinas Scripture Series », vol. 3, 1969.

Bataillon L.-J., « La diffusione manoscritta e stampata dei commenti biblici di San Tommaso d'Aquino », *Angelicum* 71, 1994, p. 579-590.

Glorieux P., « Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie », *RTAM* 24, 1950, p. 254-258.
Spicq C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, Vrin, coll. « Bibl. thomiste » 26, 1944, p. 298-299, 305-306.
—, « Thomas d'Aquin exégète », *DTC*, t. 15/1, col. 694-738.
Torrell J.-P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg - Paris, Éd. universitaires - Éd. du Cerf, coll. « Vestigia-Pensée antique et médiévale » 19, ²2002.
Touron A., *La Vie de saint Thomas d'Aquin, de l'Ordre des Frères prêcheurs, Docteur de l'Église, avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, Paris, Gissey, Bordelet, Savoye, 1740, p. 157-158 et 609.
Vosté I. M., « Sanctus Thomas Aquinas epistularum S. Pauli interpres », *Angelicum* 19, 1942, p. 257-276.
Weisheipl J. A., *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, trad. Chr. Lotte et J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cerf-Histoire », 1993, p. 275-278, 336.

OUVRAGES CITÉS OU CONSULTÉS

Aaz-Apprehendens, voir Lexique.

Aillet M.
Lire la Bible avec saint Thomas. Le passage de la « littera » à la « res » dans la « Somme théologique », Fribourg, Éd. universitaires, coll. « Studia Friburgensia, Nouvelle série », 80, 1993.

Aletti J.-N.
Saint Paul. Épître aux Philippiens, introd., trad. et commentaire par J.-N. Aletti, s.j., Paris, J. Gabalda et Cie, coll. « Études bibliques », nouvelle série 55, 2005.

Ambroise (saint).
De fide ad Gratianum Augustum (PL 16, col. 527-698) — Ed. O. Faller, s.j., Vienne, CSEL 78/8, 1962.
Expositio Evangelii secundum Lucam (PL 15, col. 1527-1607) — Éd. M. Adriaen, Turnhout, Brepols, CCL 14, 1957, p. 1-400 ; trad. G. Tissot, Paris, Éd. du Cerf, SC 45 *bis*, 1956.

Ambrosiaster.
Commentaria in Epistolam ad Efesios (PL 17, col. 371-404A) — Éd. H. I. Vogels, Vienne, CSEL 81/3, 1969, p. 71-126.
Commentaria in Epistolam ad Filippenses (PL 17, col. 404B-420). — Éd. H. I. Vogels, Vienne, CSEL 81/3, 1969, p. 129-163.
Commentaria in Epistolam ad Timotheum prima (PL 17, col. 461B-484). — Éd. H. I. Vogels, Vienne, CSEL 81/3, 1969, p. 251-294.
Quaestiones Veteris et Novi Testamenti, Quaestiones ex utroque mixtim (PL 35, col. 2297-2386). — Éd. A. Souter, Vienne, CSEL 50, 1908, p. 187-416.

Aristote.
Aristotelis graece, ex recensione Im. Bekkeri edidit Academia regia borussica, 5 vol., Berlin, 1831-1870.
Aristoteles Latinus, *Corpus philosophorum medii aevi Academiarum consociatarum auspiciis et consilio editum*, Paris - Bruges, 1961 s., actuellement édité chez Brepols.
De l'âme, texte établi par A. Jannone, trad. et notes par E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », ²1995 ; trad. inédite, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, coll. « GF », 711, 1993 ; trad. latine de

Jacques de Venise, édition provisoire dans : R.-A. Gauthier, *Anonymi, magistri artium (ca. 1245-1259). Lectura in Librum de anima a quodam discipulo reportata,* Grottaferrata, « Spicilegium Bonaventurianum », XXIV, 1985.

Éthique à Eudème. Quelques trad. françaises : introd., trad., notes et *indices* par V. Décarie avec la collaboration de R. Houde-Sauvé, Paris, Vrin ; Montréal, Les Presses de l'université de Montréal, « Bibl. des textes philosophiques », 1997 ; préface, trad. du grec et notes de P. Maréchaux, Paris, Payot et Rivages, « Rivages poche/Petite bibl. », 129, 1994 ; trad. latine par un anonyme ; Ms. Paris B.N. lat. 17837.

Augustin (saint).

Confessionum libri, éd. L. Verheijen, Turnhout, Brepols, CCL 27, 1981. — *Les Confessions* (Livres I-VII), texte de l'éd. de M. Skutella, introd. et notes de A. Solignac, trad. de E. Trehorel et G. Bouissou, 2e éd. avec addenda et corrigenda, Paris, Desclée de Brouwer, 1961. — (Livres VIII-XIII), texte de l'éd. de M. Skutella, notes de A. Solignac, trad. de E. Trehorel et G. Bouissou, 2e éd. avec addenda et corrigenda, Paris, Desclée de Brouwer, BA 13 et 14, 1962.

Contra Academicos, éd. W. M. Green, Turnhout, Brepols, CCL 29, 1970, p. 1-61. — *Contre les académiciens*, texte de l'éd. bénédictine, trad., introd. et notes par R. Jolivet, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, BA 4, 1939, p. 14-203.

Contra Adimantum (PL 42, col. 129-172). – Éd. J. Zycha, Vienne, CSEL 25, 6/2, 1892, p. 113-190). — *Six traités anti-manichéens*, *Contra Adimantum*, texte de l'éd. bénédictine, trad., introd. et notes par R. Jolivet et M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, BA 17, 1961, p. 203-375.

Contra duas epistulas Pelagianorum (PL 44, col. 549-638). — *Contre deux lettres des Pélagiens*, texte établi par Urba et Zycha dans CSEL 60, 1913, p. 423-570 (texte), avec quelques corrections, introd., trad. et notes par F.-J. Thonnard, révisées par É. Bleuzen et A.-C. de Veer, Paris, Desclée de Brouwer, BA 23, 1974, p. 293-657.

Contra Maximinum libri duo, éd. par P.-M. Hombert, Turnhout, Brepols, CCL 87A, 2009, p. 489-692.

De agone christiano (PL 40, col. 289-310). – Éd. J. Zycha, Vienne, CSEL 41, 1900, p. 99-138. – *Le Combat chrétien*, texte, trad., introd. et notes par B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, BA 1, 1936, p. 128-187.

De civitate Dei, éd. B. Dombart et A. Kalb, Turnhout, Brepols, CCL 47-48, 1955. — *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, livres VI-X, *Impuissance spirituelle du paganisme*, texte de la 4e éd. de B. Dombart et A. Kalb, introd. et notes de G. Bardy, trad. de G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, BA 34, 1959. — Livres XI-XIV, *Formation des deux Cités*, Paris, Desclée de Brouwer, BA 35, 1959.

De consensu evangelistarum, l. IV (PL 34, col.1041-1230). – Éd. F. Weihrich, Vienne, CSEL 43, 1904, p. 1-418 pour le texte.

De correptione et gratia (PL 44, col. 915-946). — *Sur la correction et la grâce*, texte de l'éd. bénédictine, Introd., trad. et notes par J. Chéné, PSS, et J. Pintard, Paris, Desclée de Brouwer, BA 24, 1962, p. 268-381.

De diversis quaestionibus ad Simplicianum, éd. A. Mutzenbecher, Turnhout, Brepols, CCL 44, 7-91, 1970. — *Les Deux Livres à Simplicien sur diverses questions*, texte de l'éd. bénédictine, introd. et notes par G. Bardy, trad. J. Boutet, Paris, Desclée de Brouwer, BA 10, 1952, p. 383-579.

De diversis quaestionibus LXXXIII, éd. A. Mutzenbecher, Turnhout, Brepols, CCL 44 A, 1970, p. 1-249. — *Quatre-vingt-trois questions différentes*, texte de l'éd. bénédictine, introd. et notes par G. Bardy, trad. le R. P. Beckaert, Paris, Desclée de Brouwer, BA 10, 1952, p. 52-379.

De dono perseverantiae (PL 45, col. 993-1034). — *Sur le don de la persévérance*, texte de l'éd. bénédictine, introd., trad. et notes par J. Chéné, p.s.s., et J. Pintard, Paris, Desclée de Brouwer, BA 24, 1962, p. 600-765.

De Genesi ad litteram libri duodecim, éd. J. Zycha, Vienne, CSEL 28, 1894, p. 3-435. — *La Genèse au sens littéral*, livres I-VII, texte de J. Zycha, introd., trad. et notes de P. Agaësse et

A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, BA 48, 1972 ; livres VIII-XII, *idem*, BA 49.
De gratia Christi et de peccato originali libri II (PL 44, col. 359-410). — Éd. Urba et Zycha, Vienne, CSEL 42, 1902, p. 123-206. — *La Grâce du Christ et le péché originel*, introd., trad. et notes par J. Plagnieux et F. J. Thonnard, Paris, Desclée de Brouwer, BA 22, 1975, p. 52-269.
De haeresibus, éd. R. Vander Plaetse et C. Beukers, Turnhout, Brepols, CCL 46, 1969, p. 286-345.
De sancta virginitate (PL 40, col. 397-428). – Éd. J. Zycha, Vienne, CSEL 41, 1900, p. 233-302. – *De la Sainte Virginité*, trad., introd. et notes de J. Saint-Martin, Paris, Desclée de Brouwer, BA 3, 1939, p. 196-313.
De Trinitate, éd. W. J. Mountain et Fr. Glorie, Turnhout, Brepols, CCL 50-50A, 1968. — *La Trinité* (Livres VIII-XV), texte de l'éd. bénédictine, trad. P. Agaësse, s.j., notes en collaboration avec J. Moingt, s.j., Paris, Institut d'études augustiniennes, coll. « Études augustiniennes », BA 16, 1991.
Enarrationes in Psalmos, éd. E. Dekkers et J. Fraipont, Turnhout, Brepols, CCL 38 ; 39 ; 40, 1956.
Epistulae (PL 33, col. 61-1094). — Éd. A. Goldbacher, Vienne, CSEL 34/1 ; 34/2 ; 44 ; 57 ; 58, 1895, 1898, 1904, 1911, 1923.
Quaestionum in Heptateuchum libri VII, éd. J. Fraipont, Turhout, Brepols, CCL 33, 1958, p. 381-465.
Retractationes, éd. A. Mutzenbecher, Turnhout, Brepols, CCL 57, 1984. — *Les Révisions*, texte de l'éd. bénédictine, introd., trad. et notes par G. Bardy, Paris, Desclée de Brouwer, BA 12, 1950, p. 266-559.
Sermones (PL 38 ; 39 ; 40).
— *Vingt-six Sermons au peuple d'Afrique* retrouvés à Mayence, édités et commentés par François Dolbeau, Paris, Institut d'études augustiniennes, coll. « Études augustiniennes », série Antiquité, 147, 1996.
Tractatus in Iohannis Evangelium, éd. R. Willems, Turnhout, Brepols, CCL 36, 1954. — *Homélies sur l'évangile de saint Jean*, texte de l'éd. bénédictine, trad., introd. et notes par M.-F. Berrouard, Paris, Institut d'études augustiniennes, BA 71 pour les homélies LXXX-CIII, 1998.

Bède.
In Lucae Evangelium expositio (PL 92, col. 303-634 ; CCL 120, p. 1-425).

Bernard (saint).
Sermones I, éd. par J. Leclercq, o.s.b. & H. Rochais, Rome, Ed. Cistercienses, coll. « S. Bernardi opera », IV, 1966.

Berger S.
Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge, Nancy, 1893 ; réimpr. Hildesheim, Olms, 1976.

Berlioz et collaborateurs.
Identifier sources et citations, Turnhout, Brepols, coll. « L'Atelier du médiéviste », 1, 1994.

Bibles.

— *Bibles françaises.*
La Bible, trad. fr. sur les textes originaux par É. Osty avec la collaboration de J. Trinquet, introd. et notes d'É. Osty et de J. Trinquet, Paris, Éd. du Seuil, 1973.
La Bible, Nouveau Testament, trad. et annotation par J. Grosjean, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade » 226, 1971.
La Bible, trad. œcuménique (TOB), Paris - Villiers-le-Bel, Éd. du Cerf - Bibli'O, 2010.
La Bible, trad. et présentée par A. Chouraqui, Paris, Desclée de Brouwer, 1985.
La Bible, trad. et présentée par P. de Beaumont, Paris, Fayard - Mame, 1981.
La Bible, trad. officielle liturgique, Paris, Mame, 2013.

La Bible de Jérusalem (BJ), éd. major, Paris, Éd. du Cerf, 1998.
La Bible des peuples, trad. des textes originaux hébreux et grecs par B. & L. Hurault, Paris, Arthème Fayard, 1998.
La Nouvelle Bible Segond (NBS), éd. d'étude, Villiers-le-Bel, Société biblique française, 2000.
La Sainte Bible traduite en françois, le latin de la Vulgate à côté, avec de courtes nottes [dues à l'Abbé de Beaubrun et à Dom Thierry de Viaixne] tirées des Saints Pères & des meilleurs interprêtes, pour l'intelligence des endroits les plus difficiles ; et la concorde des quatre évangélistes en latin et en françois. Nouvelle éd., enrichie de cartes géographiques et de figures, avec les traités de chonologie et de géographie, les sommaires et toutes les Tables de la grande Bible Latine d'Antoine Vitré, Liège, chez J.-F. Broncart, 1701, 2 t. en 4 parties.

— Bible grecque.
Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, éd. A. Rahlfs, 2 vol. en 1, Stuttgart, coll. « Deutsche Bibelgesellschaft », 1979. — *La Bible d'Alexandrie*, trad. fr. en cours sous la direction de M. Harl, Paris, Éd. du Cerf, 1986 s.

— Bible hébraïque.
Biblia Hebraica Stuttgartensia, éd. K. Elliger et W. Rudolph, Stuttgart, coll. « Deutsche Bibelgesellschaft », ^{4}1990.

— Bibles latines.
Voir aussi à Berger S. et à Bogaert P.-M.

— Vetus Latina.
Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica..., par P. Sabatier, 3 vol., Reims, Florentain, 1743-1749 ; réimpr. Turnhout, Brepols, 1976.
Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und in Verbindung mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von der Erzabtei Beuron, Fribourg-en-Brisgau, Herder.
- *Ad Philippenses*, éd. H. J. Frede, t. XXIV/2, fasc. 1, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1966.

— Vulgate.
Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem iussu Pii PP. XI [...] Ioannis Pauli PP. II, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1926-1987, 17 vol.
Biblia sacra iuxta Vulgatam clementinam, nouv. éd. par A. Colunga, o.p. et L. Turrado, o.p., Madrid, coll. « Biblioteca de autores cristianos » 14, ^{9}1994.
Biblia sacra iuxta vulgatam versionem avec la collaboration de B. Fischer, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Revue et pourvue d'un bref apparat critique par Robert Weber, éd. corrigée avec la collaboration de B. Fischer, H. I. Frede, H. F. D. Sparks, W. Thiele, établie par R. Gryson, Stuttgart, coll. « Deutsche Bibelgesellschaft », ^{4}1994.
Biblia latina cum Glossa ordinaria. Reproduction anastatique de la 1re éd., Strasbourg, vers 1480. Avec une introd. de M. T. Gibson et K. Froehlich, Turnhout, Brepols, 1992, 4 vol.

Biblia patristica.
Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, vol. 3 (Origène), Paris, CNRS, 1991 ; supplément (Philon d'Alexandrie), Paris, CNRS, 1982 ; vol. 6 (Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Ambrosiaster), Paris, CNRS, 1995.

Boèce.
Opuscula sacra, De hebdomadibus, éd. critique avec trad. anglaise par H. S. Stewart, E. K. Rand et S. J. Tester, Cambridge (Mass.) - Londres, Harvard University Press - W. Heinemann, 1973, p. 38-51 ; trad. fr. par H. Merle dans : Boèce, *Courts traités de théologie. Opuscula sacra*, *De hebdomadibus*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1991, p. 99-110.

Opuscula sacra, *Contra Eutychen et Nestorium*, éd. critique avec trad. anglaise par H. S. Stewart, E. K. Rand et S. J. Tester, Cambridge (Mass.) - Londres, Harvard University Press - W. Heinemann, 1973, LCL 74, p. 72-129 ; *Opus theologica*, éd. par Cl. Moreschini, Munich et Leipzig, K. G. Saur, coll. « Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana », 2000, p. 206-241 ; trad. fr. par H. Merle dans : Boèce, *Courts traités de théologie*. *Opuscula sacra*, *Traité sur la personne et les deux natures du Christ contre Eutychès et Nestorius (Contra Eutychen et Nestorium)*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1991, p. 49-84 ; trad. fr. par A. Tisserand dans : Boèce, *Traités théologiques*, *contre Eutychès et Nestorius*, éd. bilingue, Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 876, 2000, p. 62-121.

Bogaert P.-M.
« La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions », *RTL* 19, 1988, p. 137-159 ; 19, 1988, p. 276-314.

Bonino S. Th.
« Providence et causes secondes. L'exemple de la prière », dans *Saint Thomas d'Aquin*, sous la direction de Th.-D. Humbrecht, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Les Cahiers d'histoire de la philosophie », 2010, p. 493-519.

Bouyer L.
Dictionnaire théologique, Paris, Desclée, 1990 (2e éd. revue et mise à jour).

Brunot A.
Les Écrits de saint Paul. Lettres aux jeunes communautés, Paris, Éd. du Centurion, coll. « Foi chrétienne », 1972.

Busa R.
Voir à Index thomisticus.

Calmet A, Dom.
Dictionnaire de la Bible, 4 vol., Genève, Marc-Michel Bousquet, 21730.

Catholicisme.
Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain, sous la direction de G. Jacquemet, Paris, Letouzey et Ané, 1948-2000.

Châtillon J.
« La Bible dans les écoles du XIIe siècle », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps » 4, 1984, p. 163-197.

Cicéron.
De l'invention (De inventione), texte établi et traduit par G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1994.

Codices.
Codices manuscripti Thomae de Aquino, t. I, Autographa et Bibliothecae A-F, éd. H.-F. Dondaine et H. V. Shooner, Rome, Ed. di san Tommaso, « Editores operum Sancti Thomae de Aquino », 2, 1967 ; t. II, Bibliothecae G-M, éd. H. V. Shooner, Rome, Ed. di san Tommaso, « Editores operum Sancti Thomae de Aquino », 3, 1973 ; t. III, N-P, éd. H. V. Shooner, Montréal - Paris, J. Vrin, 1985.

Colish M. L.
« Peter Lombard as an Exegete of St. Paul », *Ad litteram*. *Authoritative Texts and their Medieval Readers*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, coll. « Notre Dame Conferences in

Medieval Studies » 3, 1992, p. 71-92.
Peter Lombard, 2 vol., Leyde, Brill, coll. « Brill's Studies in Intellectual History » 41, 1994, xii-470/471-896 p. Voir le chap. iv consacré à la *Sacra pagina*.

Collange J.-F.
L'Épitre de saint Paul aux Philippiens, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, coll. « Commentaire du Nouveau Testament », Xa, 1973.

Cousin H. (dir.)
Le monde où vivait Jésus ?, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

Dahan G.
« ''Être avec (le) Christ ou vivre pour ses frères''. L'exégèse de Philippiens 1, 23-24 aux XII^e^ et XIII^e^ siècles », dans *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 60 (2014), 111-124.
L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XII^e^-XIV^e^ siècle, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Patrimoines-christianisme », 1999. Pour la Glose, voir p. 123-129.
« L'exégèse médiévale de Philippiens 2, 5-11 », dans *Philippiens 2, 5-11*. *La kénose du Christ*, éd. M. Arnold, G. Dahan et A. Noblesse-Rocher, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina, 263. Études d'histoire de l'exégèse » 6, 2013, p. 75-113.

Dahan G. *et al*.
L'Occident médiéval lecteur de l'Écriture, Paris, Service biblique Évangile et vie - Éd. du Cerf, coll. « Cahiers Évangile/Supplément » 116, 2001.

Daniélou J.
Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, t. III : *Les Origines du christianisme latin*, Paris, Desclée - Éd. du Cerf, coll. « Bibl. de théologie », 1991.

Denys l'Aréopagite (Pseudo-).
De ecclesiastica hierarchia (PG 3, col. 369 D-570). – *Corpus Dionysiacum*, *II Pseudo-Dionysius Areopagita*. *De ecclesiastica hierarchia*, éd. Günter Heil et Adolf-Martin Ritter, Berlin - New York, Walter de Gruyter, coll. « Patristische Texte und Studien », t. XXXVI, 1991, p. 63-132 ; trad. lat. dans *Dionysiaca*, éd. Ph. Chevallier, Paris - Bruges, Desclée de Brouwer, 1950, t. II, p. 1071-1476. — *La Hiérarchie ecclésiastique*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Bibl. philosophique », 1980 et rééd.
Epistolae (PG 3, col. 1065-1120). – *Corpus Dionysiacum, II Pseudo-Dionysius Areopagita. Epistulae,* éd. Günter Heil & A. M. Ritter, Berlin - New York, Walter De Gruyter, coll. « Patristiche Texte und Studien », t. XXXVI, 1991, p.156-210 ; trad. latines dans *Dionysiaca*, éd. Ph. Chevallier, Paris - Bruges, Desclée de Brouwer, 1937, t. I, p. 605-669 ; t. II, p. 1479-1578. – *Lettres*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Bibl. philosophique », 1980 (et rééd.), p. 327-361.

Denzinger H.
Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, 37^e^ éd., corrigée, augmentée, trad. en allemand et éditée par Peter Hünermann avec la collaboration de H. Hoping, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1991. — Éd. française, réalisée d'après l'éd. originale de Peter Hünermann, par J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (DACL).
Sous la direction de F. Cabrol, H. Leclercq et H.-I. Marrou, Paris, Letouzey, 1907-1953, 15 vol. en 28 t.

Dictionnaire de spiritualité.

Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, s. j. ; continué par A. Rayez, A. Derville et A. Solignac, s. j., Paris, Beauchesne, 1933-1995.

Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien.
Sous la direction de Angelo Di Berardino. Adaptation française sous la direction de François Vial, 2 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1990.

Dictionnaire encyclopédique du judaïsme.
Sous la direction de G. Wigoder, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots.
Éd. A. Ernout et A. Meillet, Paris, Klincksieck, 2001 (4e éd. augm. d'additions et de corrections par J. André).

Dictionnaire historique de la langue française.
Sous la direction d'Alain Rey, 3 vol., Paris, dictionnaire Le Robert, 1998 (2e éd.).

Dictionnaire théologique.
Voir L. Bouyer.

Dictionnaires de la Bible.
Dictionnaire de la Bible, sous la direction de F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1899-1912, 5 t. en 10 vol.
Dictionnaire de la Bible par André-Marie Gerard, assisté de Andrée Nordon-Gerard, avec la collab.du P. Tollu, p.s.s., Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 21992.
Dictionnaire encyclopédique de la Bible (DEB), publié sous la direction du Centre Informatique et Bible, Abbaye de Maredsous - Turnhout, Brepols, 1987.
Supplément au dictionnaire de la Bible, commencé par L. Pirot, A. Robert, H. Cazelles et A. Feuillet, continué par J. Briend et É. Cothenet, Paris, Letouzey et Ané, 1928 s.

Diodore de Sicile.
Bibliotheca historica, texte grec et trad. anglaise par Ch. L. Sherman, Harvard University Press, coll. « Loeb Classical Library », 389, 62001.

Dutripon F.-P.
Vulgatae editionis Bibliorum sacrorum concordantiae ad recognitionem iussu Sixti V Pontif. Max. Cura et studio F.- P. Dutripon, Bar-le-Duc, RR. PP. Coelestini, Typographi-Editores, 61875.

Elders L. J.
L'Éthique de saint Thomas d'Aquin, Paris, Les Presses universitaires de l'IPC - L'Harmattan, 2005.
« Présence de saint Jérôme dans les œuvres de Thomas d'Aquin », dans *Nova et Vetera* LXXX, 2005/4, p. 33-61.
Sur les traces de saint Thomas d'Aquin théologien. *Étude de ses commentaires bibliques*, trad. fr. V. Pommeret, Paris, Les Presses universitaires de l'IPC - Parole et Silence, 2009.

Emery G.
« Le photinisme et ses précurseurs chez saint Thomas : Cérinthe, les Ébionites, Paul de Samosate et Photin », *RT* 95, 1995, p. 371-398.

Épiphane.
Panarion (PG 41, col. 156-1200 ; PG 42, col. 9-832).

Ernout A. et Meillet A.
Voir à Dictionnaire étymologique de la langue latine.

Feuillet A.
Christologie paulinienne et tradition biblique, Paris, Desclée de Brouwer, 1973.
Le Christ sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes, Paris, J. Gabalda et Cie, coll. « Études bibliques », 1966.

Fontaine D.
L'Égalité avec Dieu en Philippiens 2.*6. Forme de Dieu = Égalité avec Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2010.

Gauthier R.-A. et Jolif J.-Y.
L'Éthique à Nicomaque, T. I, 1, introd. par René Antoine Gauthier, Louvain-La-Neuve - Paris, Peeters, 2002.

Gerard A.-M.
Voir à Dictionnaires de la Bible.

Gloses.
Voir aussi à Bibles latines, à Colish M. L., à Dahan G., à Longère J., à Pierre Lombard et à Spicq C.

— *Froehlich K.*
The Printed Gloss, dans *Biblia Latina cum Glossa ordinaria*, reproduction en fac-similé de la 1re éd. d'Adolph Rusch de Strasbourg, 1480-1481, Turnhout, Brepols, 1992, p. xii-xxvi.

— *Gibson M. T.*
« The Twelfth Century Glossed Bible », *Studia Patristica* 23, éd. E. A. Livingstone, Louvain, 1990, p. 232-244.
« The Place of the Glossa Ordinaria in medieval exegesis », dans *Ad litteram : Authoritative Texts and their Medieval Readers*, éd. K. Emery and M. Jordan, Notre Dame (Ind.), 1992.
The Glossed Bible, dans *Biblia Latina cum Glossa ordinaria*, reproduction en fac-simile de la 1re éd. d'Adolph Rusch de Strasbourg, 1480-1481, Turnhout, Brepols, 1992, p. vii-xi.

— *Hamel C. F. R. de.*
Glossed Books and the Origins of the Paris Book Trade, Woodbridge, 1984.

— *Lobrichon G.*
« Une nouveauté : les gloses de la Bible », dans Pierre Riché et Guy Lobrichon (dir.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps » 4, 1984, p. 95-114.

— *Smalley B.*
The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford, Blackwell, 31983. Voir au chap. ii, § 2 : « The Gloss ».

— *Wielockx R.*
« Autour de la *Glossa ordinaria* », *RTAM* 49, 1982, p. 222-228.

Guillaume de Tocco.
Ystoria sancti Thome de Aquino, éd. critique, introd. et notes par Claire Le Brun-Gouanvic, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, coll. « Studies and Texts » 127, 1996. — *L'Histoire de saint Thomas d'Aquin*, trad. fr. du dernier état du texte (1323) avec introd. et notes par Claire Le Brun-Gouanvic, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2005.

Haymon d'Auxerre.
Ad Philippenses (PL 117, col. 733D-754B).

Huguccio (Hugutio) de Pise.
Derivationes, éd. E. Cecchini *et al.*, Florence, 2004.

***Index thomisticus*.**
Index thomisticus sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantia [...], 56 vol., dir. Roberto Busa, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1974-1980.
Thomas Aquinatis opera omnia cum hypertextibus, dans CD-ROM, dir. R. Busa, s.j. (2e éd.).

Jean Chrysostome (saint).
I*n epistolam ad Philippenses Commentarius* (PG 62, col. 177-298).

Jean Damascène (saint).
De fide orthodoxa (PG 94, col. 789-1228) ; saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, versions de Pise et de Hongrie, éd. É. M. Buytaert, o.f.m., St. Bonaventure (N.Y.), Franciscan Institute Publications, coll. « Text series » 8, 1955. — Trad. fr. : *La Foi orthodoxe, suivi de la défense des icônes*, trad. et notes par Emmanuel Ponsoye, Suresnes, Éd. de l'Ancre, coll. « L'Arbre de Jessé », 1992 ; *La Foi orthodoxe* 1-44, texte critique de l'éd. B. Kotter (*PTS* 12), trad. et notes par P. Ledrux avec la collaboration de V. Kontouma-Conticello et G.-M. de Durand, Paris, Éd. du Cerf, SC 535, 2010 ; 45-100, texte critique de l'éd. B. Kotter (*PTS* 12), trad. et notes par P. Ledrux avec la collaboration de G.-M. de Durand, Paris, Éd. du Cerf, SC 540, 2011.

Jérôme (saint).
Commentariorum in Abacuc prophetam ad Chromatium libri 2, éd. M. Adriaen, Turnhout, Brepols, CCL 76A, 1970, p. 579-654.
Commentariorum in epistolam ad Titum (PL 26, col. 589B-636).
Epistulae (PL 22, col. 525-1224) ; éd. I. Hilberg (CSEL 54, 55 et 56) ; texte établi et traduit par Jérôme Labourt, t. I (I-XXII), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1949 ; t. II (XXIII-LII), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1951 ; t. III (LIII-LXX), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1953 **;** t. VI (CX-CXX), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1958 ; t. VII (CXXI-CXXX), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1961 ; t. VIII (CXXXI-CLIV), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1963.
Liber de viris illustribus (PL 23, col. 601-720).
Liber interpretationis hebraicorum nominum, éd. P. de Lagarde, Turnhout, Brepols, CCL 72, 1959, p. 57-161.
Liber quaestionum hebraicorum in Genesim, éd. P. de Lagarde, Turnhout, Brepols, CCL 72, 1959, p. 1-56.

Kittel G. et Friedrich G.
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1933-1979, 9 t. en 11 vol.

Légasse S.
L'Épître aux Philippiens, Paris, Service biblique Évangile et vie - Éd. du Cerf, coll. « Cahiers Évangile » 33, 1980.

Lexique.
Aaz-Apprehendens, Ms. BnF lat. 36 (recueil le plus courant d'interprétations des noms hébreux et grecs au XIIIe siècle).

Longère J.
La Prédication médiévale, Paris, Études augustiniennes, « Collection des Études augustiniennes », Série « Moyen Âge et Temps modernes » 9, 1983. Voir pour la *Glose*, p. 186-187.

Maidl L.

Desiderii Interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin, Paderborn, coll. « Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes » 38, 1994.

Matta Y.
À cause du Christ. Le retournement de Paul le Juif, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina » 256, 2013.

Merminod Y.
Expressions et proverbes latins, adages juridiques, Neuchâtel, Éditions Ides & Calendes, 1992.

Meyendorff J.
Initiation à la Théologie byzantine. *L'histoire et la doctrine*, trad. fr. par A. Sanglade et C. Andronikof, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Initiation aux Pères de l'Église », 1975.

Mohrmann C.
Études sur le latin des chrétiens, t. I, *Le Latin des chrétiens*, Rome, coll. « Storia e Letteratura » 65, 1958.

Morlet R.-M.
L'Épître de Paul aux Romains, Vaux-sur-Seine, Éd. de la Faculté libre de théologie évangélique, 1985.

Oliva A.
« Frère Thomas d'Aquin, universitaire », dans *L'Université Catholique au Moyen Âge*, Actes du 4e Symposium, Katholieke Universiteit Leuven, 11-14 mai 2005, Paris, Centre de coordination de la recherche de la FIUC, coll. « Université, Église, Culture », 2007, p. 233-268.

Origène.
Commentarii in epistulam ad Romanos (PG 14, col. 833-1292). — *Commentaire sur l'épître aux Romains*, t. I (Livres I-II), texte critique établi par C. P. Hammond Bammel, introd. par M. Fédou, s.j., trad., notes et index par L. Brésard, o.c.s.o., Paris, Éd. du Cerf, SC 532, 2009.
Traité des principes (Peri Archôn), introd. et trad. Marguerite Harl, Gilles Dorival, Alain Le Boulluec, Paris, Études augustiniennes, 1976 ; éd. Henri Crouzel et Manlio Simonetti, 5 t. (t. I : Livres I et II pour l'introd., le texte critique et la trad. ; t. II : Livres I et II pour le commentaire et les fragments ; t. III : Livres III et IV pour le texte critique et la trad. ; t. IV : Livres III et IV pour les commentaires et les fragments ; t. V : Compléments et index), Paris, Éd. du Cerf, SC 252, 253, 268, 269, 312, 1978-1984.

Philippiens.
Philippiens 2, 5-11. *La kénose du Christ*, éd. M. Arnold, G. Dahan et A. Noblesse-Rocher, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina/Études d'histoire de l'exégèse » 6, 2013, p. 75-113.

Pierre Lombard.
Voir aussi à Colish M. L.
Glosa in epistulam ad Philippenses (PL 192, col. 221D-258C).
Magistri Petri Lombardi, Pariensis Episcopi, Sententiae in IV libris distinctae, ed. tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta, [éd. I. Brady,] Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, t. I, lib. I-II, coll. « Spicilegium Bonaventurianum » IV, 1971.

Pinckaers S.
La Prière chrétienne, Fribourg, Éd. Universitaires, 1989.

Platon.

La République, trad. nouv. et notes établies par L. Robin avec la collab. de M.-J. Moreau, dans *Œuvres complètes de Platon*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1999, p. 327-1241.

Théétète, trad. nouv. et notes établies par L. Robin avec la collab. de M.-J. Moreau, dans *Œuvres complètes de Platon*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1999, p. 83-192.

Poffet J.-M.
Les Chrétiens et la Bible, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Histoire du christianisme », 1998.

Prat F.
La Théologie de saint Paul, 2 t., Paris, Gabriel Beauchesne, coll. « Bibl. de théologie historique », t. I, 1930 ; t. II, 1929, et rééd.

Psautier romain.
Psalterium romanum. Le Psautier romain et les autres anciens Psautiers latins, éd. Dom Robert Weber, coll. « Biblica latina » X, 1953.

Raban Maur.
Ad Philippenses (PL 112, col. 477-508).

Spicq C.
« Bénignité, mansuétude, douceur, clémence », dans *Revue biblique* LIV, 1947, p. 321-339.

Rico C.
« L'adresse de l'épître aux Philippiens : σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις (Ph 1, 1) », *Revue biblique* 116-2, 2009, p. 262-271.

Somme L.-Th.
Fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ. La filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin, Paris, J. Vrin, coll. « Bibl. thomiste » XLIX, 1997.

Thomas d'Aquin. La divinisation dans le Christ, trad. et commentaires par L.-Th. S., Genève, Ad Solem, 1998.

Spicq C.
« Bénignité, mansuétude, douceur, clémence », dans *Revue biblique* LIV, 1947, p. 321-339.

Esquisse de l'exégèse au Moyen Âge, Paris, J. Vrin, coll. « Bibl. thomiste » 26, 1944. Voir pour la *Glose* les p. 7, 44, 53, 54, 67-69, 140, 152-154, 222, 223, 229-230, 282-283, 290, 295, 301, 307. Sur l'exégèse au XIIIe siècle, voir p. 142-318.

Lexique théologique du Nouveau Testament, rééd. en 1 vol. des notes de lexicographie néotestamentaire, Fribourg - Paris, Éd. universitaires - Éd. du Cerf, 1991.

Supplément aux Cahiers Évangile.
Supplément aux Cahiers Évangile 164, juin 2013, « L'hymne au Christ, Philippiens 2, 5-11 ».

Théodoret de Cyr.
Interpretatio epistolae ad Philippenses (PG 82, col. 557C-590).

Thomas d'Aquin (saint).
Voir aussi à Guillaume de Tocco et à Index thomisticus.

Compendium theologiae.
Éditions : Léonine, 1979, t. XLII ; Parme, t. XVI, p.1-85 ; Vivès, t. XXVII, p.1-127 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. II, p. 1-219 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. I, p. 13-138.

Trad. fr. : *Abrégé de théologie (« Compendium theologiae »)* ou *Bref résumé de théologie pour le frère Raynald*, texte latin de l'éd. Léonine, introd., trad. et annotations par J.-P. Torrell, o.p.,

Paris, Éd. du Cerf, 2007 ; *Saint Thomas d'Aquin. Bref résumé de la foi chrétienne*, trad. sur une éd. antérieure à la Léonine par J. Kreit, Paris, Nouvelles éd. latines, coll. « Docteur angélique » VI, 1985 ; dans les *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Védrine, Paris, Vivès, 1856 (Vrin-Reprint, 1984), t. I.

Contra errores Graecorum.

Éditions : Léonine, 1969, t. XL A ; Parme, t. XV, p. 239-258 ; Vivès, t. XXIX, p. 344-373 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. III, p. 279-328 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. I, p. 315-346 ; *Saint Thomas d'Aquin, Contra errores Graecorum*, texte présenté et édité avec notes, références et documents connexes par Mgr. P. Glorieux, « Monumenta christiana selecta », Tournai - Paris - Rome - New York, 1957.

Trad. fr. : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Bandel, Paris, Vivès, 1856 (Vrin-Reprint, 1984), t. I, p. 1-76.

Contra Gentiles.

Voir à Summa contra Gentiles.

Contra impugnantes Dei cultum et religionem.

Éditions : Léonine, 1970, t. XLI A ; Parme, t. XV, p. 1-75 ; Vivès, t. XXIX, p. 1-116 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. IV, p. 1-195 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. II, p. 5-110.

Trad. fr. : *Thomas d'Aquin. « La Perfection c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ. Contre les ennemis du culte de Dieu et de l'état religieux*, texte latin de l'éd. Léonine, introd., trad. et annotations par J.-P. Torrell, o.p., Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 64-505 (texte) ; *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Fournet, Paris, Vivès, 1857 (Vrin-reprint, 1984), t. II, p. 519-639 ; t. III, p. 1-205.

De articulis fidei et ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum.

Éditions : Léonine, 1979, t. XLII (texte pour le *De articulis fidei*, p. 245-252) ; Parme, t. XVI, p.115-119a ; Vivès, t. XXVII, *Opusculum* IV, p.171-177 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. III, p. 1-11 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. I, p. 141-147.

Trad. fr. : *Traités. Les Articles de la foi et les Sacrements de l'Église*, introd., trad. et annotation par Gilles Emery, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1999, texte et trad. du *De articulis fidei*, p. 212-243 ; dans les *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Fournet, Paris, Vivès, 1856 (Vrin-reprint, 1984), t. I, p. 532-550.

De causis.

Voir à Super librum De causis.

De malo.

Voir à Quaestiones disputatae De malo.

De perfectione spiritualis vitae.

Éditions : Léonine, 1970, t. XLI B ; Parme, t. XV, p. 76-102 ; Vivès, t. XXIX, p. 117-156 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. IV, p. 196-264 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. II, p. 115-153.

Trad. fr. : *Thomas d'Aquin. « La Perfection c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ. La Perfection de la vie spirituelle*, texte latin de l'éd. Léonine, introd., trad. et annotations par J.-P. Torrell, o.p., Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 516-697 (texte) ; *Thomas d'Aquin. Vers la perfection de la vie spirituelle*, trad. H. Maréchal, Paris, Lethielleux, 1932 ; dans les *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Fournet, Paris, Vivès, 1857 (Vrin-Reprint, 1984), t. IV, p. 404-518.

De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum.

Éditions : Léonine, 1968, t. XLB ; Parme, t. XVI, p. 86-96 ; Vivès, t. XXVII, p. 128-143 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. III, p. 252-258 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. I, p. 253-268.

Trad. fr. : *Traités. Les raisons de la foi*, introd., trad. et annotation par Gilles Emery, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1999, texte et trad., p. 13-170 ; dans les *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Fournet, Paris, Vivès, 1856, t. I, p. 411-453 (Vrin-Reprint, 1984), t. II (même pagination).

De sortibus.
Voir à Liber De sortibus.

De substantiis separatis.
Éditions : Léonine, t. XL D ; Parme, t. XVI, p. 183-207 ; Vivès, t. XXVII, p. 273-310 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. I, p. 70-144 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, p. 21-58 ; *Saint Thomas Aquinas's Treatise on Separate Substances*, éd. F. J. Lescoe, West Hartford (Conn.), 1963.
Trad. fr. : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Bandel, Vivès, t. II, Paris, 1857, p. 153-248 (Vrin-Reprint), t. III (même pagination).

De veritate.
Voir à Quaestiones disputatae De veritate.

Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli.
Éditions : Parme, t. XIII ; Vivès, t. XX, p. 381-752 et t. XXI ; Marietti (R. Cai), ^{8}1953, 2 vol.
Trad. fr. : *Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur toutes les épîtres de saint Paul*, trad. l'abbé Bralé, Paris, Louis Vivès, 1869-1874, 6 t. ; *Thomas d'Aquin. Commentaire de l'épître aux Romains*, trad. et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., notes par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., avant-propos par G. Berceville, o.p., Paris, Éd. du Cerf, 1999 ; *Thomas d'Aquin. Commentaire de la première épître aux Corinthiens* complété par Pierre de Tarentaise, *Postille sur la première épître aux Corinthiens*, introd. par G. Dahan, trad. et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., annotation par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., Paris, Éd. du Cerf, 2002 ; *Saint Thomas d'Aquin. Commentaire de la seconde épître aux Corinthiens*, introd., trad. et notes par A. Charlier, 2 t., Paris, Nouvelles Éditions Latines, coll. « Docteur Commun », 1980 ; *Thomas d'Aquin. Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens*, introd. par G. Dahan, trad. et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., annotation par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., Paris, Éd. du Cerf, 2005 ; *Thomas d'Aquin. Commentaire de l'épître aux Galates*, préface par J.-P. Torrell, o.p., introd. par G. Dahan, trad. et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., annotation par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., Paris, Éd. du Cerf, 2008 ; ; *Thomas d'Aquin. Commentaire de l'épître aux Éphésiens*, préface par le cardinal G. Cottier, o.p., introd. par G. Dahan, trad. et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., annotation par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., Paris, Éd. du Cerf, 2012.

Expositio super Iob.
Éditions : Léonine, 1965, t. XXVI ; Parme, t. XIV, p.1- 47 ; Vivès, t.18, p.1-227.
Trad. fr. : *Saint Thomas d'Aquin. Job, un homme pour notre temps*, trad. de J. Kreit, Paris, Téqui, 1982.

Expositio super Isaiam.
Éditions : Léonine, 1974, t. XXVIII ; Parme, t. XIV, p. 427-576 ; Vivès, t. XVIII, p. 688-821 et t. XIX, p. 1-65.
Trad. fr. : *Commentaire sur Isaïe*, introd. par L. J. Elders, trad. les moines de Fontgombault, Paris, Les Presses universitaires de l'IPC -- Parole et Silence, 2011 ; trad. des 24 *collationes* de la partie autographe, par J.-P. Torrell et D. Bouthillier : « Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe », *RT* 90, 1990, p. 5-47.

Glossa continua super Evangelia.
Éditions : Parme, t. XI-XII ; Vivès, t. XVI-XVII ; Marietti, 1953, 2 t.

Trad. fr. : Saint Thomas d'Aquin. Exposition suivie des quatre Évangiles... La Chaîne d'or, trad. E. Castan, Paris, Vivès, 1854-1855, 8 t.

Lectura super Ioannem.

Éditions : Parme, t. X, p. 279-645 ; Vivès, t. XIX, p. 669-842 et t. XX, p.1-376 ; Marietti (R. Cai), 1952 s.

Trad. fr. : *Thomas d'Aquin*. *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, préf. de M. D. Philippe, o.p., trad. et notes sous sa direction, rééd. et suite en 2 vol. : vol. I (chap. 1 à 11), Paris, Éd. du Cerf, 1998 ; vol. II (chap. 12 à 21), Paris, Éd. du Cerf, 2006 ; 3 vol. : vol. I (chap.1 et 2) ; vol. II (chap. 3 à 5) ; vol. III (chap. 6 à 8), Versailles, Buxy, Les Amis de Saint-Jean, 1981, 2e éd., 1982, 1987 ; « *Proœmium de Saint Jean* », trad. B. d'Avezac de Castera, *Cahiers IPC*, no 8 (1973), p. 86-96 ; *Saint Thomas d'Aquin*. *Évangile de saint Jean commenté*, t. I (chap. I), trad. J. E. Ghesquière, o.p. et G. Vanhamme, o.p., Tournai, coll. « Éd. de la vie spirituelle », 1926.

Lectura super Matthaeum.

Éditions : Parme, t. X, p.1-278 ; Vivès, t. XIX, p. 226-668 ; Marietti, 1951 s.

Trad. fr. : aucune à ce jour.

Liber De sortibus.

Éditions : Léonine, 1976, t. XLIII (texte, p. 229-238) ; recension brève, p. 239-241 ; Parme, t. XVI, p. 310-316 ; Vivès, t. XXVII, p. 439-448 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. III, p. 144-162 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. I, p. 159-167.

Trad. fr. : *Les Sorts*, dans Saint Thomas d'Aquin, *L'Astrologie, Les Opérations cachées de la nature, Les Sorts*, trad. introd. et notes de B. Couillaud, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Sagesses médiévales », 2008, p. 17-42 ; *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Bandel, t. III, Paris, Vivès, 1857, p. 525-548.

Postilla super Psalmos.

Éditions : Léonine, en prép. ; Parme, t. XIV, p.148-353 ; Vivès, t. XVIII, p. 228-556 (Ps 1-51) ; P. A. Uccelli, *In tres psalmos David* (Ps 52-54), Rome, 1880, p. 241-254.

Trad. fr. : *Commentaire sur les Psaumes*, introd., trad. et notes par J.- É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., préface par Mark D. Jordan, Paris, Éd. du Cerf, 2004.

Quaestio disputata De unione verbi incarnati.

Éditions : Parme, t. VIII, p. 533-544 ; Vivès, t. XIV, p. 161-178 ; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. III, Paris, 1925, p. 1-22 ; Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. II (éd. Bazzi *et al*.), 1965, p. 421-435.

Trad. fr. : Thomas d'Aquin, *Question disputée L'union du Verbe incarné (De unione Verbi incarnati)*, texte latin de l'éd. Marietti, introd., trad. et notes par M.-H. Deloffre, Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 2000.

Quaestiones de quolibet.

Éditions : Léonine, 1996, t. XXV ; Parme, t. IX, p. 459-631 ; Vivès, t. XV, p. 357-611 ; Mandonnet, Paris, 1926 ; Marietti (R. Spiazzi), 91956.

Trad. fr. : aucune à ce jour.

Quaestiones disputatae De anima.

Éditions : Léonine, 1996, t. XXIV, 1 ; Parme, t. VIII, p. 465-532 ; Vivès, t. XIV, p. 61-160 ; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. III, Paris, 1925, p. 91-206 ; Marietti (P. Bazzi *et al*.), 101965, p. 281-362.

Trad. fr. : *Questions disputées de l'âme*, introd., trad. et notes par J.-M. Vernier, Paris, L'Harmattan, coll. « Commentaires philosophiques », 2001.

Quaestiones disputatae De malo.

Éditions : Léonine, 1982, t. XXIII ; Parme, t. VIII, p. 219-424 ; Vivès, t. XIII, p. 320-618 ; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. II, Paris, 1925, p. 370-719 ; Marietti (P. Bazzi *et al*.), [10]1965, p. 445-699.

Trad. fr. : *Questions disputées sur le mal*, trad. par les moines de Fontgombault, Paris, Nouvelles Éditions latines, coll. « Docteur angélique », VIII-IX, 1992.

Quaestiones disputatae De potentia.

Éditions : Parme, t. VIII, p.1-218 ; Vivès, t. XIII, p. 1-319 ; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, Paris, 1925, t. II, p.1-370 ; Marietti (P. Bazzi), [10]1965, *Quaestiones disputatae*, t. II, p. 7-276.

Trad. fr. : *Questions disputées sur la Puissance – De Potentia*, Questions 1 à 3, texte latin de l'éd. Marietti, trad. et notes par R. Berton, introd. du frère E. Perrier, o.p., Paris, Les Presses universitaires de l'IPC - Parole et Silence, 2011.

Quaestiones disputatae De veritate.

Éditions : Léonine, 1970-1974, t. XXII en trois parties ; Parme, t. IX, p.1-458 ; Vivès, t. XIV, p. 315-640 et t. XV, p. 1-356 ; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. I, Paris, 1925 ; Marietti (R. Spiazzi), 1964 s., t. I.

Trad. fr. : *Questions disputées, De veritate*, 2 t. (t. 1 [Q. 1-13] ; t. 2 [Q. 14-29]), préface par J. Elders, introd. par A. Lobato, texte latin de l'*Index thomisticus*, trad. A. Aniorté, Le Barroux, Sainte-Madeleine, 2011 ; trad. partielles : *Questions disputées sur la vérité. Question I* : *De veritate (La vérité)*, texte latin de l'éd. Léonine, introd., trad. et notes par Ch. Brouwer et M. Peeters, Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 2002. *Question I : De scientia Dei (La science de Dieu)*, trad. Serge-Thomas Bonino, o.p., Paris - Fribourg, Éd. du Cerf - Éditions universitaires, coll. « Pensée antique et médiévale », 1996. *Question IV : De verbo (Le verbe)*, trad. B. Jollès, Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 1992. *Question V : De providentia (La Providence) ; Question VI : De praedestinatione (La prédestination)*, texte latin de l'éd. Léonine, introd. et commentaire par J.-P. Torrell, o.p., trad. J.-P. Torrell, o.p. et D. Chardonnens, o.c.d., Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 2011. *Question X : De mente (l'esprit)*, trad. Kim Sang Ong-Van-Cung, Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 1998. *Question XI : De magistro (Le maître)*, trad. B. Jollès, Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 1983. *Question XII : De prophetia (De la prophétie)*, texte latin de l'éd. Léonine, trad. S.-Th. Bonino, introd. et annotations par J.-P. Torrell, Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 2006. *Trois questions disputées du De veritate* : *Question XV : Raison supérieure et raison inférieure ; Question XVI : De la syndérèse ; Question XVII : De la conscience*, trad. J. Tonneau, Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 1991.

Quaestiones disputatae De virtutibus.

Éditions : Parme, t. VIII, p. 545-638 ; Vivès, t. XIV, p. 178-314 ; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. III, Paris, 1925 ; *Quaestiones disputatae*, Marietti (P. Bazzi), [10]1965, t. II, p. 707-828.

Trad. fr. : *Cinq questions disputées sur les vertus,* 2 vol., trad. sous la dir. de D. Pillet, Paris, Éd. du Sandre, 2008 ; trad. partielle (*sed contra* et corps des articles) des 13 articles de la Question disputée *De caritate* : *Saint Thomas. Bref résumé de la foi chrétienne. Compendium theologiae*, trad. J. Kreit, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1985, p. 495-539.

Scriptum super libros Sententiarum.

Éditions : Éditions du prologue, par A. Oliva, o.p., dans : *Les Débuts de l'enseignement de Thoma d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina*, Paris, Libr. Phil. J. Vrin, coll. « Bibl. thomiste » LVIII, 2006, p. 303-340 ; *Scriptum super Sententiis*, P. Mandonnet, Paris, 1929, t. II (livres I et II) ; M. F. Moos, Paris, 1933 et 1947 (livres III et IV jusqu'à la Dist. 22) ; Parme, t. VI-VII, 1/2 ; Vivès, t. VII-XI.

Trad. fr. : aucune à ce jour.

Sententia libri De anima.

Éditions : Léonine, 1984, t. XLV/1 ; Parme, t. XX, p. 1-144 ; Vivès, t. XXIV, p. 1-196 ; Marietti (A. M. Pirotta), 1959 s.

Trad. fr. : *Thomas d'Aquin, Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*, introd., trad. et notes par Jean-Marie Vernier, Paris, J. Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 1999.

Sentencia libri Ethicorum.

Éditions : Léonine, 1969, t. XLVII (2 t.) ; Parme, t. XXI, p. 1-363 ; Vivès, t. XXV, p. 231-614 et t. XXVI, p. 1-89 ; Marietti (R. M. Spiazzi), 1964 (3e éd.).

Trad. fr. : aucune à ce jour.

Summa contra Gentiles.

Éditions : Léonine, 1918, 1926 et 1930, t. XII-XV ; éd. manuelle, 1934 ; Parme, t.V ; Vivès, t. XII ; Marietti, 1967 et 1961, 3 t. (avec le texte de la Léonine).

Trad. fr. : *Somme contre les Gentils*, introd. par R.-A. Gauthier, Paris, Éditions universitaires, coll. « Philosophie européenne », 1993, *Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentils*, trad. en 4 vol. (vol. 1 : *Dieu*, présentation, trad. et notes par Cyrille Michon ; vol. 2 : *La Création*, trad., présentation et notes par Cyrille Michon ; vol. 3 : *La Providence*, trad., présentation et notes par Vincent Aubin ; vol. 4 : *La Révélation*, trad., présentation et notes par Denis Moreau), Paris, Flammarion, coll. « GF », 1045, 1046, 1047, 1048, 1999 ; *Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentils*, trad. R. Bernier, M. Corvez, F. Kerouanton, L.-J. Moreau, M.-J. Gerlaud, Paris, Lethielleux, 1951-1961, 4 vol. ; rééd. française, 1 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1993 ; *Somme de la foi catholique contre les Gentils*, trad. P.-F. Ecalle, Paris, Louis Vivès, 1854-1856, 3 vol.

Summa theologiae.

Édition : Léonine, 1a pars, t. IV-V, Rome, 1888-1889 ; 1a-2ae, t. VI-VII, 1891-1892 ; 2a-2ae, t. VIII-X, 1895-1897 ; 3a, t. XI, 1903 ; Supplément, t. XII, 1906.

Trad. fr. : *Somme de théologie latin-français en fascicules*, éd. dite de la *Revue des jeunes*, Paris, Éd. du Cerf, 1925-1971 ; éd. en quatre volumes dirigée par Albert Raulin, directeur de la trad. Aimon-Marie Roguet, Paris, Éd. du Cerf, 1984-1986 ; rééd. en cours de l'éd. dite de la *Revue des jeunes*, Paris, Éd. du Cerf, depuis 1997 ; *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, texte de la Tertia Pars (ST IIIa) traduit et commenté, accompagné de données historiques et doctrinales et de cinquante textes choisis par Jean-Pierre Torrell, o.p., Paris, Éd. du Cerf, 2008.

Super Boetium De Trinitate.

Éditions : Léonine, 1992, t. L (texte p. 75-171) ; *Sancti Thomae de Aquino, Expositio super librum Boethii De Trinitate*, B. Decker, Leyde, 1959 (reprint 1965 avec corrigenda et addenda p. 244-245) ; Parme, t. XVII, p. 349-396 ; Vivès, t. XXVIII, p. 482-550 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. III, p. 19-141 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. II, p. 313-389.

Trad. fr. : *Division et méthodes de la science spéculative : physique, mathématique et métaphysique, Expositio super librum Boethii de Trinitate*, Q. V-VI, introd., trad. et notes par B. Souchard, Paris, L'Harmattan, 2002 ; Dans les *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Védrine, Paris, Vivès, 1858 (Vrin-reprint, 1984), t. VII, p. 326-511.

Super Ieremiam.

Éditions : Parme, t. XIV, p. 577-667 ; Vivès, t. XIX, p. 66-198.

Trad. fr. : *Explication du prophète Jérémie*, trad. J. Ménard, suivi de *l'Explication des Lamentations de Jérémie*, trad. D. Pillet, Paris, Éd du Sandre, 2008.

Super librum De causis.

Éditions : H.-D. Saffrey, J. Vrin, coll. « Textes Philosophiques du Moyen Age », XXI, 22002 ; Parme, t. XXI, p. 717-760 ; Vivès, t. XXVI, p. 514-570 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. I, p. 193-311 ; Marietti (C. Pera), 1955.

Trad. fr. : *Commentaire du Livre des causes*, introduit, traduit et commenté par B. et J. Decossas, Paris, J. Vrin, coll. « Philologie et Mercure », 2005.

Super librum Dionysii De divinis nominibus.
Éditions : Léonine, t. XLIX en préparation ; Parme, t. XV, p. 259-405 ; Vivès, t. XXIX, p. 374-580 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. II, p. 220-654 ; Marietti (C. Pera), 1950 (avec le texte grec et latin du pseudo-Denys).
Trad. fr. : aucune à ce jour.

Super Psalmos.
Voir Postilla super Psalmos.

Torrell J.- P.
« ‘‘Dieu conduit toutes choses vers leur fin’’. Providence et gouvernement divin chez Thomas d’Aquin », *Miscellanea Mediaevalia* 29, 2002, p. 561-594.
Initiation à saint Thomas d’Aquin. *Sa personne et son œuvre*, Fribourg - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, coll. « Vestigia » 13, Initiation 1, 2002, 2e éd. revue et augmentée d’une mise à jour critique et bibliographique.
Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel, Fribourg - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, coll. « Vestigia » 19, Initiation 2, 1996 ; 2e éd. revue et augmentée d’une postface, 2002.

Ugutio.
Voir Huguccio.

Verger J.
« L’exégèse de l’Université », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps » 4, 1984, p. 199-230.

Vetus latina.
Voir à Bibles latines.

Vigouroux F. *et al.*
Voir à Dictionnaires de la Bible.

Vulgate.
Voir à Bibles, Bibles latines.

Worral P.
« Saint Thomas and Arianism », *RTAM* 23, 1956, p. 208-259 ; 24, 1957, p. 45-100.

Zerwick M.
Analysis philologica Novi Testamenti Graeci, Rome, 31966.

Tables
Table des références scripturaires

Les nombres donnés à droite des colonnes renvoient à la numérotation des paragraphes et non aux pages. Le chiffre 0 renvoie à la citation biblique placée en tête du prologue. Les chiffres précédés d'un astérisque indiquent un renvoi, de deux astérisques une citation non littérale ; de trois astérisques une citation faite d'après un texte liturgique. Le chiffre 2 en exposant indique deux occurrences dans le même paragraphe.

ANCIEN TESTAMENT

Genèse (Gn)

3, 5 55
11, 14 *111
14, 13 111
17, 1 126
17, 11 109
17, 12 109
29, 24 *110
29, 29 *110
30, 3 *110
30, 4 *110
30, 7 *110
30, 9 *110
30, 12 *110
35, 26 *110
49, 27 110

Exode (Ex)

33, 19 57

Deutéronome (Dt)

6, 5 *126
33, 12 110

1 Rois [1 S]
12, 23____9
15, 22____75
25, 1____41

3 Rois [1 R]
10, 8____52

Néhémie (Ne)
8, 10____153

Judith (Jdt)
16, 24____153

1 Maccabées (1 M)
10, 20____167

Job (Jb)
16, 20____15
18, 14____140
22, 29____67
25, 6____145
27, 6____31
36, 26____159
42, 5-6____133

Psaumes (Ps)
1, 3____42
2, 11____76
3, 4____58
6, 3____97
8, 2____69
8, 8____145
11, 6____31
16, 15____180
17, 29____93
17, 45____52
26, 4____130
28, 9____134
39, 2____29
50, 20____22, 77
67, 7____41, 47, 89
68, 5____55
72, 25____35
72, 28____153
81, 5____138
83, 6____131
83, 11____35
85, 9____72
96, 7____72

98, 3____73
99, 3____58
102, 5____180
104, 18____172
117, 16-17a____68
118, 66____162
118, 105____82
118, 121____119
118, 157____31
118, 165____159
120, 1-2____144
124, 1____28
126, 2____32
132, 1____45
140, 2____158
144, 18____154
147, 14____7
150, 1____19

Proverbes (Pr)
4, 23____159
9, 14____34
10, 1____83, 147
10, 7____9
10, 24____180
11, 28____28
12, 11____153
17, 22____153
18, 1____24
18, 19____41, 95, 149
18, 23____157
18, 24____45, 161
21, 15____153
21, 28____66, 75
28, 1____22, 38
28, 14____76
30, 8____172

Ecclésiaste [Qo]
6, 7____141

Cantique des cantiques (Ct)
1, 3____52
3, 4____127

Sagesse (Sg)
1, 1____17
2, 20____66
3, 15a____19

5, 17____125
6, 16____17
6, 21____131
8, 16____153
10, 10____17

Ecclésiastique [Si]

2, 11____30
3, 20____64
7, 39____161
10, 2____22
24, 23____167
27, 12____11
35, 21____157
40, 1____168
41, 15____161
43, 35____31
44, 6____162

Isaïe (Is)

1, 16____163
12, 2____31
14, 1____154
14, 14____55
26, 12____77
26, 17-18____28
30, 18____144
33, 9____52
33, 17____52
38, 3____24
40, 5____73
40, 31____174
42, 1____58
45, 17____27
45, 24____72
48, 10____170
50, 5____172
51, 3____25
51, 12____42
56, 11____102
60, 21____9
60, 22____4
61, 2-3____45
66, 12____159

Jérémie (Jr)

6, 13____91
9, 1____138
17, 5a____12

17, 7 12
31, 34 120
31, 37 127
33, 9 19

Baruch (Ba)
3, 38 60

Ézéchiel (Ez)
3, 14 6
34, 2 174

Daniel (Dn)
9, 18 15

4 Esdras (4 Esd)
2, 36-37 125

Osée (Os)
4, 7 141
13, 9 43

Amos (Am)
4, 12 123

Habaquq (Ha)
3, 18 100, 166

Zacharie (Za)
8, 19 161

NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu (Mt)
5, 6 161
5, 12 149
5, 14 82
5, 16 19
5, 20 16
5, 48 126
6, 6 158
6, 21 144
6, 25 156
6, 31-34 *156
7, 7 157
7, 14 123
9, 21 52
10, 16 81
10, 22 148
11, 8 181
11, 25 134

11, 29____64, 162
13, 28____102
13, 43____145
16, 25____43
18, 6____27
18, 23____178
22, 37____126
23, 8____95, 147
24, 13____18, 76
25, 41____72
26, 38____*97
26, 39____65

Marc (Mc)
14, 34____*97

Luc (Lc)
1, 6____81, 112
1, 75____161
1, 78____16
2, 10-11____153
12, 36____144
13, 1____*85
14, 11____67, 172
18, 14____67, 172
21, 18____42

Jean (Jn)
1, 8____82
1, 9____*82
1, 14____61
1, 17____7
5, 18____55
5, 19____145
5, 23____73
5, 26____70
6, 64____105
6, 68____82
8, 12____127
8, 50____48, 141
10, 3____136
10, 11____98
10, 27____127
11, 4____97
12, 25____43
14, 9-10____120
14, 10____77
14, 26____28
15, 5____12, 19, 77

15, 13____98
15, 15____5
16, 13____17
16, 22____13
17, 5____73
21, 18____35

Actes (Ac)

2, 36____70
4, 32____41
5, 32____120
5, 41____13
5, 51____43
9, 27____31
16, 16 s.____*43
17, 27____154
18, 23____13
23, 8____*112
26, 5____112
26, 9____112

Romains (Rm)

1, 3____70
1, 4____70
1, 9____104, 180
1, 10____167
1, 11____96
1, 11-12____38
2, 28____104
3, 22____120
4, 5____120
4, 16____*105
5, 1____120
5, 5____30
5, 19____66
6, 3____6
6, 5____123
6, 9____68
6, 16____75
6, 22____19, 34, 177
8, 11____123, 145
8, 13____141
8, 15____119
8, 17____123
8, 24____29
8, 26____28, 34
8, 30____131
8, 33b____120

8, 38-39____36
9, 3____36
9, 16____77
10, 5____119
10, 12____180
12, 1____178
12, 8____89, 156
12, 13____175
12, 15____85
13, 1-2____159
14, 8____31
14, 17____25
15, 6____47
15, 15____101
16, 18____141

1 Corinthiens (1 Co)

1, 8____12
1, 9____120
1, 18____140
2, 2____115
3, 3____22
4, 14____147
4, 16____136
4, 17____92
5, 8____18
6, 17____41
6, 20____31
9, 11____176
9, 24____127, 131
10, 10____79
10, 12____76
10, 32____18, *81
10, 33____38
11, 1____136
12, 25b____50
12, 31____17
13, 3____31
13, 5____50
13, 10____125
13, 11____149
13, 12____*134
14, 1____17
14, 15____104
15, 9____112
15, 10____84
15, 14____120
15, 28____145

15, 43____145
15, 49____143

2 Corinthiens (2 Co)

1, 4____45
1, 6____21
2, 17____89
3, 5____12, 87
3, 18____52
4, 5____5
4, 18____143
5, 4____35
5, 6____32
5, 8____35
5, 13____35
6, 3____18
6, 4____173
9, 8____16
11, 8____176
11, 21____107
11, 22____110
11, 23____107
13, 11____134, 164

Galates (Ga)

1, 23____112
2, 20____32
2, 21____140
3, 16____105
4, 14____98
5, 2____102
5, 22____45
5, 26____48
6, 16____134
6, 17____122

Éphésiens (Ep)

1, 20-21____68
2, 3____112
2, 8____7, 43
2, 13____154
2, 14____7
3, 20____38
4, 3____41, 45
6, 6-7____76

Philippiens (Ph)

1, 7____167
1, 8____*147

1, 13____181
2, 20____4
4, 18____95

Colossiens (Col)
1, 10____40
2, 3____115
2, 11____105
3, 3____32
3, 4____*32
3, 5____31
3, 12____45
3, 14____47

1 Thessaloniciens (1 Th)
2, 12____40
2, 13____162
2, 20____83
2, 19____147
5, 16____153
5, 18____9, 157

1 Timothée (1 Tm)
1, 17____180
4, 8____12
4, 12____136
4, 15____163
5, 14____327
5, 17____98
6, 16____159

2 Timothée (2 Tm)
2, 3____95
2, 11____123
2, 15____102
4, 6____32
4, 8____12, 19
4, 10____91

Philémon (Phm)
20_____38

Hébreux (He)
1, 3____54
2, 17____59
4, 15____60
5, 14____133
10, 34____175
13, 16____11, 179

Jacques (Jc)

1, 2____85
1, 2-3____13
1, 6____79
1, 8____81
2, 19____72
3, 16____22, 48
3, 17____161
4, 8____154
5, 18____28

1 Pierre (1 P)
2, 21____120
3, 18____66
4, 15____22
5, 3____136
5, 7____156

2 Pierre (2 P)
1, 4____180

1 Jean (1 Jn)
1, 5____82
2, 27____17
3, 2____128, 145
3, 18____47
5, 20____54

3 Jean (3 Jn)
4_____40

Jude
3_____101

Apocalypse (Ap)
2, 17____159
3, 21____145
8, 4____158
22, 15____102

Table analytique

ACTION DE GRÂCES.

Rendre grâces, c'est reconnaître la grâce qu'on a reçue (chap. 1, 3 ; leçon 1, nº 9).

AMOUR.

Amour de Dieu.

Il y a deux sortes d'amour de Dieu, à savoir l'amour de concupiscence, par lequel on veut jouir de Dieu et se réjouir en lui, et c'est le bien de l'homme ; et pareillement l'amour d'amitié, par lequel l'homme préfère l'honneur de Dieu même à cette délectation, qui le fait jouir de Dieu, et telle est la parfaite charité (chap. 1, 23-24 ; leçon 3, nº 36).

AUMÔNE.

Parmi tous les sacrifices l'aumône est d'un grand prix (chap. 4, 18 ; leçon 2, nº 179).

APOLLINAIRE.

Apollinaire affirma que le Christ n'eût pas d'âme, car s'il en était ainsi il ne se serait pas fait semblable aux hommes (chap. 2, 7 ; leçon 2, nº 62).

ARIUS.

Arius affirma que <le Christ> serait inférieur au Père, parce qu'il *n'a pas estimé comme une usurpation d'être égal à Dieu* (chap. 2, 7 ; leçon 2, nº 62).

ATTRIBUTION ACCOMMODATICE *(DISTRIBUTIO ACCOMMODA)*.

« Tous cherchent leurs propres intérêts ».

C'est un genre littéraire habituel de l'Écriture de parler de quelques-uns comme s'il s'agissait de tous, Jr 6, 1 : « Depuis le plus petit jusqu'au plus grand, tous se livrent à l'avarice ; et depuis le prophète jusqu'au prêtre, tous agissent avec tromperie ». Et il s'agit donc d'une attribution accommodatice *(distributio accommoda)* (chap. 2, 21 ; leçon 4, nº 91).

BÉATITUDE.

Voir : Gloire.

CHARITÉ.

La charité est l'Esprit dont il est dit dans <l'évangile de> Jean 16 [13] : « Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous enseignera la vérité tout entière » (chap. 1, 9 ; leçon 2, nº 17).

Accroissement de la charité.

Pour que la charité s'accroisse il convient de prier Dieu, car Dieu seul opère cet accroissement en nous (chap. 1, 9 ; leçon 2, nº 16).

Possession de la charité.

Celui qui possède la charité a un jugement droit : quant aux choses intelligibles, pour connaître la vérité et adhérer à ce qui relève de la foi, et quant à l'activité, car elle est la faculté de connaître ce qui concerne les objets extérieurs et il lui appartient de juger immédiatement avec rectitude du sensible propre (chap. 1, 9 ; leçon 2, nº 17).

Rôle de la charité.

La charité perfectionne l'intelligence pour discerner ce qui est bon, mais la charité parfaite fait discerner ce qui est meilleur (chap. 1, 10 ; leçon 2, nº 17).

CHRIST.

Voir aussi : Hérésies, sur l'humanité du Christ.

Le Christ est dans la forme de Dieu, et cette expression convient aux noms particuliers du Fils, de trois manières. En effet, il est appelé à la fois le fils, le verbe et l'image. Le fils est celui qui est engendré, et la fin de sa génération c'est la forme. Aussi est-ce en vue de montrer qu'il est le Fils parfait de Dieu que <l'Apôtre> dit *dans la forme*, en tant que possédant parfaitement la forme du Père. Semblablement, le verbe n'est parfait que lorsqu'il conduit à la connaissance de la nature de la chose ; on dit donc que le Verbe de Dieu est dans la forme de Dieu, parce qu'il possède toute la nature du Père. Pareillement l'image n'est parfaite que dans la mesure où elle possède la forme de ce dont elle est l'image, He 1 [3] : « <Le Fils> qui est le resplendissement de sa gloire et la figure de sa substance » (chap. 2, 6 ; leçon 2, nº 54).

Le Christ avait la plénitude de la divinité, mais s'en est-il vidé ? Nullement, parce qu'il demeura ce qu'il était et qu'il assuma ce qu'il n'était pas. Il faut toutefois comprendre cela dans le sens où il assuma ce qu'il n'avait point, et non point qu'il assuma ce qu'il avait. Car de même qu'il est descendu du ciel sans qu'il ait cessé d'y être, tout en commençant un nouveau mode d'existence sur terre, ainsi s'est-il aussi vidé sans déposer sa nature divine, mais en assumant la nature humaine (chap. 2, 7 ; leçon 2, nº 57).

Le Christ *s'est vidé (exinanivit)*. Car le vide *(inane)* s'oppose à la plénitude. Or la nature divine est une totale plénitude, puisque toute la perfection de sa bonté réside en elle, Ex 33 [19] : « Je te montrerai toute sorte de biens ». Quant à la nature humaine, tout comme l'âme, elle ne possède pas la plénitude, mais elle est en puissance de la recevoir, car elle a été faite comme une table rase. La nature humaine est donc vide. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *Il s'est vidé*, parce qu'il a assumé la nature humaine (chap. 2, 7 ; leçon 2, nº 57).

Dans le Christ il y a plénitude de grâces, d'où sa connaissance incessante de toutes choses ; il n'en est pas de même pour les autres saints (chap. 2, 23 ; leçon 4, nº 93).

Le Christ est notre vie, parce que tout principe de notre vie et de notre agir est le Christ. [...]. C'est pourquoi quand notre corps meurt, notre vie, à savoir le Christ, se perfectionne en nous, car alors nous lui sommes présents (chap. 1, 21 ; leçon 3, nº 32).

Incarnation du Christ.

Raban fait remarquer que l'Apôtre appelle l'incarnation du Christ un anéantissement *(exinationem)* (chap. 2, 7 ; leçon 2, nº 62).

Obéissance du Christ.

Comment le Christ s'est-il fait obéissant ? Ce n'est point par sa volonté divine, car elle est elle-même sa règle, mais par sa volonté humaine, qui en toutes choses s'est réglée sur la volonté de son Père, Mt 26 [39] : « Cependant non comme moi je veux, mais comme toi <tu veux> » (chap. 2, 8 ; leçon 2, nº 65).

CIRCONCIS.

Est circoncis celui qui intérieurement est renouvelé par l'Esprit saint dans le Christ, lequel est la vérité de la circoncision, Col 2 [11] : « [C'est en lui que] vous avez été circoncis d'une circoncision non faite de main d'homme par le dépouillement de votre corps de chair, mais de la circoncision du Christ » (chap. 3, 3 ; leçon 1, nº 105).

CIRCONCISION.

Don de la circoncision.

La circoncision a été donnée, comme on le voit dans l'épître aux Romains 4 [16], comme signe de la foi d'Abraham, c'est-à-dire afin de manifester la vérité de sa foi à l'égard de sa semence future, Ga 4 [16] : « <C'est> à Abraham <qu'ont> été dites les promesses ainsi qu'à sa semence ». La circoncision est donc le signe de la foi d'Abraham à l'égard du Christ (chap. 3, 3 ; leçon 1, n º 105).

Sortes de circoncision.

Il y a deux sortes de circoncisions : la corporelle et la spirituelle. La circoncision de la chair est celle qui <retranche> les superfluités de la chair, tandis que celle de l'esprit est celle par laquelle l'Esprit saint retranche les désirs intérieurs superflus (chap. 3, 3 ; leçon 1, nº 103).

CRAINTE.

Crainte et servitude.

La crainte du châtiment engendre une mauvaise servitude ; la crainte chaste, elle, engendre une servitude de déférence (chap. 1, 1 ; leçon 1, nº 2).

DIEU.

Il appartient à Dieu d'être le premier principe et la fin ultime. De là quiconque met sa fin dans un objet, en fait son propre dieu (chap. 3, 19 ; leçon 3, nº 141).

Dieu est insaisissable *(incomprehensibilis)*. Comprendre *(comprehendere)* signifie dans un sens renfermer, comme une maison nous comprend. Dans un autre sens il veut dire la même chose qu'atteindre et tenir.

Selon le premier sens, <Dieu> est donc insaisissable *(incomprehensibilis)*, parce qu'il ne peut être renfermé dans un intellect créé, étant souverainement simple. Car nous ne le voyons parfaitement ni ne l'aimons, autant qu'il est visible et aimable, de même que celui qui ignore une démonstration, ne sait pas en vertu de la démonstration, mais par voie d'opinion. En revanche, Dieu se connaît parfaitement lui-même autant qu'il est connaissable. La raison en est qu'une chose est connue selon le mode de son être et de la vérité. Or Dieu est lumière *(lux)* et vérité infinies, tandis que notre lumière *(lumen)* est finie. Et c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *je poursuis <ma course> pour tâcher de le saisir*, en entendant ces paroles dans le second sens, à savoir celui d'atteindre, Ct 3 [4] : « Je l'ai saisi et je ne le laisserai pas aller » (chap. 3, 12 ; leçon 2, nº 127).

Dieu, par l'instinct, meut intérieurement la volonté à faire le bien, Is 26 [12] : « En effet, tu as opéré toutes nos œuvres en nous » (chap. 2, 13 ; leçon 3, nº 77).

ÉGLISE.

Unité de l'Église.
Elle consiste en l'unité de la vérité de la foi et de la rectitude des bonnes œuvres (chap. 3, 16 ; leçon 3, nº 134).

ÉPÎTRE AUX PHILIPPIENS.

Contenu de l'épître.
Elle contient un enseignement sur la manière de garder l'unité ecclésiale (Prol., nº 2).

ESPÉRANCE.

L'espérance est un mouvement de l'appétit vers un bien ardu <à obtenir> (chap. 1, 20 ; leçon 3, nº 29).

ESSÉNIENS.

Voir : Sectes.

EUTYCHÈS.

Eutychès affirma que des deux natures il n'en résulte plus qu'une seule. <Le Christ> n'a donc pas pris forme d'esclave, mais quelque autre (chap. 2, 7 ; leçon 2, nº 62).

ÉVÊQUES.

À l'origine, bien que leurs ordres aient été distincts, les noms d'évêques et de prêtres ne différaient pas (chap. 1, 1 ; leçon 1, nº 6).

FILS DE DIEU.

Voir aussi : Christ.
Le Fils de Dieu n'a pas assumé l'homme, car cela donnerait à entendre que l'homme est distinct du Fils de Dieu, alors que cependant le Fils de Dieu s'est fait homme. Il a donc pris la nature <humaine> dans sa personne, de telle sorte qu'en elle Fils de Dieu ou fils de l'homme serait une même réalité (chap. 2, 7 ; leçon 2, nº 58).

FOI.

Voir aussi : Justice, *Justice de la foi*.
La foi est un grand don et le premier <de tous> (chap. 1, 29 ; leçon 4, nº 43).

GLOIRE.

Toute notre gloire est en effet dans cette compréhension de Dieu, à savoir quand Dieu est présent à notre âme. Mais tous ne jouissent pas d'une béatitude semblable, parce que certains voient plus clairement, de même que certains aimeront aussi avec plus d'ardeur et auront une joie plus abondante. Chacun obtiendra donc une mesure déterminée, et cela en vertu de la prédestination divine (chap. 3, 12 ; leçon 2, nº 128).
Quiconque participe à la puissance de la divinité par la grâce et imite la passion du Christ, sera glorifié. <Il est écrit dans> l'Apocalypse 3 [21] : « Celui qui aura vaincu, je le ferai asseoir avec moi sur mon trône ; comme moi j'ai vaincu aussi, et je me suis assis avec mon Père sur son trône » ; <dans> la première <épître> de Jean 3 [2] : « Nous serons semblables à lui » ; <et dans l'évangile de> Matthieu 13 [43] : « Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père » (chap. 3, 21 ; leçon 3, nº 145).

GRECS.

Fausseté de leur opinion sur l'état des âmes des saints après leur mort.

<L'Apôtre écrit dans la seconde épître aux Corinthiens 5 [8]> : « Nous sommes pleins d'audace et de ferme volonté, <et> préférons être exilés de notre corps et être présents auprès du Seigneur. » Dans ce passage est dévoilée la fausseté de l'opinion des Grecs, <selon> laquelle les âmes des saints ne sont pas aussitôt avec le Christ après leur mort (chap. 1, 23 ; leçon 3, nº 35).

HABITUS.

Il y a quatre sortes d'*habitus*. Un premier *habitus* change celui qui l'a, mais l'*habitus* lui-même n'est pas changé, comme l'insensé est changé par la sagesse. Un autre <*habitus*> est changé et change, comme il en est de la nourriture. Autre <encore> est l'*habitus* qui ne change ni n'est changé, ainsi en est-il de l'anneau que l'on passe au doigt. Autre <enfin> est l'*habitus* qui est changé et ne change pas, comme c'est le cas d'un vêtement (chap. 2, 7 ; leçon 2, nº 61).

HÉBREU.

Origine du mot.

D'aucuns disent que le mot *Hébreu* vient d'*Abraham* ; c'est ce que soutient <d'abord> Augustin, mais il s'est rétracté par la suite. Ce nom vient plutôt d'Héber, dont il est question dans la Genèse 11 [14]. Or il est clair que l'appellation *Hébreu* ne vient pas d'Abraham, étant donné qu'Abraham lui-même est appelé de ce nom, Gn 14 [13] : « Un rescapé annonça cette nouvelle à Abraham l'Hébreu ». Au temps d'Héber le langage de toutes les nations fut divisé, et la langue, qui existait auparavant, demeura dans la famille d'Héber, dans le culte au Dieu unique, et parmi tous les Hébreux. <L'Apôtre lui> aussi était né de parents hébreux, et c'est pourquoi il dit : *Hébreu né d'hébreux* (chap. 3, 5 ; leçon 1, nº 111).

HÉRÉSIES.

Voir : Apollinaire, Arius, Eutychès, Nestorius, Pélage, Photin, Valentin.

Selon ces hérésiarques, à l'exception de Pélage, l'humanité du Christ lui advient accidentellement, ce qui est faux, parce que le suppôt de la nature divine est devenu suppôt de la nature humaine ; et c'est pourquoi elle ne lui advient pas accidentellement mais substantiellement, non que la divinité ne lui advienne quant à la nature, mais elle est prédiquée de lui substantiellement (chap. 2, 7 ; leçon 2, nº 62).

HOMME.

Mouvement dans l'homme.

Il y a un double mouvement dans l'homme, à savoir celui de la nature et celui de la grâce. De la nature, pour ne pas mourir, 2 Co 5 [4] : « Nous ne voulons pas être dépouillés, mais être revêtus par-dessus », <et encore> Jn 21 [18] : « Et un autre te conduira où tu ne veux pas ». Et celui de la grâce, que suggère la charité, laquelle porte à l'amour de Dieu et du prochain. Cette affection porte à l'amour de Dieu, afin que nous soyons avec le Christ. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *ayant le désir d'être dissous*, non point absolument, mais *d'être avec le Christ*, 2 Co 5 [8] : « Nous sommes pleins d'audace et de ferme volonté, <et> préférons être exilés de notre corps et être présents auprès du Seigneur » (chap. 1, 23 ; leçon 1, nº 35).

HUMILITÉ.

Comment pratiquer la vertu d'humilité à l'exemple du Christ (voir Ph 2, 5).

Ressentez en vous-mêmes, c'est-à-dire tenez pour expérimenté ce qui fut *dans le Christ Jésus*.

Il faut remarquer que nous devons ressentir cela de cinq manières, à savoir à l'aide de nos cinq sens :

– Premièrement, <nous devons> regarder la charité <du Christ>, afin qu'illuminés nous nous conformions à lui, Is 33 [17] : « Ses yeux verront un roi dans l'éclat de sa beauté » ; 2 Co 3 [18] : « Et nous tous qui, la face dévoilée, contemplant comme en un miroir la gloire de Dieu [, nous sommes transformés en cette même image, de clarté en clarté, comme par l'esprit du Seigneur] ».

– Deuxièmement, <nous devons> écouter sa sagesse, afin de devenir bienheureux, 3 R [1 R] 10 [8] : « Bienheureux tes sujets, et bienheureux tes serviteurs qui sont toujours devant toi et qui écoutent ta sagesse » ; Ps [17, 45] : « Dès que son oreille a entendu, il m'a obéi ».

– Troisièmement, <nous devons> sentir l'odeur des grâces de sa mansuétude, afin de courir à lui, Ct 1 [3] : « Entraîne-moi après toi, courons à l'odeur de tes parfums ».

– Quatrièmement, <nous devons> goûter la douceur de sa bonté, pour que nous soyons toujours en Dieu, Ps [33, 9] : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux ».

– Cinquièmement, <nous devons> toucher sa puissance, afin d'être sauvés, Mt 9 [21] : « Si je touche seulement la frange de son vêtement, je serai sauvée ». Et ainsi *ressentez en vous-mêmes <ce qui fut aussi dans le Christ Jésus>* comme si vous le touchiez par l'imitation de son action (chap. 2, 5 ; leçon 2, n° 52).

INCARNATION.

Raban fait remarquer que l'Apôtre appelle l'Incarnation du Christ un anéantissement *(exinanitionem)* (chap. 2, 7 ; leçon 2, n° 62).

INTELLIGENCE.

L'intelligence est la faculté de connaître ce qui concerne les objets extérieurs et de juger immédiatement avec rectitude du sensible propre (chap. 1, 10 ; leçon 2, n° 17).

JOIE.

Quatre conditions à la joie véritable.

- Elle doit être d'abord légitime, ce qui a lieu quand il s'agit du bien propre de l'homme, lequel n'est point un bien créé, mais Dieu <lui-même>, Ps [72, 28] : « Pour moi, mon bien est de m'attacher à Dieu ». Cette joie est donc légitime quand elle est dans le Seigneur. C'est ce qui lui fait dire : dans le Seigneur. <Il est écrit dans> Néhémie 8 [10] : « La joie du Seigneur est votre force. »

- En outre, <elle doit être> continue, aussi dit-il : *toujours*. – 1 Th 5 [16] « Soyez toujours dans la joie ». Ce qui a lieu quand cette joie n'est pas interrompue par le péché, car elle est alors continue. Toutefois il arrive qu'elle soit interrompue par une tristesse momentanée, c'est le signe de l'imperfection de la joie. En effet, chez celui dont la joie est parfaite, il n'y a pas d'interruption pour elle, car il se soucie peu de ce qui dure peu. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *toujours*.

- En outre, elle doit être multiple, car si l'on se réjouit de Dieu, on se réjouit <par conséquent> de son Incarnation, Lc 2 [10-11] : « Je vous apporte la bonne nouvelle d'une grande joie, [pour tout le peuple] ; c'est qu'il vous est né [aujourd'hui dans la ville de David, un Sauveur, qui est le Christ Seigneur] ». Pareillement, comme on se réjouit de l'action, Pr 21 [15] : « C'est une joie pour le juste que de faire justice », il arrive aussi que l'on se réjouisse de la contemplation, Sg 8 [16] : « [Entrant dans ma maison, je me reposerai avec elle ; car] sa conversation n'a pas d'amertume [, ni sa société d'ennui, mais de l'allégresse et de la joie] ». Semblablement, si l'on se réjouit de son propre bien, il faut aussi se réjouir du bien d'autrui ; si l'on se réjouit du présent, il faut aussi se réjouir du futur ; et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *je le dis encore*.

- En outre, elle doit être modérée, de peur qu'elle ne se répande voluptueusement, comme le fait la joie mondaine. Et c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : 5 *Que votre modestie*, etc. ; comme s'il disait : votre joie est tellement modérée qu'elle ne verse point dans l'excès. – <Il est écrit dans> Judith 16 [24] : « Tout le peuple était joyeux à la vue des choses saintes », <et dans les> Proverbes 12 [11] : « Celui qui est doux vit avec modération ». Et <l'Apôtre> dit : *soit connue de tous les hommes*, en d'autres termes : que votre vie soit tellement modérée dans les choses extérieures, qu'elle n'offense le regard de quiconque, car ce serait un obstacle au <progrès de> votre conversion (chap. 4, 4 -5 ; leçon 1, nº 153).

JUIFS.

Il y avait trois sectes chez les juifs : celle des pharisiens, des sadducéens et des esséniens. Or les pharisiens se rapprochaient davantage de la vérité, car les sadducéens niaient la résurrection et ne croyaient ni aux anges ni aux esprits. Les pharisiens, eux, confessaient l'un et l'autre, comme on le rapporte dans les Actes 23 [8]. Aussi la secte des pharisiens est-il la plus recommandable (chap. 3, 5 ; leçon 1, nº 112).

JUSTICE.

Différence entre la tempérance et la justice.

La tempérance a pour objet les passions intérieures, tandis que la justice implique un rapport avec autrui (chap. 3, 9b ; leçon 2, nº 119).

Justice de la foi.

– *Acquisition.*

Elle ne s'acquiert que par la foi du Christ, Rm 5 [1] : « Étant donc justifiés par la foi, ayons la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus Christ » <Et encore> Rm 3 [22] : « Or la justice de Dieu par la foi de Jésus Christ est pour tous ceux et sur tous ceux qui croient [en lui] » (chap. 3, 10 ; leçon 2, nº 120).

– *Auteur.*

Son auteur, c'est Dieu et non l'homme, Rm 8 [33b] : « C'est Dieu qui justifie ». <Et encore>Rm 4 [5] : « À celui qui croit en celui qui justifie l'impie, sa foi est imputée à justice, selon le décret de la grâce de Dieu ». Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *qui vient de Dieu*, etc. <Il est écrit dans les> Actes 5 [32] : « L'Esprit Saint que Dieu a donné à tous ceux qui lui obéissent » (chap. 3, 10 ; leçon 2, nº 120).

– *Fruit.*

Son fruit est la connaissance <du Christ>, la puissance de sa résurrection et la société de ses saints (chap. 3, 10 ; leçon 2, nº 120).

– *Possession.*

La possession de la véritable justice de la foi rend l'homme pur (chap. 3, 6 ; leçon 1, nº 112).

Vertu générale.

La justice est appelée vertu générale, en tant que l'homme observe la Loi en vue du bien commun (chap. 3, 9b ; leçon 2, nº 119).

Vertu spéciale.

La justice est quelquefois prise dans le sens de vertu spéciale, par laquelle l'homme agit avec rectitude dans ce qui relève de la vie ordinaire, et en tant qu'elle en dirige les actes (chap. 3, 9b ; leçon 2, nº 119).

LIVRE DE VIE.

Tous les fidèles prédestinés sont choisis par Dieu en vue de quelque chose de grand, à savoir en vue de la vie éternelle. Et cette disposition, c'est la prédestination. L'inscription de cette disposition est appelée livre de vie ; cette inscription est dans la mémoire divine, car en tant que <Dieu> ordonne, il prédestine. En revanche, en tant qu'il sait de manière immuable, sa connaissance est appelée une prescription *(prae-scriptio)*. La ferme connaissance touchant les prédestinés est donc appelée livre de vie (chap. 4, 3 ; leçon 1, nº 150).

D'aucuns en seront-ils effacés ?

Il faut savoir que certains sont inscrits purement et simplement, d'autres le sont à un certain titre seulement. Car il en est qui sont prédestinés par Dieu en vue d'obtenir absolument parlant la vie éternelle, et ces derniers sont inscrits d'une manière ineffaçable. D'autres le sont pour obtenir la vie éternelle non en elle-même, mais dans sa cause, en tant qu'ils ordonnés à la justice présente, et ceux-ci peuvent être effacés du livre de vie, quand ils déchoient de cette justice (chap. 4, 3 ; leçon 1, nº 150).

LOI.

Différence entre la Loi et l'Évangile.

Selon Augustin : « <Telle> est brièvement la différence entre la Loi et l'Évangile : l'amour et la crainte » (chap. 3, 9b ; leçon 2, nº 119).

MERCENAIRE.

Voir : Pasteur.

NESTORIUS.

Nestorius affirma que l'union devrait être entendue selon l'inhabitation, à savoir en tant que Dieu habita dans *(inhabitavit)* l'homme, et qu'autre est le fils de l'homme, autre le Fils de Dieu (chap. 2, 7 ; leçon 2, nº 62).

OBÉISSANCE.

L'obéissance est grande, quand contre sa volonté propre, on se soumet à l'ordre d'autrui (chap. 2, 8 ; leçon 2, nº 66).

ODEUR.

Odeur de suavité.

La dévotion de ceux qui offrent est pour Dieu une odeur de suavité (chap. 4, 18 ; leçon 2, nº 179).

ŒUVRE.

Tout ce que nous faisons doit recevoir sa forme de la charité (chap. 1, 9 ; leçon 2, nº 17).

Œuvre bonne.

Le principe d'une œuvre bonne, en nous, est la pensée du bien, et cela même vient de Dieu (chap. 1, 6 ; leçon 1, nº 12).

Lorsque nous faisons nous-mêmes quelque bien en coopérant au salut des autres, ce bien rejaillit sur notre propre salut (chap. 1, 19 ; leçon 3, nº 27).

Œuvres de miséricorde.

Les bonnes œuvres sont les œuvres de miséricorde, et elles sont appelées fleurs, parce que de même que le fruit naît de la fleur, ainsi reçoit-on par elles la fruition de la vie bienheureuse (chap. 4,

10 ; leçon 2, nº 167).

ORGUEIL.

Voir aussi : Vaine gloire.

Il appartient à l'orgueil de porter l'homme à s'élever au-dessus de soi (chap. 2, 3 ; leçon 1, nº 49).

PAIX.

« La paix, selon Augustin, c'est la tranquillité de l'ordre » (chap. 4, 7 ; leçon 1, nº 159).

PASTEUR.

Différence entre le mercenaire et le pasteur.

Celui qui met sa joie dans les choses temporelles, se réjouit de la nature du don et ne se soucie pas de celui qui donne : tel est le mercenaire ; en revanche, celui qui s'enquiert du mérite de celui qui donne, cherche le fruit de la vertu et de la justice, Rm 6 [22] : « Vous en avez pour fruit [la sanctification] » : tel est le pasteur (chap. 4, 16 ; leçon 2, nº 177).

Selon Augustin, « le pasteur qui annonce <le Christ> par amour de la vérité, doit être aimé ; le mercenaire qui le fait par amour du lucre, doit être toléré ; celui <qui répand> de faux <enseignements>, doit être chassé. » (chap. 1, 18 ; leçon 3, nº 24).

PAUL.

Signification de son nom.

Paul se traduit quasiment par « modique *(modicus)* », ce qui indique son humilité (chap. 1, 1 ; leçon 1, nº 4).

Tristesse de Paul.

Paul a éprouvé de la tristesse temporelle et naturelle pour ses propres afflictions, tout comme nous lisons que le Christ en éprouva parfois (chap. 2, 28 ; leçon 4, nº 97).

PÉLAGIENS.

Les Pélagiens affirment qu'il y a élection en nous mais que l'exécution de l'opération est en Dieu, parce que le vouloir vient de nous, tandis que le faire vient de Dieu (chap. 2, 13 ; leçon 3, nº 77).

PÈRE.

Sens du passage : *Dieu a donné à son Fils un nom qui est au-dessus de tout nom*.

Ce passage peut être expliqué de deux manières :

D'abord en ce sens que le Père lui aurait donné ce nom en tant qu'il est Fils de Dieu, et cela de toute éternité par génération éternelle ; ce don n'est rien d'autre que sa génération éternelle, Jn 5 [26] : « Comme le Père a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au fils d'avoir la vie en lui-même ».

Puis, <on peut expliquer ce passage en le rapportant> au Christ homme, et dans ce sens le Père a donné à cet homme un nom, en sorte qu'il fût Dieu, non point par nature, parce que autre est la nature de Dieu et autre celle de l'homme, mais pour qu'il fût Dieu par la grâce, non point de l'adoption mais de l'union, par laquelle il serait à la fois Dieu et homme, Rm 1 [3] : « Il a été prédestiné Fils de Dieu dans sa puissance » (Rm 1, 4), à savoir celui « qui lui a été fait de la semence de David selon la chair » (chap. 2, 9 ; leçon 3, nº 70).

PERFECTION.

Il y a deux sortes de perfection, à savoir celle de la Patrie et celle du « voyageur *(viae)* ». Car la perfection de l'homme consiste à s'unir à Dieu par la charité, puisque chaque chose est parfaite suivant son mode d'union à sa perfection. Or l'âme peut s'unir parfaitement à Dieu de deux manières : d'abord en tant qu'elle rapporte à Dieu actuellement toute son activité, et le connaisse comme il peut être connu : c'est la perfection de la Patrie. Quant à l'union <dans la condition> de voyageur, elle est <aussi> de deux sortes : l'une est de nécessité de salut, tous y sont tenus, à savoir qu'en aucune façon on applique son cœur à ce qui s'oppose à Dieu, mais qu'on lui rapporte habituellement toute sa vie. C'est en ce sens que le Seigneur dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu [de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force] », Mt 22 [37] ; Dt 6 [5]. L'autre est de surérogation, quand on s'unit à Dieu au-delà de <l'usage de> la condition commune, ce qui a lieu en détournant son cœur des choses temporelles, et que l'on s'approche ainsi davantage de la Patrie ; car plus la convoitise s'affaiblit, plus la charité s'accroît (chap. 3, 12 ; leçon 2, nº 126).

PHARISIENS.

Voir : Sectes.

Les pharisiens confessaient la résurrection et croyaient aux anges et aux esprits (chap. 3, 6 ; leçon 1, nº 112).

PHOTIN.

Photin affirma que le Christ serait un pur homme, non issu de la Vierge, puisqu'il est dit : *lui qui étant dans la forme de Dieu* (chap. 2, 7 ; leçon 2, nº 62).

Photin affirme que quand « Dieu donne à son Fils un nom qui est au-dessus de tout nom », c'est comme récompense de sa divinité, et il soutient qu'il n'est pas véritablement Dieu, mais qu'une prééminence lui a été donnée sur la création ainsi qu'une ressemblance avec la divinité (chap. 2, 9 ; leçon 3, nº 70).

PRÊTRES.

Voir : Évêques.

PRIÈRE.

Quatre conditions qui sont nécessaires dans toute prière.

- La prière suppose, en effet, « l'élévation de l'esprit vers Dieu ». <L'Apôtre> dit donc : *mais en tout, par la prière.* <Il est écrit dans> l'Ecclésiastique 35 [21] : « La prière de celui qui s'humilie pénétrera les nues. »

- En outre, la prière doit être faite avec l'assurance d'obtenir, et cela du fait de la miséricorde de Dieu : « Car ce n'est pas en vue de notre propre justice que, prosternés, nous répandons nos prières devant ta face, mais en vue de tes miséricordes abondantes » (Dn 9, 18). Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *et par l'obsécration*, qui fait appel aux choses saintes (*contestatio*) par la grâce de Dieu et sa sainteté, et elle est donc l'acte de celui qui s'humilie, Pr 18 [23] : « Le pauvre ne parle qu'avec l'obsécration ». Nous prions ainsi quand nous disons : « Par ta passion et par ta croix, etc. »

- Mais comme celui qui se montre ingrat pour des bienfaits reçus, est indigne d'en recevoir d'autres, <l'Apôtre> ajoute : *avec action de grâce*. – 1 Th 5 [18] : « Rendez grâces en toutes choses ».

- Il expose enfin la demande. Et c'est pourquoi il dit : *[faites connaître à Dieu] vos demandes*. – Mt 7 [7] : « Demandez, et on vous donnera ».

Et si nous faisons bien attention, ces quatre conditions <de la prière> figurent dans toutes les oraisons de l'Église. En effet, on commence par invoquer Dieu ; puis on y rappelle un bienfait divin ;

ensuite on y demande un bienfait ; enfin on utilise l'obsécration : « Par notre Seigneur, etc. » (chap. 4, 6 ; leçon 1, nº 157).

SACRIFICES.

Voir : Aumône.

SADDUCÉENS.

Voir : Sectes.

Les sadducéens niaient la résurrection et ne croyaient ni aux anges ni aux esprits (chap. 3, 6 ; leçon 1, nº 112).

SAGESSE.

La sagesse est la connaissance des causes les plus élevées, parce qu'il lui appartient de juger (chap. 2, 2 ; leçon 1, nº 47).

SAINTS.

Les saints sont lumière, en tant qu'ils ont une certaine participation à la lumière de celui qui était la lumière des hommes (voir Jn 1 [9], à savoir du Verbe de Dieu qui répand sa lumière sur nous (chap. 2, 15 ; leçon 4, nº 82).

Il n'y a pas chez les saints plénitude de grâces comme dans le Christ (chap. 2, 23 ; leçon 4, nº 93).

Nécessité d'une triple unité pour les saints.

Une triple unité est nécessaire aux saints :

L'unité de l'amour ; aussi <l'Apôtre> dit-il : *afin que j'entende dire de vous*, *que vous tenez ferme dans un même esprit*, ce qui se fait par l'amour, Ep 4 [3] : « Appliqués à conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix ». Et <encore>, 1 Co 6 [17] : « Mais celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit <avec lui> ».

De même, <l'unité> de la concorde ; aussi dit-il : *d'une même âme*, c'est-à-dire n'ayant qu'une volonté et qu'un seul cœur, Ac 4 [32] : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme ». <Et> Ps [67, 7] : « <Dieu> qui fait habiter dans sa maison ceux qui sont d'un même esprit ».

Semblablement, <l'unité> de la coopération ; aussi dit-il : *travaillant de concert*, etc, à savoir en sorte que l'on s'entraide, réalisant ce qui est dit au premier livre des Rois, 1 R [1 S] 25 [1] : « Tout Israël fut assemblé, et ils le pleurèrent », à savoir Samuel ; et dans les Proverbes 18 [19] : « Un frère qui est aidé par son frère est comme une cité forte » (chap. 1, 27 ; leçon 4, nº 41).

SECTES.

Il y avait trois sectes chez les juifs : celle des pharisiens, des sadducéens et des esséniens (chap. 3, 6, leçon 1, nº 112).

SEIGNEUR.

Proximité du Seigneur.

Le Seigneur est proche par la présence de sa majesté, Ac 17 [27] : « Il n'est pas loin de chacun de nous ». En outre, il est proche du fait de la proximité de la chair, Ep 2 [13] : « Vous qui jadis étiez loin, vous êtes devenus proches [dans le sang du Christ] ». De plus, il est proche par l'inhabitation de la grâce, Jc 4 [8] : « Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous ». Il l'est pareillement par la clémence de son exaucement, Ps [144, 18] : « Le Seigneur est proche de ceux qui l'invoquent », <et

encore> Is 14 [1] : « Près de venir est son temps, et ses jours ne sont pas différés » (chap. 4, 5 ; leçon 1, nº 154).

SIÈCLE.

Le mot siècle désigne l'espace ou la durée de la génération humaine ou de la mémoire des hommes (chap. 4, 19 ; leçon 2, nº 180).

SOLLICITUDE.

La sollicitude implique tantôt l'empressement à se procurer ce qui manque ; elle est alors digne de louange et s'oppose à la négligence ; tantôt elle implique l'anxiété de l'âme accompagnée de crainte et d'un manque d'espérance d'obtenir ce qui fait l'objet de la sollicitude ; c'est cette dernière que le Seigneur interdit dans <l'évangile de> Matthieu 6 [31-34], et l'Apôtre ici, car l'on ne doit pas désespérer de recevoir du Seigneur le nécessaire. Au lieu de <céder à> cette sollicitude il nous faut au contraire recourir à Dieu, 1 P 5 [7] : « Rejetant sur lui toute votre sollicitude, parce qu'il a lui-même soin de vous ». Et cela se fait par la prière (chap. 4, 6 ; leçon 1, nº 156).

SOUFFRANCE.

Souffrance pour le Christ.

La foi est un grand don et le premier <de tous>, mais <la souffrance pour le Christ> est un don plus grand, en ce sens qu'on a souci du Christ comme si on était ses athlètes (chap. 1, 29 ; leçon 4, nº 43).

SOUMISSION.

Il y a une double soumission : l'une volontaire et l'autre involontaire. Il arrivera un jour que tous les saints anges seront soumis au Christ volontairement ; et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *que tout genou fléchisse*. Et <dans cette expression> le signe est mis pour la chose signifiée, Ps [96, 7] : « Adorez-le, <vous> tous ses anges ». De plus, il arrivera que les bienheureux, les saints et les justes lui seront soumis de cette manière, Ps [85, 9] : « Toutes les nations que tu as faites viendront, et adoreront devant toi, Seigneur, et glorifieront ton nom ». En revanche, pour les démons et les damnés il n'en est pas ainsi, ils <lui> seront au contraire soumis involontairement, Jc 2 [19] : « Les démons croient, et ils tremblent » (chap. 2, 10 ; leçon 3, nº 72).

SUPÉRIEUR.

Comment un supérieur peut-il accomplir cette exhortation de l'Apôtre : « Que chacun dans l'humilité estime les autres supérieurs à soi » ?

Nul n'est bon au point qu'il n'y ait aucun défaut en lui, et nul n'est à ce point mauvais sans qu'il ait en lui quelque bien. Il ne faut pas <en conclure> que <l'inférieur> passe avant <le supérieur> absolument parlant, mais bien selon cette <réflexion> : « Peut-être y a-t-il en moi quelque défaut qui ne se trouve point en lui. » En supposant que l'un soit bon en tout point et l'autre mauvais, néanmoins toi comme lui vous tenez un double rôle, à savoir le tien et celui du Christ. Si donc tu ne le fais pas passer avant en raison de sa personne, fais-le passer avant en raison de l'image divine, Rm 12 [10] : « Vous prévenant d'honneur les uns les autres » (chap. 2, 3 ; leçon 1, nº 49).

TEMPÉRANCE.

Objet de la tempérance.

La tempérance a pour objet les passions intérieures (chap. 3, 9b ; leçon 2, nº 119).

TIMOTHÉE.

Timothée est un bon médiateur, car il aime les Philippiens et vénère Paul (chap. 2, 20 ; leçon 4, n o 88).

VAINE GLOIRE.

L'orgueilleux a un désir désordonné de sa propre excellence, même dans l'opinion des autres (chap. 2, 3 ; leçon 1, no 48).

VALENTIN.

Valentin affirma que <le Christ> a apporté son corps du ciel (chap. 2, 7 ; leçon 2, no 62).

VERBE DE DIEU.

Voir aussi : Christ.

Il n'est de meilleure science que le Verbe de Dieu, Col 2 [3], « en qui tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés » (chap. 3, 8 ; leçon 1, no 115).

Table des lieux parallèles

Les chiffres donnés à droite renvoient à la numérotation des paragraphes et non aux pages. Les chiffres en exposant indiquent le nombre d'occurrences dans un même paragraphe.

Catena aurea, *voir* Glossa continua.

Compendium theologiae.
– I[o] *(De fide) :*
C. 9 : 81.
C. 202 : 62.
C. 203 : 55, [2]62.
C. 204 : 62.
C. 205 : 62.
C. 206 : 62.
C. 208 : 62.
C. 209 : 62.
C. 210 : 58, 62.
C. 213 : 93.
C. 214 : [2]93.
C. 227 : 65.
C. 228 : 66.

Contra errores Graecorum : 35.
– Pars prior :
C. 20 : 58.

– Pars altera :
C. 40 : 35.

Contra Gentiles, voir Summa contra Gentiles.

Contra impugnantes Dei cultum et religionem.

C. 18 : 147.
C. 19 : 181.

De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis.
– *De articulis fidei :*
a. 4 : 12.

De causis.
Prop. 21 : 81.

De perfectione spiritualis vitae.
C. 4 : 127.
C. 5 s. : 126.

De rationibus fidei.
C. IX : 35.

De substantiis separatis.
C. I : 112.

De unione Verbi incarnati.
a. 1 : 62.
a. 1, resp. : 54.
a. 1, sol. 14 : 54.
a. 4, obj. 2 : 54.

Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli.

– *Prologus :* 2.

– *Ad Colossenses :*
1, 9, lect. 3 : 157.
1, 19, lect. 5 : 93.
2, 3, lect. 1 : 115.
2, 11, lect. 3 : 104, 105.
3, 5, lect. 1 : 31.
3, 14, lect. 3 : 47.
3, 15, lect. 3 : 159.
4, 2, lect. 1 : 157.

– *I Ad Corinthios :*
1, 1, lect. 1 : 4.
1, 3, lect. 1 : 7.
2, 8, lect. 2 : 58.
4, 17, lect. 3 : 92.
6, 20, lect. 3 : 31.
11, 3, lect. 1 : 293.
12, 2, lect. 1 : 12.
12, 4, lect. 1 : 293.
13, 3, lect. 1 : 31.

13, 10, lect. 3 : 1.
13, 11, lect. 3 : 149.
15, 10, lect. 1 : 84.
15, 49, lect. 7 : 143.

– *II Ad Corinthios :*
1, 1, lect. 1 : 4.
1, 4, lect. 2 : 45.
1, 6, lect. 3 : 21.
2, 17, lect. 3 : 89.
3, 5, lect. 1 : 12, 77, 87.
3, 18, lect. 3 : 52.
4, 4, lect. 2 : 54.
4, 5, lect. 2 : 5.
4, 18, lect. 5 : 143.
5, 8, lect. 2 : 35.
6, 4, lect. 1 : 173.
11, 8, lect. 2 : 177.
11, 22, lect. 5 : 111.
12, 14, lect. 5 : 176.

– *Ad Ephesios :*
1, 1, lect. 1 : 4.
3, 18, lect. 5 : 127.
4, 3, lect. 1 : 41, 159.
6, 6-7, lect. 2 : 75.
6, 18, lect. 5 : 157.

– *Ad Galatas :*
1, 1, lect. 1 : 4.
4, 14, lect. 5 : 98.
4, 26, lect. 8 : 7.
5, 13, lect. 3 : 5.
5, 26, lect. 7 : 48.
6, 2, lect. 1 : 119.
6, 17, lect. 5 : 122.

– *Ad Hebraeos :*
1, 3, lect. 2 : 54.
1, 9, lect. 4 : 71.
11, 40, lect. 8 : 35.
12, 23, lect. 4 : 150.
13, 12, lect. 2 : 181.
13, 16, lect. 2 : 179.

– *Ad Romanos :*
1, 1, lect. 1 : 4, 5.
1, 3, lect. 2 : 5[5]62.
1, 4, lect. 3 : 58, 62, 71.
1, 7, lect. 4 : 7.

1, 9, lect. 5 : 105, 157.
2, 8, lect. 2 : 159.
2, 28, lect. 4 : 104.
3, 22, lect. 3 : 120.
4, 5, lect. 1 : 120.
5, 1, lect. 1 : 120.
5, 19, lect. 5 : 65, 66.
6, 5, lect. 1 : 123.
6, 16, lect. 3 : 75.
6, 22, lect. 4 : 19.
7, 18, lect. 3 : 12, 77.
8, 7, lect. 2 : 47.
8, 11, lect. 2 : 123, 145.
8, 15, lect. 3 : 5.
8, 23, lect. 5 : 93.
8, 26, lect. 5 : 28, 62.
8, 29, lect. 6 : [5]151.
9, 5, lect. 1 : [3]62.
9, 6-13, lect. 2 : 151.
9, 13, lect. 2 : [3]151.
9, 16, lect. 3 : 77.
12, 10, lect. 2 : 49.
12, 13, lect. 2 : 175.
12, 15, lect. 3 : 85.
14, 17, lect. 2 : 25.
16, 18, lect. 2 : 141.

– I Ad Timotheum :
2, 1, lect. 1 : 157.
2, 4, lect. 1 : 151.
4, 12, lect. 3 : 136.
5, 17, lect. 3 : 98.

– II Ad Timotheum :
2, 3, lect. 1 : 95.
2, 11, lect. 2 : 123.
2, 14, lect. 2 : 48.
2, 15, lect. 2 : 102.
4, 8, lect. 2 : 12, 19.
4, 10, lect. 3 : 91.

– Ad Titum :
1, 1, lect. 1 : 5.
2, 12, lect. 3 : 180.

Expositio super Iob.
25, 6 : 145.

Expositio super Isaiam ad litteram.
42, 1 : 58.

Glossa continua super Evangelia.
In Luc. 10, 1 : 6.
In Matth. 5, 9 : 159.

Lectura super Ioannem.
1, 1, lect. 1 : 62.
1, 1-2, lect. 1 : 62.
1, 3b, lect. 2 : 62.
1, 4b, lect. 3 : 82.
1, 8, lect. 4 : 82.
1, 9, lect. 5 : 82.
1, 14, lect. 8 : [2]93.
1, 14b, lect. 7 : 77.
1, 17, lect. 10 : 7.
3, 14, lect. 2 : 66.
3, 34b, lect. 6 : 93.
5, 20b, lect. 4 : 71.
6, 44a, lect. 5 : 151.
8, 50, lect. 7 : 141.
10, 11, lect. 3 : 98.
11, 4, lect. 1 : 97.
12, 25, lect. 4 : 43.
12, 32, lect. 5 : 66, 151.
12, 46, lect. 8 : 127.
14, 9-10, lect. 3 : 120.
14, 27a, lect. 7 : 159.
14, 28, lect. 8 : 62.
14, 31, lect. 8 : 65.
15, 5, lect. 1 : 12, [2]77.
15, 13, lect. 2 : 98.
15, 14, lect. 3 : 5.
16, 13, lect. 3 : 17.
16, 23, lect. 6 : 157.
17, 12, lect. 3 : [3]151.
19, 30, lect. 5 : 35.
21, 15, lect. 3 : 49.
21, 18, lect. 4 : 35.

Lectura super Matthaeum.
3, 7 : 112.
5, 9 : 159.
7, 14 : 1.
9, 21 : 52.
13, 43 : 145.
16, 25 : 43.
25, 46 : 72.
26, 39 : 65, 157.
27, 35 : 66.

Liber De sortibus.
C. 4 : 77.

Postilla super Psalmos.
Prol. : 157.
1, 3 : 42.
2, 11 : 76.
3, 4 : 58.
6, 4 : 97.
8, 2 : 69.
8, 8 : 145.
16, 15 : 180.
17, 29 : 93.
18, 10 : 5.
21, 14 : 5.
24, 1 : 157.
24, 9 : 52.
28, 9 : 134.
33, 9 : 52.
38, 13 : 157.
41, 12 : 157.
43, 2 : 157.
44, 8 : 71.

Quaestiones De quolibet.
I, Q. 4, a. 2 : 77.
V, Q. 12, a. 1, obj. 1 : 147.
XI, Q. 3 : 151.

Quaestiones disputatae De anima.
Q. 8 : 57.

Quaestiones disputatae De malo.
Q. 1, a. 4 : 159.
Q. 9 : 48.

Quaestiones disputatae De potentia.
Q. 5, a. 10 : 145.

Quaestiones disputatae De veritate.
Q. 6, a. 1 : 3151.
Q. 6, a. 2 : 151.
Q. 6, a. 3 : 151.
Q. 6, a. 4 : 151.
Q. 7, a. 1, obj. 9 : 57.
Q. 7, a. 4 : 150.
Q. 23, a. 8, obj. et sol. 1 : 36.
Q. 24, a. 1 : 77.
Q. 24, a. 12 : 77.
Q. 24, a. 13 : 77.

Q. 24, a. 14 : 12, 77.
Q. 24, a. 15 : 77.

Quaestiones disputatae De virtutibus.
(Q. 2 : *De caritate*.)
Q. 2, a. 11 : 126.
Q. 2, a. 11, sol. 6 : 36.

Scriptum super libros Sententiarum.
– *1 Sent*.
dist. 8, Q. 4, a. 1 : 81.
dist. 40, Q. 1, a. 1 : 151.
dist. 40, Q. 1, a. 2 : 150.
dist. 40, Q. 1, a. 2, obj. 5 : 151.
dist. 40, Q. 3 : 151.
dist. 41, Q. 1, a. 2 : 151.
dist. 44, Q. 1, a. 4, sol. 4 : 151.

– *2 Sent*.
dist. 27, Q. 1, a. 6, sol. 3 : 157.
dist. 35, Q. 1, a. 1 : 159.
dist. 35, Q. 1, a. 5 : 71.

– *3 Sent*.
dist. 3, Q. 1, a. 1, sol. 2 ad primum : 71.
dist. 6, Q. 1, a. 2 : 58.
dist. 6, Q. 3 : 62.
dist. 7, Q. 3, a. 2, sol. 2 : 71.
dist. 9, Q. 1, a. 1 : 5.
dist. 13, Q. 1, a. 2, qª 1 : 93.
dist. 13, Q. 1, a. 2, qª 2, sol. 2 : 93.
dist. 14, Q. 1, a. 4 ad primum : 71.
dist. 15, Q. 1, a. 2, sol. 5 : 93.
dist. 18, Q. 1, a. 4, sol. 3 ad primum : 71.
dist. 22, Q. 2, a. 2, qª 2 : 72.
dist. 22, Q. 2, a. 2, qª 2, sol. 2 : 93.
dist. 31, Q. 1, a. 2, qª 2 : 150.
dist. 31, Q. 1, a. 2, qª 3 : 151.
dist. 34, Q. 2, a. 1 : 5.
dist. 34, Q. 2, a. 2 : 5.
dist. 34, Q. 2, a. 3 : 5.

– *4 Sent*.
dist. 15, Q. 4, a. 1, qª 2, obj. 2 et sol. 2 ad secundum : 157.
dist. 44, Q. 2, a. 1, qª 1 : 145.
dist. 49, Q. 1, a. 2, qª 5, sol. 4 : 159.

Sentencia libri De anima.
III, c. III : 57.

Sentencia libri Ethicorum.
IV, 13 : 52.

Summa contra Gentiles.
1, 16, § 18 : 81.
2, 91, § 11 : 112.
3, 144 : 72.
3, 147 : 77.
3, 149 : 12, 77.
3, 152 : 77.
3, 157 : 77.
3, 160 : 77.
3, 163 : 151.
4, 4 : 62, 70.
4, 4, § 13 : 55.
4, 6 : 62.
4, 7 : 62, 70.
4, 7, § 13 : 55.
4, 8 : 62.
4, 8, § 4 : 71.
4, 9, § 3 : 68.
4, 24 : 54.
4, 28 : 62.
4, 30 : 62.
4, 31 : 62.
4, 32 : 62.
4, 33 : 62.
4, 34 : ^{2}62.
4, 34, § 25 : 55.
4, 35 : 62.
4, 37 : 58, 62.
4, 38 : 58.
4, 41 : 62.
4, 49 : 62.
4, 50 : 77.
4, 51 : 77.
4, 52 : 77.
4, 55, § 14, 16 : 65.
4, 55, § 17 : 66.
4, 91, § 10-11 : 35.

Summa theologiae.
– *Prima pars (1^{a})*.
Q. 3, a. 7 : 81.
Q. 12, a. 6 : 128.
Q. 12, a. 7 : 127.
Q. 17, a. 3 : 17.
Q. 19, a. 6, sol. 1 : 151.
Q. 23, a. 1 : ^{2}151.
Q. 23, a. 5 : 12, 77.

Q. 23, a. 5, sol. 3 : 151.
Q. 23, a. 7 : 151.
Q. 24, a. 1 : 150, 151.
Q. 24, a. 3 : 151.
Q. 24, a. 3, concl. : 71.
Q. 29, a. 2 : 58.
Q. 42, a. 3 : 54.
Q. 42, a. 4 : 54.
Q. 43, a. 3 : 62.
Q. 43, a. 5 : 62.
Q. 48, a. 5 : 159.
Q. 50, a. 1, concl. : 112.
Q. 64, a. 2 : 72.
Q. 83, a. 1 : 77.
Q. 103, a. 2, obj. 3 : 159.

– *Prima secundae (1ª-2ae)*.
Q. 1, a. 5, sed contra : 141.
Q. 9, a. 6 : 77.
Q. 40, a. 1 : 29.
Q. 40, a. 2 : 29.
Q. 49 : 17.
Q. 50 : 17.
Q. 51 : 17.
Q. 52 : 17.
Q. 53 : 17.
Q. 54 : 17.
Q. 66, a. 5, obj. 3 : 47.
Q. 109, a. 2, concl. et sol. 1 : 77.
Q. 109, a. 6 : 12, 77.
Q. 112, a. 2 : 77.
Q. 113, a. 5, obj. 2 : 130.

– *Secunda secundae (2ª-2ae)*.
Q. 6, a. 1 : 12, 77.
Q. 10, a. 10, sol. 2 : 181.
Q. 16, a. 2 : 162.
Q. 17, a. 1 : 29.
Q. 17, a. 2 : 29.
Q. 19 : 5.
Q. 21, a. 1, obj. 3 : 157.
Q. 23, a. 1, sol. 1 : 143.
Q. 24, a. 7 : 126.
Q. 24, a. 8 : 126.
Q. 24, a. 9, concl. : 36.
Q. 25, a. 5, obj. et sol. 1 : 36.
Q. 26, a. 3, sol. 3 : 36.
Q. 28, a. 1-4 : 154.
Q. 28, a. 2, obj. et sol. 3 : 36.
Q. 29, a. 1, sol. 1 : 159.

Q. 29, a. 2, in corpore : 159.
Q. 38 : 48.
Q. 45 : 17.
Q. 45, a. 6, in corpore : 159.
Q. 47- 56 : 49.
Q. 47, a. 13, concl. : 49.
Q. 47, a. 14, sol. 3 : 49.
Q. 55, a. 6 : 156.
Q. 55, a. 7 : 156.
Q. 58, a. 2 : 119.
Q. 58, a. 5 : 119.
Q. 83, a. 1 : 157.
Q. 83, a. 7, obj. et sol. 2 : 157.
Q. 83, a. 13, obj. 2 : 157.
Q. 83, a. 17 : ²157.
Q. 89, a. 6 : 157.
Q. 103, a. 2, obj. 3 : 49.
Q. 104, a. 2 : 75.
Q. 104, a. 3 : 75.
Q. 128 : 31.
Q. 130, a. 1, obj. et sol. 1 : 130.
Q. 132 : 48.
Q. 141-154 : 119.
Q. 155, a. 1, sol. 2 : 104.
Q. 160, a. 2 : 154.
Q. 161, a. 3 : 49.
Q. 184, a. 2 : ²126.
Q. 184, a. 2, concl. : 126.
Q. 184, a. 5, sol. 2 : 133.
Q. 185, a. 4 : 36.

– *Tertia pars (3ª)*.
Q. 2 - 6 : 54.
Q. 2, a. 2 : 58.
Q. 2, a. 6 : 62.
Q. 2, a. 11 : 62.
Q. 4, a. 3 : 58.
Q. 4, a. 3, sol. 1 : 58.
Q. 5, a. 3, sol. 3 : 59.
Q. 7, a. 9 : 93.
Q. 7, a. 10 : 93.
Q. 8, a. 2 : 145.
Q. 14, a. 1 : 60.
Q. 15, a. 6 : 97.
Q. 15, a. 10 : 126.
Q. 19, a. 3 : 68.
Q. 24, a. 2 : 151.
Q. 24, a. 4 : 151.
Q. 45, a. 1 : 145.
Q. 46, a. 4 : 66.

Q. 47, a. 2 : 65.
Q. 49, a. 6 : 68.
Q. 56, a. 1, obj. 3 : 145.
Q. 59, a. 5, sol. 1 : 35.

– *Supplementum*.
Q. 82, a. 1 : 145.
Q. 92, a. 3, obj. 9 : 145.
Q. 95, a. 3, obj. 1 : 145.
Q. 99, a. 2 : 72.
Q. 99, a. 3 : 72.

Super Boetium De Trinitate.
1, a. 1 : 12, 77.

Super Ieremiam.
11, 19 : 57.

Super Isaiam.
42, 1 : 58.
48, 10 : 170.

Super librum Dionysii De divinis nominibus.
C. I, lect. 2 : 145.
C. II, lect. 5 : 57.
C. IV, lect. 1 : 143.
C. XI, lect. 1 : 159.

Super Psalmos, *voir* Postilla super Psalmos.

Table des références aux auteurs et aux ouvrages cités

Tous les nombres donnés à droite renvoient à la numérotation des paragraphes et non aux pages, mais seuls les nombres en caractères italiques indiquent une référence textuelle explicite. Les chiffres en exposant indiquent le nombre d'occurrences dans un même paragraphe.

AUTEURS ANCIENS ET MÉDIÉVAUX

Aaz-Apprehendens : 4.

Ambroise (saint).
De fide ad Gratianum Augustum.
II, 8 : 55.

Expositio Evangelii secundum Lucam.
I, 17 : 112.
V, 62 : 49.

Ambrosiaster : 13.
Ad Efesios.
IV, 11-12 : 6.

Ad Philippenses.
II, 6 : 55.
II, 9 : 70.

Ad Timotheum prima.
III, 8-10 : 6.

Quaestiones Veteris et Novi Testamenti.
Q. 101 : 6.

Anselme de Laon : 13.

Apollinaire le Jeune : *62*.

Aristote.
De l'âme.
III, 4 : 57.

Éthique à Eudème.
VII, 14 : 77.

Éthique à Nicomaque.
IV, v, 3 : 52.
VI, 5 : 49.

Arius : *62*.

Augustin (saint) : 77, *111*.
Confessionum libri.
VII, 19, 25 : 62.

Contra Academicos.
I, vi, 16 : 47.

Contra Adimantum.
XVII, 2 : *119*.

Contra duas epistulas Pelagianorum.
I, xix, 37 : 12.
II, viii, 18 : 12.

Contra Maximinum.
I, v : *70*.

De agone christiano.
XI, 12 : *58*.

De Civitate Dei.
XVI, iii : 111.
XVI, xi : 111.
XVIII, xxxv : 100.
XIX, xiii, 1 : *159*.
XXI, xvii : 72.

De consensu Evangelistarum.
I, xiv, 21 : *111*.

De correptione et gratia.
XIII, 39 : 151.

De diversis quaestionibus LXXXIII.

Q. 73 : 61.

De dono perseverantiae.
XIII, 33 : 77.

De gratia Christi et de peccato originali.
I, xlviii, 53 : 112.
I, l, 55 : 112.

De haeresibus.
XI : 62.
XLV : 62.
XLIX : 62.
LV : 62.
LXXXVIII : 12, 77.

De natura et gratia.
XII, 13 : 126.

De sancta virginitate.
XLIII, 44-XLIV, 45 : *49*.

De Trinitate.
XIV, i, 3 : 47.
XV, xiii, 22 : 158.

Enarrationes in Psalmos.
LXVIII, 5 : 55.

Epistulae.
CXXX, ix, 18 : 158.
CXL, xvi, 42 : 102.
CLXXVII, 16 : 112.
CCXVII ad vitalem : 12.
CCXVII, 1 : 77.

Quaestiones in Heptateuchum.
I, xxiv : *111*.

Retractationes.
II, xvi : *111*.

Sermones.
CXXXVII : *24*.

Tractatus in Evangelium Ioannis.
C, 1 [16, 14] : 73.

Bardane G. : 35.

Barthélemy (frère) : 35.

Bède.
In Lucae Evangelium expositio.
XI : 6.

Bernard (saint).
Sermon de Carême sur le Psaume « Qui in habitat ».
4, 1 : 157.

Boèce.
Courts traités de théologie. Opuscula sacra.
Contra Eutychen et Nestorium : 54.
De hebdomadibus.
Règle II : 54.

Célestin Ier : 12.

Chrysippe : 49.

Cicéron.
De inventione.
II, liii, 160 : 49.
II, lv, 166 : 73.

De officiis.
I, xliii, 153 : 49.

Cyrille (saint) : 62.

Denys l'Aréopagite (Pseudo-).
De ecclesiastica hierarchia.
V, 5 : *6*.

Epistolae.
VIII, 1 : 52.

Diodore de Sicile.
Bibliotheca historica.
XVI, iii, 7 : 6.
XVI, viii, 6 : 6.

Épiphane.
Panarion.
71 : 62.

Eutychès : *62*.

Gilbert de La Porrée : 13.

Gloses sur la Bible.
Glosa ordinaria (éd. « princeps » 1480-1481).

● *Glosa interlinearis*.
— *In epistolam ad Philippenses*.
I, 7 : *13*.
II, 7 : 61.
II, 13 : 77.
III, 2 : *102*.
— *In Evangelium Iohannis*.
XVII, 12 : 151.

● *Glosa marginalis*.
— *In epistolam ad Philippenses*.
II, 7 : 61.
IV, 6 : *158*.

Glosa Petri Lombardi.
— *In epistolam ad Philippenses*.
I, 7 : *13*.
II, 7 : 61.
II, 13 : 77.
III, 2 : *102*.
III, 5 : 111.
III, 15 : *134*.
III, 19 : *141*.
IV, 3 : *150*.
IV, 6 : *158*.

Grégoire IX : 35.

Haymon d'Auxerre : 13.
In epistolam ad Philippenses.
II, 5 : 52.

Hugues de Saint-Victor : 13.

Huguccio de Pise.
Derivationes : 4.

Hygin : 62.

Jean Chrysostome (saint).
Commentaire des Philippiens.

Homilia
I, 1 [c. I, 1] : 6.
VII, 1 [c. II, 6] : 55.

Jean Damascène (saint).

De fide orthodoxa.
II, xxix : 151.
III, iii : 59.
III, xxiv : 157.

Jérôme (saint).
Ad Titum.
I, 5 : 6.

De viris illustribus.
107 : 62.

Epistulae.
CXLVI à Evangelus : 6.

In Abacuc.
II, 3 : 100.

Liber interpretationis Hebraicorum nominum : 4, 111.

Liber quaestionum hebraicorum in Genesim.
XIV, 13 : 111.

Julien : 62.

Julien d'Éclane : 12, 77.

Lexique Aaz-Apprehendens : 4.

Livre d'Esdras (IVe & Ve) : 125.

Nestorius : *62*.

Néron : *38*.

Origène.
Commentaire sur l'épître aux Romains.
I, 1, 1-5 : 38.

Traité des principes (Peri archôn).
I, 6, 2 : *72*.
I, 6, 3 : 72.
III, 6 : 72.

Paul de Samosate : 62.

Pélage : 77, 112.

Pélagiens : 12, 77.

Photin : *62*.

Philippe (II de Macédoine) : 6.

Pierre Lombard : 13.
Voir à Gloses.

Sententiae.
III, dist. VI, c. II : 62.
III, dist. VI, c.VI : 61.
III, dist. XVIII, c. III, 3 : 71.

Platon.
La République.
IV, ii, 1 : 49.

Théètète : 57.

Raban Maur.
Ad Philippenses.
II, 7 : 62.

Sabellius : 62.

Théodoret de Cyr.
Ad Philippenses.
II, 25 : 95.

Valentin : *62*.

Valentinien II : 62.

AUTEURS MODERNES ET CONTEMPORAINS

Aletti J.-N.
Saint Paul. Épître aux Philippiens : 6, 238, 181.

Bardy G. : 262.

Bonino S.-Th.
« Providence et causes secondes. L'exemple de la prière » : 157.

Bouyer L.
Dictionnaire théologique : 12, 62, 77, 159.

Catholicisme.
Voir à Encyclopédie du catholicisme.

Châtillon J.
« La Bible dans les écoles du XIIe siècle » : 13.

Colish M. L.
Peter Lombard : 13.
« Peter Lombard as an exegete of St. Paul » : 13.

Collange J.-F.
L'Épître de saint Paul aux Philippiens : 38.

Couillaud B. : 77.

Cousin H. (dir.)
Le monde où vivait Jésus : 112

Crouzel H. : 72.

Dahan G.
« L'exégèse médiévale de Philippiens 2, 5-11 » : 52.

Daniélou J.
Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, t. III, *Les Origines du christianisme latin :* 125.

Deman Th. : 77.

Dictionnaire de théologie catholique : 126.

Dictionnaire encyclopédique de la Bible : 111.

Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien.
Vol. II : 12, 77.

Dictionnaire encyclopédique du judaïsme : 112.

Dictionnaire étymologique de la langue latine : 52.

Dictionnaire théologique : 12.

Emery G. : 35.
« Le photinisme et ses précurseurs chez saint Thomas : Cérinthe, les Ébionites, Paul de Samosate et Photin » : 62.

Encyclopédie du catholicisme : 12, [4]62, 77.

Érasme : 70.

Féret H.-M. : 62.

Feuillet A.
Christologie paulinienne et tradition biblique : 55.

Gauthier R.-A. : [2]57.

Gauthier R.-A. et Jolif J.-Y.
L'Éthique à Nicomaque, t. I, 1 : 49.

Jugie M. : 62.

Lécuyer J.
Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique, l'Ordre : 6.

Légasse S.
L'épître aux Philippiens : 238.

Lémonon J.-P. : 112

Lipiński É. : 111.

Maidl L.
Desiderii Interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin : 157.

Merle H. : 54.

Merminod Y.
Expressions et proverbes latins, adages juridiques : 101.

Meyendorff J.
Initiation à la théologie byzantine : 35.

Michel A. : 126.

Mohrmann C.
Études sur le latin des chrétiens, t. I : 73.

Moreau D. : 35.

Murphy O'Connor J. : 38.

Oliva A.
« Frère Thomas d'Aquin, universitaire » : 118.

Philippe M.-D. : 17, 35.

Pinckaers S.-Th.
La Prière chrétienne : 157.

Pirot L. : 125.

Rico C.
« L'adresse de l'épître aux Philippiens : σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις (Ph 1, 1) » : 6.

Simonetti M. : 72.

Spicq C.
« Bénignité, mansuétude, douceur, clémence », dans *Revue biblique* LIV, 1947, p. 321-339.
Lexique théologique du Nouveau Testament : 54.

Stroobant de Saint-Éloy J.-É. : 2, 35, 42, 47, 48, 49, [2]52, 54, [3]58, 122, [2]123, 127, 177.

Supplément au dictionnaire de la Bible : 38, 125.

Torrell J.-P. : 35, 54, [2]58, 59, 62, 181.
« ‘‘Dieu conduit toutes choses vers leur fin’’. Providence et gouvernement divin chez Thomas d’Aquin » : 151.
Initiation à saint Thomas d’Aquin : 2, 35.
Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel : 77, 157.

Walther H.
Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi, II/5 : 101.

Worral P.
« Saint Thomas and Arianism » : 62.

Zerwick M.
Analysis philological Novi Testamenti Graeci : 57.

BIBLES

I. Bibles françaises.
— *La Bible de Jérusalem :* 54.

II. Bibles latines.
— *Vetus latina* (éd. Beuron).
Ph 1, 11 : 19.

CONCILES

Antioche (344) : 62.
Chalcédoine (451) : 62.
Carthage (418) : 12, 77.
Éphèse (431) : 62.
Florence (1438) : 35.
Lyon II (1274) : 35.
Milan (345 & 347) : 62.
Orange (529) : 12, 77.
Sirmium (348 & 351) : 62.

Commentaire de l’épître aux Colossiens

Introduction

Lire, méditer, réfléchir sur la Bible est une tâche essentielle des chrétiens, tâche que le concile œcuménique Vatican II, dans sa constitution *Dei Verbum*, a remise en vigueur après une longue et regrettable période de rupture, laquelle remonte au Moyen Âge latin tardif. En effet, on assiste à partir de cette époque à une séparation progressive entre la méditation spirituelle et la réflexion scientifique{390}. L'émergence d'une science biblique usant des méthodes de la critique historique et littéraire est encore plus récente. Mais saint Thomas a vécu avant toute cette évolution : pour lui, la Sainte Écriture est Parole de Dieu, source directe et primordiale de la foi, d'où découle la science théologique, la « doctrine sacrée » *(sacra doctrina*{391}*)*.

Quel était le texte de la Bible utilisé par Thomas d'Aquin ?

La connaissance que saint Thomas avait de la langue grecque se limitait à quelques mots. Ses commentaires bibliques, aristotéliciens, des Pères grecs sont donc fondés sur des traductions latines. À la demande du pape Damase I^er^, en 382, une ancienne version latine de la Bible, provenant d'Italie, l'*Itala*, fut partiellement corrigée par saint Jérôme. Ce fut précisément le cas des épîtres pauliniennes dont la révision fut achevée par des rédacteurs inconnus{392}. Ce travail de Jérôme et de ses successeurs a pris le nom de « Vulgate » – version communément répandue et devenue le texte « normatif » de la Bible latine. Toutefois, ce vocable ne désigne pas une œuvre précise, parce qu'elle contient de nombreuses variantes résultant d'innombrables copies, lesquelles introduisent inévitablement de nouvelles

erreurs et parfois des recours à des versions plus anciennes. Sur l'ordre de Charlemagne, le moine savant Alcuin († 804) entreprit une révision du texte biblique. Achevée en 801, elle devint la base des exemplaires de la Bible utilisés dans la partie ouest de l'Empire carolingien{393}. Au XIIIe siècle, la nécessité d'une nouvelle révision se fit sentir. Ainsi, à la demande de leur Ordre, une équipe de dominicains parisiens rédige-t-elle un premier « correctoire » sous la direction d'Hugues de Saint-Cher. Le chapitre général de 1236 ordonnera d'intégrer ces corrections dans toutes les bibles de l'Ordre{394}. Une révision des livres prophétiques, dont nous ne possédons plus qu'une partie aujourd'hui, fut entreprise vers 1248 par le dominicain Thibaud de Sézanne, connu aussi comme membre de la commission qui censurera le Talmud{395}. D'autres corrections, faites vers 1256 par des dominicains parisiens{396}, figurent dans la « Bible de saint Jacques ». Si saint Thomas a utilisé ce genre de texte pour son commentaire sur Isaïe{397}, en revanche, pour ses expositions des épîtres pauliniennes – au moins pour la première série de ses cours –, il semble bien que sa référence textuelle relève plutôt d'un prototype italien{398}. S'agissant de l'épître aux Colossiens, cette constatation se confirme par la présence d'une addition importante au verset 11 du chapitre 3. Dans plusieurs versions de la Vulgate on lit : « Là il n'y a ni gentil ni juif, ni circoncision ni prépuce, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni homme libre, mais, tout en tous, le Christ{399}. » Avant ces quatre groupes de termes juxtaposés, quelques manuscrits grecs tardifs{400}, la version latine *Itala* – par exemple chez Ambroise, Jérôme, Augustin, Sedulius Scottus{401} –, le texte et le commentaire de Thomas portent ce premier groupe de mots : « ni mâle ni femelle{402} ». Ces mots sont à mettre en parallèle avec le verset 28 du chapitre 3 des Galates où on les retrouve à la suite des premières et dernières juxtapositions figurant en Col 3, 11. Six autres divergences, où l'Aquinate suit l'*Itala*, sont d'une importance mineure{403}. Les éditeurs des commentaires de saint Thomas sur les épîtres pauliniennes ont donc heureusement conservé, à l'inverse de la Vulgate, cette variante précitée. À Viterbe, on expose « la Bible de saint Thomas » provenant de l'ancien couvent dominicain de cette ville{404}. Cette attribution est légendaire, mais une étude comparative approfondie de ce manuscrit reste encore à faire{405}.

Les quatre sens de l'Écriture sainte.

Des règles d'interprétation de la Bible ont été établies dès les tout premiers temps de sa lecture. Parmi celles-ci, la théorie des quatre sens de l'Écriture sainte a revêtu une importance primordiale au Moyen Âge. Sa première formulation due à l'abbé Nesteros, Père du désert égyptien, nous est parvenue par les *Collationes patrum* de Jean Cassien : la science théorique « se divise en deux parties, c'est-à-dire [1] l'interprétation historique et l'intelligence spirituelle [...]. La science spirituelle, à son tour, comprend trois genres : [2] la tropologie, [3] l'allégorie et [4] l'anagogie{406} ». La formule, devenue classique, est donnée par Augustin de Dacie († 1285) : « [1] La lettre enseigne les faits, [3] ce que tu crois l'allégorie, [2] le sens moral, ce que tu fais, [4] ce que tu espères l'anagogie{407}. »

Au Moyen Âge, on entend par « tropologie » (2) le sens moral pour la vie concrète du lecteur. L'allégorie (3) signifie « le contenu matériel des choses et des faits, animaux, pierres, couleurs, etc., dont les propriétés, tout à fait accidentelles dans le récit, sont cependant traitées comme des figures des réalités spirituelles{408} ». Enfin, le sens anagogique (4) concerne l'espérance. Ainsi les sens de l'Écriture sainte sont-ils en relation avec les vertus théologales (3) de foi, (4) d'espérance et de charité (2).

Thomas d'Aquin reprend cette tradition des quatre sens de l'Écriture sainte{409}, mais, à la différence de ses prédécesseurs – y compris de son maître Albert le Grand –, il accorde une prépondérance au sens littéral, ce sens contenant en lui-même la « pleine signification voulue par l'auteur » (inspiré{410}). Comme l'écrivait déjà Étienne Langton, pour Thomas, les préceptes de la loi ancienne ont un sens littéral, allégorique et moral. Mais – et c'est nouveau chez l'Aquinate – ils ont aussi une raison littérale dérivée de leur fin : ils étaient en leur temps ordonnés au culte divin{411}. Henri de Lubac relève trois particularités dans l'usage que saint Thomas fait de la théorie des quatre sens : 1. « l'argumentation du théologien doit se fonder sur la lettre{412} » ; 2. « le soin avec lequel saint Thomas rattache la métaphore au sens littéral, en le distinguant du sens allégorique{413} » ; 3. « une certaine pluralité du sens littéral lui-même{414} ».

Que Thomas ait privilégié le sens littéral n'implique pas un abandon des trois autres sens{415}. Lubac voit dans cette prépondérance du sens littéral une ouverture permettant une concentration plus claire au profit de l'essor de l'exégèse{416} ; accent mis sur le récit de l'histoire de Dieu avec son

peuple et sur la perspective de l'histoire du salut, question récemment découverte et étudiée chez saint Thomas{417}.

La réception de l'épître aux Colossiens jusqu'à Thomas d'Aquin.

L'épître aux Colossiens était, au temps des Pères de l'Église{418} et au Moyen Âge, un des livres bibliques relativement peu commenté{419}. On a de cette épître un commentaire{420} de Bède le Vénérable († 735), qui est, semble-t-il, une source importante de l'exposition de Raban Maur{421} (Hrabanus Maurus, † 856). Celui de Claude de Turin{422} († 827), moins original, dépend d'Augustin. Après Raban, nous avons celui d'Haimon d'Auxerre{423} († vers 878). Tous se réfèrent cependant à des écrits patristiques qu'ils paraphrasaient. Pendant le haut Moyen Âge, c'est à Lanfranc de Cantorbéry{424} († 1089) que nous devons une courte exposition. Un commentaire anonyme est parfois attribué à un disciple d'Abélard{425} († 1142), un autre à Gilbert de La Porrée († 1154) et, dans plusieurs manuscrits, à des auteurs divers{426}.

Nous savons avec certitude{427} que saint Thomas avait à sa disposition la *Glossa ordinaria*, une compilation de brèves annotations figurant entre les lignes *(Glossa interlinearis)* de la Bible et de notes marginales *(Glossa marginalis)*. L'œuvre de ce genre la plus répandue a été faussement attribuée à Walafrid Strabon († 849). En effet, elle ne prit forme, pour la plupart des livres bibliques, qu'à partir du XI^e^ siècle dans la rédaction d'Anselme de Laon († 1117), pour les épîtres pauliniennes, avec le concours de son élève Gilbert de la Porrée († 1154).

Concernant les psaumes et les épîtres pauliniennes, Pierre Lombard († 1160), autour des années 1155-1159, amplifia ces gloses qui furent appelées *Magna glossatura* ou *Glossa Lombardi*{428}. Thomas connaissait naturellement la *Postilla in totam Bibliam* de son confrère Hugues de Saint-Cher et son équipe{429}, mais il semble qu'à l'exception de l'*Expositio super Isaiam*, il l'ait peu utilisée pour ses cours bibliques magistraux{430}. À propos de l'épître aux Colossiens, ajoutons enfin que, dans nombre d'ouvrages d'écrivains ecclésiastiques{431}, figurent des citations éparses de cette lettre.

L'exégèse scolastique.

L'exégèse scolastique a, comme son nom l'indique, son lieu attitré, à savoir la *schola*, l'école de théologie. Ce n'est plus l'abbé du monastère ou l'évêque qui donne une explication spirituelle, mais d'abord le bachelier, ou *cursor biblicus*, qui fait une lecture cursive de toute la Bible avec quelques brèves remarques, et puis le maître en théologie, plus précisément le maître en Écriture sainte *(magister in sacra pagina)* qui donne la *lectura*, c'est-à-dire explique depuis sa chaire *(cathedra)* un livre biblique plus en profondeur. L'auditoire, composé d'étudiants qui ont tous déjà reçu une formation philosophique dans la faculté des arts, soit l'élite du clergé séculier et régulier, « a des intérêts professionnels et ne désire pas l'édification pieuse mais la doctrine{432} ». Les commentaires bibliques de saint Thomas sont le résultat écrit de ses cours oraux. Ainsi, l'enseignant, non seulement saint Thomas mais tous les scolastiques, utilise pour guider ses auditeurs un vocabulaire spécifique ainsi qu'une technique de division et de distinction poussée, « dont la répétition régulière peut susciter chez le lecteur une impression de monotonie{433} ». À propos des commentaires bibliques de saint Thomas, Gilbert Dahan a souligné qu'en recourant à cette technicité l'Aquinate fait preuve d'un remarquable souci pédagogique : il « commence beaucoup de leçons par une récapitulation », divise le texte clairement, « emploie des exemples », « [attire] l'attention sur des caractéristiques du texte sacré sur lesquelles on aurait tendance à passer rapidement »{434}.

Pierre Abélard avait déjà inséré dans ses œuvres bibliques des questions doctrinales{435}. Au XII^e^ siècle, nous trouvons chez Robert de Melun († 1167) des *Quaestiones de epistolis Pauli*{436} ; dans les *Quaestiones in epistolas Pauli*, faussement attribuées à Hugues de Saint-Victor{437} († 1141) apparaissent des questions sur des thèmes suscitées par la lecture, lesquelles remplacent quasiment l'explication du texte{438}.

Albert le Grand et Thomas d'Aquin, ainsi que Bonaventure et la quasi-totalité des commentateurs de la Bible après eux, n'utilisent pas la forme des questions explicites comme structure de leurs commentaires scripturaires, mais se livrent à un commentaire littéral, se différenciant ainsi des commentaires aux quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard.

Sans doute est-ce leur vénération pour la Parole de Dieu qui les fait rester au niveau du commentaire littéral. Des questions *(quaestiones)* sont néanmoins implicitement présentes dans les commentaires scripturaires de

saint Thomas{439}. L'expression *post illa verba*, par laquelle on introduisait une section nouvelle, a donné le nom « postille » aux commentaires bibliques relativement brefs, ceux de l'Aquinate étant, en revanche, plus développés.

Le premier célèbre commentateur dominicain de la sainte Écriture est Hugues de Saint-Cher, et son équipe à Saint-Jacques de Paris{440}. Ensemble, ils ont composé une postille de toute la Bible, des commentaires brefs, intégrant avec minutie les nouveaux progrès dus aux maîtres parisiens, mais surtout fondés sur les traditionnels quatre sens de l'Écriture sacrée : littéral, allégorique, tropologique et anagogique. Les écrits exégétiques d'Albert le Grand, maître de Thomas{441} – nous n'avons malheureusement de lui aucun commentaire des lettres de saint Paul –, présentent encore les caractéristiques de l'exégèse de la Bible pendant le haut Moyen Âge : partant des quatre sens de l'Écriture{442}, non dénué d'esprit critique{443}, il donne des applications morales illustrées d'allégories, et une interprétation spirituelle parfois peu fondée sur le texte biblique{444}. On y trouve déjà des traits qui seront propres à l'exégèse thomasienne : insistance sur le sens littéral, subdivisions logiques jusqu'aux moindres détails, définitions précises des notions utilisées. Spécifique est chez Albert le recours fréquent aux sciences de la nature – considérées comme une participation à la philosophie contemporaine. Toutefois, « l'étude technique de l'Écriture était à la base de l'enseignement sacré et tenait la première place dans l'estime des étudiants comme dans les règlements{445} ». Ce qui est nouveau dans le commentaire scripturaire du XIII^e^ siècle est une « exégèse dure » fondée sur le texte biblique, exégèse élaborée par une méthode formelle et argumentative{446}, à laquelle des interprétations hérétiques ne peuvent résister. Même si le grand admirateur de saint Thomas qu'était Marie-Dominique Chenu concède : « Il est bien vrai que le style, extérieur et intérieur, du scolastique sacrifie tout à une technicité dont l'austérité le dépouille des ressources de l'art{447} », sous-jacente à cette technicité austère, il y a une énorme richesse spirituelle, richesse consistant non point en propos séduisants et en grande rhétorique, mais dans la profondeur d'une pensée qui se veut à la fois scientifique et imprégnée d'une foi personnelle.

Comment Thomas procède-t-il pour commenter ?

Saint Thomas, convaincu de la vérité profonde exprimée par chaque mot de l'Écriture sainte, donne, en sa qualité de professeur diligent, « une analyse littérale menue et serrée. La tradition lui fournissait deux types d'interprétation : la paraphrase et le commentaire littéral morcelé ; [...] les circonstances, autant que son tempérament, l'incitaient à user de la seconde méthode, poussée jusqu'au mot à mot[448] ». Cette constatation ne vaut pas seulement pour l'exégèse scolastique médiévale. Concernant l'analyse littéraire et l'histoire des formes contemporaines, un de mes professeurs de philosophie remarquait : « Les exégètes sont comme des chiens qui déchiquettent un splendide tapis en petits morceaux. » Une lecture partielle et superficielle d'un commentaire biblique de saint Thomas semble confirmer ce verdict, mais le génie de l'Aquinate se révèle par une prise en considération de son intégralité. Ainsi, l'historienne Beryl Smalley écrivait à ce propos : « En lisant ces [commentaires] avec, en arrière-fond, l'exégèse moderne, on trouve naturellement déconcertantes ces notions médiévales ; en les abordant à partir des XII^e^ et XIII^e^ siècles leur modernité nous étonne plus encore[449]. »

Le père Chenu distinguait deux démarches (ou « pas »), comprenant cinq aspects importants, non point uniquement chez l'Aquinate, mais dans l'exégèse de la haute scolastique en général :

Premier pas : 1. « traiter le texte non par référence aux attentions, aux difficultés ou aux ferveurs du lecteur, [...] mais selon l'ordre interne [...] on le divise et le subdivise d'un bout à l'autre, par grandes tranches, puis [...] phrase par phrase[450] » ;

2. « le premier effet de ce procédé, c'est de fixer l'interprète dans une exégèse serrée des mots et des énoncés [...] [l'exégète] est en quelque sens contraint de coller sans cesse à la lettre, d'en extraire le sens immédiat, pour parvenir à la pensée [...]. Toute la technique des grammairiens anciens vient peser ici [...] avec l'atomisme qui parfois passe la mesure et aboutit à une interprétation plus littérale que littéraire [...]. Appliqué aux épisodes d'un récit, le procédé glisse facilement vers un conceptualisme abstrait ; mais dès qu'il s'agit d'énoncés doctrinaux, il procure une intelligence saine et féconde en amorce d'une théologie biblique[451] » ;

3. « le maître médiéval du XIII^e^ siècle cède à ce souci rationnel et tend à définir les mots et les concepts, à les classer dans des catégories[452] ».

Deuxième pas : 4. « on cherche des raisons, raisons des choses, raisons des faits, raisons des paroles, raisons des démarches. Toujours on suppose que l'évangéliste ou le prophète [dans notre cas, saint Paul] a des raisons en tête. [...]. Cette recherche des raisons va jusqu'à construire exégétiquement le texte d'après les procédés du raisonnement{453} » ;

5. « parvenu à ce point le maître médiéval passe spontanément de l'*expositio* à la *quaestio*. » Bien que « les questions disputées constituent décidément un autre exercice scolaire [...] le commentaire textuel comporte à nouveau, par la pression de son analyse rationnelle, l'émergence de brèves *quaestiones*, liées certes au texte, mais s'engageant tout de même dans une élaboration théologique. [...], souvent l'exégèse se développe en recherche doctrinale, en argumentation, en raison de convenance et, parfois longuement, en réfutation d'erreurs{454} ».

Wilhelmus Valkenberg, par une analyse serrée, est parvenu à cette conclusion : « Une distinction s'impose entre l'exposition des évangiles sous le mode d'une ‘‘théologie narrative’’ et l'exposition des épîtres sous le mode d'une ‘‘théologie argumentative’’{455}. »

Gilbert Dahan, lui aussi, observe : « Constamment les affirmations de Paul sont transformées en syllogismes{456}. » Il faut cependant retenir que ces différences sont graduelles ; saint Thomas est argumentatif même quand il rapporte un récit biblique, il est profondément convaincu que la Bible est révélée pour manifester la vérité – la vérité salvifique qui nous libère : le Christ{457} – aux êtres humains, et que donc tout contenu de la Sainte Écriture est en lien avec tout. On a parfois constaté « une abondance de citations et d'analogies bibliques dans les œuvres scolastiques du Moyen Âge tardif{458} » en général. Cela ne se faisait pas simplement pour prouver une connaissance étendue du texte biblique. Les citations d'autres livres de l'Écriture dans l'explication d'un verset déterminé servent, pas seulement mais spécialement chez l'Aquinate, de preuve scripturaire ; chaque lieu biblique est en lien avec la totalité, fait preuve de vérité profonde, est l'expression du dessein divin.

Dans l'Ancien Testament, nombreuses sont les références à la Tora, aux cinq premiers livres, pour prouver qu'une énonciation particulière est en lien avec la tradition d'Israël. Dans le Nouveau Testament, nous trouvons fréquemment la mention « selon l'Écriture », c'est-à-dire selon la Tora ou les Prophètes. Les Pères de l'Église, les auteurs médiévaux, et en particulier l'Aquinate, utilisent la preuve scripturaire ; c'est même « un des

fondements de l'exégèse et de saint Thomas et du Moyen Âge[459] ». Parfois, cette preuve prend la forme d'une véritable question. Wilhelmus Valkenberg en donne un exemple tiré du commentaire de l'épître aux Colossiens[460].

À la différence des autres auteurs, Thomas, dans ses commentaires bibliques, ne cite pratiquement pas, même implicitement, ses collègues contemporains[461]. En revanche, une source à ne pas négliger pour l'histoire de la tradition de ces commentaires bibliques, est les florilèges des expositions dominicaines, mais ils ne commencent qu'au début du XIV^e^ siècle avec Guillaume de Werda[462] et Dominique Grima[463].

Pour l'exégèse biblique de Bonaventure, la croix du Christ est la clé herméneutique, l'Écriture sacrée est vue dans cette perspective : « Nul ne peut parvenir à l'intelligence des Écritures si ce n'est par la croix[464]. » Chez saint Thomas, de façon générale, on ne trouve pas une semblable clé herméneutique. Il est vrai que sa théologie peut se caractériser comme étant christologique, plus précisément sotériologique[465], mais c'est le cas aussi d'Albert le Grand[466] et d'autres scolastiques.

Selon Guillaume de Tocco, Thomas d'Aquin faisait grand cas des épîtres de saint Paul[467]. Dans son exégèse des épîtres pauliniennes, il donne un fil conducteur, la grâce. Dans son prologue général aux épîtres, il compare les hommes à des vases, réceptacles des grâces divines : « C'est ainsi également que les hommes sont divinement remplis de grâces diverses, à la manière de liquides différents[468]. » Le liquide désigne ici, dans le cadre de la sainte Écriture, le nom du Christ[469], et l'apôtre Paul peut être comparé à ce vase décrit au livre de l'Ecclésiastique : « comme un vase d'or massif, orné de toutes sortes de pierres précieuses[470] ».

Dans la perspective de l'Aquinate, le *corpus* de ces épîtres pauliniennes offre une théologie approfondie et tripartite de la grâce du Christ. La grâce (1) dans la tête, le Christ, c'est le point de vue de l'épître adressée aux *Hébreux*. « La grâce [2] dans les membres principaux du corps mystique » est le thème des « épîtres aux prélats » (c'est-à-dire de la *1^re^ épître à Timothée* jusqu'à *Philémon*). La grâce (3) « dans le Corps mystique lui-même, qui est l'Église, est le thème des ‘‘épîtres qui sont adressées aux gentils’’ »[471]. Cette dernière considération fait encore l'objet d'une distinction, car la grâce du Christ peut être susceptible d'une triple considération : d'abord, en elle-même, dans l'épître aux *Romains*[472] ; puis

dans les sacrements de la grâce, ainsi dans les *deux épîtres aux Corinthiens* et aux *Galates* ; enfin, « selon l'œuvre d'unité qu'elle accomplit dans l'Église ». Cette considération est encore subdivisée, l'Apôtre traitant 1. du fondement de l'unité ecclésiale, thème abordé dans l'épître aux *Éphésiens* ; 2. de sa confirmation et de son progrès, dans l'épître aux *Philippiens* ; 3. de sa défense (sur ce dernier point, il opère une ultime division) : défense contre les erreurs, dans l'épître aux *Colossiens*, contre les persécutions présentes, dans la *1re épître aux Thessaloniciens*, et contre « les persécutions futures, en particulier au temps de l'Antichrist »{473}, dans la *2e*. Ainsi, selon Thomas d'Aquin, saint Paul a composé un traité de la grâce, qui est en même temps, et plus que d'une manière implicite, un traité d'ecclésiologie. En conclusion, l'Église est pour l'Aquinate essentiellement l'instrument de la médiation de la grâce divine par le Christ.

La lectura sur l'épître aux Colossiens de saint Thomas.

Thomas d'Aquin a donné ses leçons sur l'épître aux Colossiens en même temps que son enseignement portant sur l'ensemble du *corpus* paulinien, vraisemblablement au cours de son séjour en Italie, après 1261 et jusqu'à l'été 1265, à Orvieto, ou entre septembre 1265 et l'été 1268, à Rome{474}. En l'état actuel des connaissances, on ne peut exclure que les premiers cours avaient déjà été donnés pendant son premier magistère à Paris, soit entre 1256 et 1259{475}. Mais, même si on accepte cette hypothèse, il reste qu'une grande partie de son enseignement exégétique a été prodigué en Italie. Il nous est parvenu par une *reportatio*, c'est-à-dire grâce à des notes retravaillées par son fidèle et principal secrétaire Réginald de Piperno. Les anciens catalogues des œuvres de saint Thomas sont unanimes sur ce point pour la partie des épîtres concernées{476}. Il ne subsiste aujourd'hui que peu de manuscrits, lesquels, s'agissant de Romains et de 1 Corinthiens, ont une tradition complexe. Quant aux éditions latines, elles ne sont pas toujours fiables{477}. À l'exception du *Commentaire de l'épître aux Romains* dont l'établissement de l'édition critique est déjà bien avancé, le reste du *corpus* paulinien est à peine mis en chantier.

Le prologue.

Au XIIIe siècle, il était devenu habituel de faire précéder un commentaire scripturaire d'un chapitre introductif, situant le livre exposé dans

l'ensemble de l'Écriture sainte et dans la vie de l'Église, « en lien direct avec la pratique du *principium* que le docteur in *sacra pagina* devait exposer comme première leçon de sa carrière{478} ». La plupart des commentaires bibliques du XIIIe siècle étaient précédés de trois éléments introductifs : 1. une interprétation allégorique d'un verset biblique, qui servait de thème référentiel pour tout le commentaire, c'est-à-dire le *thema ;* 2. une copie ou un extrait du prologue du Pseudo-Jérôme consacré au livre biblique concerné ; 3. une explication et un complément de ce prologue. « Saint Thomas, lui aussi, suivait ce schéma tripartite dans ses commentaires des Psaumes, d'Isaïe, de Jérémie et de l'évangile selon saint Jean. Dans ses explications des épîtres de saint Paul, il se contente d'un simple prologue. Il s'agit plus précisément d'une réduction des trois parties [que l'on trouve] dans les autres commentaires{479}. »

Saint Thomas débute son *Commentaire des Colossiens* par un bref prologue, auquel il donne pour thème référentiel une brève citation du premier livre des Maccabées : « Il [Judas, appelé Maccabée] protégeait le camp par son épée{480}. » Sans avoir en mémoire la place que l'Aquinate assigne à l'épître aux Colossiens dans son prologue général, il nous est difficile de saisir la pertinence de sa citation du 1er livre des Maccabées, en relation avec cette lettre aux Colossiens. Le *Doctor communis* explique que l'Église peut être comparée à un camp militaire et, citant le livre de Job (7, 1), que « c'est une milice que la vie de l'homme sur la terre{481} ».

De l'extérieur, l'Église est persécutée par les uns ouvertement (Thomas ne dit pas par qui. Fait-il allusion aux musulmans{482} ?). Et elle est trompée de manière dissimulée par d'autres, les hérétiques. De l'intérieur, les divers péchés de ses fidèles la souillent{483}. La tâche de ses pasteurs sera donc de protéger les croyants contre les attaques : « Contre les péchés par leurs exhortations [...], contre les hérétiques par la saine doctrine *[sana doctrina]*, contre les persécuteurs par l'exemple en les supportant avec patience{484}. » L'Aquinate ne parle pas de la lutte armée, par exemple contre des musulmans. Qu'il s'agisse d'une locution métaphorique, ce qui suit le montre clairement : « Paul protégea [l'Église] de son épée spirituelle, car dans ses épîtres il réprouvait le péché, réfutait les hérésies, excitait à la patience{485}. » Ainsi, le thème principal de la lettre aux Colossiens est-il clairement défini. Dans l'épître aux Éphésiens, il est question de l'unité de l'Église, dans la lettre aux Philippiens, de son progrès et de sa conservation

dans la foi, ici, il s'agit de sa préservation contre des hérésies et contre le péché{486}.

Ainsi est mis en évidence ce que Domanyi avait déjà constaté dans le commentaire de l'épître aux Romains : « Le point de vue selon lequel Thomas envisage l'explication de la Sainte Écriture est l'Église, plus précisément sa propre existence dans l'Église. Les demandes de l'Église formulées par l'Écriture sont les demandes de Thomas{487}. »

La division du commentaire.

On trouve un schéma détaillé du commentaire de Thomas d'Aquin sur l'épître aux Colossiens ci-dessous (p. 221) ; ses éléments principaux sont donnés dans la colonne de gauche du tableau ci-après. Le plan de l'épître aux Colossiens selon Joachim Gnilka, auteur du commentaire contemporain le plus fouillé, figure dans la colonne de droite. Ce tableau comparatif montre que les conceptions des deux savants d'époques différentes ne coïncident que partiellement.

THOMAS D'AQUIN **I. Salutation**	**Chap. et versets** **1, 01-03a**	**Joachim GNILKA** **0. Préambule**	**Chap. et versets** **1, 01-08**
1A Les personnes qui saluent	**1**, 01	0.1 Recommandations	**1**, 01-02
1B Les personnes saluées	**1**, 02		
1C Les biens souhaités	**1**, 03a	0.2 Remerciements	**1**, 03-08
II. L'objet de l'épître	**1**, 03b-04		
L'Apôtre			
II A commence à mettre en lumière la vérité de l'Évangile	**1**, 03b-29	1re section : Fondement	**1**, 09-29
		1.1 Prière pour le progrès	**1**, 09-11 **1**, 12-14

		de la Communauté 1.2 Demande d'action de grâces Joyeuse 1.3 Le Christ, médiateur de la création nouvelle et de la réconciliation de l'univers 1.4 La communauté réconciliée avec Dieu 1.5 Paul servant l'Église au milieu des Gentils	**1**, 15-20 **1**, 21-23 **1**, 24-29
II B défend les Colossiens			
II. B 1 contre l'enseignement corrupteur	**2**	2e section : Lutte contre l'hérésie	**2**, 01-19
		2.1 Seul le Christ peut concéder la plénitude de l'intelligence 2.2 Garder la foi reçue 2.3 La vie chrétienne ne s'accomplit que dans le Christ 2.4 Les hérétiques sont des faux juges	**2**, 01-03 **2**, 04-07 **2**, 08-15 **2**, 16-19
		3e section : La réalisation de la vie nouvelle	**2**, 20 – **4**,06
		3.1 Des conséquences de la participation à la mort du Christ	**2**, 20-23
II. B 2 contre les	**3**		

mœurs perverses			
a. par un enseignement général	**3**, 01-17	3.2 Des conséquences de la participation à la résurrection du Christ 3.3 L'homme nouveau et l'humanité nouvelle 3.4 La communauté chrétienne	**3**, 01-04 **3**, 05-11 **3**, 12-17
b. par un enseignement spécial	**3**, 18 – **4**, 18		
1. en donnant des préceptes particuliers	**3**, 18-25	3.5 La vie familiale	**3**, 18-4, 01
2. en donnant des règles générales	**4**, 02-18	3.6 Solidarité chrétienne	**4**, 02-06
Ce faisant, l'Apôtre fait connaître ce que les autres font pour eux :	**4**, 07-18	4e section : Fin, messages personnels	**4**, 07-18
d'abord ce que font ceux qu'il vient de leur députer ;	**4**, 07-09	4.1 Tychique et Onésime	**4**, 07-09
ensuite ce que font ceux qui demeurent avec l'Apôtre	**4**, 10-18	4.2 Salutations de la part des collaborateurs	**4**, 10-14
		4.3 Salutations et préceptes	**4**, 15-18

Gnilka, exégète contemporain, recourt à l'analyse des formes littéraires, inconnue au Moyen Âge, tandis que Thomas d'Aquin applique la *divisio*

textus. Les commentateurs des siècles antérieurs entrent directement dans l'explication du texte biblique. Hugues de Saint-Cher, dès le début de sa *Postille*, donne déjà une division logique du texte, mais moins détaillée{488}. La *divisio textus*, au sens technique, était un procédé méthodique, développé en exégèse au cours de la première moitié du XIIIe siècle, par lequel le maître exposant un livre de la Sainte Écriture « va des plus grands ensembles (livres entiers) aux plus petites unités (versets ou fragments de versets){489} ». Elle est « un fractionnement minutieux du texte à interpréter » dont on peut distinguer « trois phases principales : [1] le fractionnement du texte en petites unités ; [2] la définition de chaque unité ; [3] la recomposition des unités pour obtenir une lecture intégrale du texte »{490}. La troisième phase a deux modes différents d'application : « signalés par un langage divers, spécifique et avec deux finalités distinctes ». Dans le premier mode (3.1), on regroupe les unités individuelles, « à partir de ses séquences immédiates et en établissant les premiers groupes partiels ; on parvient ainsi à des sections toujours plus grandes (division mineure) ». L'autre mode (3.2) consiste à « rassembler tout le texte en fonction de la règle à laquelle les regroupements de la division mineure obéissent. Cette recherche d'une règle parvient à mettre en évidence un verset qui exprime le sens global du livre [...] (division majeure). Le verset ainsi trouvé [...] est indiqué par cette expression technique récurrente : *proponit quod intendit* ; en revanche, le reste du livre biblique est précédé de *manifestat propositum*, parce qu'il constitue une explication du verset de référence{491} ».

L'appréciation de Marguerite Rossi à propos de ce procédé exégétique se veut plutôt positive. En effet, selon elle, « la *divisio textus* garantissait et favorisait la fidélité à la lettre, étant donné qu'elle obligeait le maître à interpréter chaque verset et à l'interpréter en l'authentifiant immédiatement d'après le texte{492} ». En revanche, le jugement de Gilbert Dahan est plus réservé : « Cette technique présuppose de la part de ceux qui la mettent en pratique une vue d'ensemble de l'ouvrage commenté et de sa signification. [...], le découpage des textes est commandé par l'intention de l'exégète (et non de l'auteur), les ‘‘divisions'' pouvant ainsi théoriquement varier à l'infini. De la sorte, la *divisio textus* donne d'emblée l'orientation herméneutique de la leçon{493}. » Ce qui ne veut pas dire qu'il nie pour autant les avantages de cette méthode : « La *divisio textus* peut ainsi traduire un engagement herméneutique propre. Inversement, elle oblige

aussi, comme le notait Marie-Dominique Chenu, à une ‘‘exégèse serrée des mots et des énoncés{494}’’. »

Compte tenu du danger de l'exégèse exposant un commentateur à ne lire que ce qu'il veut voir, et non à rechercher l'intention de l'auteur et/ou du (des) rédacteur(s), la question de la relation entre la finalité analytique et la finalité synthétique d'un commentaire demeure difficile. Cette problématique n'a pas échappé à Marguerite Rossi{495}. Cette dernière commence par expliquer pourquoi historiquement Thomas d'Aquin ne pouvait pas éprouver une telle tension : « À l'époque de Thomas, l'effort systématique était encore relativement nouveau pour paraître incertain, non encore élaboré au point de paraître s'éloigner de l'inspiration biblique{496}. » Plus précisément, saint Thomas était profondément convaincu que la Bible n'est pas un recueil fortuit, ne pouvant être expliqué que par des circonstances historiques contingentes, mais qu'elle transmet par sa *littera* un sens intégral. Ce sens, mis en relief par la méthode exégétique, peut s'exprimer en *sententia* (véritable intelligence du texte) dans la théologie systématique. Dans ce contexte, l'examen attentif des textes bibliques n'a pas pour but d'illustrer des synthèses avec des fleurs cueillies çà et là au gré de leur découverte, mais de mettre en évidence cette cohésion du donné révélé. La Bible n'est donc pas pour l'Aquinate une armoire renfermant des ornements d'importance secondaire, mais elle constitue à ses yeux le point de départ de l'effort théologique. Marguerite Rossi fait, elle aussi, ce discernement herméneutique fondamental : « En général, on ne doit pas chercher la priorité d'une manière de procéder sur une autre. [...] la *divisio textus* était la méthode spécifique et originale pour organiser la logique du donné révélé ; la [théologie] systématique l'étape la plus avancée{497}. »

L'épître aux Colossiens dans l'exégèse contemporaine.

Dans l'exégèse contemporaine, la paternité paulinienne de l'épître aux Colossiens est un objet de controverse{498}. Cette lettre est considérée comme « un écrit de combat actuel » dans le contexte de l'Église primitive{499}. Tous les savants soulignent sa thématique ecclésiologique. H. Köster voit le nœud de la controverse en christologie : « L'élévation de la divinité du Fils de Dieu vers la figure du dominateur eschatologique de l'univers provient de la mythologie apocalyptique. [...] Aussi, de bonne heure, y avait-il déjà dans les communautés pauliniennes la foi dans le Christ cosmique sous sa forme gnostique. Pour cette raison, il était possible

de se réclamer de Paul, qui avait présenté le Christ et comme dominateur eschatologique de l'univers (voir 1 Co 15, 25) et comme un être originellement divin (Ph 2, 5 s.), suivant des traditions apocalyptiques ou gnostiques. Dans ces controverses, on devait débattre de la juste explication de l'Apôtre, qui consistait à savoir si, dans le développement cosmologique de la christologie paulinienne, son critère décisif de la mort de Jésus sur la croix conservait sa position centrale{500}. » Tandis que, dans les épîtres authentiques de Paul, le Royaume de Dieu et sa participation restent encore un sujet d'avenir (comme c'est le cas dans *e. a.* 1 Co 15, 50), dans Col 1,13 on parle du Royaume du Fils, de mourir et de ressusciter avec le Christ (voir Col. 2, 12 et 3, 1) dans le temps présent. D'après Col 1, 18 et 3, 29, le Christ est la tête de l'Église, qui est son corps. Dans les autres écrits authentiquement reconnus de saint Paul, il manque la conception du Christ comme tête ; le Christ, comme corps, est identique à l'Église{501}.

Qui sont ces adversaires contre lesquels on raisonne dans l'épître aux Colossiens ? Ce « sont des juifs, qui se considèrent eux-mêmes comme les vrais chrétiens. Ils appellent leur doctrine *philosophia*{502} ». On observe dans cette épître trois conceptions caractéristiques : « 1. la doctrine ‘‘des éléments du monde'' (Col 2, 8 + 20), [...] conçus comme ‘‘Principautés et Puissances'' (Col 2, 10 + 15). [...] elles règnent sur le monde et les hommes{503} » ; 2. leur culte se réalise en observant une « tradition tout humaine » (Col 2, 8), « des préceptes et des enseignements humains » (Col 2, 22), des « ordonnances légales » (Col 2, 14), pratiques « par lesquelles on prouve son humilité devant les Puissances (Col 2, 18) ; 3. La forme sociale [...] est celle d'un culte des mystères{504}. » On observera qu'il est équivoque de ranger ces doctrines sous l'étiquette « judaïsme{505} » ; il semble du reste que cette thématique n'est pas importante. Köster, tout en constatant une certaine proximité avec la gnose, maintient : « Par la mort du Christ en croix la communauté est déjà ‘‘sainte et sans reproche'' (Col 1, 22) et n'a plus besoin d'une purification par quelque rituel{506}. » Quant à la communauté de Colosses, elle n'est pas à part ; d'après Gnilka, le fait de la considérer comme une partie de l'Église universelle « est justement un trait propre à l'épître{507} ». L'hymne des Colossiens (1, 15-20) est classée à l'unanimité comme une forme littéraire, mais elle est différemment appréciée par les exégètes contemporains quant à son origine et son contenu. Ils s'accordent seulement pour dire : « Nous avons là un texte composé dans un langage cultivé, que l'on peut qualifier d'hymne, au

moins au sens large[508]. » Quelques-uns y voient un noyau provenant de l'apôtre Paul ou d'une tradition en lien avec les communautés chrétiennes d'Asie Mineure, et quelques additions dues au rédacteur de l'épître[509]. Le Christ fait participer à la différence de la conception gnostique de la rédemption, le Christ fait participer à la vie la bonne création (Col 1, 16 s.) ; la création entière, pas seulement les êtres humains, est réconciliée et pacifiée par lui (Col 1, 20).

Le « tableau de morale domestique » (Col 3, 18-4, 1 ; voir Ep 5, 22-6, 9 et 1 P 2, 13-3, 7) a un contexte particulier. Et dans l'éthique du stoïcisme et dans la tradition juive-hellénistique figuraient de semblables énumérations de préceptes pour la vie quotidienne. Ici, en l'occurrence, nous découvrons une nouvelle orientation, nettement christologique, exprimée par la répétition « comme il se doit dans le Seigneur[510] ». Mis à part des désaccords, surtout concernant l'authenticité de l'épître aux Colossiens, ainsi que des divergences sur quelques questions du contexte historique et de l'histoire littéraire, il se dégage un grand consensus en faveur du caractère sotériologique et ecclésiologique de ce livre biblique. L'Aquinate, malgré son ignorance des méthodes et des problèmes de l'exégèse contemporaine, l'avait en son temps déjà relevé.

Quelques observations sur des lieux saillants du commentaire de Thomas.

Une introduction ne peut être commentaire du commentaire, aussi le lecteur ne trouvera-t-il dans ce qui suit que quelques observations sur des passages les plus remarquables de sa *lectura*.

Dès les premiers versets de l'épître (1, 1-3), Thomas se distingue de deux manières par rapport au schéma habituel :

1. il introduit les personnes qui saluent de façon plus étendue, en donnant une explication de son nom (« Paul, qui veut dire humble[511] ») et de son ministère (« *Apôtre*, ce qui veut dire envoyé, à savoir pour procurer le salut des fidèles[512] »). L'Aquinate fait mention de cette signification du nom « Paul » au début de tous ses commentaires des épîtres pauliniennes, à l'exception de ceux de la 2e lettre aux Thessaloniciens, de Philémon et des Hébreux, car, dans cette dernière épître, ne figurent ni le nom de l'Apôtre ni la salutation[513]. Dans les premières lignes du chapitre premier de son bref commentaire de la 2e épître aux Thessaloniciens, il écrit : *« Sunt autem eadem personae, quae et in prima [epistula][514] »* (« Les personnes [mentionnées] sont les mêmes que celles de la première [épître] »), indice

que ces leçons ont probablement été données au cours de la même période scolaire ;

2. à la différence des autres commentateurs, Thomas ne relève pas la mention du lieu (« à Colosses ») ; en revanche, son attention se porte sur les mots « saints » et « frères fidèles ». Il en va de même dans ses autres commentaires des épîtres pauliniennes, à l'exception de sa *lectura* sur les Éphésiens où il reprend cette formule devenue courante depuis Walafrid Strabon († 849) : « Les Éphésiens sont des asiatiques{515}. » Étant donné que son *Commentaire sur les Colossiens* est une *reportatio*, c'est-à-dire un texte établi d'après des notes de cours, nous ne pouvons avoir la certitude qu'il n'a pas mentionné les lieux de destination des lettres, ou encore que Réginald, son secrétaire, n'a pas retranscrit ces mentions, parce qu'il les estimait insignifiantes.

Aux versets 4 et 5, Thomas met en évidence des traits propres non point aux seuls Colossiens mais à tous les croyants, pour lesquels Paul rend grâce à Dieu : « Notre bien réside principalement dans la foi, l'espérance et la charité{516}. » Pour ces trois vertus théologales, référence est faite à la conclusion de l'hymne à la charité (1 Co 13, 13) ; le commentateur développe le thème de la charité donnant vie à la foi, morte sans elle, sans toutefois citer 1 Co 13, 1-3, manifestement présente en arrière-fond. Déjà ici, une allusion est faite à un thème central des Colossiens. En effet, en citant Ga 6, 15 : « Dans le Christ Jésus la circoncision ne sert de rien, ni le prépuce, mais la nouvelle créature{517} », Thomas ne s'arrête pas à la situation historique des Colossiens au temps apostolique, mais il considère la condition des chrétiens tout court. Ce sera un trait caractéristique de cette exposition, comme du reste de ses commentaires bibliques en général.

Sans les outils de l'histoire des formes littéraires, Thomas ne pouvait pas reconnaître le caractère hymnique de Col 1, 15-20. Il introduit une coupure dans ce texte qu'il répartit en deux leçons (4 et 5), en ajoutant à la deuxième les versets 21-23a, lesquels ne font pas partie de l'hymne. L'Aquinate commence par expliquer l'expression « [le Christ] est image du Dieu invisible » (Col 1, 15). Dieu est invisible, « parce qu'il surpasse la capacité de la vision de tout intellect créé, de telle sorte qu'aucun intellect créé ne peut comprendre son essence{518} ».

Ce texte : « toute connaissance s'arrête *[terminatur]* à un existant, c'est-à-dire à un terme participant de l'être{519} », texte que Thomas cite sous le nom « Denys », à savoir le Pseudo-Denys l'Aréopagite (VI^e^ siècle), et qu'il

reprendra plus tard dans son commentaire *Sur les noms divins*{520}, ne figure pas chez le Pseudo-Aréopagite. La première partie de cette phrase est assez fréquente dans ses œuvres : avec des variantes légères, on la rencontre quinze fois{521}. C'est d'abord le traité *Sur les noms divins* qui est donné pour source, puis, à partir de la 13e question disputée du *De veritate* (voir au no 6 dans la liste de la note 2), c'est-à-dire vers la fin des années 1250, c'est le livre IX de la *Métaphysique* d'Aristote, avec toutefois deux exceptions (voir aux nos 9 et 12). L'attribution au Pseudo-Denys, nous l'avons déjà constaté, est inauthentique. Il faut se rappeler ici que Thomas, disciple d'Albert le Grand, prépare ses cours et les copie, et que, commentant *Sur les noms divins*, il écrit : « Toute connaissance compréhensive porte sur ce qui existe [et] a des limites ; mais Dieu n'est pas existant à la manière de ce qui a une limite, [il est] au contraire supersubstantiel ; on ne peut donc avoir de lui une connaissance compréhensive{522}. »

C'est donc bien de son maître à Cologne que l'Aquinate tient cette phrase, mais en prenant le commentaire pour ce qui était commenté. La première mention du Pseudo-Denys apparaît chez Thomas, dans son commentaire du premier livre des *Sentences* de Pierre Lombard, comme une confirmation de cette source indirecte ; la formulation de cette citation : « La philosophie est connaissance des existants » ne se trouve pas chez le Pseudo-Denys mais bien dans le commentaire d'Albert le Grand sur ses lettres{523}. Par la suite, devenu maître en théologie à Paris, Thomas d'Aquin change l'attribution, en prenant pour source un texte quelque peu énigmatique de la *Métaphysique* d'Aristote{524}. La traduction française de ce passage, due à J. Tricot, se lit ainsi : « Il est donc clair que les constructions géométriques en puissance sont découvertes quand on les fait passer à l'acte, et la cause en est que la conception même du géomètre est un acte{525}. » La traduction latine *anonyma sive media*, que Thomas semble avoir connue vers 1256{526}, donne : « Ainsi il est manifeste que par la force [de l'intellect] les étants *[entia]* sont découverts [une fois] amenés à l'acte ; mais la cause en est que l'intelligence est acte{527}. »

Dans la traduction de Guillaume de Moerbeke, connue de l'Aquinate vers la fin de l'année 1271{528}, le texte est presque identique : « Ainsi il est manifeste que par la force [de l'intellect] les étants *[entia]* sont trouvés [une fois] réduits à l'acte ; mais la cause en est que l'intelligence est acte{529}. » La référence à la *Question quodlibétique* trois du livre III de la *Physique* d'Aristote, commentée par maître Thomas vers Pâques 1270, ne reproduit

pas littéralement le texte du Stagirite. Le texte grec porte : « Inconnu [est] l'infini{530}. » Dans la traduction latine de Jacques de Venise, ces mots sont rendus de la manière suivante : « Inconnu dans la mesure où c'est infini{531}. » La citation de Thomas – probablement donnée de mémoire – est un autre essai de reformulation : « Chaque chose est connue par [sa] forme et selon qu'elle est en acte{532}. »

Dans la *lectura* sur les Colossiens, ainsi que dans le *De divinis Nominibus*, cette citation si approximative – attribuée tantôt, comme c'est le cas ici, au Pseudo-Denys, tantôt à Aristote – entre dans la composition d'un syllogisme dont la majeure est : « or, Dieu est l'être même » ; la mineure : « il ne participe pas à l'être » ; et la conclusion : « il est donc inconnu »{533}. Dans son commentaire de l'épître aux Colossiens, comme en d'autres lieux, l'Aquinate donne au raisonnement de l'Aréopagite une forme syllogistique, plus rigoureuse, en synthétisant des éléments néoplatoniciens et aristotéliciens. Il le fait d'après le modèle d'Albert le Grand, qui était convaincu de l'origine aristotélicienne de ce document du néoplatonisme qu'est le *Liber de causis*{534}.

La question de savoir comment on peut parler de l'image de Dieu, alors qu'il est invisible, n'a pas attendu un exégète contemporain{535} pour être abordée. L'Aquinate, à la suite d'autres Pères et docteurs, va lui aussi expliquer dans quel sens le Christ peut être appelé « image de Dieu{536} »

Au-delà d'un intérêt sémiotique manifeste{537}, Thomas va s'appliquer à démonter, au long de son explication, le mécanisme de l'hérésie arienne « qui a mal interprété cette expression » : « Lui [Le Christ] qui est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature » (Col 1, 15). Il faut reconnaître que d'emblée ce verset peut se prêter facilement à cette interprétation qui consiste à considérer le Fils comme une « première créature », à partir de laquelle une multitude d'étants est créée. Cette interprétation est le fondement de l'arianisme. Au sens large, il représente un nom collectif qu'Athanase avait donné à ceux qui s'opposaient à la définition trinitaire du concile de Nicée. Il s'agit plus précisément de la négation de la co-éternité, de la consubstantialité et, enfin, de la divinité du Christ et du Saint-Esprit{538}. Il semble que cette doctrine ait pour origine le prêtre alexandrin Arius († 337), mais sous le nom d'arianisme étaient regroupées des doctrines pas toujours très cohérentes. Leur dénominateur commun est la subordination du Fils, qui, à la différence du Père, aurait

connu un début. La conception du Père en tant que complètement transcendant, inaccessible à l'intellect humain, a un certain parallèle avec la philosophie néoplatonicienne de Plotin († *ca* 270), selon laquelle l'Un (ἕν), l'unique, ne contient pas de multiple{539} ; son infinité n'est pas une infinité numérique, parce que l'Un est indivisible, mais une infinité de puissance{540}. Son unique est l'être (ὄν), duquel procède la multitude des étants (ὄντα). Par leur premier principe, les étants intellectuels, ayant l'être (de l'étant, *ens*), la vie et l'intelligence, sont des images de l'Un{541}. Le problème consiste à expliquer comment la pensée humaine arrive à concevoir « une chose unique{542} ». Elle peut se concevoir à partir du principe de l'Un. Ainsi, Proclus († en 485), philosophe de l'Antiquité tardive plagié par le Pseudo-Denys l'Aréopagite, était parvenu au concept de participation, terme déjà utilisé par Platon, mais acquérant chez lui une place centrale pour la dynamique entre ce qui est fondamental (participé) et ce qui est dépendant{543} (participant). Les différentes ramifications de l'arianisme n'étaient plus connues au Moyen Âge, « arianisme » signifiant alors « négation de l'essence divine du Christ ». Thomas d'Aquin avait approfondi ses connaissances des Pères latins, et aussi des Pères grecs, qui, de son temps, étaient moins connus, pendant son séjour à la cour du pape dans les années 1260-1265{544}. Cette période coïncide, selon toute probabilité, avec le début de sa première série de cours sur le *Corpus paulinum*.

Mais comment l'Aquinate va-t-il réfuter cette mécompréhension du Christ en tant que première créature ?

Il commence par expliquer le mode de génération impliqué dans le mot « premier-né{545} ». Le point de départ de son raisonnement est cette maxime aristotélicienne : « Dans chaque chose la génération suit le mode de son être et de sa nature{546}. » Puis il pose la mineure résultant d'une considération philosophique sur la nature de Dieu, lequel est acte pur, il n'y a en lui aucune différence entre ce qu'il peut et ce qu'il réalise actuellement : « La nature de Dieu, c'est d'intelliger son être même. » Dieu n'est pas une réalité statique, comme l'existence de quelque chose, sa nature propre est dynamique : il se comprend lui-même. Thomas aboutit ainsi à ce résultat : « Il faut que son germe, ou conception intellectuelle, soit germe ou conception de sa nature{547}. » À la différence des êtres humains, êtres participants, où la compréhension suit l'existence – il nous faut d'abord être pour pouvoir ensuite comprendre –, l'être de Dieu est

intelligere, compréhension non point seulement de lui-même mais de tout l'univers{548}. On voit ici la synthèse que Thomas réalise entre la pensée platonicienne et la pensée aristotélicienne{549}.

Après avoir expliqué le mode de génération, la deuxième étape du raisonnement de Thomas consiste à l'appliquer au Fils, appelé « premier-né », ou plus précisément « premier-engendré ». Dieu connaît toute la création dans sa propre essence. On ne peut donc essentiellement opérer une distinction entre Dieu et sa connaissance. « Premier-né » signifie que le Fils n'est pas une première créature, mais qu'il est « la conception intellectuelle de Dieu suivant laquelle il se connaît lui-même, et par conséquent toute créature{550} ». Donc « premier-né » veut dire « qu'il a été engendré comme principe de toute créature{551} ». Cette argumentation présuppose que le Fils est divin, présupposition commune au temps de Thomas. L'erreur des manichéens est brièvement traitée. Ces derniers avaient soutenu l'existence de deux principes premiers : un principe bon, spirituel ; et un principe mauvais, corporel ; ces deux genres de choses, spirituel et matériel, dérivent d'un et même principe{552}. Dans le commentaire de Col 1, 18, du Christ tête de l'Église, qui est son corps, Thomas donne d'abord des lieux bibliques pour preuve, puis il explique : « L'Église a certes un double état, à savoir celui de la grâce dans le temps présent et celui de la gloire dans la vie future ; toutefois, c'est la même Église et le Christ en est la tête dans l'un et l'autre état{553}. »

Pour prévenir une confusion à propos de la distinction entre l'Église sur terre groupant des êtres humains mortels autour du Sauveur auxquels il donne sa grâce, et l'Église céleste des ressuscités dans la gloire, l'Aquinate esquisse un argument en s'appuyant sur le récit de la résurrection de Lazare, argument que le traducteur complète en l'énonçant de manière plus compréhensible : « On objecte [à ce qui est rapporté] à propos de Lazare [au chap. 11 de Jean{554}]. » Réponse : « Lazare lui-même ainsi que d'autres ne ressuscitèrent pas pour la vie immortelle, mais pour [reprendre] la vie mortelle{555}. » La résurrection de Lazare ne confond donc pas la distinction entre l'Église terrestre et l'Église céleste.

À propos de Col 1, 20-22 : « et par lui [le Christ] de se réconcilier toutes choses, pacifiant par le sang de sa croix, soit ce qui est dans les cieux, soit ce qui est sur la terre », Joachim Gnilka remarquait : « Tandis que les thomistes considéraient l'Incarnation comme dépendante du péché de l'homme, [...] les scotistes, eux, estimaient que la création, dès sa genèse,

avait pour objectif l'avènement du Logos incarné comme couronnement de la création [...]. Ainsi les thomistes s'étaient-ils déterminés en faveur d'une perspective individualiste de la rédemption{556}. » En revanche, Thomas d'Aquin met en relief le caractère éminemment ecclésiologique et donc communautaire de l'œuvre salvifique du Christ. Les hommes désunis par les conséquences du péché, représentés par « les Juifs qui voulaient la Loi, et les Gentils qui ne la voulaient pas{557} », sont réconciliés avec Dieu et entre eux par le Christ, et non point seulement le pécheur individuel avec son Dieu.

La philosophie dans l'interprétation de Col 2, 8.

Saint Paul avait un regard plutôt critique sur la philosophie (voir 1 Co 1, 18-24) :

Car la parole de la croix est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, c'est-à-dire pour nous, elle est puissance de Dieu. 19 Car il est écrit : « Je perdrai la sagesse des sages, et la prudence des prudents je la réprouverai. » 20 Où est le sage ? Où est le scribe ? Où est l'investigateur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse de ce monde ? 21 En effet, puisque, dans la sagesse de Dieu, le monde, par sa sagesse, n'a pas connu Dieu, il y a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication. 22 Puisque les Juifs demandent des signes et que les Grecs cherchent la sagesse, 23 quant à nous, nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, et folie pour les Gentils ; 24 mais pour ceux qui sont appelés soit Juifs, soit Grecs, c'est le Christ puissance de Dieu et sagesse de Dieu. 25 Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes{558}.

Dans Col 2, 8, nous lisons selon la Bible latine : « Prenez garde que personne ne vous séduise par la philosophie, et par une vaine tromperie selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde, et non selon le Christ{559}. » C'est la seule occurrence du mot « philosophie » dans le Nouveau Testament, et son usage semble a priori assez négatif. Mais il convient d'y prêter attention :

Ce qui est compris ici par ce terme n'est pas nécessairement la philosophie classique de Platon, d'Aristote, du stoïcisme ou d'autres écoles illustres. Dans l'usage courant, sa signification était beaucoup plus large et renfermait des sagesses et des pratiques, ainsi que des enseignements religieux et même des doctrines ésotériques et magiques. Les récentes communautés chrétiennes rivalisaient avec toutes sortes de « philosophies », qualifiées par saint Paul de « vaines », c'est-à-dire de sophistiques, fondées sur des traditions humaines, à l'opposé de sa doctrine fondée sur la parole salvatrice de Dieu{560}.

Thomas n'avait naturellement pas connaissance de cet arrière-fond historique. Mais il connaissait ce que les Pères de l'Église avaient écrit à ce

propos. Ainsi convient-il de mentionner au premier chef les paroles brûlantes de saint Augustin dans ses *Confessions*. Après des études de rhétorique qui le laissent insatisfait, la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron suscita chez le jeune étudiant le désir de « l'immortalité de la sagesse{561} ». Augustin jette un regard critique rétrospectif sur l'époque où il n'était pas encore disposé à accueillir la vraie sagesse divine : « Or, écrit-il, l'amour de la sagesse porte chez les Grecs le nom de philosophie, et c'est lui qui m'enflammait dans ma lecture. Il en est qui séduisent au moyen de la philosophie : ce grand nom, flatteur et honorable, leur sert à colorer et à maquiller leurs erreurs. Or, presque tous ceux qui, du temps de l'auteur et avant lui, agissaient ainsi sont signalés dans ce livre et démasqués ; et on voit là qu'il était salutaire, l'avertissement que donne ton Esprit par l'intermédiaire de ton bon et pieux serviteur : ''Prenez garde [...], car c'est en lui qu'habite toute la plénitude de la divinité corporellement''{562}. » Les paroles du « bon et pieux serviteur », en l'occurrence l'apôtre saint Paul, ne sont donc pas comprises par saint Augustin comme une négation pure et simple de la philosophie, mais elles visent de fausses philosophies, dénoncées par la critique philosophique de Cicéron{563}.

Raban Maur († 856) mettait plus encore l'accent sur le caractère christocentrique de la sagesse chrétienne : « Donc notre savoir est le Christ, notre sagesse aussi est le même Christ. Lui nous donne la foi concernant les choses temporelles ; lui montre la vérité sur les réalités sempiternelles. Par lui, nous arrivons à lui, nous tendons par le savoir vers la sagesse, nous ne nous éloignons pas de l'unique et même Christ, en lui sont cachés tous les trésors de la sagesse{564}. » Par conséquent, toute doctrine étrangère au Christ devient *pravitas*, « déviance »{565}. Pour montrer cela par un texte biblique, Raban cite Col 2, 8{566}. Les « éléments du monde » sont interprétés comme l'observation astrologique du cours du soleil et de la lune{567}, considérée alors comme une science sérieuse.

Saint Bruno le Chartreux († 1101) suivait cette ligne d'interprétation christocentrique en introduisant cependant une distinction : les paroles des trompeurs sont sublimes, mais leur doctrine est superficielle ; en revanche, les paroles des fidèles sont simples, mais leur *sententia*, « ce qui est dit », est sublime{568}.

La *Glossa ordinaria*, compilation du XI^e^-XII^e^ siècle, attribuée il y a peu de temps encore à Walafrid Strabon († 849), ne se limitait pas à la philosophie. On trouve le verset de Col 2, 8 appliqué aux idolâtres ainsi qu'à ceux qui

donnent une interprétation naturelle (astrologique) aux signes des temps{569}. Dans la *Glossa Lombardi*, le *cavete* est appliqué à la *terrena philosophia* – une philosophie de l'immanence – où Dieu ne peut devenir une créature, où l'homme ne peut naître de la Vierge, où il ne peut être question de résurrection{570}. Une telle philosophie est trompeuse par son argutie qui semble « naturelle », et la transcendance y est niée. La même argumentation se retrouve chez Hugues de Saint-Victor, mais avec une estimation nettement plus positive de la philosophie{571}. La *Postilla in totam Bibliam* de Hugues de Saint-Cher et son équipe est moins positive : les philosophes, en l'occurrence Pythagore, Platon et Aristote, se sont trompés parce qu'ils ont suivi la seule raison naturelle{572}. Ce verset de 1 Jn 3, 7 : « Petits enfants, que personne ne vous égare », et bien d'autres lieux bibliques sont cités comme interprétation allégorique pour montrer l'erreur due à la philosophie, qui est même un obstacle à l'étude de la théologie{573}. Dans les tout premiers temps de leur fondation, les Frères prêcheurs n'avaient guère une attitude positive à l'égard de la philosophie.

Les premières constitutions de l'Ordre stipulaient même une interdiction de sa lecture : les frères « ne doivent pas étudier les livres des païens et des philosophes, et ils ne les consulteront même pas occasionnellement. Ils ne doivent ni apprendre les sciences séculières, ni les arts dits ‘‘libéraux’’ ; toutefois, il peut arriver que le Maître de l'Ordre ou le Chapitre Général veuille bien les y autoriser{574} ». Ni Albert le Grand ni Thomas d'Aquin n'adoptèrent cette attitude dépréciative à l'égard de la philosophie.

Si le Docteur commun voit, lui aussi, dans Col 2, 8 un avertissement de l'Apôtre « à ne pas se laisser séduire par une vaine sagesse{575} », il ne désavoue pas pour autant la philosophie.

1. D'abord, deux types de séduction philosophiques sont identifiés : « par les principes réels de la philosophie » – appliqués faussement – et « par des raisonnements sophistiques [...] ‘‘par une vaine tromperie’’, qui ne se fonde que sur l'apparente ambiguïté des termes{576} ». Pour l'erreur du premier type, Thomas donne deux explications alternatives. L'explication préférée est la suivante : qui séduit, même involontairement, le fait à partir de deux principes non fondés, « quelque chose d'apparent et quelque chose d'inexistant{577} ». L'apparent peut provenir ou d'une confiance trop grande « dans l'autorité des philosophes », ou d'« un égarement de la raison [...] quand on veut mesurer ce qui relève de la foi suivant les principes des choses [d'ici-bas] et non selon la sagesse divine », autrement dit, d'effets

des causes inférieures au lieu des supérieures ; ce qui est exprimé par « selon les éléments du monde{578} ». L'explication alternative met l'expression « selon les éléments du monde » en rapport avec l'idolâtrie{579}. Ces considérations n'ont cependant pas conduit Thomas à rejeter en bloc la philosophie : « Est-ce pour autant qu'il faille toujours rejeter les traditions des hommes et des raisonnements ? Non, mais seulement quand l'argumentation physique procède d'après ces éléments et pas selon le Christ{580}. »

2. Cela demande une explicitation : que signifie « selon le Christ » ? Thomas donne trois critères concernant : sa divinité, les fidèles et les anges. La première considération est la plus développée. Elle porte sur la présence divine simplement, ou par participation : « Dieu, en effet, est en tous, mais en certains par une participation de ressemblance avec sa bonté » ; il est même dans les créatures inanimées : « Ces créatures ne sont pas Dieu, mais elles ont en elles quelque chose de Dieu{581}. » C'est l'effet de la création, parce que Dieu, en tant que cause première, a une influence plus grande sur ce qu'il cause que n'ont les causes secondes{582}. Il y a une présence divine aussi « dans les âmes saintes par son opération [...] selon l'effet de sa grâce », et « corporellement dans le Christ »{583}.

D'un point de vue ecclésiologique, cette figure du « Corps du Christ » dans le *Commentaire de l'épître aux Colossiens* revêt un intérêt particulier. Elle est caractérisée notamment par trois juxtapositions : d'abord, le Corps même, le Christ, se distingue de son ombre, à savoir la « loi ancienne », c'est-à-dire l'Ancien Testament{584}. « Les saints jouissent de l'inhabitation de Dieu seulement dans leur âme [...] par l'opération [de Dieu], c'est-à-dire par l'amour et la connaissance qui sont l'œuvre de l'esprit rationnel seul, tandis que dans le Christ il habite par l'assomption de son humanité dans l'unité de sa personne [divine]{585}. » Enfin, une dernière distinction est appliquée : « Dieu est dans les choses de trois manières [...] d'une manière générale, par sa puissance, sa présence et son essence ; puis il est dans les saints par sa grâce ; enfin, il est particulièrement dans le Christ par l'union [hypostatique]{586}. »

Ce lieu biblique de Col 2, 8 se trouve cité trois fois dans d'autres œuvres du Docteur angélique, lesquelles sont vraisemblablement plus tardives :

1. *Expositio et lectura super 1 Tim*. 6, 28 lect. 4 : « Or, il est impossible que ce qui est vrai soit contraire à ce qui est vrai, bien qu'il puisse arriver à deux fausses [propositions] d'être contraires entre elles ; aussi est-il par

conséquent impossible que ce qui s'oppose à la vérité divine, qui est la vérité par excellence, soit vrai, Col. 2 [8] : ''Prenez garde que personne ne vous séduise par la philosophie et par une vaine tromperie selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde, et non selon le Christ[587]'' » ;

2. dans le *Sermon* « Attendite a falsis prophetis » : « La foi est beaucoup plus puissante que la philosophie ; donc si la philosophie s'oppose à la foi, elle ne doit pas être acceptée. Aussi l'Apôtre [écrit] aux Colossiens : ''Prenez garde que personne ne vous trompe par'' une fausse ''philosophie ou ne veuille vous séduire par une vaine'' gloire[588]. » Ce sermon date de 1269, époque où Thomas était attaqué par les aristotéliciens radicaux, se réclamant des œuvres du « philosophe » et de son commentateur Averroès, et par des théologiens conservateurs, désavouant l'usage de la philosophie comme science sacrée. Sa stratégie était de dénoncer ces maîtres ès arts, qui avaient soulevé des questions touchant la foi chrétienne sans y apporter de réponse en accord avec la doctrine de la foi catholique, à la manière des « faux prophètes », et comme ceux qui, ouvrant un puits ne le couvrent pas, afin que l'âne du prochain (les jeunes étudiants ès arts) y tombe ;

3. dans la *Summa theologiae* II^{a}-II^{ae}, q. 167, a. 1, traitant de la curiosité en tant que vice opposé à l'étude, Thomas formule cette question : « Le vice de curiosité peut-il exister dans la connaissance intellectuelle[589] ? » Dans sa troisième objection, il écrit : « S'il pouvait y avoir un vice de curiosité en ce qui concerne la connaissance intellectuelle, ce serait principalement dans les sciences philosophiques. Mais il ne semble pas qu'il soit vicieux de s'y adonner[590]. » Dans sa réponse, l'Aquinate affirme la licéité des études philosophiques selon Rm 1, 19, mais, en citant Col 2, 8, il met en garde contre « certains philosophes [qui] en ont abusé pour combattre la foi[591] ».

Quelques autres lieux remarquables dans les chapitres 2 à 4.

Dans Col 2, 12 (et 3, 1) : « ensevelis avec lui dans le baptême », Thomas ne mentionne pas Ep 2, 5, en disant que les croyants sont morts avec le Christ, verset que l'exégète J. Gnilka[592] considère comme un parallèle. En effet, l'idée est ici bien différente : dans Éphésiens, il est question de la mort due au péché : « nous étions morts par nos péchés[593] » ; dans Colossiens, il est écrit que nous sommes ensevelis avec le Christ dans le baptême. C'est « dans ce baptême, dit saint Thomas, qu'est exprimée une similitude avec la mort du Christ, en ce sens que tout comme le Christ a été d'abord mis en croix, puis déposé dans le sépulcre, ainsi celui qui est

baptisé est plongé sous l'eau, par trois fois, comme le Christ est demeuré trois jours dans le sépulcre{594} ». Dans l'épître aux Éphésiens, il s'agit de la cause de la chute de l'homme, tandis que, dans la lettre aux Colossiens, il est question de la cause de sa rédemption.

Dans Col 3, 11, quelques manuscrits grecs ainsi que l'*Itala* latine portent l'addition suivante : « mâle et femelle » (αρσεν και θηλυ), un parallèle avec Ga 3, 28 et 6, 15{595}. Thomas fait à ce propos cette brève remarque : « Ils ne se distinguent pas par l'âme mais selon le sexe{596}. »

À propos de Col 3, 18-4, 1, Thomas, ne disposant pas de notre méthode d'analyse de l'histoire des formes littéraires, n'y a pas reconnu la « vie familiale » (Haustafel), les codes domestiques qui avaient leur origine dans la tradition païenne et contenaient les obligations morales des différentes conditions sociales : 1. hommes-femmes ; 2. pères-enfants ; 3. maîtres-esclaves{597}. L'Aquinate a cependant bien identifié le caractère de parénèse, l'enseignement moral de ce passage. Il relève l'organisation systématique selon « les états au sein de l'Église » et « selon les trois [catégories de personnes liées entre elles], à partir desquelles, selon le Philosophe [Aristote], la communauté domestique est constituée »{598}. « Les ‘‘tables ou codes domestiques'' correspondent dans leur structure et leur herméneutique à la doctrine économique de l'époque impériale. Ils donnent des conseils pour la maison (c'est-à-dire à l'ensemble des personnes qui y vivent) à l'adresse des trois relations précitées. Ils ont pour but de façonner dans leurs interrelations une organisation qui soit le moins possible exposée à des tensions. Que l'on s'adresse aussi directement à la partie soumise et qu'ainsi une quasi-relation réciproque soit prise en considération, c'est là un fait nouveau par rapport aux textes païens{599}. »

L'esclavage était une condition sociale fondamentale pour l'économie dans l'Empire romain{600}. Saint Paul, tout en acceptant cette situation que l'Église primitive ne pouvait changer, déclare, dans l'épître aux Galates : « il n'y a pas d'esclave ni d'[homme] libre » (3, 28) ; ce que Thomas commente ainsi : « Ni la servitude, ni la liberté, ni la noblesse ni la bassesse de la naissance ne créent une différence dans la réception de l'effet du baptême : ‘‘Grands et petits sont là, et un esclave est libéré de son maître'' (Jb 3, 19). [Et :] ‘‘Il n'y a pas d'acception de personnes auprès de Dieu'' (Rm 2, 11){601}. » Dans le contexte de la « table domestique » de l'épître aux Colossiens, la formulation est plus restreinte, mais la limitation de l'esclavage à la société d'ici-bas a déjà des conséquences pour le temps

présent : un maître ne doit pas seulement traiter ses esclaves avec justice, mais selon « ce que la mansuétude *[mansuetudo]* chrétienne atténue », sachant « que, comme tu te conduiras à leur égard, ainsi le Seigneur se comportera envers toi{602} ».

Avant les salutations, qui concluent l'épître, sont mentionnées, comme un résumé de la « table domestique », des indications s'adressant à tous les membres de la communauté (4, 2-6). La première place est donnée à la prière : « Soyez assidus à la prière, apportez-y de la vigilance dans l'action de grâce » (4, 2). Saint Thomas, penseur systématique, y trouve trois qualités requises pour la prière : « Elle doit être assidue, vigilante et reconnaissante{603}. » Et reprenant le verset 2 de l'épître il commente : « assidue [...] c'est-à-dire priez avec persévérance [...] vigilante, de sorte que l'esprit ne soit pas appesanti [...] reconnaissante, c'est-à-dire faite avec action de grâce, car si on se montrait ingrat pour des bienfaits reçus, on n'en mériterait plus de nouveaux{604} ». En effet, il ne s'agit pas seulement d'une indication destinée à la piété privée des fidèles, mais d'une qualité essentielle de l'Église, nécessaire à son identité{605}.

L'ecclésiologie.

L'ecclésiologie comme discipline théologique est relativement récente : « Dans la systématisation de la théologie, œuvre de l'esprit médiéval face à la forme de pensée essentiellement non systématique des Pères de l'Église, la doctrine de l'Église n'était pas reçue dans la systématique de la pensée théologique{606}. » Jusqu'à « la contestation protestante d'une Église visiblement constituée, contraignante en matière de doctrine et de foi{607} », l'Église comme réalité fondamentale du Corps des chrétiens *(Corpus christianorum)* n'était pas un objet de réflexion. Cela ne veut pas dire pour autant que toute réflexion était complètement absente. L'Église fut principalement considérée comme « Corps du Christ », donc dans une perspective christo-sotériologique{608}. Henri de Lubac, dans une remarquable étude, a montré le développement de cette désignation et en a conclu : « Le mot *verum* avait supplanté le mot *mysticum* dans la désignation du corps sacramentel [du Christ]. [...] *mysticum* au lieu de disparaître, prit la place de *verum* dans la désignation du corps ecclésial{609}. » Ce processus était déjà accompli au temps « des Princes de l'École, [chez] un Albert le Grand et un Thomas d'Aquin{610} ». Le *Doctor communis*, comme son maître, connaissait encore une richesse plus vaste

d'expressions symboliques pour l'Église, puisées surtout dans l'Écriture{611}. Mais, par la suite, il se produisit un rétrécissement réduisant la désignation du corps ecclésial à une conception quasi purement juridique, conception déplorée, entre autres, par Joseph Ratzinger{612}. Quant au genre de traités de l'Église, concentrés sur la question du pouvoir ecclésiastique et surtout papal dans sa confrontation avec le pouvoir impérial et royal, il prit seulement naissance lors des controverses du XIV^e^ siècle{613}.

L'ecclésiologie de Thomas d'Aquin.

Martin Grabmann (1875-1949), ce chercheur de si grand mérite et véritable « archéologue du savoir », explorait sans cesse (« excavait », selon le sens étymologique de son nom : « homme excavant ») des textes manuscrits de théologie médiévale. Dans son ouvrage sur l'ecclésiologie de saint Thomas, il ouvre une piste de recherche à propos de la conception du « Corps du Christ », et cela surtout par la lecture des synthèses et des questions disputées de l'Aquinate. Contrairement à d'autres chercheurs, qui les ignoraient complètement, il fait au moins quelques références aux œuvres scripturaires du Docteur angélique{614}. Le livre de Grabmann conserve tout son intérêt aujourd'hui encore, parce qu'on y trouve nombre de lieux parallèles de la scolastique antérieure à Thomas et contemporaine à lui, ainsi que des renvois à la réception et au développement de son ecclésiologie par les thomistes médiévaux et modernes.

Humbert Clérissac (1864-1914), au lieu de répéter l'image de l'Église Corps du Christ, avait pris celle de la Cité-Épouse. À propos de Col 1, 17 : « Toutes choses subsistent en lui », il écrit : « Le Fils, c'est lui la pensée et la raison vivante de Dieu, où resplendit non pas précisément la multitude éparse des exemplaires des êtres, mais leur ordre [...]. Et qu'est-ce qui représente plus que l'Église la perfection de cet ordre{615} ? » Il ne s'agit pas d'une réfutation de l'image du Corps du Christ : « Tout le mystère de l'Église gît dans l'équation et la convertibilité de ces deux termes : le Christ et l'Église{616}. » Cette convertibilité a clairement un pôle primaire : « L'Église c'est Jésus-Christ, mais Jésus-Christ répandu et communiqué{617}. » Ce qui n'empêche pas une réversibilité en action : « La diversité des éléments, Humanité, Christ et l'Esprit saint, qui composent l'être de l'Église, n'y introduit aucune confusion : ces éléments s'appellent et se soutiennent les uns les autres{618}. » L'appartenance au Christ n'est donc pas passive : « Chacun de nous est l'Église et fait l'Église, puisqu'il

édifie le Corps du Christ (Ep. 2, 21 s.). [...] L'unité, explique saint Thomas (*S. Th*. 2ª-2ae, Q. 26, a. 4), est le principe de l'union : l'amour de nous-mêmes selon Dieu, c'est l'unité, principe de notre union avec les autres{619}. » Ce qui conduit le père Clérissac à cette conclusion : « L'Église est ''La Cité-Épouse'', telle que l'Apocalypse nous la montre (Ap 21, 10 s.) {620}. » Ce point de vue de l'ecclésiologie thomasienne a été moins pris en considération : « C'est la gloire du Moyen Âge d'avoir conçu l'Église de préférence sous la forme d'une Cité glorieuse [...]. *''Diversitas officiorum in Ecclesia pertinet ad perfectionem, ad actionem, ad decorem''* (''La diversité des offices dans l'Église est ordonnée à la perfection, à l'action, à la beauté de l'Église'')[621]. »

Le père Thomas Kaeppeli, excellent historien de l'Ordre dominicain, publia, en 1931, sa thèse de doctorat sur le « Corps mystique du Christ » chez saint Thomas et le développement de cette doctrine jusqu'à cette époque{622}. Dans ce livre – bref, mais bien documenté –, le jeune chercheur est, d'une part, tributaire des manuels néoscolastiques, car il utilise les textes de l'Écriture sainte sans tenir compte de la critique biblique, mettant au centre de ses investigations{623} le Christ comme deuxième tête de l'humanité après la chute d'Adam et tête de l'Église ; et, d'autre part, il esquisse ce thème chez les Pères de l'Église et les scolastiques antérieurs à saint Thomas{624}. Saint Augustin aura un rôle de grande importance dans l'élaboration de cette conception ecclésiologique{625}.

Le père Yves Congar (1904-1995), dominicain français, assurait le cours d'ecclésiologie au Saulchoir depuis 1932. Réduit au silence par la curie romaine en 1954, réhabilité en 1960, il fut un des théologiens les plus féconds du XXe siècle et exerça au concile Vatican II{626} une influence décisive en faveur d'une conception renouvelée de l'Église. Il publia, dans le courant de l'année 1940, un article intitulé « L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin{627} ». Il y constate qu'« une certaine idée de ce qu'est un traité de l'Église a pris son origine seulement au XIVe siècle{628} », et que donc on ne trouve pas pareille chose chez le Docteur commun. « Mais il semble bien que saint Thomas a, dans son œuvre, ici et là, des réponses assez fermes, bien que discrètes, à ces questions{629}. » En effet, il parle « expressément de l'Église elle-même [...], sans être limité ou déterminé par des considérations de construction systématique » en expliquant les « mots *Sanctam Ecclesiam* dans l'*Expositio in Symbolum*{630} ». Thomas, en s'appuyant sur la tradition des Pères, nous présente l'Église non point d'une

manière sociologique, mais organique : « Comme un corps vivant comportant une pluralité de membres, tous animés et gouvernés par un unique principe de vie. Ce principe de vie ou âme, c'est le Saint-Esprit{631} » ; « Cette vie ne nous confond pas avec Dieu ; c'est la merveille que, tout en vivant la vie de Dieu, nous soyons et restions des personnes ; c'est vraiment *nous* qui vivons cette vie [...]. À pouvoir nous faire mener la vie de Dieu, il n'y a que Dieu ; à pouvoir nous orienter et nous mouvoir efficacement vers les objets de vie de Dieu{632}. » En conséquence : « Si l'Église est l'ordre du retour des personnes vers Dieu, *reditus creaturae rationalis in Deum*, ce retour ne peut se faire, de fait, que *in Christo*, [...]. [...], nous allons trouver chez saint Thomas une idée de l'Église très vigoureusement christologique{633} ». « La grâce du Christ en tant qu'elle est la sienne propre et en tant qu'elle lui revient comme *caput Ecclesiae* [''tête de l'Église''] » est donc « absolument centrale [s] dans son ecclésiologie »{634}. L'aspect institutionnel – que Thomas ne met pas au premier rang – est aussi pris en considération : le « rapport très étroit entre l'unité intérieure et les éléments de l'unité extérieure nous semble s'exprimer chez lui en deux idées principales{635} » : 1. l'Église-institution est la forme même d'existence du corps mystique de la vie nouvelle dans le Christ{636} ; 2. l'Église-institution est le sacrement, le ministère, bref l'instrument de réalisation du corps mystique{637}. Cela explique aussi l'absence d'un traité propre : « L'Église en sa réalité institutionnelle et visible [...] apparaît au Docteur angélique comme définie et constituée par le ministère de la foi et des sacrements de la foi, et finalement – car l'eucharistie est la cause finale de tout le reste – par le ministère du sang rédempteur{638}. » Au terme de son article, Congar fait remarquer que, sans perdre de vue l'aspect institutionnel, on « doit surtout chercher à dégager ce que j'appellerais la ''dimension'' ou le ''moment'' ecclésiologique de tout le reste : Trinité et missions divines, anthropologie et morale, christologie et sotériologie, sacrements et ministère hiérarchique{639} ».

Cette esquisse ecclésiologique se fonde sur de nombreux textes de saint Thomas, dont une vingtaine de citations tirées de ses commentaires bibliques. On ne peut donc pas reprocher à Congar d'avoir ignoré ce travail qui était l'obligation de base d'un *Magister sacrae paginae*. Constatation toutefois surprenante, le *Commentaire de l'épître aux Colossiens*, si important aux yeux de Thomas en cette matière, n'a pas été pris en compte par l'auteur.

Durant la période qui s'étend jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, « Congar se montre le plus explicitement thomiste{640} ». Dans ses grandes synthèses ecclésiologiques d'après-guerre, Congar accorde une place centrale à la nouvelle figure de l'Église en tant que « peuple de Dieu », concept déjà développé par le dominicain allemand M. Koster{641}. Dans le cheminement de sa propre réflexion ecclésiologique, Congar n'oublie pas que le Docteur commun fut témoin de la grande tradition théologique depuis les Pères de l'Église, tradition bien plus riche qu'une conception purement sociologique et juridique{642}. Au cours de l'évolution de sa pensée théologique, Congar revient sur la question et se demande si on peut trouver le thème du « peuple de Dieu » chez saint Thomas{643}. Déjà utilisée par les Pères anténicéens, l'expression « peuple de Dieu » se trouve au moins cinq fois chez saint Augustin{644}. Saint Thomas l'utilise dans trois contextes : a. les sacrements, dans la Nouvelle Alliance, en particulier l'eucharistie, sont les signes distinctifs du « peuple de Dieu »{645} ; b. « Saint Thomas identifie encore le peuple chrétien et l'Église dans les textes où il parle de celle-ci comme d'une cité, une *polis*, en distinguant cette forme de ''vie ensemble'' de celle de la famille{646} » ; c. quand il met en relief la différence entre les mœurs du peuple chrétien sous la grâce et celles du peuple de l'Alliance première sous la loi{647}. Généralement, « chez Thomas comme très fréquemment dans les textes ecclésiastiques et jusque dans la Constitution de Vatican II sur la liturgie, *populus* [...] désigne l'ensemble des fidèles en tant que distingués des ministres qui les gouvernent et qui, aussi, les président et les représentent, au sens que saint Thomas donne à ce mot ''représenter'', qui signifie plutôt ''personnaliser''{648} ». Selon Congar, il semble « qu'il existe deux concepts d'Église [chez Thomas d'Aquin] : [a] l'un répondant à la Cité de Dieu augustinienne ou à la communion des saints, [b] l'autre à l'organisme historique, visible et juridique{649} ». Mais cela n'implique pas une contradiction : « Bien sûr, si l'on entend par Église celle [b] qui existe concrètement de par la réalisation du plan de salut de Dieu par le Christ, elle englobe les deux aspects, l'essentiel-théologal et l'historique sacramentel, social et juridique{650}. »

Un article publié en 1978 peut être considéré comme le résumé de toute la réflexion de Congar sur l'ecclésiologie de saint Thomas d'Aquin{651}. Il la récapitule en cinq points.

1. « Il existe une homogénéité entre l'Église d'ici-bas, définie classiquement comme *congregatio fidelium* et l'assemblée des élus, voire

des anges{652} » ; « C'est pourquoi aussi les justes de l'Ancien Testament appartiennent à la même Église que les chrétiens [...] ils croyaient au Christ *à venir*, nous croyons au Christ *advenu* ; en eux et en nous c'est la même foi, qui fait l'appartenance à la même Église{653}. »

2. « Dans l'Église de la terre l'ordre ne se prend pas de la grâce, qui est intérieure, ou de la prédestination, qui nous est inconnue, mais d'un signe visible attestant la qualification par un pouvoir spirituel, le ‘‘caractère''{654}. » Cela ne veut pas dire que la constitution de l'Église sur terre soit aléatoire : « Par ses lois, l'Église veut pourvoir à l'utilité des fidèles *(Ecclesia intendit suis statutis fidelium utilitati providere)*{655}. »

3. Que « l'Être existant par soi » ne reste pas au-delà de toute idée et de tout espoir humain est dû aux « missions divines [...] du Fils [...] et du Saint-Esprit{656} ». Le mystère du Christ, « Verbe incarné », « unit le Christ et les chrétiens. Cette union se fonde, pour saint Thomas, dans la plénitude absolue de grâce mise dans le Christ, le constituant notre *caput* [tête] dans l'ordre de la grâce salutaire{657} ». Dans les *Questions disputées sur la vérité*, « Thomas a, en 1258, [...] adopté l'idée de causalité instrumentale de la sainte humanité de Jésus – et, après lui, des sacrements – dans la communication de la grâce{658} ». Ainsi, le ministère dans l'Église sur terre – représentation du Christ et service des fidèles : « Celui qui voudrait présider dans l'Église du Saint-Esprit, qu'il soit comme un serviteur{659} » – « a une efficacité eschatologique [...] dépendant de la mission temporelle du Verbe » [c'est-à-dire du Christ] et qui « engage également la (ou les) mission(s) du Saint-Esprit ; c'est lui qui est la valeur eschatologique par excellence{660} » ; « La continuité d'œuvre entre le Christ et le Saint-Esprit est assurée aussi par le fait [...] que c'est identiquement le même Saint-Esprit [...] qui est dans le Christ et en nous{661} ». En conséquence aussi pour l'« action dans les sacrements, Thomas attribue leur efficacité à la *virtus Spiritus Sancti* » [vertu du Saint-Esprit]{662}. Ce caractère eschatologique de la vie ecclésiale se concrétise dans la vie des fidèles : « Pour nous faire mener parfaitement une vie et une activité d'enfants de Dieu, Dieu lui-même doit intervenir et nous porter au-delà de nous-mêmes, serait-ce un nous-mêmes surnaturel. Thomas aime citer le mot de saint Paul : *“Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei” :* ‘‘ce sont ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu qui sont enfants de Dieu{663}''. »

4. « Les manques de l'ecclésiologie de saint Thomas{664} » sont vues dans la lumière de la théologie du concile Vatican II : « La considération de ces

éléments [qui constitueront aujourd'hui un *De Ecclesia*] comme formant une réalité collective de médiation de la grâce du Saint-Esprit et du Christ ; la considération de l'Église comme Communion, et même des Églises locales ou particulières{665}. » L'absence d'un traité *De Ecclesia* dans les synthèses théologiques du Docteur commun fait qu'il « traite des sacrements sans considération explicite de l'Église, et surtout des Églises locales ou particulières{666} ». Cela « manifeste, selon Congar, son inconvénient le plus grave dans sa théologie du sacrement de l'ordre{667} ». Sa conception du sacerdoce est ainsi isolée de la « charge de service d'une communauté définie{668} », et dans sa théologie de l'épiscopat, il y a « une faiblesse, sinon une absence de l'idée de collégialité épiscopale{669} ».

5. Dans cette section, Congar défend Thomas contre la suspicion, car ses textes d'ecclésiologie christocentrique pourraient conduire à considérer l'Église de manière purement spirituelle, « invisible, celle de Wyclif et de Hus, contre laquelle se dresse l'encyclique *Mystici Corporis*{670} ». La fin de l'article renvoie au « Prologue où Thomas distribue les douze épîtres de saint Paul selon une articulation logique d'une *doctrina tota de gratia Christi* [doctrine complète de la grâce du Christ]{671} ». Mais l'inventaire de cette ecclésiologie paulinienne du Docteur angélique reste à faire.

Charles Journet (1891-1975), le grand théologien suisse devenu cardinal en 1965, dont la « présence [fut] limitée dans le temps mais intense » au concile Vatican II{672}, voyait dans sa synthèse ecclésiologique fondée sur saint Thomas « la meilleure des sagesses pour connaître l'Église{673} ». Cette sagesse, par « l'omniprésence de la charité », est plus qu'une théorie théologique ; c'est une « connaissance expérimentale, en vertu de laquelle une âme individuelle peut souffrir merveilleusement le mystère universel de l'Église{674} ». Journet regrette « que le Docteur angélique, qui avait une dévotion si délicate pour l'Église et qui a formulé tous les principes qui en éclairent la structure intérieure, en parlant d'une part du Christ et d'autre part des sacrements, n'ait pas composé, dans un pareil cadre, un traité de l'Église{675} ». Il organise sa synthèse *(ad mentem S. Thomae)* selon les quatre causes : d'abord, « la cause efficiente immédiate produisant l'Église dans ce monde{676} » ; puis « la nature de l'Église composée – à l'image du Christ d'une part, de l'homme d'autre part – d'un élément spirituel, de soi invisible : c'est la cause formelle ou l'*âme de l'Église* ; et d'un élément matériel, de soi visible, c'est la cause matérielle ou le *corps de*

l'Église{677} ». Suit la cause finale : « La *fin de l'Église*, c'est-à-dire de Dieu, en tant qu'il est pour elle comme un Bien commun ‘‘séparé'' : puis de son ordre intérieur, qui est son Bien commun ‘‘immanent''{678}. » Enfin, « un quatrième livre évoquera brièvement ce que fut l'Église dans sa *préparation* avant le Christ ; et ce qu'elle sera dans sa *consommation* au purgatoire et dans le ciel{679} ». La désignation « Corps du Christ » n'est pas réfutée, mais mise dans un contexte plus large qu'un sens purement institutionnel : « Au sens large, le mot Église désignera le tout organique dont le Christ est la tête et dont les chrétiens sont le corps{680}. » Le caractère christocentrique de cette ecclésiologie d'inspiration thomasienne traverse l'œuvre{681}.

Comme nous l'avons déjà constaté dans les œuvres du père Clérissac et de Mgr Journet, l'expression « l'Église est le corps mystique du Christ » crée un sentiment croissant de malaise. La critique de cette ecclésiologie des manuels néothomistes fut formulée de manière succincte mais sévère par Joseph Ratzinger, dans un article qu'il rédigea pour la deuxième édition du *Lexikon für Theologie und Kirche*, et qui exerça une grande influence au concile œcuménique de Vatican II : « L'expression ‘‘Corps du Christ'' fut utilisée pendant toute la période patristique, comme chez Paul sans l'attribut ‘‘mystique''. Dès son apparition dans la théologie carolingienne et jusqu'au XII^e^ siècle, elle fut appliquée à l'Eucharistie, appelée *Corpus mysticum*. [...]. Chez Pierre Lombard et Pierre de Poitiers apparaît l'expression *spiritualis caro Christi* ; il semble que ce soit là l'expression d'un désir de faire disparaître la vieille terminologie et d'une nouvelle manière de désigner l'Église comme corps mystique *(Corpus mysticum)* du Christ. [...]. [Cette expression] prévalut chez Maître Simon, Isaac de l'Étoile, et finalement chez Guillaume d'Auxerre dans sa *Summa aurea*. Malheureuse fut la rencontre de ce terme nouveau et de l'expression ‘‘corps de l'Église'' *(corpus ecclesiae)*, utilisée auparavant selon des analogies avec le langage juridique. Cela prêtait au malentendu, comme si *corpus mysticum* voulait désigner l'Église juridiquement parlant, comme corps au sens métaphorique, c'est-à-dire en tant que corporation. Ainsi [s'exprimait] déjà Thomas d'Aquin (*corpus ecclesiae mysticum*, ‘‘corps mystique de l'Église'', au lieu de *corpus Christi mysticum*, ‘‘corps mystique du Christ''. Voir en particulier S. *Th*. 3ª Q. 8, a. 1). Il en résulta inévitablement la séparation du ‘‘corps mystique'' du contexte sacramentel, et par la suite un nivellement avec le langage juridique profane. Cette [confusion]

occasionna, au Moyen Âge tardif, des usages maladroits associés à une rupture totale du fondement biblique{682}. »

Dans sa dissertation doctorale soutenue à Tübingen, en 1986, George Sabra constatait : « Il n'y a presque pas d'études systématiques et globales sur ce thème{683} », jugement un peu hâtif à la suite des études que nous venons de passer en revue. Après avoir relevé brièvement les explications avancées par Grabmann et Congar pour justifier l'absence d'un traité d'ecclésiologie chez saint Thomas, Sabra énonce cinq raisons dues à des circonstances historiques : 1. la querelle concernant le pouvoir politique de l'Église dans le combat contre les Hohenstaufen, c'est-à-dire contre l'empereur Frédéric II et ses successeurs ; 2. le défi représenté par les mouvements hérétiques ; 3. « la critique de la structure de l'Église par les ordres mendiants » ; 4. les « thèses de Joachim de Flore concernant l'âge du Saint-Esprit qui doit venir » ; 5. « les dialogues d'union avec les ''Grecs''{684} ». L'auteur répartit les œuvres de l'Aquinate en deux catégories : a. « les œuvres systématiques dans lesquelles Thomas était libre de choisir et d'ordonner sa matière selon ses propres principes et ses méthodes théologiques{685} » ; et b. « toutes les autres œuvres théologiques, dans lesquelles Thomas était contraint soit du fait de la structure ou du contenu d'un texte pré-donné, soit du fait d'un thème spécifique venant d'une situation historique, soit du fait de demandes spécifiques{686} ». Concernant la deuxième catégorie, les cinq raisons historiques susmentionnées donnent une explication suffisante, mais non point pour la première. Dire « qu'il y n'avait pas de circonstance historique pour Thomas de réfléchir sur l'Église en tant que telle [...] est convaincant seulement si on accepte deux suppositions sur lesquelles [cette hypothèse] est fondée : 1. Admettre que l'Église n'était pas du tout un problème au XIII^e^ siècle [...] 2. Que l'ordre et le contenu d'un système théologique sont complètement conditionnés par le contexte historique de son auteur. Ces suppositions sont toutes les deux erronées{687} ». C'est pourquoi les explications systématiques antérieures affirmant que « l'Église fonctionne comme une ''loi architectonique'' (Grabmann), ou que dans la pensée théologique de Thomas tout est ecclésiologique (Congar), ces explications sont sans doute de vraies observations, mais d'une nature extrêmement générale{688} ». G. Sabra voit la solution dans la thématique de la *Summa theologiae* : « L'Église ne fait pas partie de la *sacra doctrina* parce que la théologie

concerne en premier lieu Dieu et puis l'homme, créé par Dieu, se détournant de lui et restauré dans la communion avec Dieu par la grâce. Il n'y a donc pas un lieu systématique pour l'Église{689}. » Il faut donc chercher une « ecclésiologie implicite ». Sabra le fait en analysant les différentes expressions utilisées par saint Thomas. Il commence par constater que la richesse des symboles et des images chez les Pères de l'Église et le haut Moyen Âge ne se retrouve pas chez Thomas – peut-être parce qu'il insiste sur le sens littéral de l'Écriture d'où la plupart de ces images sont prises{690}. Ensuite, il observe que l'usage de *civitas*{691} [pas seulement un lieu, mais surtout une collectivité de citoyens], *domus*{692} [maison], *populus*{693} [peuple], *congregatio fidelium*{694} [communauté de croyants], *corpus Christi mysticum*{695} [corps mystique du Christ], est recherché. Cinq conclusions en sont tirées : « 1. toute la terminologie ecclésiologique de Thomas se fonde sur l'Écriture dans son origine et son contenu{696} » ; « 2. l'idée de l'unité prédomine dans toutes [les désignations]{697} » ; « 3. à l'exception de *populus* [...] toutes les autres désignations de l'Église sont fondamentalement théologiques{698} » ; « 4. pris individuellement les quatre désignations – *civitas, domus, congregatio* et *corpus* – ne sont pas à proprement parler univoques dans ce qu'elles dénotent. Aucune d'entre elles ne fait strictement et exclusivement référence à une réalité visible, bien définie, comme il en est de l'Église catholique romaine{699} » ; 5. « *congregatio fidelium* et *corpus mysticum* sont les plus caractéristiques et prévalent sur toutes les désignations [...], *corpus mysticum* étant un concept beaucoup plus large [...] et aussi plus christologique{700} ».

La troisième partie de la dissertation (« Les principes constitutifs de l'Église ») décrit la grâce comme « principe unique et fondamental{701} », « l'Église en tant que constituée par le Christ et le Saint-Esprit{702} », « le Christ et l'Église{703} » et « le Saint-Esprit et l'Église{704} », thèmes déjà traités par Congar. Un peu timidement, Sabra résume : « L'œuvre du Saint-Esprit présuppose et est liée à celle du Christ, une certaine primauté doit être accordée au Christ{705}. »

La quatrième partie intitulée « L'Église instituée » concerne l'Église en tant que réalité institutionnelle terrestre{706}. La conclusion traitant de « la question de l'appartenance [à l'Église] est fondamentalement pour Thomas une réelle participation à la grâce{707} » et elle n'est pas surprenante. Le fait d'évoquer la situation de ceux qui ne sont pas explicitement chrétiens n'est

pas sans mérite selon Sabra : « En présentant une notion d'Église coextensive à l'humanité, Thomas a exposé et réinterprété en termes scolastiques l'enseignement paulinien du Christ comme deuxième Adam, tête de l'humanité{708}. »

La brève et dernière partie du livre contient un paragraphe sur les « évaluations protestantes et catholiques » de l'ecclésiologie de Thomas{709} et une considération sur « l'ecclésiologie ''théologique''{710} ».

La conclusion consiste en une protestation contre les autres interprètes de l'Aquinate à propos du caractère implicite de l'ecclésiologie : « Il ne se déduit pas du concept global que Thomas avait de l'Église qu'une ecclésiologie doit être implicite pour être théologique [...]. Aussi longtemps que, d'une manière claire et systématique, on fait la distinction entre les significations avec lesquelles le terme ''Église'' est utilisé, et qu'on ne sépare pas le concept multiple et global d'avec la primauté de sa dimension de *communio*, il est alors tout à fait possible de concevoir une ecclésiologie explicite et profondément théologique{711}. »

Otto Hermann Pesch{712} situait l'ecclésiologie de Thomas dans les grands débats sur l'Église de son temps : « Certains groupes radicaux de l'ordre des Franciscains pensaient [...] à cette époque pouvoir reconnaître en François d'Assise le héraut [du] troisième âge [c'est-à-dire, selon le chiliasme de Joachim de Flore, l'âge du Saint-Esprit]. Thomas réagit à ces thèses avec une vivacité inhabituelle et insiste sur le fait que dans le Christ la plénitude de la grâce est venue, qu'il est par conséquent le centre de l'histoire et la plénitude des temps en personne, et que seule la fin [de ce monde] est encore à venir. Le temps de l'Église est par sa nature même le temps de la fin, le temps ultime *(ultima aetas)*, quelle que puisse en être encore la durée{713}. »

À la question de savoir pourquoi il n'y a pas d'ecclésiologie chez Thomas – et nous devons préciser dans ses œuvres systématiques, car elle existe dans ses commentaires sur saint Paul –, Pesch constate deux types de réponses qui étaient donnés par différents chercheurs :

a. historique : « Thomas n'avait pas besoin d'écrire un traité *De ecclesia,* parce que l'Église était un fait qui allait de soi, et qu'il n'y avait pas lieu de poser des questions à son propos{714} » ;

b. théologique : « parce que toute sa théologie est ''ecclésiale'', et que l'Église est toujours prise en compte dans toutes ses réflexions

théologiques{715} ».

Pesch pense que c'est certainement juste, mais que cela n'explique pas tout : « Si Thomas n'a pas écrit d'ecclésiologie, ce n'est pas l'effet d'un hasard ou d'une négligence, mais la conséquence d'une intention voulue{716}. » En constatant l'absence d'un traité d'ecclésiologie, il n'estime pas que c'est là une lacune de théologie systématique : « Au lieu de cela, la doctrine des sacrements constitue la pièce centrale entre la christologie-sotériologie et l'eschatologie{717}. » C'est donc une spéculation vaine de supposer que, si Thomas avait achevé la 3e partie de la *Summa theologiae*, « il aurait composé une partie *De ecclesia* en rassemblant ''la matière canonique dans un traité particulier'', qui, tel que nous connaissons Thomas, n'aurait pas été alors simplement un traité *De regimine ecclesiae* (Du gouvernement de l'Église), mais bien un traité *De ecclesia* (De l'Église){718} » ; « À partir du XIVe siècle en effet, on fera usage de la possibilité ainsi laissée ouverte, mais d'une manière qui n'est pas du tout celle de Thomas : un traité [...] se réduit à un traité ''Du gouvernement de l'Église'' – et il est l'œuvre des canonistes{719} » ; « Thomas ne renonce pas à faire un traité de l'Église parce qu'on ne le lui demandait pas, ni parce qu'il n'aurait pas eu conscience des problèmes concernant l'Église, ni parce qu'il n'aurait rien eu à dire à ce sujet, mais parce que, dans le cadre de *sa* conception de la théologie et compte tenu du point de départ de *sa* synthèse théologique, il n'a pas besoin d'un tel traité, et que l'existence d'un tel traité perturberait le cadre et le ferait éclater{720} ».

Enfin, Otto Pesch donne une liste des contextes où Thomas aborde des questions ecclésiologiques, dont on résume ici les points les plus importants : « De par sa nature, le temps de la loi nouvelle est le temps de l'Église{721}. » Outre la place centrale qu'occupe à ses yeux sa théologie des sacrements, il lui importe que les nouveaux ordres mendiants de son temps jouissent de l'approbation ecclésiastique{722} (c'est-à-dire papale) : « Il jouit de la confiance du pape, et dans les études ou les mémoires qui lui sont demandés, il fait tout pour la justifier, en défendant de façon argumentée la doctrine de l'Église{723} » ; « Le pape porte la responsabilité de l'Église entière, et il a par conséquent le pouvoir de promulguer une version nouvelle de la confession de foi si les raisons de fond ou des raisons pastorales le rendent nécessaire{724} » ; « Les énoncés de la confession de foi de l'Église constituent évidemment les principes de la théologie{725} » ; « Thomas est fermement établi dans le courant de la tradition théologique,

[...] il accepte l'autorité fondamentale des Pères et des *magistri* reconnus comme des présupposés pour la réflexion théologique{726} » ; « Thomas déclare explicitement qu'il présente sur (des thèmes hors de la portée de la réflexion philosophique) [...] la foi ‘‘catholique’’ qui est celle de l'Église{727} ». En outre, « le droit canon fait partie de ce qui est pré-donné à la théologie [...] et la fonde théologiquement{728} ». Mais le législateur ecclésiastique est tenu de ne pas perdre de vue la priorité de l'Évangile comme « loi de la liberté{729} ». « Enfin, Thomas prouve également sa fidélité sans failles à la doctrine de l'Église en reprenant le combat contre les hérésies de l'Église ancienne comme si elles étaient à la source des conflits existants dans l'Église de son temps{730}. » Pesch résume : « Le concept de l'Église de Thomas ne souffre d'aucun manque de clarté et n'est pas équivoque, mais il a des niveaux différents, et cela de façon très consciente{731}. »

Yves Congar avait déjà fait remarquer que les deux querelles des Mendiants à l'université de Paris au XIII^e^ siècle, dans lesquelles Thomas d'Aquin était intervenu avec rigueur, avaient une portée ecclésiologique considérable{732}. L'édition critique des ouvrages de l'Aquinate consacrés à cette polémique, accompagnée d'introductions très détaillées, a donné une base plus solide pour l'étude de ces conflits{733}. Le père Jean-Pierre Torrell a récemment rendu accessible ces textes de saint Thomas en traduction française avec une introduction excellente{734}. Dans une suite d'études très développées, le père Ulrich Horst{735} a mis en évidence la situation historique de ces débats et des conflits qui ont résulté de la querelle sur la pauvreté{736}, ainsi que l'intérêt pour l'ecclésiologie générale, et non point seulement pour la vie religieuse{737}.

Citons encore brièvement deux auteurs récents dont les ouvrages respectifs abordent le thème de l'ecclésiologie : le père François Daguet a soutenu une thèse de doctorat sur le dessein divin, publiée en 2003{738}, mais son titre, en fonction du thème qui nous occupe, n'a malheureusement pas retenu notre attention en son temps. Le cardinal von Schönborn en fait l'éloge dans sa préface : « La synthèse de saint Thomas, sur ce sujet comme sur tant d'autres, est avant tout tirée de l'Écriture, comme en témoignent ses commentaires bibliques de maître en théologie, et nourrie de la Tradition des Pères, comme le manifeste la *Catena aurea*. Saint Thomas est fils de la patristique{739}. » Un grand livre du père O. T. Venard{740}, fondé sur un

fondement thomiste solide, contient une synthèse très profonde de considérations herméneutiques et poétologiques d'une théologie scripturaire. Mais il s'agit d'un ouvrage systématique, non point historique, et l'auteur ne s'arrête pas aux détails de l'exégèse thomasienne.

Conclusion.

Malgré des études et des synthèses remarquables, l'ecclésiologie de saint Thomas, et principalement, dans ce contexte, la place qu'elle occupe au cœur de ses commentaires sur les épîtres pauliniennes, demeure une tâche inachevée. Le Corps du Christ, la Cité-Épouse, le peuple de Dieu, images bibliques non opposées mais complémentaires à la désignation de l'Église, sont présentes chez le Docteur commun. Loin d'être caduque, son ecclésiologie a jusqu'à ce jour fait l'objet d'explications encore partielles ou de développements parfois erronés. La comparaison de la fréquence des expressions « Corps du Christ » et « peuple de Dieu » dans les documents du concile œcuménique Vatican II donne un rapport équilibré{741}. Rechercher la lexicologie de l'Aquinate et sa sémantique à l'aide des instruments d'analyse statistique qui sont aujourd'hui à notre disposition, et dont l'interprétation fait des progrès encourageants{742}, serait une grande entreprise, elle servirait à nous donner un fondement plus objectif pour faire justice à Thomas d'Aquin.

Walter Senner, o.p.
Version révisée par
Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b.

Liste sommaire des Commentaires sur Colossiens jusqu'à la fin du XIIIe siècle

Cette liste n'est pas exhaustive ; sauf exceptions, elle ne recense pas les anonymes. Chaque commentaire est précédé de la référence à F. Stegmüller (et K. Reinhardt), *Repertorium biblicum medii aevi*, t. I-XI, Madrid - Barcelone, 1950-1980. Nous renvoyons à la *Patrologie latine* de Migne (PL) et aux éditions plus récentes. Pour les manuscrits, on trouvera des listes plus complètes dans les notices correspondantes de Stegmüller.

— S. 1255 Ambrosiaster (IVe s.)
PL 17, col. 443-466 ; éd. H. J. Vogels, Vienne, 1969, CSEL 81/3, p. 165-207.
— S. 6361 Pélage (c. 350-c. 425)
éd. A. Souter, Cambridge, 1922-1926 (*Texts and Studies*, IX/1-2), p. 451-473 [repris dans PL *Supplementum* 1, col. 1335-1346].
— S. 3446 Jean Diacre (2e moitié du VIe s.) [Pseudo-Jérôme]
PL 30, col. 853-862.
— S. 6995 Cassiodore (école de) (VIe s.)
PL 68, col. 651-660 (sous le nom de Primasius d'Hadrumète).
— S. 1625 Bède le Vénérable (673-735)
mss Orléans, BM 84 ; Vatican, Urb. lat. 102 [etc.].
— S. 7070 Raban Maur, o.s.b. (776-856)
PL 112, col. 507-540.
— S. 3109 Haymon d'Auxerre († 865-866)
PL 117, col. 753-766.
— S. 3132 Hatto de Verceil († 961)
PL 134, col. 609-644.
— S. 5376 Lanfranc du Bec, o.s.b. († 1089)
PL 150, col. 319-332.
— S. 1823 (Pseudo ?) Bruno le Chartreux († 1101)
PL 153, col. 373-398.
— S. 11838 *Glossa ordinaria*
impr. A. Rusch, *Biblia Latina cum Glossa ordinaria*, t. IV, Strasbourg, 1480-81 [repr. Turnhout, 1992] ; *Biblia sacra cum Glossa ordinaria*, Anvers, 1634, t. VI, col. 605-636 ; etc.
— S. 1214 Alulfe de Tournai († 1141), *Gregoriale*

PL 79, col. 1361-1366.
— S. 6311 Pseudo-Patere, *Expositio Veteris et Novi Testamenti* (extr. de Grégoire)
PL 79, col. 1131-1132.
— S. 3282 Hervé du Bourg-Dieu, o.s.b. († 1150)
PL 181, col. 1313-1356.
— S. 3837 Pseudo-Hugues de Saint-Victor, *Quaestiones*
PL 175, col. 581-586.
— S. 2521 Gilbert de La Porrée (c. 1076-1154) = *Media glossatura*
mss Paris, BnF lat. 311 ; lat. 2580 ; lat. 12028, fol. 143v-148v ; Médiathèque du Grand Troyes 626, fol. 110v- [etc.]
— S. 8976 *Commentaire de Cambridge* (disciple d'Abélard)
éd. A. Landgraf, *Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli*, t. III, Notre Dame (Ind.), 1944, p. 479-509.
— S. 7105 Raoul de Laon († 1131)
ms. Paris, BnF lat. 647, fol. 67va-84vb ; lat. 657 ; lat. 15601, fol. 64va-71ra [etc.].
— S. 7472 Robert de Melun (c. 1100-1167), *Quaestiones*
éd. R. M. Martin, *Œuvres de R. de Melun*, t. II, Louvain, 1938, p. 262-267.
— S. 6661 Pierre Lombard († 1160) = *Magna glossatura*
PL 192, col. 257-288.
— S. 7382, 6 Robert de Bridlington, osa.can. († c. 1180)
ms. Cambridge, Univ. 448 [etc.].
— S. 6587 Pseudo-Pierre Le Mangeur (Comestor) († 1178)
ms. Paris, BnF lat. 651, fol. 41r-49r.
— S. 6516 Pierre le Chantre (c. 1130-1197)
mss Avignon, BM 74 ; Bordeaux, BM 41 ; Paris, Mazarine 176 [etc.].
— S. 7913 Étienne Langton († 1228), sur Pierre Lombard
ms. Paris, BnF lat. 14443, fol. 380ra-387ra.
— S. 6101 Odon (Eudes) de Châteauroux († 1237)
mss Paris, BnF lat. 156, fol. 327v-330v ; 15605 [etc.].
— S. 3733 Hugues de Saint-Cher, o.p. († 1264), *Postilla*
éd. Venise, 1703, t. VII, fol. 187-194 [etc.].
— S. 4907 Jean de La Rochelle, o.f.m. († 1245)
ms. Paris, BnF lat. 15603, fol. 127vb-.
— S. 2706 Guerric de Saint-Quentin, o.p. († 1245)
ms. Paris, BnF lat. 15604 [etc.].
— S. 2378 Geoffroy de Bléneau, o.p. († 1250)
ms. Paris, Mazarine 180, fol. 101-.
— S. 8057 Thomas d'Aquin, o.p. († 1274)
éd. R. Cai, Turin (Marietti), 8e éd. 1953, t. II, p. 125-161.
— S. 6874 et 6888 Pierre de Tarentaise, o.p. († 1276)
ms. Paris, BnF lat. 15276 (*red. secunda*) [etc.].
impr. (sous le nom de Nicolas de Gorran) Cologne, 1478 ; Haguenau, 1502.
— S. 5791 Nicolas de Gorran, o.p. († 1295)
mss Paris, BnF lat. 14443, fol. 88va-107va ; lat. 15606, fol. 68rb-82.

Gilbert Dahan.

Avertissement

À l'exception de ce qui suit, le lecteur peut se reporter à l'Avertissement relatif au *Commentaire des Philippiens*.

Utilisation des citations bibliques.

On dénombre en l'état actuel 405 citations bibliques – citations non littérales et simples renvois confondus –, dont 124 références à l'Ancien Testament et 281 références pour le Nouveau. L'ordre des occurrences les plus importantes se répartit comme suit : Romains et 1 Corinthiens : 35 ; Matthieu : 32 ; Éphésiens : 32 ; Psaumes et Jean : 28 ; Matthieu : 22 ; Sagesse : 20 ; Isaïe : 19 ; Ecclésiastique : 16. Les autres références bibliques ont moins de 16 occurrences.

Liste des abréviations utilisées

a. : *articulus* (article)
Ad Col. : Ad Colossenses
I Ad Cor. : I Ad Corinthios
II Ad Cor. : II Ad Corinthios
Ad Ephes. : Ad Ephesios
Ad Gal. : Ad Galatas
Ad Hebr. : Ad Hebraeos
Ad Phil. : Ad Philemonem
Ad Philip. : Ad Philippenses
Ad Rom. : Ad Romanos
I Ad Thes. : I Ad Thessalonicenses
II Ad Thes. : II Ad Thessalonicenses
I Ad Tim. : I Ad Timotheum
II Ad Tim. : II Ad Timotheum
Ad Tit. : Ad Titum
AL : *Aristoteles Latinus*
art. : article
BA : « Bibliothèque Augustinienne », Desclée de Brouwer – Études augustiniennes
bibl. : bibliothèque
Bibl. sacr. : Dom Pierre Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica*, t. I-III, Reims, R. Florentain, 1743
c. : *caput* (chapitre)
Catena aurea : *Glossa continua super Evangelia*
Cath. : G. Jacquemet (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris, 1948-2000
CCL : « Corpus Christianorum, Series Latina », Brepols
CCCM : « Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis », Brepols
col. : *columnella* ou colonne
coll. : collection
Compend. theol. : Compendium theologiae
Cont. error. Graec. : Contra errores Graecorum
Cont. Gent. : Summa contra Gentiles
Cont. impugn. Dei cult. et relig. : Contra impugnantes Dei cultum et religionem
CSEL : « Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum », Vienne, 1866 s.

De art. fid. et Eccl. sacr. : *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad Panormitanum archiepiscopum*
DEB : *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987
DECA : *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, 2 t.
De caelo : *Sententia super librum De caelo et mundo*
De div. nom. : *Super librum Dionysii De divinis nominibus*
DEMA : *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, 2 t.
De malo : Quaestiones disputatae De malo
De perf. spir. vit. : De perfectione spiritualis vitae
De potent. : Quaestiones disputatae De potentia
De quodl. : Quaestiones de Quolibet
De sortibus : Liber De sortibus
De subst. separ. : De substantiis separatis
De verit. : Quaestiones disputatae De veritate
De virtut. : Quaestiones disputatae De virtutibus
Dionysiaca : *Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys l'Aréopagite*, éd. Ph. Chevallier, Paris - Bruges, Desclée de Brouwer, 1937, 2 t.
dist. : *distinctio* (distinction)
DS : *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1932-1995.
DTC : *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1923-1972
Epist. : *Epistola ou Epistula* (lettre)
Ethic. : *Sentencia Ethicorum*
fasc. : *fasciculus* (fascicule)
Glosa : Glose
Glosa in epist. ad Col. : *Glosa Petri Lombardi in epistolam ad Colossenses* (PL l92, col. 257D-288C) ; *Glosa marginalis* et/ou *Glosa interlinearis*
GOS : *Biblia latina cum Glosa ordinaria*, Strasbourg, 1480-1481, 4 t.
In Iohan. Ev. : *Tractatus in Iohannis Evangelium*
In Luc. : *In Lucam*
In Matth. : *In Matthaeum*
In Symb. Apost. : Collationes in Symbolum Apostolorum
Interlin. : *Interlinearis* (interlinéaire)
l. : *linea* (ligne ou livre)
lect. : *lectio* (leçon)
lib. : *liber* (livre)
obj. : *objectio* (objection)
NRT : *Nouvelle revue théologique*, actuellement Bruxelles
PG : J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeca et orientalis*, Paris, 1857-1886
PL : J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Paris, 1844-1864
Prol. : *Prologus* (prologue)
Prop. : *Propositio* (proposition)
Q. : *Quaestio* (question)
Quaest. De anima : *Quaestiones disputatae De anima*
qª. : *quaestiuncula* (petite question)
RSPT : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 1907 s.
RT : *Revue thomiste*, Toulouse
RTAM : *Recherches de théologie ancienne et médiévale*
SC : « Sources chrétiennes », Éd. du Cerf
Sent. : *Scriptum super libros Sententiarum*
sol. : *solutio* (solution)

S. Th. : *Summa theologiae*
Super Boet. De Trin. : Super Boetium De Trinitate
Super Ier. : Super Ieremiam
Super Ioan. : Lectura super Ioannem
Super Iob. : Expositio super Iob ad litteram
Super Is. : Expositio super Isaiam ad litteram
Super Matth. : Lectura super Matthaeum
Super Meteora : Sententia super Meteora
Super Psalmos : Postilla super Psalmos
t. : *tomus* (tome)
v. : verset
vol. : volume
<...> : additions du traducteur
[...] : citation scripturaire ou autre complétée ; traduction de citation ; mention du numéro du chapitre ou du verset d'un livre de l'Écriture cité et ne figurant pas dans les mss.

Liste des abréviations scripturaires

Ac : Actes
Ap : Apocalypse
Am : Amos
Ba : Baruch
1 Co : 1re épître aux Corinthiens
2 Co : 2e épître aux Corinthiens
Col : Colossiens
Ct : Cantique des cantiques
Dn : Daniel
Dt : Deutéronome
Eccle [Qo] : Ecclésiaste ou Qohéleth
Eccli [Si] : Ecclésiastique ou Siracide
Ep : Éphésiens
4 Esd : 4e livre d'Esdras
Ex : Exode
Ez : Ézéchiel
Ga : Galates
Gn : Genèse
Ha : Habaquq
He : Hébreux
Is : Isaïe
Jb : Job
Jc : Jacques
Jdt : Judith
Jg : Juges
Jl : Joël
Jn : Jean
1 Jn : 1re épître de Jean
3 Jn : 3e épître de Jean
Jos : Josué
Jr : Jérémie
Lc : Luc
Lm : Lamentations

Lv : Lévitique
1 M : 1er livre des Maccabées
Mc : Marc
Ml : Malachie
Mt : Matthieu
Os : Osée
1 P : 1re épître de Pierre
2 P : 2e épître de Pierre
Ph : Philippiens
Phm : Philémon
Pr : Proverbes
Ps : Psaumes
1 R [1 S] : 1er livre des Rois ou 1er livre de Samuel
Rm : Romains
Sg : Sagesse
1 Th : 1re épître aux Thessaloniciens
2 Th : 2e épître aux Thessaloniciens
1 Tm : 1re épître à Timothée
2 Tm : 2e épître à Timothée
Tt : Tite
Za : Zacharie

Plan du commentaire

PLAN GÉNÉRAL

L'épître aux Colossiens se divise en deux parties :

I. LA PREMIÈRE PARTIE TRAITE DE LA SALUTATION ___ (1, 1-3a)

A) Les personnes qui saluent ___ (1, 1)

B) Les personnes saluées ___ (1, 2)

C) Les biens souhaités ___ (1, 3a)

II. LA SECONDE PARTIE TRAITE DE L'OBJET DE L'ÉPÎTRE ___ (1, 3b à 4)

L'Apôtre

A) commence par mettre en lumière la vérité de l'Évangile ___ (1, 3b-29)

B) puis il défend les Colossiens contre ce qui s'oppose à l'état de la grâce, et

1) il les défend d'abord contre l'enseignement corrupteur ___ (**2**)

2) puis contre les mœurs perverses ___ (**3**)

a) d'abord par un enseignement général ___ (3, 1-17)

b) ensuite par un enseignement spécial

◊ en donnant des préceptes particuliers se rapportant à chacun des états au sein de l'Église ___ (3, 18-25)

◊ en donnant des règles communes à tous les états en fonction de certaines conditions ___ (**4**, 2)

PLAN DÉTAILLÉ

I. DANS LA SALUTATION ___ (1, 1-3a)

A. L'Apôtre commence par mentionner les personnes qui saluent ___ (1, 1)

*1. la personne principale*___(1, 1)
*2. celle qui est adjointe*___(1, 1)

B. Puis il mentionne les personnes saluées____(1, 2)

C. Enfin les biens souhaités____(1, 3a)

II. EN TRAITANT DE L'OBJET DE L'ÉPÎTRE____(1, 3b à 4)
l'Apôtre

A. commence par mettre en lumière la vérité de l'Évangile____(1, 3b-29)
*1. Il la met en lumière*___(1, 3b-14)
a) en rendant grâces pour les bienfaits spécialement accordés aux Colossiens___(1, 3b-11)
Et à ce propos il fait deux choses :
◊ il recommande d'abord l'action de grâces à Dieu pour ces bienfaits___(1, 3b)
Et ce faisant
□ il commence par recommander l'action de grâces___(1, 3b)
□ puis la prière___(1, 4)
◊ Ensuite il indique la matière de sa prière___(1, 9)
□ d'abord la matière de son action de grâce___(1, 4-8)
à propos de laquelle
∗ il commence par rappeler les biens des Colossiens___(1, 4-5a)
∗ puis comment ils furent acquis___(1, 5b-6)
Et ce faisant
○ il commence par mettre en lumière l'enseignement évangélique___(1, 5b-6)
Δ d'abord par sa vérité___(1, 5b)
Δ puis par sa propagation___(1, 6)
Δ enfin par son progrès___(1, 6)
○ puis il met en lumière son ministère___(1, 7-8)
□ ensuite il expose la matière de sa prière___(1, 9-11)
Et ce faisant
∗ il commence par énoncer les conditions de la prière___(1, 9)
- Elle doit d'abord être faite à propos___(1, 9)
- Elle doit ensuite être continuelle___(1, 9)

- Enfin la prière doit être fréquente et parfaite___(1, 9)

∗ il ajoute ensuite quels sont les biens demandés___(1, 9-11)

Ce sont :

○ la connaissance de la vérité___(1, 9)

○ la pratique des vertus___(1, 10)

○ la constance dans les épreuves du monde___(1, 11)

L'Apôtre met en lumière la vérité de l'Évangile

b) en rendant grâces pour les bienfaits accordés à tous les fidèles___(1, 12-14)

C'est le bienfait de la grâce

◊ qu'il commence par mentionner___(1, 12)

◊ <et dont> il expose ensuite le fruit___(1, 13)

lequel consiste dans le transfert des ténèbres à la lumière.

Et c'est pourquoi l'Apôtre

□ commence par exposer ce transfert___(1, 13)

□ puis la manière dont les hommes, avant la grâce, sont esclaves du péché___(1, 14)

2. Après avoir mentionné plus haut les bienfaits spirituels et généraux de la grâce, <l'Apôtre> mentionne ici son auteur, à savoir le Christ___(1, 15-29)

Et

a) d'abord par rapport à Dieu___(1, 15)

b) ensuite, en général, par rapport à toutes les créatures___(1, 15-17)

Et à ce propos

◊ il commence par faire une comparaison___(1, 15)

◊ puis il l'explique___(1, 16-17)

Et cela sous trois rapports :

□ D'abord quant à la création des choses___(1, 16)

□ puis quant à leur distinction___(1, 16)

□ enfin quant à la conservation de leur existence___(1, 17)

c) enfin, en particulier, par rapport à l'Église___(1, 18-29)

◊ d'abord d'une manière générale___(1, 18-20)

Et sur ce premier point l'Apôtre fait deux choses :

□ il commence par exposer la relation du Christ avec l'Église tout entière ___(1, 18)

□ puis il l'explique___(1, 18-20)

∗ en commençant par montrer comment le Christ est la tête en raison de sa dignité___(1, 18)

∗ puis comment le Christ est la tête en raison de la plénitude de la grâce ___(1, 19)

∗ enfin comment le Christ est la tête en raison de son influence___(1, 20)

Et

○ Il commence par exposer l'influx de la grâce___(1, 20)

○ puis il explique ce qu'il a dit___(1, 20)

◊ ensuite spécialement quant aux Colossiens___(1, 21-23a)

Et ce faisant,

□ il commence par rappeler leur état passé___(1, 21)

□ puis il énumère les bienfaits <reçus> du Christ___(1, 22)

∗ Le premier est la réconciliation dans son corps___(1, 22)

∗ Le deuxième est la sanctification___(1, 22)

∗ Le troisième est la purification des péchés___(1, 22)

□ enfin ce qui est exigé d'eux___(1, 23a)

◊ enfin quant à sa propre personne___(1, 23b-29)

Et l'Apôtre

□ commence par faire mention de son ministère___(1, 23b)

□ puis il montre sa fidélité en l'accomplissant___(1, 24)

aussi

∗ commence-t-il par montrer avec quels sentiments il supporte les tribulations___(1, 24)

∗ puis quel en est le fruit___(1, 24)

□ enfin il relève la grandeur de son ministère de trois manières :___(1, 25-29)

∗ premièrement par la matière de l'adoption___(1, 25)

∗ deuxièmement par la fin pour laquelle il est confié___(1, 25-27)

Et

○ il met d'abord en évidence la dignité de celui pour lequel il a reçu ce ministère___(1, 25-27a)

Il en exalte de plus la grandeur

Δ et par l'étendue de sa prédication___(1, 25)

Δ et par son mystère___(1, 25-26)

Δ et par sa manifestation___(1, 26-27)

● en commençant par faire connaître à qui il a été révélé___(1, 26)

● puis pourquoi il leur a été révélé___(1, 27a)

○ puis quel il est, c'est-à-dire ce qu'est le Christ___(1, 27b)

∗ troisièmement par son exercice___(1, 28-29)

Et à ce propos il fait connaître trois choses :

○ premièrement son exercice proprement dit___(1, 28)

○ deuxièmement son fruit___(1, 28)

○ troisièmement le secours qui lui a été accordé pour exercer son ministère___(1, 29)

L'Apôtre

B. défend ici les Colossiens contre ce qui s'oppose à l'état de la grâce des fidèles___(2)

*1. Il les défend d'abord contre l'enseignement corrupteur*___(**2,** 1-23)

Contre cet enseignement corrupteur il fait deux choses :

a) Il commence par manifester sa sollicitude vis-à-vis de leur état___(2, 1-3)

Ce faisant, l'Apôtre

◊ expose d'abord sa sollicitude___(2, 1)

◊ puis les personnes qui font l'objet de sa sollicitude___(2, 1)

◊ enfin quel en est l'objet___(2, 2-3)

Et

□ il commence par le mentionner___(2, 2)

□ puis il indique comment on peut l'obtenir___(2, 2-3)

b) Il instruit les Colossiens et les prémunit contre la doctrine qui corrompt___(2, 4-23)

Ce faisant, l'Apôtre

◊ commence donc par les instruire contre les philosophes___(2, 4-10)

Et

□ Il les prémunit d'abord contre les philosophes qui les trompent par la science de la parole___(2, 4-7)

∗ il commence par faire connaître cette tromperie___(2, 4)

∗ puis il en donne la raison___(2, 5-7)

Et

○ il commence par rappeler les biens qu'ils ont acquis___(2, 5)

Et à ce propos il fait deux choses :

Δ il montre d'abord comment leurs biens sont venus à sa connaissance ___(2, 5)

Δ ensuite quels biens sont en eux___(2, 5)

○ puis il montre comment ces biens se développent en eux___(2, 6-7)

□ Il les prémunit ensuite contre ceux qui les trompent par la science des choses___(2, 8-10)

Et

∗ il commence par formuler son avertissement___(2, 8)

En le formulant,

○ il enseigne d'abord d'éviter ce qui peut séduire___(2, 8)

○ puis il montre en quoi consiste cette séduction___(2, 8)

∗ Ensuite il donne la raison de son avertissement___(2, 9-10)

Ce qu'il démontre de trois manières :

○ premièrement par rapport à la divinité du Christ___(2, 9)

○ deuxièmement par rapport aux fidèles___(2, 10)

○ troisièmement par rapport aux anges___(2, 10)

L'Apôtre

◊ prémunit ensuite les Colossiens contre les judaïsants___(2, 11-23)

Et

□ Il commence donc par leur recommander de les éviter___(2, 11-17)

∗ Il montre d'abord que les observances légales ont été accomplies dans le Christ.___(2, 11-15)

La première d'entre elles est la circoncision, laquelle, la loi nouvelle étant venue, cesse d'obliger. Partant de là <l'Apôtre>

○ fait d'abord connaître de quelle circoncision ils ont été circoncis___(2, 11)

Et à cette fin,

Δ il commence par rejeter la circoncision charnelle___(2, 11)

Δ puis il établit la spirituelle___(2, 11)

○ ensuite il dit en quoi consiste cette circoncision___(2, 12)

Et ce faisant,

Δ il commence par montrer que dans le baptême, circoncision spirituelle, se trouve la figure de la mort du Christ___(2, 12)

Δ ensuite que nous y recevons la conformité à la résurrection du Christ ___(2, 12)

○ enfin il fait connaître la raison de la ressemblance entre le baptême et la circoncision___(2, 13-17)

et

Δ il commence par la faire connaître (2, 13)

Δ puis <il montre> comment ces paroles <de pardon> s'accomplissent : *effaçant la cédule*, etc. (2, 14-15)

● D'abord quant à la libération de la servitude diabolique (2, 14)

● Puis il énonce la suppression de l'obligation à la peine (2, 15)

∗ L'Apôtre rejette ensuite les observances légales en montrant qu'on n'y est plus tenu (2, 16-17)

□ En disant ensuite : *Que personne ne vous séduise*, etc., il s'exprime contre les séducteurs et les imposteurs (2, 18-23)

∗ Il avertit d'abord les Colossiens de ne pas se laisser séduire (2, 18-19)

○ il commence par les prémunir contre la séduction (2, 18)

○ puis il explique par quoi ils sont séduits (2, 18)

○ enfin en quoi ils pèchent (2, 18-19)

∗ Ensuite il reprend avec insistance ceux qui ont été séduits (2, 20-23)

Et

○ il commence par donner une justification de sa réprimande à partir de leur condition (2, 20-21)

○ puis à partir de la nature des choses au moyen desquelles ils étaient séduits (2, 22-23)

(**3**)

2. L'Apôtre instruit ici les Colossiens contre la perversité des mœurs (3, 1-25)

Et il donne deux sortes d'enseignement :

a) il commence par donner un enseignement général (3, 1-17)

À cet effet,

◊ il les instruit d'abord quant au devoir de rectitude dans l'intention de la fin (3, 1-4)

□ Il commence par exposer le mode de son instruction (3, 1)

∗ en mentionnant le bienfait reçu (3, 1)

∗ en en tirant une leçon d'instruction (3, 2)

□ Puis il en donne la raison (3, 3-4)

Et

∗ il commence par mentionner une forme de mort (3, 3)

∗ puis il indique l'action cachée d'une forme de vie___(3, 3)
∗ enfin il <les> informe sur la manifestation de cette vie___(3, 4)
◊ Ensuite il les instruit quant à la nécessité de garder la rectitude dans l'activité humaine___(3, 5-17)
□ Premièrement par la répression des péchés___(3, 5-11)
Sur ce premier point il effectue deux choses :
∗ il commence par faire une exhortation___(3, 5-8)
Et ce faisant,
○ il proscrit d'abord les vices de la chair___(3, 5)
Et à ce propos,
Δ il commence par énoncer une interdiction générale___(3, 5)
Δ qu'il formule ensuite en détail___(3, 5)
○ ensuite il donne la raison pour laquelle l'on doit éviter ces péchés___(3, 6-7)
[○ enfin il met en garde les fidèles contre les vices de l'esprit___(3, 8)
Et
Δ il commence par faire une recommandation générale___(3, 8)
Δ puis il distingue ces vices de l'esprit selon des catégories___(3, 8-9a)
● d'abord les péchés qui viennent de la pensée___(3, 8)
● ensuite ceux qui procèdent de la langue___(3, 8-9a)
∗ Puis il donne la raison de son exhortation___(3, 9b-11)
Et
○ il traite d'abord de l'abandon de l'homme ancien___(3, 9b)
○ puis de l'assomption de l'homme nouveau___(3, 10-11)
Et à ce propos,
Δ il décrit en premier lieu le mode de ce renouvellement___(3, 10)
Δ puis où il s'opère___(3, 10)
Δ enfin en quoi il consiste___(3, 11)
□ Deuxièmement par la formation aux bonnes mœurs___(3, 12-17)
Et il les engage à pratiquer
∗ d'abord les actes des vertus particulières___(3, 12-13)
○ il commence par rappeler leur condition___(3, 12)
○ puis il procède à l'énumération des vertus___(3, 12-13)
Et il mentionne
Δ premièrement les vertus qu'il faut avoir dans la prospérité___(3, 12)
Δ deuxièmement celles qu'il faut avoir dans l'adversité___(3, 12-13)

∗ puis il les engage à pratiquer les actes des vertus principales qui perfectionnent les autres___(3, 14-17)

La principale d'entre elles c'est la charité, et parmi les dons c'est la sagesse.

○ Il commence donc par exhorter à la charité___(3, 14-15)

Δ il exhorte d'abord <les Colossiens> à acquérir la charité___(3, 14)

Δ ensuite <à laisser agir en eux> ses effets___(3, 15)

○ puis il les exhorte à acquérir la sagesse___(3, 16-17)

Et

Δ il fait connaître son origine___(3, 16)

Δ puis son exercice___(3, 17)

lequel est triple, à savoir,

● celui de l'instruction___(3, 17)

● de la dévotion___(3, 17)

● et de la direction___(3, 17)

b) Puis l'Apôtre donne un enseignement spécial___(3, 18-4, 18)

◊ Il commence par donner des préceptes particuliers se rapportant à chacun des états au sein de l'Église___(3, 18-4, 1)

Ce premier point se subdivise en trois selon trois <catégories de personnes liées entre elles> :

□ La première d'entre elles est <le lien entre> l'époux et l'épouse___(3, 18-19)

□ la deuxième est <le lien entre> les parents et les enfants___(3, 20-21)

□ la dernière est <le lien entre> le maître et l'esclave___(3, 22-4, 1)

En traitant de cette troisième catégorie,

∗ il commence par faire une exhortation qui s'adresse aux esclaves___(3, 22-23)

Et à ce propos il fait deux choses :

○ il les exhorte d'abord à obéir___(3, 22)

○ ensuite il enseigne la manière d'obéir___(3, 22-23)

Et il en montre deux :

Δ premièrement que cette obéissance doit être accomplie avec simplicité et sans détour___(3, 22)

Δ deuxièmement qu'elle doit être volontaire___(3, 23)

∗ puis il en donne la raison___(3, 24)

∗ enfin il prévient une difficulté___(3, 25-**4**, 1)

(**4**)

◊ L'Apôtre donne à présent des préceptes généraux, sous des rapports divers (4, 2-18)

Et

□ il commence par montrer comment ils doivent se comporter vis-à-vis des autres (4, 2-6)

∗ Il montre d'abord comment ils doivent se conduire à l'égard de sa propre personne, <c'est-à-dire> vis-à-vis de leur supérieur *(praelatum)* (4, 2-4)

Sur ce point il effectue deux choses :

○ il commence par engager tous <les fidèles> à prier (4, 2)

○ puis à prier pour lui (4, 3-4)

∗ Ensuite l'Apôtre montre comment ils doivent se comporter à l'égard des autres, en particulier vis-à-vis des infidèles (4, 5-6)

Et

○ d'abord dans leur conduite (4, 5)

○ puis dans leur manière de parler (4, 6)

□ L'Apôtre fait connaître ensuite ce que les autres font pour eux (4, 7-18)

Et

∗ d'abord ce que font à leur égard ceux qu'il vient de leur députer (4, 7-9)

∗ puis ce que font ceux qui demeurent avec l'Apôtre (4, 10-18)

Thomas d'Aquin

Commentaire de l'épître aux Colossiens

Prologue

« <Judas Maccabée> protégeait le camp de son épée », 1 M 3 [3]

1. — Ces paroles <du premier livre des Maccabées> conviennent à la matière de cette épître aux Colossiens. Il est dit{743} <au livre de> Job 7 [1] : « C'est un service militaire que la vie de l'homme sur la terre », car la condition tout entière de cette vie consiste en un combat de militaires, dont les habitations sont appelées camps{744}. Les habitations des fidèles sont donc figurées sous l'appellation de camp ; aussi l'Église est-elle comparée à un camp, Gn 32 [2] : « Voici le camp de Dieu. »

Ce camp est attaqué de trois manières :

- Par ceux qui en quelque sorte l'assiègent, et ceux-là se dressent manifestement contre l'Église, Ap 20 [8] : « Ils montèrent sur toute l'étendue de la terre, et ils environnèrent le camp des saints et la cité bien-aimée. »

- Par ceux qui la trompent de manière dissimulée, ainsi en est-il des hérétiques, Rm 16 [8] : « Par de douces paroles et des bénédictions ils séduisent les cœurs des innocents » ; 2 Tm 3 [13] : « Les hommes méchants et séducteurs s'enfonceront toujours plus dans le mal, s'égarant et faisant tomber les autres dans l'erreur ».

- Par d'autres enfin, à savoir par ses propres fidèles, à travers les diverses souillures de leurs péchés qui résultent de la corruption de la chair, Ga 5 [17] : « La chair convoite contre l'esprit, et l'esprit <convoite> contre la chair » ; Ep 6 [12] : « Notre lutte n'est pas contre la chair et le sang, mais contre les principautés [et contre les pouvoirs, contre les souverains de ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice qui sont dans les régions célestes] ».

Les supérieurs de l'Église sont les chefs, Ps [67, 28] : « Les princes de Juda, leurs chefs{745} » ; il appartient à leur office de défendre le camp de l'Église contre tous ces dangers : contre les péchés, par leurs exhortations, Is 58 [1] : « Annonce à mon peuple ses crimes, et à la maison de Jacob ses péchés. » Contre les hérétiques, par la saine doctrine, Tt 1 [9] : « Que <l'évêque> soit fortement attaché aux vérités de la foi, qui sont conformes à la doctrine, afin de pouvoir exhorter selon la saine doctrine, et confondre ceux qui la contredisent{746}. » Contre les persécuteurs, par l'exemple{747}, en les supportant avec patience.

Ainsi Paul protégea-t-il <l'Église> de son épée{748} spirituelle, car dans ses épîtres il réprouvait le péché{749}, réfutait les hérésies, excitait à la patience. Touchant d'abord sa réprobation du péché, il dit : « Que fornication et impureté, quelle qu'elle soit, ou avarice ne soient pas même nommées parmi vous{750} », Ep 5 [3]. Touchant ensuite sa réfutation des hérésies, il dit : « Évite un homme hérétique, après une première et une seconde admonition{751} », Tt 3 [10]. Enfin, tout au long du chapitre 11 de sa seconde lettre aux Corinthiens <l'Apôtre> montre comment il excitait à la patience.

2. — Dans <ce verset du premier livre des Maccabées> est donc indiqué{752} : l'état de l'Église, par ces mots : « le camp », et le zèle de l'Apôtre : « protégeait ».

Or dans un camp il doit y avoir de la vigilance *(sollicitudo)* pour éviter des maux, Dt 23 [14] : « Que ton camp soit saint, et qu'il n'y paraisse aucune saleté. » En outre, il doit y avoir une subordination entre le chef et ses soldats, Ct 7 [1] : « Que verras-tu dans la Sulamite, sinon les chœurs des camps » ; Gn 32 [2] : « Voici le camp de Dieu ». De plus, il doit <inspirer> la terreur à ses ennemis, Ct 6 [3] : « Terrible comme l'armée d'un camp rangée en bataille. »

Mais l'Apôtre protégeait avec sollicitude, comme un pasteur auquel il incombe de conduire <ses brebis{753}> pour qu'elles ne s'égarent point, Jn 10 [4] : « Il va devant elles [et les brebis le suivent]{754}. » Et c'est ainsi que faisait l'Apôtre : « Soyez mes imitateurs, et observez ceux qui marchent ainsi comme vous avez un modèle{755} », Ph 3 [17].

De plus, <il incombe au pasteur> de faire paître ses brebis avec abondance, de peur qu'elles ne viennent à défaillir, 1 P 5 [2] : « Paissez le troupeau du Seigneur qui vous est confié. » Et c'est ainsi que faisait l'Apôtre : « Comme à des petits enfants dans le Christ, je vous ai donné du lait à boire, non de la nourriture <solide>{756} », 1 Co 3 [1b-2a].

De plus, <il incombe au pasteur> de les défendre puissamment, de crainte qu'elles ne périssent, Eccli [Si] 7 [6] : « Ne cherche pas à devenir juge, si tu n'as pas assez de force [pour briser les iniquités]{757} » ; 1 R [1 S] 17 [34] : « Ton serviteur <David> paissait le troupeau de son père, et venait le lion ou l'ours [, et il emportait un bélier du milieu du troupeau ; et je les poursuivais, et les attaquais, et j'arrachais <la proie> de leur gueule ; et eux se levaient contre moi, alors je les prenais à la gorge, je les étranglais et je les tuais] ». Et c'est pourquoi il est dit{758} que <l'Apôtre> protégeait{759} avec « l'épée spirituelle{760}, qui est la parole de Dieu », selon ces paroles <de l'épître aux> Éphésiens{761}, <et de l'épître aux> Hébreux 4 [12] : « La parole de Dieu est vivante, efficace, et plus pénétrante qu'aucune épée à deux tranchants{762}. »

Telle est donc la matière{763} de cette épître <aux Colossiens>. Après avoir montré dans l'épître aux Éphésiens le mode de l'unité de l'Église, et dans l'épître aux Philippiens son progrès et sa renommée{764} *(considerationem)*, <l'Apôtre> traite dans cette épître de sa préservation contre les hérétiques, qui avaient perverti les Colossiens en les séduisant, etc.

Chapitre 1

Leçon 1 [v. 1 à 3a]

[nº 3] 1 Paul, apôtre de Jésus Christ par la volonté de Dieu, et Timothée, le frère,
[nº 6] 2 à ceux qui sont à Colosses, aux saints et aux frères fidèles dans le Christ Jésus.
[nº 7] 3a Grâce à vous et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus Christ.

3. — <Cette épître{765}> comprend
I) des salutations
II) et le développement de son objet *(tractatum)* [nº 8] : « [3b] Nous rendons grâces, etc. »

I. <Touchant les salutations> sont successivement mentionnés :
A) D'abord les personnes qui saluent ;
B) puis les personnes saluées [nº 6] : [2] *à ceux qui sont*, etc. ;
C) enfin les biens souhaités [nº 7] : [3a] *Grâce à vous*.

A. Parmi les personnes qui saluent
1) <l'Apôtre> mentionne d'abord la personne principale ;
2) puis celle qui est adjointe [nº 5] : *et Timothée*.

4. — 1. La personne principale est indiquée{766} par son nom : [1] *Paul*, qui veut dire humble{767}. Car ce sont les humbles qui reçoivent la sagesse, Mt 11 [25] : « Tu as caché ces choses aux sages et aux prudents, et tu les as révélées aux petits{768}. » <L'Apôtre> enseigne donc la sagesse.

Elle est indiquée par son ministère : *apôtre*, ce qui veut dire envoyé, à savoir pour procurer le salut des fidèles, Ac 13 [2] : « Séparez-moi Saul et Barnabé pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés » ; Jn 20 [21] : « Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie ». Et <il est l'>*apôtre*, non point de tel ou tel mais *de Jésus Christ*, dont il cherche la gloire et non pas la sienne propre, 2 Co 4 [5] : « Car nous ne nous prêchons pas nous-mêmes, mais Jésus Christ notre Seigneur ; quant à nous, nous sommes vos esclaves par Jésus. »

Mais d'aucuns sont parvenus{769} à ce ministère par la colère de Dieu du fait du péché du peuple, Jb 34 [30] : « C'est Dieu qui fait régner un homme hypocrite, à cause des péchés du peuple » ; Os 13 [11] : « Je leur{770} donnerai un roi dans ma fureur ». C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *par la volonté de Dieu*, c'est-à-dire par son bon plaisir, Jr 3 [15] : « Je vous donnerai des pasteurs selon mon cœur, et ils vous nourriront de science et de doctrine. »

5. — 2. La personne adjointe est Timothée, c'est-à-dire pour que « toute parole repose sur la déposition de deux ou trois témoins », ainsi

qu'il est dit dans le Deutéronome 19 [15]. – Pr 18 [19] : « Un frère qui est aidé par son frère est comme une cité forte. »

6. — B. Les personnes saluées sont désignées par ces mots : [2] *à ceux qui sont à Colosses, aux saints et aux frères fidèles*, etc. Les plus âgées sont appelées du nom de saints, Lc 1 [75] : « Que nous servions Dieu dans la sainteté et la justice, <marchant> devant lui. » Les plus jeunes sont appelées fidèles, eux qui gardent{771} au moins la foi véritable : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu », comme il est dit <dans l'épître aux> Hébreux 11 [6]{772}.

Ou bien : *aux saints*, c'est-à-dire à ceux qui ont été sanctifiés dans le baptême, *et aux frères fidèles*, c'est-à-dire à ceux qui demeurent dans la foi qu'ils ont reçue, Pr 28 [20] : « Un homme fidèle sera beaucoup loué. »

7. — C. Enfin sont énoncés les biens souhaités, à savoir la [3a] *grâce* qui est le principe de tout bien, Rm 3 [24] : « Étant justifiés gratuitement par sa grâce. » La *paix* qui est la fin de tous les biens, Ps [147, 14] : « C'est lui qui t'a donné pour confins la paix. » Et il souhaite par conséquent tous les biens intermédiaires. Or <tous> ces biens viennent *de Dieu*, Ps [83, 12] : « Le Seigneur donnera la grâce et la gloire » ; *le Père* de notre Seigneur Jésus Christ, par nature, mais notre Père par la grâce, *et du Seigneur Jésus Christ*, et ainsi de notre Père, à savoir de Dieu dans la Trinité, et du Seigneur Jésus Christ, quant à la nature <humaine> qu'il a assumée, etc.

Leçon 2 [v. 3b à 8]

[nº 8] [3b] Nous rendons grâces au Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ, priant sans cesse pour vous ;
[nº 10] [4] ayant appris votre foi dans le Christ Jésus, et la dilection que vous avez pour tous les saints,
[5] à cause de l'espérance qui vous est réservée dans les cieux, [nº 12] dont vous avez entendu <parler> par la parole de vérité de l'Évangile,
[nº 14] [6] qui est parvenue chez vous, comme elle est aussi dans le monde entier ; elle fructifie et croît, comme cela a lieu parmi vous, depuis le jour où vous l'avez entendue et où vous avez connu la grâce de Dieu dans la vérité,
[nº 16] [7] selon l'enseignement que vous avez reçu d'Epaphras, notre bien-aimé compagnon d'esclavage, qui est pour vous un fidèle ministre du Christ Jésus,
[8] lequel nous a fait aussi connaître votre dilection dans l'Esprit.

8. — II. Parvenu à présent au but qu'il se propose [n° 3], <l'Apôtre> commence à traiter de l'objet de son épître. Et

A) il commence par mettre en lumière la vérité de l'Évangile ;

B) puis, au chapitre 2 [n° 74] : « [1] Je veux en effet que vous sachiez, etc. », il défend contre ceux qui l'attaquent la vérité de cet état.

A. Sur le premier de ces points,

1) il commence par mettre en lumière la vérité de la foi évangélique ;

2) puis l'auteur de cet état [n° 29] : « [15] Lui qui est l'image du Dieu invisible, etc. »

1. La première partie se subdivise pareillement en deux, car <l'Apôtre>

a) commence par rendre grâces pour les bienfaits spécialement accordés aux Colossiens ;

b) puis il rend grâces pour ceux qui ont été accordés à l'Église, en général [n° 23] : « [12] rendant grâces. »

a. Touchant les bienfaits spécialement accordés aux Colossiens, il fait deux choses, car

◊ il recommande d'abord l'action de grâces à Dieu pour les Colossiens ;

◊ puis il indique la matière de sa prière [n° 10] : [4] *ayant appris votre foi*, etc.

◊ Le premier point se subdivise encore en deux, car <l'Apôtre>

□ commence par recommander l'action de grâces ;

□ puis la prière [n° 9] : *priant*.

9{773}. — □ Il dit donc : [3b] *Nous rendons grâces à Dieu*, l'auteur des grâces, 1 Th 5 [18] : « Rendez grâces en toutes choses » ; et cela *sans cesse*, pour les bienfaits passés et futurs. Car bien que nous ne puissions être continuellement dans l'acte de la prière, toutefois nous devons toujours prier par l'habitus{774} de la charité, 1 Th 5 [17] : « Priez sans relâche{775} » ; Lc 18 [1] : « Il faut toujours prier ».

10. — ◊ Ensuite est énoncée la matière <de sa prière>, et

□ d'abord celle de son action de grâces,

□ puis celle de sa prière <proprement dite> [nº 17] : « [9] Voilà pourquoi, nous aussi, etc. »

□ Touchant son action de grâces, <l'Apôtre>
∗ commence par rappeler les biens des Colossiens ;
∗ puis comment ils furent acquis [nº 12] : *dont vous avez entendu <parler>*.

11. — ∗ Notre bien réside principalement dans la foi, l'espérance et la charité : car par la foi nous acquérons la connaissance de Dieu, par l'espérance nous sommes élevés vers Lui, mais par la charité nous <Lui> sommes unis{776}, 1 Co 13 [13] : « Au temps présent demeurent bien la foi, l'espérance, la charité ; maintenant donc demeurent ces trois dons, mais le plus grand d'entre eux est la charité. » Nous rendons donc grâces{777} pour ces trois dons, et d'abord de ce que <les Colossiens> ont la foi. Car <l'Apôtre> lui-même ne la leur avait pas prêchée et il n'avait pas été en leur compagnie{778}, mais un disciple appelé Epaphras, et ensuite Archippe. Ce qui fait dire <à l'Apôtre> : [4] *ayant appris votre foi*, qui est le principe de la vie spirituelle, Ha 2 [4] : « Mon juste vit de la foi{779} » ; He 11 [6] : « Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie [qu'il est] ».

Mais cette foi sans l'amour qui opère est morte, comme il est dit <dans l'épître de> Jacques 2 [17]{780}, il faut donc y joindre cet amour agissant, Ga 6 [15] : « Dans le Christ Jésus la circoncision ne sert de rien, ni le prépuce, mais la nouvelle créature{781}. » Ce qui explique pourquoi <l'Apôtre> a dit : *et la dilection que vous avez pour tous les saints*, etc.

Or il existe une dilection (*dilectio*{782}) de charité et une dilection mondaine, mais la dilection mondaine ne s'étend pas à tous. Cette dilection, en effet, concerne ceux avec lesquels on est en communion, communion qui en est la cause ; cette cause dans la dilection mondaine n'est pas universelle, elle ne se limite au contraire qu'aux parents et aux mondains, tandis que la dilection de charité s'étend à tous. Et ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *pour tous*. Car si les pécheurs sont aimés par la charité, c'est afin ils soient saints{783}, 1 Jn 3 [14] : « Nous savons que nous avons passé de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. »

De plus la dilection mondaine porte du fruit en ce monde, tandis que la <dilection de> charité porte du fruit dans la vie éternelle{784}. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute, en troisième lieu, en parlant de l'espérance : [5] *à*

cause de l'espérance qui vous est réservée, c'est-à-dire en vue de la gloire éternelle, qui reçoit le nom d'espérance, parce qu'elle est assurée d'être conservée, Jb 19 [27] : « C'est là mon espérance, elle repose en mon sein{785}. »

12. — ∗ Quand <l'Apôtre> dit ensuite : *dont vous avez entendu <parler> par la parole de vérité de l'Évangile*, il fait connaître la manière dont ces dons ont été acquis. Et

○ il commence par mettre en lumière l'enseignement évangélique ;

○ puis son ministère [n° 16] : [7] *selon l'enseignement que vous avez reçu*.

○ <Sur le premier point, il fait en outre trois choses> :

Δ il met d'abord en lumière cet enseignement par sa vérité ;

Δ puis par sa propagation [n° 14] : [6] *qui est parvenue* ;

Δ enfin par son progrès [n° 15] : *elle fructifie*.

13. — Δ Il dit donc : *dont vous avez entendu <parler>*, à savoir l'espérance, ou bien la réalité espérée. Et cela *par la parole de l'Évangile*, car <ce que promet> cette espérance surpasse tout, 1 Co 2 [9] : « Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, [ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment]{786}. » Et voilà pourquoi Dieu <l'>a révélée{787}, Mt 3 [2] : « Faites pénitence, [car le Royaume des cieux est tout proche]. » Or cette espérance est vraie et non point vaine (par exemple quand il s'agit d'une promesse de menteur), parce qu'elle est fondée sur *la parole de la vérité*, Jn 17 [17] : « Ta parole est vérité{788}. »

14{789}. — Δ Ensuite quand il dit : [6] *qui est parvenue*, l'enseignement du Christ est mis en lumière par sa propagation, car non seulement *<la parole de vérité de l'Évangile> est parvenue chez vous*, mais *aussi dans le monde entier*, Ps [18, 5] : « Leur bruit s'est répandu dans toute la terre, [et leurs paroles jusqu'aux limites du monde]{790} » ; Mt 24 [14] : « Il faut que cet Évangile du Royaume soit prêché dans le monde entier, et alors viendra la fin{791} ».

<*Objection* :> Cependant, comment se fait-il que cette fin ne soit pas encore arrivée, puisque l'Évangile a été prêché dans le monde entier ?

Réponse : D'aucuns prétendent que l'Évangile du Christ n'est pas l'Évangile du Royaume. Mais cette affirmation est fausse, puisque son

appellation vient du Seigneur. Selon Chrysostome{792}, il faut dire que du vivant même des apôtres, l'Évangile du Christ a été répandu à travers le monde entier, du moins quant à sa renommée, car il est tout à fait miraculeux qu'en l'espace de quarante années l'enseignement du Christ ait connu un tel accroissement. Si bien que cette expression : « dans le monde entier » <se restreint> à la renommée, et <ce qui suit> : « et alors viendra la fin » s'entend de la destruction de Jérusalem.

Toutefois, suivant Augustin{793}, cette interprétation n'est pas conforme à la vérité, parce que de son propre temps, il se trouvait des peuples parmi lesquels l'Église n'avait pas encore été établie. Et c'est pourquoi, d'après lui, cette expression : « quand cet Évangile sera prêché » doit s'entendre de la manière suivante : quand l'Église sera établie parmi toutes les nations, même si certains seront croyants et d'autres non, alors ce sera la fin ; et cela ne se réalisera pas au temps de l'Apôtre, mais vers la fin du monde ; et donc en disant ici : « dans le monde entier », l'Apôtre parle du futur comme si, du fait de sa certitude, cet événement se déroulait dans le présent, Ps [18, 5] : « Leur bruit s'est répandu dans toute la terre, [et leurs paroles jusqu'aux limites du monde]. »

On peut dire néanmoins que par sa renommée, l'Évangile a été répandu à travers le monde entier, mais qu'il ne l'a pas été s'agissant de son établissement.

15. — Δ <L'Apôtre> met enfin en lumière l'enseignement fructueux du Christ par les bonnes œuvres : *elle fructifie* – Eccli [Si] 24 [23] : « Mes fleurs sont des fruits d'honneur et de beauté » ; Mt 13 [8] : « Les grains produisirent des fruits, l'un cent, l'autre soixante, l'autre trente ». – *et croît*, à savoir parmi la multitude des croyants, Ac 2 [47] : « Et le Seigneur augmentait en même temps chaque jour le nombre de ceux qui devaient être sauvés. » Et cela fut le fait d'un grand pouvoir, car *comme cela a lieu parmi vous*, ainsi en est-il pour les autres. – *vous avez entendu* la prédication, <*et depuis le jour où vous l'avez entendue,*> *vous avez connu* <*la grâce de Dieu dans la vérité*>, par l'assentiment que vous y avez donné.

16. — ○ <L'Apôtre> met enfin son ministère en lumière de trois{794} manières : D'abord par rapport à lui ; puis par rapport aux Colossiens eux-mêmes ; enfin par rapport à lui et à eux.

Il dit donc : Vous avez été entièrement instruits par l'Évangile, [7] *selon l'enseignement que vous avez reçu d'Epaphras, notre bien-aimé compagnon d'esclavage* – Ap 22 [9] : « Je ne suis que ton compagnon d'esclavage et celui de tes frères. » – *qui est un fidèle ministre*, c'est-à-dire qui ne cherche point ses propres intérêts, 1 Co 4 [1] : « Ainsi que tout homme nous regarde comme des ministres du Christ et des dispensateurs des mystères de Dieu. » – *qui est un fidèle ministre du Christ Jésus,* c'est-à-dire un médiateur entre l'Apôtre et ces <fidèles>, [8] *lequel nous a fait aussi connaître*, c'est-à-dire donné des preuves de *votre dilection dans l'Esprit*.

Leçon 3 [v. 9 à 14]

[nº 17] 9 Voilà pourquoi, nous aussi, depuis le jour où nous l'avons appris, nous ne cessons de prier pour vous et de demander que vous soyez remplis de la connaissance de la volonté <de Dieu>, en toute sagesse et intelligence spirituelle,
[nº 21] 10 pour marcher d'une manière digne de Dieu, <lui> plaisant en toutes choses, fructifiant en toute œuvre bonne, et croissant dans la science de Dieu ;
[nº 22] 11 fortifiés en toute puissance selon le pouvoir de sa clarté, en toute patience et en toute longanimité, accompagnée de joie ;
[nº 23] 12 rendant grâces au Dieu et Père ; qui nous a rendus dignes d'avoir part au sort des saints dans la lumière ;
[nº 26] 13 qui nous a arrachés au pouvoir des ténèbres, et transférés dans le royaume du Fils de sa dilection,
[nº 28] 14 en qui nous avons la rédemption par son sang et la rémission des péchés.

17. — □ Après avoir énoncé plus haut la matière de l'action de grâces et mentionné pour quels biens il a rendu grâces, <l'Apôtre> expose à présent sa prière en indiquant ce qu'il demande à l'intention des Colossiens. Et

∗ il commence par énoncer les conditions de la prière ;

∗ ensuite il ajoute quels sont les biens demandés [nº 19] : *que vous soyez remplis*.

18. — ∗ La prière comprend trois conditions{795} :

- <Elle doit> d'abord être faite au moment opportun, aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *depuis le jour où nous l'avons appris*, sous-entendu où nous avons commencé à prier, Jr 31 [20] : « Parce que, depuis que j'ai parlé de lui, je me souviendrai encore de lui. »

- <Elle doit> ensuite être continuelle : *nous ne cessons*, etc. – 1 R [1 S] 12 [23] : « Loin de moi ce péché contre le Seigneur, que je ne cesse de prier

pour vous » ; Rm 1 [9] : « Sans relâche je fais toujours mémoire de vous dans mes prières{796} ».

- Enfin la prière doit être fréquente et parfaite : *de prier pour vous et de demander*. La prière *(oratio)* est une élévation de l'esprit vers Dieu{797}. La postulation *(postulatio)* est une demande de choses{798}. La prière doit précéder, afin que celui qui demande avec dévotion soit exaucé, comme les solliciteurs usent d'abord de la persuasion pour qu'on leur prête l'oreille ; mais en ce qui nous concerne, nous devons d'abord nous employer à la dévotion et à la méditation de Dieu ainsi que des réalités divines, non point pour faire fléchir Dieu, mais pour nous élever vers lui.

19. — ∗ Il demande trois choses <pour les Colossiens>, à savoir
○ la connaissance de la vérité [n° 20] : *que vous soyez remplis* ;
○ la pratique des vertus [n° 21] : [10] *pour marcher* ;
○ la constance dans les épreuves du monde{799} [n° 22] : *en toute patience*.

20. — ○ Il implore pour eux une triple connaissance, à savoir celle des devoirs : *que vous soyez remplis de la connaissance de la volonté*, etc., c'est-à-dire que vous connaissiez pleinement la volonté de Dieu, 1 Th 4 [3] : « La volonté de Dieu, c'est votre sanctification, c'est que vous vous absteniez de la fornication, etc. » Celui-là donc connaît la volonté de Dieu, qui vit dans la sainteté{800}. Par conséquent celui qui pèche ne connaît pas la volonté de Dieu, parce que « tout pécheur est un ignorant{801}. » – Rm 12 [2] : « Afin que vous éprouviez quelle est la volonté de Dieu [<qui est> bonne, agréable et parfaite]>{802}. »

<Il demande> en outre la connaissance des réalités divines : *en toute sagesse* ; sagesse qui est la connaissance des réalités divines, selon Augustin{803}. – Sg 1 [1] : « Ayez du Seigneur de bons sentiments. »

<Il demande> de plus la connaissance des dons spirituels : *et intelligence spirituelle*, c'est-à-dire non point de ce qui relève des choses corporelles, 1 Co 2 [12] : « Nous, cependant, nous n'avons pas reçu l'esprit de ce monde, mais l'Esprit qui est de Dieu{804}. »

C'est avec raison que ces deux <dons>, la sagesse et l'intelligence{805}, sont ici réunis, car « bien petite est la sagesse si l'intelligence lui fait défaut », comme le remarque Grégoire{806}, « et inutile est l'intelligence quand elle est dépourvue de sagesse », parce que la sagesse juge et

l'intelligence comprend, or elle ne peut comprendre sans jugement, et réciproquement.

La Glose{807} dit que le premier terme est pris d'une manière générale, que le deuxième concerne la vie active et le troisième la vie contemplative.

21. — ○ Cependant{808} il ne suffit point de connaître, car « celui qui sait le bien à faire et ne le fait pas, est coupable de péché », comme il est dit dans Jacques 4 [17]. Il faut donc en venir à la pratique de la vertu, et <l'Apôtre> l'indique d'abord quand il dit : [10] *pour marcher d'une manière digne de Dieu*. Celui-là, en effet, marche indignement, qui ne vit pas comme il convient à un fils de Dieu, 2 Co 6 [4] : « En toutes choses montrons-nous comme des ministres de Dieu, par une grande patience, etc. » ; 1 Th 4 [6] : « [Que personne n'opprime et ne trompe en cela son frère, parce que le Seigneur est le vengeur de toutes ces choses,] comme nous vous l'avons déjà dit et attesté ».

<L'Apôtre> indique ensuite l'intention droite : <*lui*> *plaisant en toutes choses*. – Sg 4 [10] : « Plaisant à Dieu, il est devenu son bien-aimé. »

Il indique enfin l'ardeur au progrès : *fructifiant en toute œuvre bonne*. Car l'homme doit s'efforcer sans cesse d'atteindre un bien plus élevé, Eccli [Si] 24 [23] : « Mes fleurs sont des fruits d'honneur et de beauté » ; Rm 6 [22] : « Vous en avez pour fruit la sanctification [, et pour fin la vie éternelle]{809} ».

À l'accroissement du fruit succède celui de la science ; c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *et croissant dans la science*, etc. Car plus on s'applique à accomplir les commandements, plus on est disposé à connaître, Ps [118, 100] : « J'ai été plus intelligent que les vieillards, parce que j'ai recherché tes commandements » ; Sg 1 [4] : « La sagesse n'habitera pas dans un corps assujetti aux péchés ». Et il dit : *de Dieu*, non du monde, Sg 10 [10] : « C'est la sagesse qui lui a donné la science des saints. »

22. — ○ <L'Apôtre> indique ensuite la constance dans les épreuves, parce que pour la vertu, il ne suffit pas de savoir ou de vouloir, il est nécessaire de travailler sans défaillir, ce qui ne peut avoir lieu sans la patience et la constance dans les épreuves. Ce qui fait dire <à l'Apôtre> : [11] *fortifiés en toute puissance*. – Eccli [Si] 44 [6] : « Hommes riches en puissance, ayant du goût pour la beauté. » – Et cette puissance vient de Dieu ; aussi <l'Apôtre> dit-il : *selon le pouvoir de sa clarté*. – Ep 6 [10] :

« Fortifiez-vous dans le Seigneur. » – Mais il ajoute : *de sa clarté*, car tendre au péché, c'est se diriger vers les ténèbres ; ou bien, *de sa clarté*, c'est-à-dire de la clarté du Christ, qui est la clarté du Père, Sg 7 [25] : « [La sagesse est la vapeur de la vertu de Dieu, et une certaine] émanation{810} [de la clarté du Tout-Puissant]. »

Quand il poursuit en disant : *en toute patience*, etc., il demande à leur intention la constance dans les adversités{811}. Car il en est qui succombent, soit du fait de la difficulté des contrariétés, d'où la nécessité d'avoir de la patience, Lc 21 [19] : « C'est par votre patience que vos posséderez vos âmes » ; soit du fait du délai de la récompense, et c'est ce qui lui fait dire : *et en toute longanimité*, qui fait attendre la réalisation de la promesse, Ha 2 [3] : « S'il met un délai, attends-le, [car il va venir, et il ne tardera pas] ! » ; He 6 [15] : « Et Abraham ayant attendu patiemment, il obtint ce qui était promis ». Toutefois certains évitent ces deux dificultés, mais avec tristesse. C'est à l'encontre de cette disposition que <l'Apôtre> dit : *accompagnée de joie*, Jc 1 [2] : « Considérez comme sujet d'une joie complète, mes frères, lorsque vous tombez en diverses tentations. »

23. — b. En ajoutant [n° 8] ces mots : [12] *rendant grâces*, etc., <l'Apôtre> rend grâces pour les bienfaits accordés à tous les fidèles. Et c'est le bienfait{812} de la grâce

◊ qu'il commence par mentionner ;

◊ <et dont> il expose ensuite le fruit{813} [n° 26] : [13] *qui nous a arrachés*.

24{814}. — ◊ Il dit donc : Nous prions pour vous [12] *rendant grâces au Dieu*, créateur, *et Père*, par adoption, *qui nous a rendus dignes*, etc. D'aucuns ont prétendu que les dons de la grâce sont données à raison des mérites, et que Dieu donne sa grâce à ceux qui en sont dignes et non aux autres. L'Apôtre condamne cette erreur, car tout ce que nous avons de dignité et de grâce, c'est Dieu qui l'a produit en nous ; il est donc aussi l'auteur des effets de la grâce. Et c'est ce qui lui fait dire : *qui nous a rendus dignes*, etc. – 2 Co 3 [5] : « Ce n'est pas que nous soyons capables de penser quelque chose par nous-mêmes, comme venant de nous, [mais notre capacité vient de Dieu]{815}. » – *d'avoir part au sort des saints dans la lumière*. Tous les hommes de ce monde sont bons selon la nature{816}, et c'est pourquoi il est juste que dans une certaine mesure ils aient Dieu en partage. Quant aux méchants, ils ont leur part dans les voluptés et les biens

temporels, Sg 2 [9] : « C'est là notre partage et notre sort. » Les saints, eux, ont Dieu lui-même en partage, Lm 3 [24] : « Mon partage est le Seigneur » ; Ps [15, 5] : « Le Seigneur est la part de mon héritage ». Voilà pourquoi <l'Apôtre> dit : *qui nous a rendus dignes d'avoir part*, etc.

25{817}. — Et il ajoute : *au sort*, parce que l'on peut partager une chose de deux manières : soit par un choix, quand l'un choisit une part, et l'autre une autre ; soit par un sort, Pr 18 [18] : « Le sort apaise les différends. » Et cette part échoit aux saints non par leur propre choix, Jn 15 [16] : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis{818} », <autrement dit>, mais c'est Dieu lui-même qui nous{819} a choisis.

Le sort n'est rien d'autre que l'abandon d'une chose au jugement divin. On distingue trois espèces de sorts, à savoir le sort consultatif, le sort divinatoire et le sort distributif{820}. La première espèce, <le sort consultatif, porte> sur les choses temporelles, et il n'est pas nuisible ; la seconde espèce est vaine et elle est nuisible ; la troisième, dans les cas de nécessité, peut être quelquefois permise. Mais la part{821} dont il est question ici est une possession de la lumière, 1 Tm 6 [16] : « [Lui qui seul] habite une lumière inaccessible{822} » ; Jb 36 [32-33] : « Dans ses mains Dieu cache la lumière, [et il lui ordonne de paraître de nouveau. D'elle il annonce à son ami qu'elle est sa possession et qu'il peut y monter]{823} ».

26. — ◊ Mais{824} de ce *sort des saints* se déduit l'effet de la grâce, à savoir le transfert des ténèbres à la lumière. Et c'est pourquoi <l'Apôtre>

□ commence par exposer ce transfert ;

□ puis la manière dont les hommes, avant la grâce, sont esclaves du péché [n° 28].

□ Car puisque le péché est ténèbres, <les hommes> sont sous le pouvoir des ténèbres, soit des démons, soit des pécheurs, Ep 6 [12] : « [Notre lutte n'est pas contre la chair et le sang, mais contre les principautés et contre les pouvoirs,] contre les souverains de ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice qui sont dans les régions célestes. » – Is 49 [25] : « Ce qui aura été enlevé par l'homme robuste sera sauvé. » – [13] *qui nous a arrachés au pouvoir des ténèbres, et nous a transférés*, etc., c'est-à-dire *nous a transférés* vivants{825}, afin que nous soyons le royaume de Dieu, Jn 18 [36] : « Mon royaume n'est pas de ce monde{826}. » Et cela a

lieu quand nous sommes libérés du péché, Ap 5 [10] : « Tu as fait de nous pour notre Dieu un royaume. » Ou bien, au sens littéral, pour [que nous obtenions] la vie éternelle{827}, Mt 3 [2] : « Le Royaume des cieux est tout proche{828}. » Et c'est ce que dit <l'Apôtre> : *dans le royaume du Fils de sa dilection*.

27. — La dilection, comme le dit Augustin{829} <cité> dans la Glose{830}, désigne parfois l'Esprit saint, qui est l'amour du Père et du Fils. Que si la dilection était toujours considérée ainsi, en tant que personne, le Fils serait alors le Fils de l'Esprit saint ; mais parfois elle est considérée en tant qu'Essence, comme le dit la Glose{831}. Il est donc dit ici : *du Fils de sa dilection*, c'est-à-dire du Fils bien-aimé, ou du Fils de sa propre Essence.

<*Question :*> Cette proposition : « Le Fils est Fils de l'Essence du Père{832} » est-elle conforme à la vérité ?

<*Réponse :*> Si le génitif désigne l'habitus de la cause efficiente, <cette proposition> est fausse, car l'Essence n'engendre pas et n'est point engendrée. En revanche, s'il désigne la forme, à savoir, si matériellement parlant, <le Fils> avait sa propre Essence, à la manière dont on dit d'un objet qu'il est de belle forme, c'est-à-dire qu'il a une belle forme, dans ce cas la proposition est vraie, Jn 3 [35] : « Le Père aime [le Fils, et il a tout remis dans sa main]{833}. »

28. — □ Quand <l'Apôtre> dit : [14] *en qui nous avons la rédemption par son sang et la rémission des péchés*, il fait connaître le mode du transfert. En effet, l'homme en état de péché était doublement asservi, à savoir par la servitude, Jn 8 [34] : « Qui commet le péché est esclave du péché{834}. » De plus, il est passible de la peine et se détourne de Dieu, Is 59 [2] : « Vos iniquités ont mis une séparation entre vous et votre Dieu, et vos péchés vous ont caché sa face, pour ne pas entendre. » Le Christ a écarté{835} ces deux obstacles, car, en tant qu'homme, il s'est fait sacrifice pour nous et nous a rachetés par son sang. C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *en qui nous avons la rédemption*, 1 Co 6 [20] : « Vous avez été rachetés à grand prix{836}. » – Et en tant qu'il est Dieu{837}, nous avons par lui *la rémission des péchés*, parce que la dette du péché a été acquittée par lui.

Leçon 4 [v. 15 à 17]

[no 29] [15] Lui qui est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature.

[nº 36] 16 Car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Puissances, toutes choses ont été créées en lui et par lui ;
[nº 43] 17 et lui-même est avant toutes choses, et toutes choses subsistent en lui.

29. — 2. Après avoir mentionné plus haut les bienfaits spirituels{838} et généraux [nº 8] de la grâce, <l'Apôtre> mentionne{839} ici son auteur, à savoir le Christ. Et

a) d'abord par rapport à Dieu ;

b) ensuite, en général, par rapport à toutes les créatures [nº 33] : *le premier-né de toute créature* ;

c) enfin, en particulier, par rapport à l'Église [nº 45] : « 18 Et lui-même est la tête de l'Église. »

30. — a. Sur le premier point, observez que Dieu est dit invisible, parce qu'il surpasse la capacité de la vision de tout intellect créé, de telle sorte qu'aucun intellect créé ne peut atteindre son essence par une connaissance naturelle, Jb 36 [26] : « Voici le grand Dieu qui triomphe de notre science » ; 1 Tm 6 [16] : « Il habite une lumière inaccessible ». La grâce est donc à l'origine de la vision des bienheureux et non point la nature.

Denys{840} en donne la raison suivante : toute connaissance s'arrête *(terminatur)* à un existant, c'est-à-dire à un terme{841} participant de l'être ; or Dieu est l'être même, il ne participe pas à l'être, il est donc inconnu. Le Fils est donc l'image de ce Dieu invisible.

31{842}. — Cependant il faut considérer comment on parle d'image de Dieu, et pourquoi il est dit invisible [nº 32].

Pour qu'il y ait une image trois choses sont assurément <nécessaires> : qu'il y ait similitude, qu'elle soit déduite ou exprimée à partir de l'objet avec lequel il y a similitude, enfin qu'elle s'achève en quelque chose qui relève de l'espèce ou au signe de l'espèce. En effet, si on est en présence de deux objets semblables, dont l'un ne dérive pas de l'autre, ni l'un ni l'autre ne sera qualifié d'image, par exemple, on ne dit pas d'un œuf qu'il est l'image d'un œuf. C'est donc l'imitation qui fait l'image.

De plus, s'il y a similitude, mais quant à l'espèce ou au signe de l'espèce, on ne parlera pas d'image ; par exemple, dans l'homme il y a beaucoup de choses accidentelles, comme la chaleur{843}, la qualité{844}, et autres choses

semblables, mais aucune d'entre elles n'est qualifiée d'image. En revanche, si la similitude en prend la figure, alors il peut y avoir image, parce que la figure est le signe de l'espèce ; ainsi le fils est semblable à son père, et le père est semblable à son fils, mais le fils reçoit cette ressemblance de son père, tandis que le père ne la reçoit point de son fils. Et c'est pourquoi on dira à proprement parler que le fils est semblable au père{845}, mais non réciproquement, parce que cette ressemblance se déduit et dérive du père.

De plus, cette similitude est selon l'espèce, parce que le Fils dans les réalités divines est représenté sous un certain mode, mais imparfaitement par notre verbe mental. Ce verbe mental existe, quand, par un acte <mental>, nous reproduisons la forme de l'objet dont nous avons la connaissance, et que nous le signifions par un verbe extérieur. Et ce verbe, en tant que conçu, est une similitude de l'objet que nous avons dans l'esprit, et il lui est semblable selon l'espèce. Et c'est ainsi que le Verbe de Dieu est appelé *l'image de Dieu*{846}.

32. — Quand au second terme, *invisible*, il faut savoir que les Ariens ont mal interprété cette expression, car ils concevaient l'image de Dieu sur le modèle de celles que se fabriquaient les anciens, pour revoir en elles leurs êtres chers disparus, comme nous aussi, nous faisons des images des saints, afin de voir en elles ceux que nous ne voyons point en substance. Et ces Ariens prétendent donc qu'il appartient au Père d'être invisible, mais au Fils d'être avant tout visible, lui en qui se manifeste la bonté du Père, comme si le Père était véritablement invisible, le Fils véritablement{847} visible, et qu'ainsi ils seraient de nature différente{848}. Or l'Apôtre condamne cette erreur quand il dit à l'adresse des Hébreux 1 [3] : « Puisqu'il est la splendeur [de la gloire et la figure de sa substance]. » Il est ainsi donc non seulement l'image du Dieu invisible, mais il est aussi lui-même invisible, comme le Père : *Lui qui est l'image du Dieu invisible*{849}.

33. — b. Ensuite quand il dit : *le premier-né de toute créature*, <l'Apôtre> exalte le Christ par rapport à la créature. Et

◊ il commence par faire cette comparaison,

◊ puis il l'explique [n° 36] : [16] *Car c'est en lui*.

34{850}. — ◊ Sur le premier point il faut savoir que les Ariens comprennent ainsi ce passage, comme si on appelait le Verbe premier-né,

parce qu'il serait la première créature ; mais tel n'est pas le sens de ces mots, ainsi qu'on va le voir. Il y a donc deux choses à considérer, à savoir comment cette image est engendrée, et comment elle est le premier-né de toute créature [n° 35].

Au sujet de la première question il faut savoir que dans chaque chose la génération suit le mode de son être et de sa nature{851}. Car autre est le mode de génération chez les hommes, autre celui des plantes, et ainsi des autres. Or, la nature de Dieu, c'est d'intelliger son être même, et ainsi il faut que son germe{852}, ou conception intellectuelle, soit germe{853} ou conception de sa nature. Mais en nous la conception intelligible n'est pas conception de notre nature, parce qu'en nous autre est l'acte d'intelligence, et autre notre nature. Et donc, étant donné que cette image est le Verbe, conception de l'intellect <divin>, il faut dire qu'elle est un germe de nature et qu'ainsi, il est nécessairement engendré{854}, parce qu'il reçoit la nature par un autre.

35{855}. — Il faut ensuite considérer de quelle manière le Verbe est appelé le premier-né. Dieu se connaît en effet lui-même de la même manière qu'il connaît sa créature, mais <il connaît> toutes choses dans sa propre essence, comme dans la première cause effective. Or le Fils est la conception intellectuelle de Dieu selon qu'il se connaît lui-même, et par conséquent toute créature. Donc en tant qu'il est engendré, il est comme{856} un verbe représentant toute la création, et comme tel le principe de toute créature. Si en effet il n'était pas engendré ainsi, le Verbe du Père ne serait que le premier-né du Père, mais non de <toute> créature, Eccli [Si] 24 [5] : « C'est moi qui de la bouche du Très-Haut [suis sortie, engendrée la première avant toute créature]{857}. »

36. — ◊ En disant ensuite : [16] *Car c'est en lui*, etc., <l'Apôtre> explique ce qu'il avait dit, à savoir qu'il est le premier-né, en ce sens qu'il a été engendré comme principe de la création. Et cela sous trois rapports :

□ D'abord quant à la création des choses ;

□ puis quant à leur distinction [n° 38] : *dans les cieux* ;

□ enfin quant à la conservation de leur existence [n° 44] : [17] *et lui-même est avant toutes choses, et toutes choses subsistent en lui*.

37{858}. — □ Il dit donc : Il est *le premier-né de toute*{859} *créature*, parce qu'il a été engendré comme principe de toute créature. Aussi ajoute-t-il :

Car c'est en lui, etc.

Sur ce point il faut savoir que les Platoniciens posaient <comme principe> les Idées, en disant que toutes choses se produisaient du fait qu'elles participaient à l'idée, par exemple à l'idée de l'homme ou de toute autre espèce. Pour nous, à la place de toutes{860} ces idées, nous avons un unique principe, à savoir le Fils, le Verbe de Dieu. En effet, l'artisan fabrique son ouvrage en le faisant participer à la forme qu'il a conçue intérieurement, le revêtant en quelque sorte d'une matière extérieure, comme si l'on disait d'un architecte qu'il bâtit une maison selon la forme{861} qu'il a conçue en son esprit. Et c'est ainsi que nous disons de Dieu qu'il fait toutes choses en sa sagesse, parce que la sagesse de Dieu se comporte à l'égard des choses créées comme l'art du constructeur par rapport à la maison bâtie. Or cette forme et cette sagesse c'est le Verbe, et c'est pourquoi toutes choses ont été créées en lui, comme en une sorte d'exemplaire, Ps [32, 9] : « Il a dit, et les choses ont été faites{862} », parce que dans son Verbe éternel il a créé{863} toutes choses pour qu'elles viennent à l'existence.

38{864}. — □ Quant à la distinction des choses, il faut savoir que certains, par exemple les Manichéens{865}, furent dans l'erreur en prétendant que les corps terrestres, parce que corruptibles, ont été faits par un Dieu mauvais, tandis que les corps célestes, parce qu'incorruptibles, le furent par le Dieu bon, le Père du Christ. Mais ils mentent, parce que c'est en lui seul que les uns et les autres ont été créés. C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *dans les cieux et sur la terre*, etc.

Telle est la distinction selon les parties de la nature corporelle, Gn 1 [1] : « Dans le principe{866} », c'est-à-dire dans le Fils, « Dieu créa le ciel et la terre. »

39{867}. — Les Platoniciens disent aussi que Dieu a créé par lui-même les créatures invisibles, à savoir les anges, et que par les anges il a créé les natures corporelles. Mais cette erreur est réfutée ici, puisqu'il dit{868} : *les visibles et les invisibles*. À propos des créatures visibles, <il est écrit dans l'épître aux> Hébreux 11 [3] : « C'est par la foi que nous savons que les siècles ont été formés par la parole de Dieu, de manière que ce qui était invisible est devenu visible. » Et au sujet des créatures invisibles, <il est

écrit dans> l'Ecclésiastique [Si] 43 [36b-37a] : « Nous n'avons vu qu'un petit nombre de ses œuvres, mais le Seigneur a fait toutes choses. »

Telle est la distinction selon la nature des créatures.

40{869}. — La troisième distinction est celle de l'ordre et des degrés parmi les créatures invisibles, quand <l'Apôtre> dit : *soit les Trônes*, etc. Les Platoniciens sont encore ici dans l'erreur. En effet, ils prétendaient qu'il y a dans les choses des perfections diverses, et ils attribuaient chacune de ces perfections à un unique et premier principe, et, selon l'ordre de ces perfections, ils déterminaient l'ordre de ces principes : ainsi plaçaient-ils <au sommet de cette hiérarchie> l'être premier à partir duquel toutes choses participent à l'être ; un autre{870} principe découlant de celui-là, à savoir l'intelligence première, à partir de laquelle toutes choses participent à l'intelligence ; un autre principe enfin, celui de la vie, à partir de laquelle toutes choses participent à la vie.

Quant à nous, nous n'adoptons point cette hiérarchie, <nous disons> au contraire que les choses tiennent d'un unique principe tout ce qu'il y a de perfection en elles. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *soit les Trônes*, etc., comme s'il disait : ces ordres ne dépendent pas d'autres principes établis, mais de l'unique et seul Verbe de Dieu lui-même{871}.

41{872}. — Mais pourquoi <Paul> dit-il dans les Éphésiens 1 [21-22b] : « Plaçant <le Christ> à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, et de toute Puissance, et de toute Vertu, et de toute Domination, et de tout nom qui est nommé non seulement dans ce siècle, mais aussi dans le futur. Il l'a donné pour tête à toute l'Église », paroles qui semblent présenter quelque différence par rapport à celles qui sont exposées ici ?

En voici la solution : Ici, <dans l'épître aux Colossiens, l'Apôtre> énumère, en descendant, <les ordres intermédiaires>, parce qu'il montre la progression de la créature à partir de Dieu ; tandis que là, <dans l'épître aux Éphésiens, il énumère les ordres intermédiaires> en montant, parce qu'il montre que le Fils de Dieu, en tant qu'homme, est au-dessus de toutes les créatures. Toutefois, dans ce passage précité, les Principautés sont placées au-dessous des Puissances, et les vertus entre les Dominations et les Puissances ; ici, les Principautés sont au-dessus des Puissances, et les Principautés occupent une place intermédiaire entre les Dominations et les Puissances. Les points de vue de Grégoire et de Denys divergent sur ces

classifications. Car Denys établit ces ordres selon ce qui est dit <dans l'épître> aux Éphésiens, parce qu'il range dans la deuxième hiérarchie les Dominations, les vertus et les Puissances. Grégoire, de son côté, les ordonne telles qu'elles sont ici, puisqu'il range dans la deuxième hiérarchie les Dominations, les Principautés et les Puissances, mais dans la troisième les Vertus, les Archanges et les Anges.

Mais il faut savoir que, comme le disent Grégoire et Denys, ces dons spirituels, à partir desquels ces ordres sont désignés par leur nom, sont communs à tous ; toutefois certains prennent leur nom de tel don, d'autres de tel autre. Ce raisonnement s'appuie sur les paroles des Platoniciens, suivant lesquelles tout ce qui convient à une chose, lui convient d'une triple manière, soit en raison de son essence, soit par participation, soit à titre de causalité. En raison de son essence, quand sa convenance est selon les limites de sa nature, comme il convient à l'homme d'être raisonnable. Par participation, quand sa convenance dépasse sa propre nature, bien qu'il y ait toutefois une participation, mais de manière imparfaite, comme il convient à l'homme d'être intelligent, ce qui est au-dessus de l'être raisonnable et est le propre des anges, d'où l'homme en reçoit quelque participation{873}. Enfin par voie de causalité, quand sa convenance est suréminente, comme les principes de l'art pour l'homme, puisqu'ils ne se trouvent point en lui comme en leur siège matériel, mais <s'acquièrent> au moyen de l'art. Or chaque chose ne reçoit sa dénomination que de ce qui lui convient essentiellement. Ainsi ne dit-on point de l'homme qu'il est intellectuel ou manuel, mais raisonnable{874}.

À propos des dons chez les Anges, ceux qui conviennent aux hiérarchies supérieures en raison de leur essence, conviennent aux hiérarchies inférieures par participation ; en revanche, ceux qui conviennent aux hiérarchies inférieures en raison de leur essence, conviennent aux hiérarchies supérieures à titre de causalité. Et voilà pourquoi les hiérarchies supérieures reçoivent leur dénomination des dons supérieurs.

Or le don suprême dans la créature spirituelle est celui d'atteindre Dieu et de participer en quelque façon à <sa nature>. Et c'est pourquoi les hiérarchies supérieures sont désignées en fonction du mode par lequel elles atteignent Dieu : les Séraphins{875} sont comme ardents de <l'amour de> Dieu ou incandescents{876} ; les Chérubins comme possédant la science de Dieu{877} ; les Trônes, comme ayant Dieu siégeant en eux-mêmes{878}.

42. — C’est qu’en effet on peut entrer en participation d’un autre être de trois manières :

- soit en recevant les propriétés de sa nature ;
- soit en le recevant lui-même par mode d’intention relative à la connaissance *(cognitivae)* ;
- soit enfin en devenant en quelque sorte l’instrument de sa puissance, par exemple, quelqu’un entre en participation avec l’art de la médecine,

ou qu’il reçoit en lui-même l’art de la médecine,

ou qu’il acquiert la connaissance de cet art,

ou qu’il se consacre à la pratique de cet art.

La première manière est supérieure à la deuxième, et la deuxième à la troisième.

Or, dans la Sainte Écriture le feu désigne{879} quelque chose de divin, Dt 4 [24] : « Notre Dieu est un feu [consumant]{880}. » L’ordre suprême reçoit donc le nom de Séraphins, comme s’ils brûlaient de <l’amour> de Dieu, détenant ainsi quelque propriété divine : le deuxième ordre est celui des Chérubins, qui possèdent Dieu par la voie de la connaissance ; le troisième{881} est celui des Trônes, ils sont ministres de sa puissance. Quant aux autres ordres, ils ne sont pas nommés en fonction de leur aptitude à atteindre Dieu, mais selon une opération qui leur vient de lui. Il en est qui dirigent : ce sont les Dominations ; d’autres exécutent <les ordres divins>, et les premiers d’entre eux sont les Principautés, Ps [67, 26] : « Des princes ont précédé » ; d’autres sont chargés de l’exécution à l’égard des créatures spirituelles, c’est le cas des Puissances qui entravent les démons ; <s’il s’agit de ceux qui ont un pouvoir{882}> sur la nature, ce sont les Vertus, lesquelles accomplissent des miracles ; sur les hommes, c’est <le rôle des> des Archanges <qui leur annoncent> des choses importantes, et des Anges <qui leur annoncent des choses> de moindre importance{883}.

Et <l’Apôtre> de conclure en disant : *toutes choses ont été créées en lui et par lui*, dans la cause exemplaire <et> par la cause elle-même{884}, Jn 1 [3] : « Toutes choses ont été faites par lui{885}. »

43. — Mais toutes choses sont-elles éternelles ? Non{886}, mais[17] *lui-même est avant toutes choses*, à savoir avant les temps et les choses{887}, Pr 8 [22] : « Dieu{888} m’a possédée au commencement de ses voies, avant qu’il fît quelque chose dès le principe. » Ou encore, avant toute dignité, Ps [88, 7] : « Qui sera semblable à Dieu [parmi les fils de Dieu]. »

44. — □ Quant à la conservation <de leur existence, l'Apôtre> dit : *et toutes choses subsistent en lui*, c'est-à-dire sont conservées. Car il en est de Dieu à l'égard de ses créatures comme le soleil par rapport à la lune, quand le soleil se retire, la lune perd sa lumière. Pareillement, si Dieu retirait de nous sa puissance, à l'instant même toutes choses disparaîtraient, He 1 [3] : « Portant toutes choses par la parole de sa puissance. »

Leçon 5 [v. 18 à 23a]

[nº 45] 18 Et lui-même est la tête du corps de l'Église, lui qui est le principe, le premier-né d'entre les morts, afin qu'en toutes choses il tienne le premier rang ;
[nº 50] 19 car il a plu <au Père> que toute plénitude habitât en lui ;
[nº 51] 20 et par lui de se réconcilier toutes choses, pacifiant par le sang de sa croix, soit ce qui est dans les cieux, soit ce qui est sur la terre.
[nº 54] 21 Et vous qui jadis, par vos œuvres mauvaises, étiez des étrangers et des ennemis par la pensée,
[nº 56] 22 voici que maintenant il vous a réconciliés dans son corps de chair par la mort, pour vous présenter saints, sans tache et irrépréhensibles devant lui ;
[nº 57] 23a si toutefois vous demeurez fondés sur la foi, et fermes et inébranlables sans vous laisser détourner de l'espérance de l'Évangile que vous avez entendu, qui a été prêché à toute créature qui est sous le ciel,...

45. — c. L'Apôtre exalte ici le Christ{889} dans son rapport avec l'Église. Et

◊ d'abord d'une manière générale ;

◊ ensuite spécialement quant aux Colossiens [nº 54] : 21 *Et vous qui jadis*, etc. ;

◊ enfin quant à sa propre personne [nº 58] : « 23b dont j'ai été fait ministre, etc. »

◊ Sur le premier point <l'Apôtre> fait deux choses :

□ il commence par exposer la relation du Christ avec l'Église tout entière ;

□ puis il l'explique [nº 47] : *lui qui est le principe*.

46{890}. — □ Il dit donc : Celui *en qui nous avons la rédemption*, le Christ, est *le premier-né de toute*{891} *créature*. Mais dans la perspective <donnée ici>, il a été constitué tête de l'Église. Il faut au préalable expliquer deux choses :

Premièrement comment l'Église est un corps, et ensuite comment le Christ en est la tête.

L'Église est appelée corps en raison de sa similitude avec celui d'un homme, et cela de deux manières, à savoir quant à la distinction des membres, Ep 4 [11] : « C'est lui qui a établi les uns [apôtres, d'autres prophètes], etc. » ; et quant à leur rôle, qui bien que distinct, fait qu'un membre sert l'autre, 1 Co 12 [25] : « Que les membres se témoignent une mutuelle sollicitude{892} » ; Ga 6 [2] : « [Portez les fardeaux] les uns des autres ». De plus, de même qu'un corps tient sa constitution de l'unité de l'âme, ainsi l'Église la tient-elle de l'unité de l'esprit, Rm 12 [5] : « À plusieurs nous sommes un seul corps dans le Christ{893}. » Il existe encore un autre objet de considération, celui des membres par rapport à la tête de l'Église, à savoir par rapport au Christ. En effet, le Christ lui-même est la tête de l'Église, Ps [3, 4] : « C'est toi qui élèves ma tête. »

47{894}. — □ <L'Apôtre> explique ce que c'est que d'être la tête, en disant : *lui qui est le principe*, etc. La tête a trois privilèges{895} :

- d'abord, en ce qu'elle se distingue des autres membres dans l'ordre de la dignité, parce qu'elle est le principe et qu'elle préside ;
- puis par la plénitude des sens, lesquels sont tous réunis dans la tête ;
- enfin par un certain influx du sens et du mouvement vers les membres.

Et c'est pourquoi

∗ <l'Apôtre> commence par montrer comment le Christ est la tête en raison de sa dignité ;

∗ puis en raison de la plénitude de la grâce [n° 50] : [19] *car il a plu <au Père> que toute plénitude*, etc. ;

∗ enfin en raison de son influence [n° 51] : [20] *et par lui*, etc.

48{896}. — ∗ L'Église a certes un double état, à savoir celui de la grâce dans le temps présent, et celui de la gloire dans la vie future ; toutefois c'est la même Église et le Christ en est la tête dans l'un et l'autre état, car il est le premier dans <l'ordre de> la grâce et le premier dans <l'ordre de> la gloire.

Quant au premier état, <l'Apôtre> dit : *lui qui est le principe*, il ne l'est pas seulement dans <l'ordre de> la grâce en tant qu'homme, puisque tous sont justifiés par sa foi{897}, Rm 5 [19] : « Par l'obéissance d'un seul homme [, beaucoup seront constitués justes]. » Et c'est pourquoi il dit : *lui qui est le principe*, à savoir de la justification et de la grâce dans l'Église tout entière,

parce que même dans l'Ancien Testament quelques-uns ont été justifiés par la foi du Christ, Jn 8 [25] : « Le principe, moi qui vous parle{898} » ; Ps [109, 4] : « Avec toi est le principe [au jour de ta puissance] ».

Il est aussi le principe quant à l'état de la gloire. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *le premier-né d'entre les morts*. Car la résurrection des morts est comme une seconde génération, puisque l'homme y est renouvelé pour la vie éternelle, Mt 19 [28] : « Lorsque à la régénération le Fils de l'homme sera assis sur le trône{899} », et le Christ est le premier <et les> devance tous ; et c'est pourquoi il dit{900} : *le premier-né d'entre les morts*, c'est-à-dire de ceux qui sont engendrés par la résurrection.

49. — On objecte <ce qui est rapporté> à propos de <la résurrection de> Lazare <au chapitre 11 de <l'évangile de> Jean.

Il faut répondre en disant que Lazare lui-même, ainsi que d'autres{901}, ne ressuscitèrent pas pour la vie immortelle, mais pour <reprendre> la vie mortelle ; car « le Christ ressuscitant des morts [ne meurt plus]{902} ». – Ap 1 [5] : « Le premier-né d'entre les morts » ; 1 Co 15 [20] : « Maintenant le Christ est pourtant ressuscité d'entre les morts, prémices de ceux qui se sont endormis ». Et il en est ainsi, *afin qu'en toutes choses il tienne le premier rang*, quant aux dons de la grâce, parce que lui-même est le principe, et quant aux dons de la gloire, parce que lui-même est le premier-né, Eccli [Si] 24 [9] : « Chez toutes les nations et chez tous les peuples, j'ai eu le premier rang. »

50{903}. — ∗ Quand <l'Apôtre> dit ensuite : [19] *car il a plu <au Père> que toute plénitude habitât en lui*, il met en évidence la dignité de la tête quant à la plénitude de toutes les grâces. Les autres saints ont eu en effet une diversité de grâces, mais le Christ les a eues toutes. C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : [19] *car [...] en lui*, etc.

Chaque mot a son importance : *il a plu* indique que les dons faits au Christ homme ne provenaient pas du destin ou de ses mérites propres, comme le prétend Photin{904}, mais du bon plaisir de la volonté divine assumant cet homme *(hunc hominem)* dans l'unité de la personne, Mt 3 [17] : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé [en qui j'ai mes complaisances]. »

Il dit de plus : *toute*, parce que les uns ont eu{905} tel don, d'autres tel autre, Jn 13 [3] : « Le Père lui a tout donné dans les mains. »

Il dit aussi : *plénitude*, parce qu'un tel a reçu un don, mais non la plénitude de ce don ou de cette vertu, car peut-être malgré lui défaille-t-il sur quelque point. Mais dans <l'évangile de> Jean 1 [14] il est dit à propos du Christ : « Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité » ; Eccli [Si] 24 [16] : « Dans la plénitude [des saints est ma demeure] ».

Il dit encore : *habitât*. Car les autres ont reçu l'usage de telle ou telle{906} grâce pour un temps, parce que l'esprit de prophétie ne repose pas toujours sur les prophètes, mais il réside habituellement dans le Christ, étant donné que le libre usage de cette plénitude lui appartient constamment, Jn 1 [33] : « Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer. »

51. — ∗ En ajoutant : [20] *et par lui*, etc., <l'Apôtre> montre que le Christ est la tête de l'Église en raison de son influence. Et tel est le troisième privilège de la tête. Et

○ il commence par exposer l'influx de la grâce ;

○ puis il explique ce qu'il a dit [n° 53] : *pacifiant*, etc.

52. — ○ Il commence donc par s'exprimer en ces termes : Je dis qu'il a plu <au Père> non seulement par rapport à cette plénitude que <le Christ> posséderait personnellement, mais encore afin que par lui il la fît dériver jusqu'à nous. C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : [20] *et par lui de se réconcilier toutes choses*, 2 Co 5 [19] : « C'est Dieu qui était dans le Christ [, se réconciliant le monde]{907}. »

53{908}. — ○ <L'Apôtre> explique <ensuite> en quoi consiste cette réconciliation et comment toutes choses ont été réconciliées.

Or il y a deux choses à considérer dans la réconciliation : d'abord en quoi s'accordent ceux qui sont réconciliés. Car ceux qui sont en désaccord ont des volontés diverses, tandis que ceux qui sont réconciliés s'accordent sur un point. Ainsi donc les volontés de tous{909} précédemment en désaccord se sont accordées dans le Christ. Ces volontés sont celles et des hommes et de Dieu et des anges. Des hommes, parce que le Christ est homme ; de Dieu, parce que <le Christ> est Dieu. De plus, il y avait un désaccord entre les Juifs qui voulaient la Loi, et les Gentils qui ne la voulaient pas ; or le Christ a mis d'accord les uns et les autres, parce qu'il est issu des Juifs et qu'il a abrogé les observances de la Loi.

Et cet accord s'est fait *par le sang de sa croix*, etc. Car entre Dieu et l'homme la cause de la discorde fut le péché, entre les Juifs et les Gentils ce fut la Loi. Le Christ par sa croix a détruit le péché et accompli la Loi. Et c'est ainsi qu'il a fait disparaître la cause de la discorde, He 12 [22] : « Vous vous êtes approchés [de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste], etc. » Et c'est ainsi que nous avons été réconciliés. Et <toutes> ces <choses> ont été <pacifiées>{910}, *soit ce qui est dans les cieux*, Dieu et les anges, *soit ce qui est sur la terre*, c'est-à-dire les Juifs et les Gentils. Aussi, à la naissance du Christ, il est dit dans Luc 2 [14] : « Gloire [à Dieu] au plus haut des cieux [, et sur la terre, paix aux hommes de bonne volonté]. » De plus, <le Christ lui-même> a dit à sa résurrection : « Paix à vous ! », comme on le rapporte dans <l'évangile de> Jean 20 [20]. <Et l'Apôtre écrit aux> Éphésiens 2 [17] : « Il a annoncé la paix{911}. »

54. — ◊ Ensuite quand <l'Apôtre> dit : [21] *Et vous*, etc., il exalte le Christ pour les dons qu'il a fait aux Colossiens. Et ce faisant,

□ il commence par rappeler leur état passé ;

□ puis le bienfait <reçu> du Christ [n° 56] : [22] *voici que maintenant*, etc. ;

□ enfin ce qui est exigé d'eux [n° 57] : [23a] *si toutefois*, etc.

55. — □ L'état passé <des Colossiens> se caractérisait par trois désordres. Dans leur intelligence, ils étaient ignorants ; dans leur cœur{912}, ennemis de la justice ; dans leur activité, ils étaient remplis de péchés.

Quant au premier de ces désordres, il dit : *vous qui jadis étiez des étrangers*, etc.

Quant au deuxième : *et des ennemis de la pensée (et inimici sensus)*, selon une version ; et <l'Apôtre> met en évidence le manque de sagesse dont faisaient preuve les Juifs dans leur prédication sur le Dieu unique, Jn 3 [19] : « Ils ont mieux aimé les ténèbres » de l'idolâtrie{913}. Mais étaient-ils tenus à la loi de Moïse ? Il faut dire qu'il en était ainsi quant au culte d'un Dieu unique. Ou bien, *étrangers par la pensée (alienati sensu)*{914}, c'est-à-dire le contredisant par leur propre choix et par malice, Jb 34 [27] : « Eux qui, de propos délibéré [, se sont retirés de lui. »

Quant au troisième <de ces désordres>, il dit : *par vos œuvres mauvaises*, Jn 3 [19] : « Car leurs œuvres étaient mauvaises. »

56. — □ Enfin quand il dit : [22] *voici que maintenant*, <l'Apôtre> énumère les bienfaits du Christ.

∗ Et le premier bienfait est la réconciliation dans son corps. Et il dit : *dans son corps de chair*, non point qu'autre soit le corps et autre la tête{915}, mais pour montrer qu'il a reçu un corps dans son être naturel, Jn 1 [14] : « Et le Verbe s'est fait chair, etc. ». <Il s'agit> en outre{916} <d'un corps> de chair, c'est-à-dire mortel, Rm 8 [3] : « Dieu, en envoyant son Fils dans une chair semblable au péché, etc. »

∗ Le deuxième bienfait est la sanctification. C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *pour vous présenter saints*, He 13 [12] : « Jésus, pour sanctifier [le peuple par son sang, a souffert hors de la porte]. »

∗ Le troisième bienfait est la purification des péchés : *sans tache*, He 9 [14] : « Le sang du Christ [, qui par l'Esprit saint s'est offert lui-même à Dieu, purifiera notre conscience], etc. »

<À quoi s'ajoute> encore <le bienfait de la préservation> pour l'avenir : *et irrépréhensibles*, 2 P 3 [14] : « Mettez tous vos soins [à ce qu'il vous trouve en paix, sans tache et sans défaut à ses yeux]. » – Et il dit{917} : *devant lui*, 1 R [1 S] 16 [7] : « L'homme voit ce qui paraît, mais le Seigneur regarde le cœur{918}. »

57. — □ Il exige de nous la fermeté de la foi et de l'espérance, aussi ajoute-t-il : [23a] *si toutefois vous demeurez fondés sur la foi*. La foi est comme le fondement, dont la solidité maintient tout l'édifice de l'Église. De plus, <soyez> *fermes* dans l'espérance, autrement dit{919}, non déterminés par vos propres forces, *et inébranlables*, autrement dit, ne chancelant point dans l'espérance par la suggestion des autres ; *sans vous laisser détourner de l'espérance*, dis-je, *de l'Évangile*, c'est-à-dire que donne l'Évangile touchant les biens du royaume des cieux, Mt 4 [17] : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est tout proche. » Il n'y a point d'excuse, parce que cet Évangile *a été prêché*, à savoir par les apôtres. <L'Apôtre> se sert du passé pour le futur à cause de sa certitude. – *à toute créature qui est sous le ciel*, c'est-à-dire à toute créature renouvelée, c'est-à-dire aux fidèles pour lesquels il était préparé.

Leçon 6 [v. 23b à 29]

[no 58] [23b] dont j'ai été fait ministre, moi Paul.

[nº 60] 24 Moi qui maintenant me réjouis dans mes souffrances pour vous, et accomplis dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ, pour son corps qui est l'Église,
[nº 62] 25 dont j'ai été fait ministre, selon la dispensation de Dieu, qui m'a été confiée pour vous, afin d'accomplir la parole de Dieu ;
[nº 66] 26 le mystère qui a été caché depuis des siècles et des générations, et qui est maintenant révélé à ses saints,
[nº 69] 27 auxquels Dieu a voulu faire connaître parmi les nations les richesses de la gloire de ce mystère, ce qu'est le Christ en vous, l'espérance de la gloire ;
[nº 70] 28 c'est lui que nous vous annonçons, reprenant tout homme, et enseignant tout homme en toute sagesse, afin que nous présentions tout homme parfait dans le Christ.
[nº 73] 29 Ce à quoi je travaille, en luttant selon son activité qui agit en moi avec puissance.

58. — ◊ <L'Apôtre> a exalté le Christ dans son rapport avec toute l'Église et les Colossiens eux-mêmes{920} [nº 45], ici il l'exalte dans son rapport avec lui-même, en montrant qu'il est son ministre. Et

□ il commence par faire mention de son ministère ;

□ puis il montre sa fidélité en l'accomplissant [nº 60] : 24 *Moi qui maintenant me réjouis* ;

□ enfin la grandeur de son ministère [nº 62] : 25 *dont j'ai été fait ministre*.

59. — □ Il s'exprime donc en ces termes : Je dis que l'Évangile a été prêché à toutes les créatures, Évangile 23b *dont moi j'ai été fait ministre*, non de ma propre autorité, mais en consacrant mon ministère à la prédication, 1 Co 4 [1] : « Ainsi que tout homme nous regarde comme des ministres du Christ et des dispensateurs des mystères de Dieu{921}. »

60. — □ Mais il est un ministre fidèle, ce qui est manifeste, car il ne répugne pas à s'exposer aux dangers, pour exercer avec diligence son ministère.

∗ Il commence donc par montrer avec quels sentiments il supporte les tribulations ;

∗ puis quel en est le fruit [nº 61] : *accomplis*, etc.

∗ Ces sentiments sont ceux de la joie, car 24 *maintenant je me réjouis*, etc., *pour vous*, c'est-à-dire pour votre bien, 2 Co 1 [6] : « Si nous sommes dans la tribulation [, c'est pour votre encouragement et votre salut] », et pour la joie de la vie éternelle que j'en attends ; c'est le fruit du ministère de l'Apôtre, Jc 1 [2-3] : « [Considérez comme] sujet d'une joie complète [, mes frères, lorsque vous tombez en diverses tentations, sachant

que l'épreuve de votre foi produit la patience, etc.] » ; Ph 2 [17] : « Si je suis immolé sur le sacrifice [et l'oblation de votre foi, je m'en réjouis et m'en félicite avec vous tous] ».

61. — ∗ Aussi le fruit qui en résulte est que j'accomplis [ce qui manque aux souffrances du Christ, etc.]

Ces paroles, prises superficiellement, pourraient recevoir une mauvaise interprétation, à savoir que la passion du Christ ne serait pas suffisante pour la rédemption, mais que les souffrances des saints y ont été jointes pour la compléter. Mais cette interprétation est hérétique, parce que le sang du Christ suffit pour la rédemption, même d'un grand nombre de mondes, 1 Jn 2 [2] : « Il est lui-même propitiation [pour nos péchés]. »

Il faut donc comprendre que le Christ et l'Église ne sont qu'une seule personne{922} mystique, dont la tête est le Christ, et le corps tous les justes ; et d'autre part chaque juste est comme un membre de cette tête, 1 Co 12 [27] : « [Vous êtes le corps du Christ et] les membres d'un membre{923}. » Dieu, dans sa prédestination, a décrété ce qui doit être compté au nombre des mérites{924} dans toute l'Église, aussi bien pour ce qui regarde sa tête que dans ses membres, comme il a aussi prédestiné le nombre des élus{925}. Et parmi ces mérites figurent principalement les souffrances des saints. Mais pour le Christ, c'est-à-dire pour la Tête, ces mérites sont infinis, tandis que chaque saint manifeste quelques mérites, chacun selon sa propre mesure.

C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *j'accomplis ce qui manque aux souffrances du Christ*, c'est-à-dire de toute l'Église, dont la tête est le Christ. *J'accomplis*, c'est-à-dire j'ajoute ma propre mesure, et cela *dans ma chair*, en souffrant moi-même. Ou encore, <j'accomplis> dans ma chair les souffrances qui manquent. Or ce qui manquait, c'était que de même que le Christ avait souffert dans son propre corps, ainsi devait-il souffrir dans Paul, l'un de ses membres, et pareillement dans tous les autres.

Et *pour son corps qui est l'Église*, laquelle devait être rachetée par le Christ, Ep 5 [27] : « Afin de se présenter à lui-même [l'Église glorieuse, sans tache ni ride]. » C'est ainsi que tous les saints souffrent pour l'Église, qui est fortifiée par leur exemple. La Glose{926} <commente> : « Il manque des souffrances, parce que la réserve *(paritoria*{927}*)* des mérites de l'Église n'est pas pleine, elle n'aura atteint sa plénitude qu'à la fin des siècles. »

Paritoria est un récipient ou un local dans lequel beaucoup d'objets sont mis ensemble *(pariter)*.

62. — □ Quand il ajoute : [25] *dont j'ai été fait ministre*, etc., il relève la dignité de son ministère de trois manières :

∗ premièrement par la matière de l'adoption ;

∗ deuxièmement par la fin pour laquelle il est confié [n° 64] : *afin d'accomplir*, etc. ;

∗ troisièmement par son exercice [n° 70] : [28] *c'est lui que nous vous annonçons*, etc.

63. — ∗ Mais on pourrait dire : Ce ministère est-il important ? <L'Apôtre> répond en disant : il en est ainsi, parce qu'il m'a été confié *selon une dispensation*.

Ce passage peut être expliqué de deux manières :

Au sens actif, et en voici la signification : afin que je vous dispense les grâces divines, en vous les transmettant avec fidélité, et ce pouvoir m'a été donné.

Ou bien au sens passif, et en voici la signification : selon qu'il m'a été dispensé par Dieu, Ep 4 [11] : « C'est lui qui donna les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, etc. » ; Ac 13 [2] : « Séparez-moi Barnabé et Paul pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés{928}, etc. ».

64. — ∗ Quant à la fin <de ce ministère>, ce n'est ni l'argent, ni la gloire personnelle, mais quelque chose de grand, pour lequel je l'ai reçu, *afin d'accomplir la parole de Dieu*. Et

○ il met d'abord en évidence la dignité de celui pour lequel il a reçu <ce ministère> ;

○ puis quel il est, c'est-à-dire [27b] *ce qu'est le Christ*.

○ Sur le premier point, il en exalte la grandeur

Δ et{929} par l'étendue de sa prédication [n° 65],

Δ et par son mystère [n° 66],

Δ et par sa manifestation [n° 67].

65{930}. — Δ <L'Apôtre> a reçu{931} <ce ministère> en vue de la conversion des Gentils ; c'est donc *afin d'accomplir la parole*, non point

celle de ma prédication, mais la dispensation éternelle *de Dieu*, c'est-à-dire afin que par ma prédication j'annonce que la parole de Dieu a été accomplie, en d'autres termes, la dispensation, la préordination et la promesse de l'Incarnation du Verbe de Dieu ; ou bien la dispensation éternelle de Dieu, par laquelle il a établi que les nations se convertiraient par le Christ à la foi du vrai Dieu. Et cela devait s'accomplir, Nb 23 [19] : « Ainsi, il a dit et ne fera pas ? Il a parlé et ne réalisera pas ? » ; Is 55 [11] : « Ma parole, qui sortira de ma bouche, ne me reviendra pas sans effet ; mais elle fera tout ce que j'ai voulu, et elle réussira [dans toutes les choses pour lesquelles je l'aurai envoyée] ».

66. — Δ Or il a décrété que ce mystère serait accompli par le ministère de Paul ; c'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *afin d'accomplir* ce [26] *mystère*, à savoir en tant qu'il est encore une chose cachée, parce que le mystère qui a été caché, c'est cette parole, Is 24 [16] : « Mon secret est pour moi, etc. » – *qui a été caché depuis des siècles*, c'est-à-dire depuis le commencement des siècles, et de toutes *les générations* des hommes, qui n'ont pu en avoir la connaissance, Ep 3 [9] : « Quelle est la dispensation du mystère caché depuis l'origine des siècles en Dieu. »

Car bien que des philosophes de l'Antiquité semblent avoir dit des choses vraies ou appropriées sur la divinité du Christ, par exemple Augustin{932} a trouvé dans les livres de Platon{933} <cette mention> : « Au commencement était le Verbe{934}, etc. », toutefois le fait que le Verbe s'est fait chair, nul n'a pu le savoir.

Que si tu dis : N'a-t-on pas pu le savoir par les prophètes ? Je réponds que oui, mais en tant que cette vérité appartenait à l'Évangile, ou bien, non pas d'une manière aussi explicite que les apôtres ont pu le savoir.

67. — Δ Quand <l'Apôtre> dit ensuite : *et qui est maintenant*, etc., il traite de la révélation du mystère, et

- il commence par faire connaître à qui il a été révélé ;
- puis pourquoi il leur a été révélé [n° 69] : [27] *auxquels Dieu a voulu faire connaître*, etc.

68. — ● Il dit donc : *et qui est maintenant révélé*, à savoir au temps de la grâce, 2 Co 6 [2] : « [Voici maintenant] le temps favorable [, voici maintenant le jour du salut]{935}. » Or telle est la science des choses saintes,

Sg 10 [10] : « [La sagesse] lui donna [la science des choses saintes] » ; Jb 36 [33] : « Il annonce [à celui qu'il aime] que <la lumière> est son partage{936} ».

69. — ● Toutefois cette révélation n'est pas due à leurs propres mérites, mais à son bon plaisir ; c'est ce qui fait dire à l'Apôtre : [27] *auxquels Dieu a voulu faire connaître*, etc. <Le Christ lui-même dit à ce propos dans l'évangile de> Jean 15 [15] : « Tout ce que j'ai entendu de mon Père [, je vous l'ai fait connaître]{937}. » Et il ajoute [v. 16] : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi [, mais c'est moi qui vous ai choisis]{938}. » – Mt 11 [26] : « [Oui, Père, parce que] ton bon plaisir fut ainsi advenu devant toi. » – *faire connaître les richesses de la gloire de ce mystère* : parce que du fait que ces mystères furent cachés, Dieu apparaît avec une gloire plus abondante. Car Dieu n'était autrefois connu qu'en Judée, mais par ce mystère de la conversion des Gentils la gloire de Dieu s'est fait connaître dans le monde entier, Jn 17 [4] : « Moi, je t'ai glorifié [sur la terre ; j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée à faire]{939}. » Et ceci *parmi les nations*, à savoir, cette œuvre a trouvé son accomplissement en elles, Rm 5 [2] : « Nous nous glorifions dans l'espérance [de la gloire des fils de Dieu » ; Rm 11 [33] : « Ô abîme [des richesses de la sagesse et de la science de Dieu] ».

○ Cette parole est *ce qu'est le Christ*, c'est-à-dire ce que nous obtenons par le Christ, à savoir l'espérance de la gloire, qui ne paraissait autrefois promise qu'aux seuls Juifs, Ac 10 [45] : « Ils s'étonnèrent de ce que la grâce de l'Esprit saint était aussi répandue sur les nations païennes. » – Rm 5 [1] : « Étant justifiés par la foi, [ayons la paix avec Dieu], etc. » Et ensuite [v. 2] : « et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des fils de Dieu » ; Is 11 [10] : « [En ce jour-là viendra] la racine de Jessé [qui est comme l'étendard des peuples] ».

C'est donc en ces termes que <l'Apôtre> a exposé l'origine et l'objet de son ministère.

70. — ∗ Il fait ensuite mention de son exercice quand il dit : [28] *c'est lui que nous vous annonçons*, etc. Et à ce propos il fait connaître trois choses :

○ premièrement son exercice proprement dit ;

○ deuxièmement son fruit [n° 72] : *afin que nous présentions*, etc. ;

○ troisièmement le secours qui lui a été accordé pour exercer son ministère [nº 73] : [29] *Ce à quoi je travaille*.

71. — ○ Son exercice consiste à annoncer le Christ. Et il énonce l'exercice <de son ministère> et sa manière de l'exercer, Ps [9, 12] : « Annoncez parmi les nations [ses desseins » ; 1 Jn 1 [3] : « Ce que nous avons vu [et entendu, nous vous l'annonçons] ».

Sa manière de l'exercer est <ensuite> énoncée : *reprenant tout homme*, etc., ce qui est l'annonce *(annuntiatio)* parfaite, car elle doit s'adresser à tout homme et non point seulement aux Juifs, Mt 28 [19] : « Enseignez toutes [les nations], etc. » Elle consiste aussi à enseigner la vérité et à réfuter le mensonge. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *reprenant tout homme*{940}, ou les infidèles selon leur conduite, 2 Co 10 [4] : « Les armes de notre combat ne sont point charnelles, mais puissantes en Dieu pour détruire les forteresses ; nous détruisons [les desseins et toute exaltation s'élevant contre la science de Dieu]. » – *et enseignant tout homme en toute sagesse*, à savoir celle qui consiste en la connaissance de Dieu, Sg 15 [3] : « Te connaître en effet, c'est une sagesse{941} consommée [, et comprendre ta justice et ta vérité, c'est la racine de l'immortalité]. » Et 1 Co 2 [6] : « C'est bien de sagesse que nous parlons [parmi les parfaits]. »

72. — ○ Quant au fruit, il consiste en ce que les hommes sont conduits à ce qui est parfait ; c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *afin que nous présentions tout homme*, à savoir de toute condition, *parfait*, non dans la Loi, mais *dans le Christ*, Mt 5 [48] : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait. »

Mais chacun n'est-il pas tenu à la perfection ? Non, mais l'intention du prédicateur doit y contribuer. Or il y a une double perfection de la charité : l'une est de nécessité de précepte, elle consiste à ne rien admettre dans le cœur qui soit contraire à Dieu{942}, Mt 22 [37] : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur [, de toute ton âme et de tout ton esprit]. » L'autre est de nécessité de conseil, elle consiste à s'abstenir même des choses licites : c'est la perfection de surérogation{943}.

73. — ○ Mais pour la mettre en œuvre, <l'Apôtre> obtint le secours de Dieu ; c'est ce qui lui fait dire : [29] *Ce à quoi je travaille, en luttant* contre les infidèles et les pécheurs, 2 Tm 2 [3] : « [Travaille] comme un bon soldat du

Christ. » <Et> en outre <2 Tm> 4 [7] : « [J'ai combattu] le bon combat. » Et cela, *selon son activité*, 1 Co 15 [10] : « La grâce de Dieu est avec moi. » – *qui agit en moi*, parce que Dieu accomplit cela en moi *avec* la *puissance* de ses miracles, c'est-à-dire en me procurant cette puissance, Lc 24 [49] : « Demeurez dans la ville, jusqu'à ce que [vous soyez revêtus de la puissance d'en haut]. »

Chapitre 2

Leçon 1 [v. 1 à 4]

[nº 74] 1 Je veux en effet que vous sachiez quelle sollicitude j'ai pour vous, pour ceux qui sont à Laodicée, et pour tous ceux qui n'ont pas vu mon visage de chair,
[nº 77] 2 afin que leurs cœurs soient consolés, instruits dans la charité et en toutes richesses d'une parfaite intelligence, en vue de la connaissance du mystère de Dieu le Père et du Christ Jésus ;
[nº 81] 3 en qui tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés.
[nº 83] 4 Or je dis cela pour que personne ne vous trompe par la sublimité des discours.

74. — B. Plus haut <l'Apôtre> a mis en lumière l'état des fidèles, qui est celui de la grâce, et son auteur, le Christ [nº 8], ici il défend les Colossiens contre ce qui s'oppose à cet état, et

1) d'abord contre l'enseignement corrupteur ;

2) puis contre les mœurs perverses, au chapitre 3 [nº 135] : « 1 Si donc vous êtes ressuscités, etc. »

1. Contre l'enseignement corrupteur il fait deux choses :

a) il commence par manifester sa sollicitude vis-à-vis de leur état ;

b) puis il les protège contre tout mauvais enseignement [nº 83] : 4 *Or je dis cela*, etc.

a. La première partie se divise encore en trois. Car <l'Apôtre>

◊ expose d'abord sa sollicitude ;

◊ puis les personnes qui font l'objet de sa sollicitude [nº 76] : *pour vous*, etc. ;

◊ enfin quel en est l'objet [nº 77] : 2 *afin que leurs cœurs soient réconfortés*.

75. — ◊ Il dit donc : [1] *Je veux en effet que vous sachiez quelle sollicitude*, c'est-à-dire combien elle est grande. Et elle incombe à tout bon supérieur, Rm 12 [8] : « Celui qui préside <le fera> avec sollicitude{944} » ; Lc 2 [8] : « Dans la même contrée se trouvaient des bergers qui vivaient aux champs et qui la nuit veillaient tour à tour à la garde de leur troupeau ».

76. — ◊ Et <cette sollicitude doit s'étendre> non seulement à ceux que l'on a soi-même convertis et qui sont présents, mais encore aux autres. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *pour vous*, à savoir que je n'ai pas vus en chair, mais d'esprit, et non seulement pour ceux-ci, mais encore *pour tous ceux qui n'ont pas vu mon visage de chair*. Car il était de fait plein de sollicitude pour le monde entier, Sg 18 [24] : « Sur la robe talaire d'Aaron{945} tout l'univers était représenté{946}. » Il en était de même dans le cœur de l'Apôtre, 2 Co 11 [28] : « Outre ces choses, qui sont du dehors, ma préoccupation quotidienne, la sollicitude de toutes les Églises{947}. »

Mais à l'égard de qui a-t-il davantage de la sollicitude ? Je réponds, à l'égard de ceux qu'il n'avait pas vus, du moins en partie, parce qu'il ignorait ce qui se passait chez eux, mais non point absolument parlant.

77. — ◊ En disant ensuite : [2] *afin que leurs cœurs soient consolés*, <l'Apôtre> montre quel est l'objet de sa sollicitude, à savoir leur consolation. Et

□ il commence par la mentionner ;

□ puis il indique comment on peut l'obtenir [n° 79] : *instruits*.

78. — □ Il dit donc : [2] *afin que leurs cœurs soient consolés*, c'est-à-dire pour qu'à travers moi ils reçoivent une consolation spirituelle, dont l'opération est un bien. En effet, l'opération de la joie consiste en ce que celui qui s'attriste de quelque chose soit consolé par un autre bien d'une valeur égale. Or deux choses nous consolent : la méditation de la sagesse, Sg 8 [9] : « Elle sera la consolation de ma pensée et de mon ennui » ; et puis la prière, Jc 5 [13] : « Quelqu'un de vous est-il triste ? Qu'il prie ; est-il content ? Qu'il chante des cantiques. »

79. — □ Quand <l'Apôtre> ajoute : *instruits dans la charité*, etc., il expose l'instruction spirituelle{948} de la sagesse. Il y a à ce propos deux versions, à savoir celle qui est donnée ici, et celle que l'on trouve dans la

Glose{949} : « Afin que les cœurs de ceux qui sont instruits soient consolés, etc., en vue de connaître, etc. » Mais le sens est le même. L'enseignement de la sagesse <nous> console donc contre les maux temporels. Or ici-bas nous avons le devoir d'être instruits sur la voie <à suivre>, et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *dans la charité*, qui est la voie menant à Dieu, 1 Co 12 [31 s.] : « Je vais vous montrer une voie plus excellente encore. Quand je parlerais les langues{950}, etc. »

<Soyons> donc instruits dans la charité par laquelle Dieu nous aime et par laquelle nous l'aimons. Cette double charité nous console, à savoir, que le Seigneur nous aime, Ga 2 [20] : « Je vis, non plus moi, mais le Christ vit en moi. Que si je vis maintenant dans la chair, j'y vis en la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé, et s'est livré pour moi » ; Ep 2 [4] : « Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés ». De plus, nous sommes consolés par la charité avec laquelle nous aimons Dieu, car c'est une consolation de l'amitié que d'endurer des adversités pour un ami, Eccli [Si] 22 [31] : « Et si des maux m'arrivent [par lui, je les supporterai]. »

80. — Et <l'Apôtre> ajoute : *et en toutes richesses*, c'est-à-dire en toute capacité. Notre intelligence est en puissance de connaître, tandis que l'intelligence de l'ange, dès sa création, est remplie de la science des intelligibles{951}. Il faut donc qu'à notre intelligence humaine s'ajoute la science, soit par l'étude *(disciplinam)*, mais celle-ci est insuffisante, car elle ne peut jamais connaître une chose au point d'en épuiser sa capacité ; soit par une révélation divine et un don de Dieu, et celle-ci est suffisante, Eccli [Si] 15 [5] : « Le Seigneur l'a rempli de l'esprit de sagesse et d'intelligence. » Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *d'une parfaite intelligence*, c'est-à-dire en abondance, Sg 8 [5] : « Quoi de plus riche que la sagesse qui opère toutes choses ? » ; Is 33 [6] : « Les richesses du salut sont la sagesse et la science ».

Nous sommes donc instruits de l'abondance de la sagesse divine, qui de son abondance remplit l'intelligence. Et nous aurons cette plénitude en connaissant Dieu. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *en vue de la connaissance du mystère*, etc., c'est-à-dire pour connaître la vérité de ce secret caché *(sacramenti{952} huius occulti)*, à savoir, que Dieu est le Père de Jésus-Christ. Ou encore, *du mystère de Dieu le Père*, qu'est le Christ Jésus{953}. C'est pourquoi il est dit des apôtres, Mt 11 [25] : « Tu as caché ces choses

[aux sages et aux prudents, et tu les as révélées aux tout petits]. » Ou encore, dans la connaissance de la génération éternelle et de l'incarnation du Christ : « Te connaître est une prudence consommée{954}. » Augustin <dit> : « Bienheureux celui qui te connaît, malheureux celui qui ne te connaît pas{955}. » Par la connaissance de Dieu l'homme a toute plénitude, Jn 17 [3] : « La vie éternelle [, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu]{956}. »

81{957}. — Mais par la connaissance du Christ l'intelligence est-elle comblée ? Je réponds qu'il en est ainsi, parce qu' [3] *en lui tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés*. Dieu possède la connaissance de toutes choses et cette connaissance est comparée à un trésor, Sg 7 [14] : « [La sagesse est] un trésor infini [pour les hommes]. »

Un trésor, c'est un amoncellement de richesses ; éparpillées, elles ne s'appellent pas trésor, mais <seulement quand> elles sont <réunies> en un lieu *(in uno)*. Or, « Dieu a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres », Eccli [Si] 1 [10]. Et d'après ce qu'on vient de dire, cette sagesse ne peut être qualifiée de trésor ; mais <elle l'est> en tant que les éléments de cette sorte sont unifiés en une réalité *(in uno)*, à savoir, dans{958} la sagesse divine, et toutes les richesses de ce genre sont des trésors dans le Christ. La sagesse est la connaissance des choses divines, tandis que la science est la connaissance des créatures{959}. Tout ce qui peut être connu à propos de Dieu touchant sa sagesse, il le connaît intégralement en lui-même. De même, il connaît en lui-même, d'une manière suréminente, tout ce qui peut être connu des créatures. Or tout ce qui est dans la sagesse de Dieu est dans son Verbe unique, parce que par un simple acte unique de l'intelligence il connaît toutes choses, la science n'étant en lui ni en puissance ni <à l'état d'>habitus. Et c'est pourquoi dans ce Verbe *sont tous les trésors*, etc.

82. — Mais il ajoute : *cachés*, parce que ce qui m'est caché peut l'être pour deux raisons, à savoir, soit du fait de la faiblesse de mon intelligence, soit du fait d'un voile qui s'interpose, comme on peut ne pas voir une chandelle, ou parce qu'on est aveugle, ou parce qu'elle est voilée. Ainsi dans le Verbe de Dieu *sont tous les trésors de la sagesse et de la science*, mais *cachés* pour nous qui n'avons pas les yeux limpides mais myopes, Jn 12 [35] : « Pour peu de temps encore la lumière est parmi vous », parce qu'elle cachée par un double voile, à savoir, celui de la créature, car ici-bas

notre intelligence ne peut parvenir à cette connaissance que par la similitude des créatures, Rm 1 [20] : « Les <perfections> invisibles de Dieu [sont rendues visibles à l'intelligence par ses œuvres][960]. » De même[961] <la lumière> est voilée dans la chair, Jn 1 [14] : « Et le Verbe s'est fait chair. » Et si nous voyons quelque chose de Dieu, nous ne voyons cependant pas tout, Is 45 [15] : « Vraiment tu es un Dieu[962] caché » ; Nb 20 [6] : « Ouvre-leur ton trésor ».

Supposons que quelqu'un ait une chandelle voilée, il ne chercherait pas ailleurs la lumière, mais plutôt que soit révélé ce qu'il détient, et c'est pourquoi il ne faut pas chercher la sagesse ailleurs que dans le Christ, 1 Co 2 [2] : « J'ai décidé de ne rien [savoir d'autre parmi vous, sinon Jésus-Christ][963] » ; et 1 Jn 3 [2] : « Lorsqu'il apparaîtra », c'est-à-dire lorsqu'il sera révélé, « nous serons semblables à lui », c'est-à-dire sachant toutes choses ; de même que celui qui posséderait un livre où serait contenue toute la science, ne chercherait rien d'autre que de connaître ce livre, ainsi nous-mêmes ne devons-nous chercher rien[964] de plus que le Christ.

83. — b. Quand <l'Apôtre> dit enfin : [4] *Or je dis cela*, etc., il instruit les Colossiens et les prémunit contre l'enseignement qui corrompt.

Ils étaient, en effet, séduits par quelques philosophes qui s'opposaient à la foi, et par des hérétiques qui enseignaient les observances légales.

◊ Il commence donc par les instruire contre les philosophes,

◊ puis contre les judaïsants [n° 101] : « [11] En lui vous avez été circoncis, etc. »

◊ Or la sagesse[965] selon le monde contient deux choses : une certaine science de la parole et une certaine science des choses, et c'est pourquoi ils peuvent tromper de deux manières. Aussi <l'Apôtre>

□ les prémunit-il d'abord contre les philosophes qui les trompent par la science de la parole ;

□ puis contre ceux qui les trompent par la science des choses [n° 90] : « [8] Prenez garde que personne ne vous séduise par la philosophie, etc. »

□ Sur le premier point,

∗ il commence par faire connaître cette tromperie ;

∗ puis il en donne la raison [n° 86] : « [5] Car même si je suis absent de corps, etc. »

84. — ∗ Voici son propos : Je dis que dans le Christ réside toute science, et je parle ainsi de crainte que, cherchant ailleurs la science, vous ne soyez trompés. Et il dit : *pour que personne*, c'est-à-dire ni Démosthène, ni Cicéron, *ne vous trompe par la sublimité des discours*, Is 33 [19] : « Tu ne verras pas un peuple impudent, un peuple au discours profond [, de manière que tu ne puisses comprendre son langage disert ; <un peuple> dans lequel il n'est aucune sagesse]. »

85. — Est-ce donc un péché d'utiliser des discours recherchés ?

Non{966}, parce que les saints s'expriment avec plus d'élégance que les rhéteurs du siècle, par exemple Ambroise, Jérôme{967} et le pape Léon. Car s'il est permis d'utiliser des discours élégants pour déterminer au mal, à plus forte raison quand il s'agit du bien.

Leçon 2 [v. 5 à 10]

[nº 86] 5 Car même si je suis absent de corps, je suis cependant avec vous en esprit, me réjouissant et voyant votre ordre et la solidité de votre foi dans le Christ.
[nº 89] 6 Comme donc vous avez reçu le Christ, notre Seigneur, marchez en lui,
7 enracinés et édifiés sur lui, affermis dans la foi telle qu'on vous l'a enseignée, débordants en lui d'action de grâces.
[nº 90] 8 Prenez garde que personne ne vous séduise par la philosophie et par une vaine tromperie selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde, et non selon le Christ.
[nº 95] 9 Car en lui toute la plénitude de la divinité habite corporellement ;
[nº 99] 10 et vous êtes comblés en lui, qui est la tête de toute Principauté et de toute Puissance.

86. — ∗ Plus haut <l'Apôtre> a averti les Colossiens de ne pas se laisser écarter de la foi par quelques discours fallacieux [nº 83], ici il donne la raison de son avertissement, qui se fonde sur les biens qu'ils détenaient, biens qu'ils ne devaient pas perdre, mais au contraire développer en eux. Et

○ il commence par rappeler les biens qu'ils ont acquis ;

○ puis il montre comment ces biens se développent en eux [nº 89] : 6 *Comme donc vous avez reçu*, etc.

○ En rappelant leurs biens acquis, <l'Apôtre> fait deux choses. Car

Δ il montre d'abord comment leurs biens sont venus à sa connaissance ;

Δ ensuite quels biens sont en eux [nº 88] : *me réjouissant*.

87. — Δ Il dit donc : [5] *Car même si je suis absent*, etc., en d'autres termes, bien que je ne vous aie pas prêché et que je n'aie pas vu vos œuvres de mes yeux, cependant je suis en esprit parmi vous par l'affection, me réjouissant de vos biens, 1 Co 5 [3] : « À la vérité absent de corps [, mais présent d'esprit][{968}] » ; Pr 10 [1] : « Un fils sage fait la joie de son père ». Et il en avait connaissance, parce que l'Esprit Saint le lui avait révélé, aussi ajoute-t-il : *je suis cependant avec vous en esprit*, 4 R [2 R] 5 [26] : « Mon cœur n'était-il pas présent quand l'homme est revenu de son char à ta rencontre pour aller au devant de toi. »

88. — Δ [...] *me réjouissant*, dis-je, quand je vois *l'ordre*, c'est-à-dire votre conduite ordonnée, 1 Co 14 [40] : « Que tout se fasse chez vous honnêtement et avec ordre[{969}] » ; Jg 5 [20] : « Les étoiles demeurant [dans leur rang et dans leur cours ordinaire] ». – *et la solidité de votre foi*, 2 Tm 2 [19] : « Le fondement [de Dieu demeure] ferme. » Et cela *dans le Christ*, Ep 3 [17] : « Que le Christ habite par la foi [dans vos cœurs]. » C'est que l'Église est un édifice spirituel, Ep 2 [21] : « Sur lui tout l'édifice construit [grandit pour <former> un temple saint dans le Seigneur]. » Or la qualité *(bonitas)* de cet édifice consiste dans un fondement bien établi, la foi, et dans une construction harmonieuse. Voilà pourquoi <l'Apôtre> a rappelé ces deux conditions.

89. — ○ Quand il dit ensuite : [6] *Comme donc*, etc., <l'Apôtre> exhorte les Colossiens à se maintenir dans cet état :

– d'abord pour faire des progrès ;

– puis pour persévérer ;

– enfin pour rendre grâces.

– Il dit donc : [6] *Comme donc vous avez reçu le Christ Jésus*[{970}]*, notre Seigneur*, *marchez en lui*, sans corruption, Rm 12 [9] : « Vous attachant au bien. » L'Église est tantôt comparée à un édifice spirituel, 1 Co 3 [17] : « Le temple de Dieu [est saint, et c'est vous qui êtes ce temple] » ; tantôt à un arbre, parce qu'elle porte du fruit. La comparaison est la même du fondement à l'habitation, que de la racine à l'arbre, parce que la solidité de l'une et de l'autre repose sur la racine et le fondement, qui est le Christ, Is 11 [10] : « [En ce jour-là,] la racine de Jessé [se tiendra là comme l'étendard des peuples] » ; 1 Co 3 [11] : « Personne ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été posé, lequel est le Christ Jésus[{971}] ».

– C'est ce qui fait dire à <l'Apôtre> : [7] *enracinés*, c'est-à-dire comme de bonnes branches, *et édifiés sur lui, affermis*, à savoir, comme des pierres de bonne qualité, c'est-à-dire si vous persistez *dans* sa *foi*, 1 P 5 [8-9] : « Votre adversaire [, le diable, comme un lion rugissant, rôde autour de vous cherchant qui dévorer. Résistez-lui, forts dans la foi]. » Et cela *telle qu'on vous l'a enseignée*, à savoir dans la vraie foi, Ga 1 [9] : « Si quelqu'un vous annonce un évangile [distinct de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème] ! »

– *débordants en lui d'actions de grâces*, c'est-à-dire rendant d'abondantes actions de grâces, 1 Th 5 [18] : « Rendez grâces en toutes choses » ; 2 M 1 [11] : « Délivrés de grands périls [par Dieu, nous lui rendons aussi grandement grâces] ».

90. — □ Quand [n° 83] <l'Apôtre> ajoute : [8] *Prenez garde*, il avertit les Colossiens de ne pas se laisser séduire par une vaine sagesse. Et

∗ il commence par formuler son avertissement,

∗ puis il en donne la raison [n° 95] : [9] *Car en lui*, etc.

∗ En formulant son avertissement,

○ il enseigne d'abord d'éviter ce qui peut séduire ;

○ puis il montre en quoi consiste cette séduction [n° 92] : *selon la tradition*, etc.

91. — ○ Mais parce que l'on peut être séduit par la sagesse du siècle, de deux manières, c'est-à-dire tantôt par les principes réels de la philosophie, tantôt par des raisonnements sophistiques, <l'Apôtre> apprend à se garder des uns et des autres. Et c'est ce qui lui fait dire : *que personne ne vous séduise*, etc., par des textes philosophiques, Is 47 [10] : « Ta sagesse et ta science, c'est ce qui t'a séduite. » Car beaucoup, séduits par la philosophie, s'écartent de la foi, Jr 10 [14] : « [Tout homme] est devenu insensé [par sa propre science]. »

Quant au second point il dit : *et par une vaine tromperie*, qui ne se fonde que sur l'apparente ambiguïté des termes, Ep 5 [6] : « Que personne ne vous séduise [par de vaines paroles]. »

92. — ○ Mais comment se fait cette séduction ? Dans l'art de séduire, il faut qu'il y ait quelque chose d'apparent et quelque chose d'inexistant.

Aussi <l'Apôtre> pose-t-il d'abord le principe de l'apparence, puis le défaut d'existence. Le principe de l'apparence est de deux sortes, à savoir l'autorité des philosophes, et il dit à ce propos : *selon la tradition des hommes*, c'est-à-dire selon des éléments que certains ont transmis d'après leur propre raisonnement, Ps [93, 11] : « Le Seigneur sait que les pensées des hommes [sont vaines]. » L'autre est l'égarement de la raison, à savoir quand on veut mesurer ce qui relève de la foi suivant les principes des choses et non selon la sagesse divine. Beaucoup sont trompés de cette manière ; c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *selon les éléments du monde*, Sg 13 [1] : « Ils n'ont pas, en considérant les œuvres [, reconnu quel était l'ouvrier]. »

Mais plus{972} une cause est élevée, plus son effet est supérieur. Celui donc qui voudrait estimer des effets supérieurs d'après des causes inférieures, se tromperait ; celui, par exemple, <qui juge> du mouvement de l'eau par la vertu même de l'eau ne peut connaître la cause du reflux de la mer, mais bien <s'il le considère> d'après l'influence de la lune{973}. À plus forte raison se trompe celui qui considère les effets propres de Dieu *selon les éléments du monde*. Et telle est la cause de l'apparence{974}.

93{975}. — Est-ce pour autant qu'il faille toujours rejeter les traditions des hommes et les raisonnements ?

Non{976}, mais seulement quand l'argumentation physique procède d'après ces éléments, *et non selon le Christ*, <comme l'Apôtre le dira encore> plus loin, Col 2 [19] : « Ne tenant point à la tête de laquelle tout le corps [, à l'aide des liens et des jointures, s'entretient et grandit par la croissance divine]. »

94. — On peut expliquer encore : *selon les éléments du monde*, à savoir, en mesurant les vérités de la foi selon la vérité des créatures. Ou bien <l'Apôtre> s'exprime ainsi à cause des idolâtres voués au culte des idoles, lesquels prétendaient que le ciel était Jupiter{977}. Ou enfin selon les Juifs, en sorte que *par la philosophie* on entende le raisonnement de ceux qui veulent asservir aux observances légales, *selon les éléments du monde*, c'est-à-dire selon les pratiques corporelles, Ga 4 [3] : « Nous étions asservis aux éléments du monde{978}. » Mais la première explication est préférable.

95. — ∗ Quand <l'Apôtre> ajoute : [9] *Car en lui*, etc., il donne la raison de ce qu'il vient d'avancer, en disant : tout ce qui n'est pas selon le Christ doit être rejeté. Mais le Christ est-il si grand qu'il faille tout rejeter pour lui ? Oui, répond <l'Apôtre> et il le démontre de trois manières :

○ premièrement relativement à sa divinité ;

○ deuxièmement relativement aux fidèles [n° 99] : [10] *et vous êtes comblés en lui* ;

○ troisièmement relativement aux anges [n° 100] : *qui est la tête*.

96. — ○ Il dit donc : s'il faut rejeter tout ce qui est contre le Christ, c'est que lui-même est le Seigneur{979}. Il faut donc se tenir à lui de préférence à tout le reste : [9] *Car en lui toute la plénitude de la divinité habite corporellement*. Dieu, en effet, est en tout, mais en certaines choses par une participation de ressemblance avec sa bonté, par exemple une pierre ou une créature du même genre. Ces créatures ne sont pas Dieu, mais elles ont en elles quelque chose de Dieu ; elles n'ont point sa substance, mais une ressemblance avec sa bonté. Et la plénitude de la divinité n'habite pas en elles, parce que Dieu n'y est point selon sa substance.

De plus, Dieu est dans les âmes saintes par son opération, et celles-ci l'atteignent par l'amour et par la connaissance. Dieu est donc en elles selon sa grâce mais non corporellement, <plus précisément> selon l'effet de sa grâce ; il n'y est point dans sa plénitude mais selon certains effets limités.

En revanche, il est corporellement dans le Christ, ce qui s'explique de trois manières.

97. — <Premièrement> le corps se distingue de son ombre. <Voir> plus loin dans ce même <chapitre> : [17] *choses qui ne sont que l'ombre des futures, tandis que le Christ en est le corps*. Et dans ce sens Dieu peut habiter de deux manières, soit à la manière d'une ombre, soit corporellement, c'est-à-dire en réalité. Il habite{980} sous le premier mode dans la loi ancienne, mais il habite{981} corporellement dans le Christ, c'est-à-dire réellement et selon la vérité.

Deuxième explication : les autres saints jouissent de l'inhabitation de Dieu seulement dans leur âme, et non point dans leur corps, Rm 7 [18] : « Je sais, dit l'Apôtre, que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair{982} », tandis que dans le Christ *la divinité habite corporellement* ; Dieu habite dans les saints par son opération, c'est-à-dire par l'amour et la

connaissance qui sont l'œuvre de l'esprit rationnel seul, tandis que dans le Christ il habite par l'assomption de l'humanité dans l'unité de sa personne <divine>. C'est ainsi que tout ce qui appartient à l'homme est totalement habité par Dieu, et par conséquent la chair et l'esprit le sont, puisque tous deux sont unis au Verbe, Jn 1 [14] : « Et le Verbe s'est fait chair. »

La troisième explication va dans ce sens : Dieu est dans les choses de trois manières. Il y est d'abord d'une manière générale, par sa puissance, sa présence et son essence ; puis il est dans les saints par sa grâce ; enfin il est particulièrement dans le Christ par l'union <hypostatique>. D'autre part le corps a trois dimensions. Et étant donné que{983} la plénitude de la divinité surabonde dans le Christ de ces trois manières, on dit que Dieu y est corporellement. La première manière est comme la longueur, parce que sa présence s'étend à tout ; la largeur s'exprime par sa charité ; quant à la profondeur, c'est son incompréhensibilité.

98. — Mais c'est sur ce point que porte l'erreur de Nestorius{984} prétendant que l'union avec le Verbe ne s'est faite que par l'inhabitation, et que le Verbe n'a fait qu'habiter la chair. Or l'Apôtre dit en sens contraire, Ph 2 [7] : « Il s'est vidé lui-même, prenant forme d'esclave. » Or faire sa demeure dans l'homme ce n'est pas se vider, mais se faire homme, et c'est pourquoi{985} <l'Apôtre> ajoute : « ayant été fait semblable aux hommes », et voilà pourquoi quand on dit que le Christ est sujet d'habitation *(habitabilis)*, on ne fait point une sorte de distinction entre celui qui habite et celui qui est habité, mais <on affirme qu'>il est lui-même à la fois homme et Dieu, et qu'en lui habite la plénitude de la divinité.

99. — ○ Quand <l'Apôtre> ajoute : [10] *et vous êtes comblés en lui*, etc., il montre la même vérité par rapport aux <fidèles>. En d'autres termes : Vous avez reçu toutes choses <de lui>, Jn 1 [16] : « De sa plénitude nous avons tous reçu. »

Il faut se rappeler que les Platoniciens enseignent que les dons divins parviennent aux hommes par l'intermédiaire des substances séparées{986} ; et cela est vrai au sentiment de Denys{987}. Mais c'est en l'occurrence quelque chose de spécial, parce que ces dons nous viennent immédiatement de celui qui comble les anges, Jn 1 [18] : « Le Fils unique [qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître]{988} » ; He 2 [3] : « Annoncé d'abord par le Seigneur [, <ce salut> nous a été confirmé par ceux qui l'ont entendu]{989} ».

100. — ○ Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *qui est la tête de toute Principauté et de toute Puissance*, en tant qu'il est leur Roi et leur Seigneur, non par conformité de nature, parce que sous ce rapport il est la tête des hommes. Et il mentionne ces ordres <angéliques> qui semblent jouir de quelque prééminence.

Leçon 3 [v. 11 à 15]

[nº 101] 11 En lui vous avez été circoncis d'une circoncision non faite à la main, dans l'ablation du corps de chair, mais dans la circoncision du Christ.
[nº 107] 12 Ensevelis avec lui dans le baptême, en lui aussi vous êtes ressuscités par la foi en l'activité de Dieu qui l'a relevé d'entre les morts.
[nº 109] 13 Et vous, alors que vous étiez morts dans vos délits et l'incirconcision de votre chair, il vous a fait revivre avec lui, vous pardonnant tous vos délits ;
[nº 113] 14 effaçant la cédule du décret, qui nous était contraire, il l'a abolie en la clouant sur la croix ;
[nº 116] 15 et dépouillant les Principautés et les Puissances, il les a livrées hardiment en spectacle, en triomphant d'elles en lui-même.

101. — ◊ Plus haut <l'Apôtre> a prémuni les fidèles contre les tromperies de la sagesse du siècle [nº 83], ici il les instruit et les prémunit contre les hérétiques qui voulaient les entraîner aux observances légales.

□ Il commence donc par leur recommander de les éviter ;

□ puis il rejette leur fallacieuse séduction [nº 122] : « 18 Que personne ne vous séduise, etc. »

□ Le premier point se divise encore en deux, car

∗ il montre d'abord que les observances légales ont été accomplies dans le Christ ;

∗ ensuite il les rejette en montrant qu'on n'y est plus tenu [nº 118] : « 16 Que personne donc ne vous juge, etc. »

102. — ∗ Or, parmi les observances légales, la première est la circoncision, dans laquelle les juifs faisaient profession d'observer l'ancienne loi, de même que dans le baptême nous faisons profession d'observer la loi nouvelle, Ga 5 [3] : « J'atteste à tout homme qui se fait circoncire qu'il est tenu d'accomplir toute la Loi{990}. » De là <l'Apôtre> montre{991} que les fidèles sont circoncis par une sorte de

circoncision spirituelle ; d'où il suit que la première, <la circoncision ancienne>, cesse d'obliger. Partant de là <l'Apôtre>

○ fait d'abord connaître de quelle circoncision ils ont été circoncis ;

○ puis en quoi consiste cette circoncision [n° 106] : [12] *Ensevelis* ;

○ enfin il donne la raison de cette circoncision [n° 109] : [13] *Et vous, alors que vous étiez morts*.

103. — ○ Sur le premier point il faut savoir qu'il y a deux sortes de circoncisions, à savoir, une circoncision charnelle et une circoncision spirituelle. Or, par le Christ nous avons été circoncis non d'une circoncision charnelle mais spirituelle. Et c'est pourquoi <l'Apôtre>

Δ commence par rejeter la circoncision charnelle ;

Δ puis il établit la spirituelle [n° 105].

Δ Il dit donc : [11] *En lui*, à savoir dans le Christ, *vous avez été circoncis d'une circoncision non faite à la main*, Rm 2 [28-29] : « Car le Juif n'est pas celui qui l'est au-dehors [, pas plus que la circoncision n'est celle qui paraît dans la chair. Mais le Juif est celui qui l'est intérieurement, et la circoncision, c'est celle du cœur, selon l'esprit, et non selon la lettre]{992}. »

104{993}. — *dans l'ablation du corps de chair*. Ces mots peuvent être interprétés de deux manières{994}. Ou bien comme suit : À vous qui *avez été circoncis d'une circoncision non faite à la main*, je dis que vous demeurez <circoncis> *dans l'ablation du corps*{995} <*de chair*>, c'est-à-dire de la corruption charnelle, selon ce <verset de> la première <épître> aux Corinthiens 15 [50] : « [Ni] la chair [ni] le sang [ne posséderont le Royaume de Dieu] » ; autrement dit : vous avez été circoncis, puisque vous n'avez plus les vices de la chair, Col 3 [9] : « Vous étant dépouillés [du vieil homme avec ses pratiques]{996}. » Ou bien, *d'une circoncision*, dis-je, *non faite à la main*, laquelle circoncision faite à la main consiste dans l'ablation de ce corps de chair, dont une partie est retranchée. De là ce que porte une autre version : *cutis carnis*, de la peau de la chair, à savoir du corps de chair, c'est-à-dire d'une petite partie du corps qui est chair, non point qu'autre soit le corps et autre la chair. Et il dit : *de chair*, faisant allusion à la Loi, où il est fait mention de la chair, Gn 17 [11] : « Vous circoncirez la chair [de votre prépuce]. » Et ceci afin de montrer qu'il s'agit d'observances charnelles.

105{997}. — Δ Or, nous, nous ne sommes pas circoncis d'une telle circoncision, mais de *la circoncision du Christ*. Car de même que le Christ a pris la ressemblance de la chair du péché{998}, c'est-à-dire une chair passible, afin de nous libérer du péché, de même aussi il s'est soumis aux remèdes de la Loi pour nous libérer de son observance. Ou bien <il s'agit de la circoncision> que Jésus{999} Christ opère en nous, laquelle est une circoncision spirituelle, selon ce qui est dit <dans l'épître aux> Romains 2 [29] : « [La circoncision, c'est celle du cœur,] selon l'esprit et non selon la lettre{1000}. »

106. — ○ <L'Apôtre> montre ensuite que nous avons obtenu cette circoncision spirituelle au baptême, et qu'ainsi le baptême est une circoncision spirituelle{1001}. Et

Δ il commence par montrer que dans le baptême se trouve la figure de la mort du Christ ;

Δ ensuite que nous y recevons la conformité à la résurrection du Christ [n° 108] : *en lui aussi vous êtes ressuscités*.

107{1002}. — Δ Il dit donc : [12] *Ensevelis avec lui dans le baptême*, etc., parce que dans ce baptême est exprimée une similitude avec la mort du Christ, en ce sens que tout comme le Christ a été d'abord mis en croix, puis déposé dans le sépulcre, ainsi celui qui est baptisé est plongé sous l'eau, par trois fois{1003}, comme le Christ est demeuré trois jours dans le sépulcre. *Ensevelis* aussi, c'est-à-dire baptisés à la ressemblance de la mort du Christ, en ce sens que tout comme par cette mort il a détruit le péché, <ainsi le péché est-il aussi détruit en> nous{1004} dans le baptême.

108. — Δ Et de même que <le Christ> est ressuscité du tombeau, ainsi devons-nous aussi ressusciter du péché en réalité, et de la corruption de la chair en espérance. Et cette résurrection se fera *par la foi en l'activité de Dieu*, car <le Christ> a été ressuscité par la puissance de Dieu, Ps [40, 11] : « Ressuscite [-moi, et je leur rendrai ce qu'ils méritent]. » Celui qui croit cette résurrection en devient participant, Rm 8 [11] : « Celui qui a ressuscité [Jésus Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels]{1005}. » Mais le Christ s'est aussi ressuscité lui-même. Car l'activité du Père est la même que celle du Fils{1006}, Ps [107, 3] : « Je me lèverai au point du jour. »

109. — ○ Quand il dit ensuite : [13] *Et vous, alors que vous étiez morts*, etc., <l'Apôtre> fait connaître la raison de la ressemblance <entre le baptême et la circoncision> ; et

Δ il commence par la faire connaître ;

Δ puis <il dit> comment ces paroles <de pardon> s'accomplissent [n° 112] : [14] *effaçant la cédule*, etc.

110. — Δ Le sens littéral ne présente aucune difficulté. J'ai avancé que vous étiez circoncis, parce que vous avez été ensevelis avec le Christ dans le baptême. Et il a comparé le baptême à une sépulture et à une mort. Mais il serait peut-être plus à propos de dire que <l'Apôtre> commence par montrer que le baptême est une circoncision, puis qu'il en donne la raison : c'est que le péché est une superfluité, comme il en est de la chair du prépuce. Il y a donc une identité entre la suppression du péché et <le retranchement de la chair> du prépuce. Or dans le baptême le péché est supprimé, il y a donc identité entre le baptême et la circoncision. Et c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *alors que vous étiez morts dans vos délits*, c'est-à-dire du fait de vos délits{1007}, Ps [33, 22] : « La mort des pécheurs est très funeste. » – *et l'incirconcision de votre chair*, c'est-à-dire de la concupiscence charnelle, ce qui regarde le péché originel, vous qui étiez comme étroitement liés par la culpabilité des actes mauvais et du péché mortel.

111. — Ce faisant, le Christ *vous a fait revivre avec lui vous pardonnant tous vos délits*, Ep 2 [1] : « Il vous a rendu la vie, lorsque vous étiez morts par vos délits et par vos péchés. » Et cela en éloignant de vous tout péché, *en vous pardonnant* et en vous remettant *tous vos délits*. Être circoncis et être vivifiés, c'est donc la même chose, et c'est ce qui a lieu dans le baptême par <l'application du> remède à la mort du péché, et quand nous sommes circoncis par la rémission du péché originel.

112. — Δ Mais comment <le Christ> a-t-il pardonné ? En péchant l'homme{1008} encourt deux choses : l'obligation à la peine *(reatum culpae*{1009}*)* et la servitude du diable. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> montre{1010} comment les péchés sont pardonnés.

● D'abord quant à la libération de la servitude diabolique ;

● puis il énonce la suppression de l'obligation à la peine [nº 116] : [15] *et dépouillant*, etc. ;

113. — ● Il dit donc : [14] *effaçant la cédule du décret*, etc. Ce décret peut être entendu dans un double sens :

Ou bien <ce décret peut être entendu de> la loi ancienne : « Abolissant la Loi des commandements avec les décrets, etc. » Et dans ce sens <l'Apôtre> s'adresse ici aux juifs, autrement dit : Et il vous a vivifiés. Le mot *chirographum*{1011} signifie un écrit fait à la main, et à proprement parler, un acte rédigé pour la sûreté des contrats. Quiconque enfreint le décret de Dieu devient coupable d'une faute. Cette culpabilité consiste et dans le souvenir de l'homme qui en est troublé et souillé, et dans le souvenir de Dieu qui doit juger comme dans celui des démons qui doivent tourmenter. Ce qui demeure ainsi dans la mémoire est appelé chirographe. Le Christ est donc celui qui a pardonné toutes choses, en *effaçant* cette *cédule*, c'est-à-dire le souvenir de la transgression, cédule ou décret *qui nous était contraire*, car l'un et l'autre étaient contre nous. La Loi certes, parce qu'elle donnait la connaissance du péché et ne procurait aucune aide ; et la cédule, parce qu'elle rappelait la nécessaire punition. Et <l'Apôtre> dit : *du décret*, parce que <le Christ> n'accorde pas sa rémission comme si vous n'aviez point péché, mais parce que le péché n'est plus dans le souvenir de Dieu pour punir, ni dans la mémoire du démon pour accuser, ni en vous pour contrister, Ps [31, 1] : « Bienheureux ceux dont les iniquités ont été remises et dont les péchés ont été couverts{1012}. »

114. — Ou bien <l'Apôtre> s'adresse d'une manière générale non seulement aux juifs, mais à tous. D'où{1013} la recommandation faite au premier homme, Gn 2 [16] : « [Mange des fruits] de tous les arbres [du paradis, mais quant <au fruit> de l'arbre de la science du bien et du mal, n'en mange pas, car au jour où tu en mangeras, tu mourras de mort]. » Or l'homme a transgressé ce décret, et de ce fait il demeure dans la mémoire *la cédule <qui> nous <était> contraire*, cédule que le Christ a effacée.

115. — Et comment l'a-t-il effacée ? Sur la croix, quand *il l'a abolie*, etc. C'est{1014} une coutume de déchirer la cédule d'une dette, quand un débiteur payait tout ce dont il était redevable. Or l'homme était en état de péché, mais le Christ a payé en souffrant pour nous{1015}, Ps [68, 5] : « Ce que je

n’avais pas pris [, je l’ai pourtant payé]. » Et c’est ainsi qu’au moment-même de la mort du Christ, cette cédule a été détruite, aussi <l’Apôtre> dit-il : *il l’a abolie*, c’est-à-dire il l’a fait disparaître des créatures, et cela *en la clouant sur la croix*, par laquelle, en rendant satisfaction{1016} à Dieu, il a ôté notre péché.

116{1017}. — ● En disant ensuite : [15] *et dépouillant*, etc., <l’Apôtre> fait connaître comment <le Christ nous> libéra de la servitude du péché. Supposons, en effet, qu’un usurier retienne son débiteur captif, la destruction de la cédule de garantie ne suffirait pas, si le débiteur n’était pas libéré. Ainsi du Christ. Et c’est pourquoi <Paul> dit : *et dépouillant*, etc. Ce dépouillement concerne les saints morts avant la passion du Christ, et que le Christ a ainsi libérés en dépouillant l’enfer, Za 9 [11] : « Toi aussi par le sang de ton alliance [tu as fait sortir les prisonniers d’un lac qui était sans eau] » ; Is 49 [25] : « Certainement et les captifs seront enlevés à <l’homme> fort [, et ce qui aura été enlevé par <l’homme> robuste sera sauvé ». Que si on l’entend des vivants, il les a ainsi dépouillés, à savoir des démons, Lc 11 [22] : « Mais si un plus fort que lui [survenant, en triomphe, il emportera toutes ses armes dans lesquelles il se confiait, et il distribuera ses dépouilles] » ; Jn 12 [31] : « Le prince de [ce] monde [va être jeté dehors]{1018} ».

<L’Apôtre> dit donc : *dépouillant les Principautés et les Puissances*, c’est-à-dire les démons eux-mêmes, Ep 6 [12] : « [Car notre lutte n’est pas contre la chair et le sang, mais] contre les Principautés [et contre les Pouvoirs, contre les souverains de ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice qui sont dans les régions célestes]. » – *il a livré hardiment* les saints eux-mêmes, en tant qu’il détient l’autorité : dans les cieux, quant aux morts ; et quant aux vivants, dans le royaume de sa gloire ou de sa grâce{1019}. Ou bien, *il a amené*, c’est-à-dire conduit au-dehors, chassé ces *Principautés* hors de l’homme, Is 51 [9] : « Revêts-toi de force [, bras du Seigneur]. » – *en spectacle,* <c’est-à-dire> si on réfère cela à la condition présente{1020}, <ou> *en spectacle*, c’est-à-dire par un jugement visible par lequel on reconnaît qu’elles ont été livrées. Car jadis le monde entier a servi les idoles, à présent il n’en est plus ainsi. Ou bien, *en spectacle*, c’est-à-dire en présence de la multitude des anges, soit parce qu’il est descendu jusqu’à l’enfer{1021} des saints, soit parce qu’il est monté au ciel. Et *en triomphant d’elles en lui-même*, c’est-à-dire par sa propre puissance, Ph 3 [21] : « Selon

la puissance{1022} qui le rend capable [même de s'assujettir toutes choses] {1023}. »

117. — Une autre version{1024} porte : *Et exuens se carne, principatus et potestates exemplavit fiducialiter triumphans* (Et se dépouillant de sa chair, il s'est donné en exemple en triomphant avec assurance des Principautés et des Puissances). On en donne l'explication suivante{1025} : *se dépouillant de sa chair*, c'est-à-dire de la mortalité, 1 Co 15 [50] : « Ni la chair ni le sang ne posséderont le Royaume de Dieu{1026} », c'est-à-dire la mortalité de la corruption charnelle, Rm 6 [9] : « Le Christ ressuscitant [d'entre les morts ne meurt plus, la mort ne dominera plus sur lui] » ; 2 Co 5 [16] : « Que si nous avons connu [le Christ selon la chair, et bien maintenant nous ne le connaissons plus ainsi] ». – *Il s'est donné en exemple*, c'est-à-dire il a donné en lui-même l'exemple selon lequel ils doivent être vaincus. Le reste <du verset> est inchangé.

Leçon 4 [v. 16 à 23]

[nº 118] 16 Que personne donc ne vous juge sur le manger ou sur le boire, ou en matière de jour de fête, ou de la néoménie, ou de sabbats ;
[nº 121] 17 choses qui ne sont que l'ombre des futures, tandis que le Christ en est le corps.
[nº 122] 18 Que personne ne vous séduise voulant, par affectation d'humilité et de culte des anges, <persuader> de choses qu'il n'a pas vues, enflé d'un vain orgueil dans ses démarches par la pensée de la chair,
[nº 128] 19 et ne tenant point à la tête de laquelle tout le corps, servi et organisé par les liens et les articulations, réalise sa croissance en Dieu.
[nº 130] 20 Si donc vous êtes morts avec le Christ aux éléments de ce monde, pourquoi décidez-vous encore comme si vous viviez dans le monde ?
21 Ne touchez pas ! Ne goûtez pas !
[nº 132] 22 Toutes ces choses aboutissent à la perdition par l'usage même qu'on en fait, elles se conforment aux préceptes et aux enseignements des hommes,
[nº 133] 23 qui ont cependant une apparence de sagesse avec leur superstition, leur humilité et leur austérité du corps, elles n'ont rien d'honorifique et ne servent qu'à la satisfaction de la chair.

118{1027}. — ∗ <L'Apôtre> a montré plus haut que les observances légales ont été accomplies dans le Christ, du fait de sa soumission à la circoncision, laquelle est une profession publique de ces observances [nº 101] ; ici il conclut <en disant> que <les Colossiens> ne sont pas tenus à l'observance des préceptes cérémoniels. Or ces préceptes cérémoniels étaient au nombre de quatre : les sacrifices, les choses saintes, les

sacrements et les observances. Les sacrifices étaient offerts à Dieu, par exemple des brebis, des génisses, et autres animaux semblables. Les choses saintes étaient, par exemple, les vases sacrés et les temps de solennité. Les sacrements étaient au nombre de trois : la circoncision, l'agneau pascal et la consécration des prêtres. Quant aux observances, elles portaient sur quelque point particulier dans la manière de vivre du peuple d'Israël, tels les aliments, les vêtements et d'autres choses semblables. Mais certaines d'entre elles s'adressaient à quelques-uns, par exemple les sacrifices, les vases sacrés, et autres choses du même genre ; d'autres concernaient tout le peuple. <L'Apôtre> ne fait pas mention des premières, mais de ce qui regardait tout le peuple, comme maintenant notre baptême.

119. — Mais il fait mention des observances, d'après lesquelles on s'abstenait de certains aliments{1028}, par exemple où il est question des quadrupèdes, parmi lesquels on distingue ceux dont l'ongle n'est point fendu. De même pour le boire, le récipient qui n'avait pas de couvercle était considéré comme impur, ainsi que tout ce qu'il contenait. Et c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : [16] *Que personne donc ne vous juge [sur le manger]*, c'est-à-dire ne vous regarde comme condamnables, parce que vous faites usage d'aliments ou de boissons défendues dans la Loi, Rm 14 [3] : « Que celui qui ne mange pas ne juge pas celui qui mange{1029}. »

120. — De plus <l'Apôtre> fait mention des choses saintes concernant la solennité des temps. Or, dans l'ancienne loi, il y avait une solennité perpétuelle, comme le sacrifice du soir et du matin ; et d'autres qui ne se célébraient qu'à des temps déterminés, certaines d'entre elles plusieurs fois par an, d'autres une seule fois, comme la Pâque, la Scénopégie{1030}, et la Pentecôte{1031} ; mais pour ce qui est du sabbat et de la néoménie{1032} plusieurs fois, car le premier se célébrait chaque semaine, la seconde une fois par mois. La raison de toutes les fêtes, c'est qu'elles ont pour fin la gloire de Dieu. Or nous rendons gloire à Dieu, soit pour une chose qui est éternelle, ainsi en est-il du sacrifice perpétuel, soit pour une chose temporelle, et cela se rapporte à l'état tout entier des hommes ; ainsi y a-t-il deux objets de glorification : le bienfait de la création, et c'est la raison du sabbat, Ex 20 [8] : « Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat », et on en donne le motif, Ex 20 [11] : « Le Seigneur s'est reposé le septième jour. » Au sens allégorique{1033} il signifie le repos du Christ dans le tombeau{1034},

et au sens anagogique le repos de l'âme en Dieu{1035}. L'autre <objet de la glorification de Dieu> est le bienfait de la propagation et de la conservation, qui se fait aussi dans le temps. Et puisque les juifs réglaient le temps d'après <le cours de> la lune, <l'Apôtre> dit : fête *de la néoménie*, c'est-à-dire de la nouvelle lune. Il y a encore d'autres motifs, comme celui de la délivrance spéciale <des juifs de l'esclavage d'Égypte>, et ainsi en est-il pour d'autres solennités{1036} ; ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *ou en matière de jour de fête, ou de la néoménie*, qui se célèbre chaque mois{1037}, *ou de sabbats*, dont la célébration est hebdomadaire. Et il dit : *des sabbats*, parce que le sabbat est le <jour du> repos, et que les juifs avaient plusieurs sabbats, car ils observaient le septième jour et les sept semaines, c'est-à-dire la Pentecôte, qui vient dans la septième semaine après la Pâque, laquelle est <célébrée> au début de l'année, et le septième mois et la septième année, dans laquelle on remettait les dettes. De plus, la septième semaine d'années, c'est-à-dire dans laquelle avait lieu le jubilé. Et voilà pourquoi <l'Apôtre> parle de *sabbats* au pluriel{1038} ; autrement dit que personne ne vous condamne parce que vous n'observez pas ces préceptes.

121. — Et cela parce qu'ils [17] *sont l'ombre des choses futures*, c'est-à-dire du Christ. Voilà pourquoi la vérité une fois venue, l'ombre doit céder. – *tandis que le Christ en est le corps*, c'est-à-dire que le corps est relatif au Christ. Quand on aperçoit l'ombre, on s'attend à que le corps suive ; or, les observances légales étaient{1039} l'ombre qui précède le Christ, et elles figuraient sa venue. Voilà pourquoi <l'Apôtre> dit : *le corps*, c'est-à-dire la vérité de la chose <figurée> est relative au Christ, tandis que l'ombre est relative à la Loi.

122. — □ Quand il dit ensuite : [18] *Que personne ne vous séduise*, etc., il s'exprime contre les séducteurs et les imposteurs. Et

∗ il avertit d'abord les Colossiens de ne pas se laisser séduire ;

∗ puis il reprend ceux qui ont été séduits [n° 130] : [20] *Si donc vous êtes morts*.

∗ De plus, en les avertissant,

○ il commence par les prémunir contre la séduction ;

○ puis il explique par quoi ils sont séduits [n° 124] : *voulant par affectation d'humilité* ;

○ enfin en quoi ils pèchent{1040} [nº 126] : <*de choses*> *qu'il n'a pas vues*.

123. — ○ Il dit donc : [18] *Que personne ne vous séduise*, c'est-à-dire ne vous détourne de la vérité que je vous ai annoncée, Ep 5 [6] : « Que personne ne vous trompe [par de vaines paroles]{1041}. »

124. — ○ Ces faux apôtres séduisent, en effet, dans leur humilité, en introduisant les observances légales, puisqu'ils simulaient la sainteté. Or la sainteté consiste en deux choses : en une vie humble et dans le culte de Dieu. Et ceux-ci faisaient parade d'une vie humble, en affectant de ne point s'occuper des choses du monde. Voilà pourquoi <l'Apôtre> dit : *par affectation d'humilité*, Eccli [Si] 19 [23] : « Il est tel [qui s'humilie méchamment, et son intérieur est plein de tromperie]. » – De plus ils prétendaient prêcher la révérence envers Dieu. Et c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *et de culte des anges*. Car, selon Cicéron, la religion consiste à rendre à une certaine nature, qu'on appelle divine, un culte et des cérémonies{1042}, 2 Tm 3 [5] : « Ayant toutefois une apparence de piété [, mais en en reniant la force]{1043}. »

125. — Et selon la Glose{1044}, on lit : *par affectation d'humilité*, etc., parce qu'en agissant ainsi ils veulent se faire passer pour des anges, c'est-à-dire pour des messagers de Dieu, Mt 7 [15] : « Gardez-vous des faux prophètes [qui viennent à vous sous des vêtements de brebis]. » Ou bien, *par affectation d'humilité*, au sens littéral, parce que la loi ancienne a été donnée « par les anges, par la main d'un médiateur », comme il est dit dans <l'épître aux> Galates 3 [19, et dans l'épître aux] Hébreux 2 [2] : « Car si la parole annoncée par les anges est demeurée ferme, etc. » Ces faux apôtres prétendaient qu'il fallait observer le culte de la Loi, parce qu'elle avait été donnée par les anges.

126. — ○ Mais <ces séducteurs> péchaient dans trois domaines : dans celui de la science, de la justice et de la foi{1045}.

À propos du premier <l'Apôtre> dit : *voulant* persuader et répéter sans cesse *des choses qu'il n'a pas vues*, c'est-à-dire qu'il n'a pas comprises. *Que personne ne vous séduise* <ainsi>. Car ces <faux prophètes> ignoraient à quelle fin la Loi avait été donnée, 1 Tm 1 [7] : « Voulant être docteurs de la Loi [, et ne comprenant ni ce qu'ils disent ni ce qu'ils affirment]{1046}. »

127. — À propos du deuxième domaine [, celui de la justice], il dit : *enflé d'un vain orgueil dans ses démarches*, bien qu'ils fassent ainsi montre d'humilité. Et il mentionne deux choses, à savoir, que leur religion est inutile, parce que leurs démarches sont vaines, c'est-à-dire qu'ils accomplissent des œuvres qui ne sont pas utiles à la vie éternelle, Sg 3 [11] : « Inutiles sont leurs œuvres » ; Jb 39 [16] : « Elle <l'autruche> a rendu son travail inutile [, aucune crainte ne l'y obligeant] ». De plus, ils montrent une fausse humilité. Ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *enflé*, etc. Il y a cette différence entre l'enflure et l'embonpoint, que ce dernier est spécialement{1047} rempli, tandis que l'enflure est vide mais boursouflée par l'air. Ceux donc qui sont véritablement humbles, sont remplis, mais ceux qui ne paraissent qu'enflés, sont vides, Sg 4 [19] : « [Le Seigneur] réduira{1048} ces orgueilleux *(inflatos)* au silence. » <Et> c'est dans ce sens que se comprennent ces paroles de la première <épître> aux Corinthiens 8 [1] : « La science enfle. » Cette sagesse est pesante, parce que cette dernière enfle, ce que ne fait pas celle qui est de Dieu, Mt 16 [17] : « Ni la chair ni le sang [ne t'ont révélé ceci, mais mon Père qui est dans les cieux]. »

128. — À propos du troisième domaine [, celui de la foi], <l'Apôtre> dit : [19] *et ne tenant point à la tête*, c'est-à-dire au Christ par la foi. On est ainsi dans l'erreur, attendu que sans le Christ on est dans les ténèbres, 1 Tm 6 [3-4a] : « Si quelqu'un n'acquiesce point aux saines paroles [, celles de notre Seigneur Jésus Christ, et à la doctrine conforme à la piété, c'est un être aveuglé par l'orgueil]. »

129. — Mais pourquoi le Christ est-il la tête ? Parce que{1049} de lui dépend tout le bien du corps, c'est-à-dire de l'Église. Or, dans le corps naturel, il y a deux sortes de biens : l'union des membres et l'accroissement du corps. Voilà ce que l'Église reçoit du Christ, car c'est de lui que dépend tout le corps, Rm 12 [5] : « À plusieurs, nous sommes un seul corps [dans le Christ]. » Et c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *articulations* ; il y a, en effet, dans le corps une double articulation des membres, à savoir, selon le contact, car la main est reliée au bras, celui-ci à la poitrine, et il en ainsi des autres <parties du corps>. L'autre articulation est le lien ou l'articulation des nerfs. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *des articulations et des liens*. Ainsi l'articulation se fait-elle dans l'Église par la foi et par la science, Ep 4

[5] : « Il y a un seul Seigneur [, une seule foi, un seul baptême]. » Mais cette <articulation> ne saurait suffire sans le lien de la charité et la jointure des sacrements ; et ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *servi par les liens*, parce que par la charité un membre vient au service d'un autre.

<L'Église> s'accroît aussi par le Christ, parce que{1050} le corps, ainsi constitué, *réalise sa croissance en Dieu*, croissance que Dieu produit en nous, Ps [39, 5] : « Bienheureux l'homme dont le nom du Seigneur [est l'espérance]{1051}. » Ou bien *en Dieu*, c'est-à-dire dans le Christ, qui en tant que Dieu donne la croissance au corps, en faisant grandir l'Église, [Ep 4 [12] : « Pour mettre les saints en état d'accomplir l'œuvre du ministère, en vue de l'édification du corps du Christ{1052}. »]

130. — ∗ Quand il dit ensuite : [20] *Si donc vous êtes morts*, etc., il reprend avec insistance ceux qui ont été séduits. Et

○ il commence par donner une justification de sa réprimande à partir de leur condition ;

○ puis à partir de la nature des choses au moyen desquelles ils étaient séduits [nº 132] : [22] *Toutes ces choses aboutissent à la perdition par l'usage même qu'on en fait*, etc.

131. — ○ Leur condition, c'était la liberté, parce que de même qu'ils étaient morts au péché, aussi l'étaient-ils à la Loi. Ils n'étaient donc plus tenus de l'observer. Il dit donc : [20] *Si donc vous êtes morts avec le Christ*, morts à la Loi, *aux éléments de ce monde*, c'est-à-dire morts aux observances légales, car les juifs servaient le vrai Dieu, mais sans être asservis aux éléments, à la différence des Gentils qui eux l'étaient ; *pourquoi*, après avoir connu la vérité, *comme si vous viviez dans le monde*, à la manière des juifs, *décidez-vous encore* ce qui doit être touché et mangé, en disant : [21] *Ne touchez pas* ceci, car c'est un péché, *et ne goûtez pas* du porc et de l'anguille{1053}, Lv 11 [7.12].

132. — ○ Puis quand il dit : [22] *Toutes ces choses*, etc., <l'Apôtre> montre ce qu'elles sont, en tant qu'observances légales, en disant qu'elles sont nuisibles, vaines et pesantes. C'est ce qui lui fait dire : [22] *Toutes ces choses aboutissent à la perdition*, car à la suite de la passion du Christ elles sont mortifères pour ceux qui mettent leur espérance en elles, mais dans le temps qui suit la divulgation de la grâce elles sont absolument

mortifères pour tous. Je m'exprime ainsi d'après l'opinion de Jérôme et d'Augustin, exposée plus haut, au chapitre 2 de <l'épître aux> Galates{1054}. Elles conduisent donc à la perdition et à la mort.

Que si l'on nous demande pourquoi nous lisons l'Ancien Testament, je réponds que nous le lisons comme un témoignage, mais non pour le mettre en pratique. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *aboutissent à la perdition par l'usage même qu'on en fait*, c'est-à-dire ne sont pas reçues comme témoignage, mais pour en user.

133. — De plus, ces observances sont vaines, elles ne s'appuient ni sur la raison ni sur l'autorité.

Du moins elles ne s'appuient pas sur l'autorité divine mais humaine, ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *elles se conforment aux préceptes [et aux enseignements des hommes]*. Mais ces préceptes ne viennent-ils pas de Dieu ? Je réponds ainsi : Ils n'existent que pour un temps, jusqu'à la venue de la vérité, Mt 15 [6] : « Vous avez rendu inutile le commandement de Dieu par votre tradition. »

De même, elles ne s'appuient pas sur la raison, car [23] *elles ont une apparence de sagesse avec leur superstition* ; en d'autres termes, elles n'ont de raison d'être que pour porter à la superstition, c'est-à-dire au-delà des modalités de la religion, et en dehors du temps déterminé pour les pratiquer. – *et avec leur humilité*, simulée sous leur apparente humiliation ; parce que celui qui est libéré par le Christ de la servitude de la Loi, ne doit pas se soumettre de nouveau à cette servitude, Ga 5 [1] : « Ne vous réduisez pas de nouveau sous un joug de servitude{1055}. » On garde toutefois certaines observances, qui, bien que ne reposant pas sur l'autorité divine mais seulement sur la raison humaine, sont utiles ; il n'en est cependant pas question ici.

134. — Enfin, ces observances légales, considérées en elles-mêmes, sont pesantes. Nous désirons, en effet, trois choses : le repos, l'honneur et le rassasiement, ce que ces observances légales ne nous obtiennent pas. Car la soustraction d'aliments est opposée au rassasiement. Ces observances amènent assurément la peine du fait de leur multiplicité ; elles ne contribuent pas à l'honneur mais <donnent> de grands sujets de confusion, par exemple cette pratique de se couvrir de cendres, et d'autres choses semblables, Ac 15 [10] : « Ni nos pères, ni nous, n'avons pu porter ce

joug. » – *et leur austérité infligée au corps*, c'est-à-dire à l'Église, *elles n'ont rien d'honorifique*, c'est-à-dire ne contribuent pas à la gloire de Dieu, mais *ne servent qu'à l'assouvissement de la chair*, c'est-à-dire à satisfaire l'affection charnelle.

Chapitre 3

Leçon 1 [v. 1 à 7]

[nº 135] 1 Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, là où est le Christ, assis à la droite de Dieu.
[nº 137] 2 Goûtez les choses d'en haut, non celles qui sont sur la terre.
[nº 140] 3 Car vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu.
[nº 143] 4 Et quand le Christ votre vie apparaîtra, alors vous aussi vous apparaîtrez avec lui dans la gloire.
[nº 144] 5 Faites donc mourir vos membres qui sont sur la terre : la fornication, l'impureté, le désir charnel, la mauvaise concupiscence et l'avarice, qui est un culte des idoles ;
[nº 148] 6 à cause de quoi la colère de Dieu vient sur les fils de la défiance,
7 et c'est ainsi que vous aussi vous avez marché autrefois, quand vous viviez dans ces <désordres>.

135. — 2. Plus haut [nº 74] l'Apôtre a prévenu les fidèles contre ceux qui les séduisaient, ici, il les instruit contre la perversité des mœurs. Et

a) il commence par donner un enseignement général ;

b) puis un enseignement spécial [nº 171] : « 18 Femmes, soyez soumises à vos maris, etc. »

a. Sur le premier point il fait deux choses :

◊ il les instruit d'abord quant au devoir de rectitude dans l'intention finale ;

◊ ensuite quant à la nécessité de garder la rectitude dans l'activité humaine{1056} [nº 144] : 5 *Faites donc mourir*, etc.

◊ La première partie se subdivise encore en deux, car <l'Apôtre>
□ commence par exposer le mode de son instruction ;
□ puis il en donne la raison [nº 140] : 3 *Car vous êtes morts*, etc.

□ Dans la première subdivision,
∗ il commence par mentionner le bienfait reçu ;

∗ ensuite il en tire une leçon d'instruction [n° 137] : [2] *Goûtez les choses d'en haut*, etc.

136. — ∗ Le bienfait, c'est que nous sommes ressuscités avec le Christ ressuscitant{1057}, et cela de deux manières : soit par l'espérance de la résurrection corporelle, 1 Co 15 [12] : « [Mais] si [on prêche que] le Christ est ressuscité [d'entre les morts, comment quelques-uns disent-ils parmi vous qu'il n'y a pas de résurrection des morts] ? » En outre, en ressuscitant avec le Christ nous sommes rétablis à la vie de la justice, Rm 4 [25] : « Il a été livré pour nos fautes [, et il est ressuscité pour notre justification] » ; en d'autres termes : le Christ ressuscitant, vous aussi vous êtes ressuscités, 2 Co 4 [14] : « Celui qui a relevé [le Seigneur Jésus nous relèvera, nous aussi, avec Jésus]. »

137. — ∗ Ensuite quand il dit : [2] *Goûtez les choses d'en haut*, etc., il tire une leçon dictée par la fin. Et, relativement à cette fin,

○ premièrement <l'obligation pour> chacun de tendre principalement à cette fin ;

○ deuxièmement de ne porter un jugement sur les autres que selon cette fin [n° 139].

138{1058}. — ○ Il dit donc : [1] *Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut*, Mt 6 [33] : « Cherchez d'abord [le Royaume de Dieu et sa justice]. » Car c'est là <notre> fin, Ps [26, 4] : « J'ai demandé une seule chose au Seigneur, [je la rechercherai : c'est d'habiter dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie]. » Cherchez donc cette chose unique, *là où est le Christ, assis à la droite de Dieu*, Mc 16 [19] : « Et le Seigneur Jésus [, après leur avoir parlé, fut élevé dans le ciel, où il est assis à la droite de Dieu] » ; Ps [109, 1] : « Siège à ma droite. »

Par *droite* il faut comprendre non point une partie du corps mais une similitude. Car la droite est la partie de l'homme la plus excellente. Le Christ est donc assis à la droite, parce qu'en tant qu'homme il fait partie des biens les plus précieux du Père, mais selon qu'il est Dieu il est son égal. Que cet ordre s'accomplisse ainsi en vous : étant donné que le Christ est mort, qu'il est ressuscité, et qu'il a été ainsi élevé à la droite de Dieu, de même vous aussi, que vous mourriez au péché, afin de vivre ensuite de la vie de la justice, et d'être élevés de même à la gloire.

Ou bien, nous sommes ressuscités par le Christ ; or là où lui-même est assis, notre désir doit donc se porter vers lui, Mt 24 [28] : « Partout où sera le corps [, là aussi s'assembleront les aigles] » ; Mt 6 [21] : « Où est ton trésor [, là aussi est ton cœur] ».

139. — ○ En outre, nous devons porter un jugement sur les autres selon cette même fin. Et c'est pourquoi il dit : [2] *Goûtez les choses d'en haut*, etc. Il affirme une chose, et en rejette une autre. Or, goûte les choses d'en haut celui qui ordonne sa vie selon les raisons suprêmes, et juge de tout d'après elles{1059}, Jc 3 [15] : « Telle est cette sagesse qui descend d'en haut{1060}. » En revanche, goûte *les choses qui sont sur la terre*, celui qui ordonne et juge toutes choses d'après les biens terrestres, les regardant comme les biens suprêmes, Ph 3 [19] : « Leur gloire est dans leur honte [, eux qui n'ont de goût que pour les choses de la terre]. »

140. — □ Ensuite quand <l'Apôtre> dit : [3] *Car vous êtes morts*, etc., il donne la raison de son exhortation. Et

∗ il commence par mentionner une forme de mort ;

∗ puis il indique l'action cachée d'une forme de vie [n° 142] : *et votre vie est cachée* ;

∗ enfin il <les> informe sur la manifestation de cette vie [n° 143] : [4] *Et quand le Christ votre vie apparaîtra*.

141. — ∗ Il a commencé par repousser une chose et en a affirmé une autre, mais à présent il revient à ces deux choses. D'abord de la manière suivante : n'ayez pas de goût pour les choses qui sont de la terre, *car vous êtes morts* à la vie de la terre. En effet, celui qui est mort à cette vie n'a plus de goût pour ce qui est de ce monde ; ainsi vous-mêmes, si vous êtes morts avec le Christ, <vous êtes devenus étrangers aux> éléments de ce monde, Rm 6 [11] : « Estimez-vous comme morts [au péché, mais vivants pour Dieu] » ; Is 26 [14] : « Que les morts ne revivent point [, que les géants ne ressuscitent point] ». <Vous remarquerez que> quand <l'Apôtre> a dit : « Estimez-vous comme morts, etc. », il a ajouté <aussitôt> : « mais vivants ».

142. — ∗ Il y a donc une autre vie cachée, et c'est ce qui lui fait dire ici : *et votre vie est cachée*, etc. Or nous acquérons cette vie pour nous par

le Christ, 1 P 3 [18] : « Le Christ [est mort] pour nos péchés [, le juste pour les injustes, etc.]. » Et parce que cette vie <nous> est <donnée> par le Christ, et que le Christ nous est caché, puisqu'il est dans la gloire de Dieu son Père, de même la vie, qui nous est donnée par le Christ, est cachée, à savoir là où est le Christ dans la gloire de Dieu son Père, Pr 3 [16] : « La longueur des jours [est dans sa droite, et dans sa gauche sont les richesses et la gloire] » ; Ps [30, 20] : « Quelle est grande, Seigneur, l'abondance de ta douceur [, que tu as réservée en secret à ceux qui te craignent][{1061}] » ; Ap 2 [17] : « Au vainqueur je donnerai [la manne cachée] ».

143. — ∗ Aussi quand <l'Apôtre> dit : [4] *Et quand le Christ*, etc., il explique comment <cette vie> est manifestée, à savoir, comme il en est aussi du Christ, car il est dit dans un Psaume [49, 3] : « Dieu viendra manifestement. » Et c'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : [4] *Et quand apparaîtra le Christ, votre vie*, parce que lui-même est l'auteur de notre[{1062}] vie, et que dans son amour et sa connaissance consiste notre vie, Ga 2 [20] : « Je vis [, non plus] moi [, mais le Christ vit en moi]. » – *alors vous aussi vous apparaîtrez avec lui dans la gloire*, 1 Jn 3 [2] : « Lorsqu'il apparaîtra nous serons semblables à lui », à savoir, dans la gloire, Ha 3 [3] : « Dieu viendra du midi, et le saint de la montagne de Parân. »

144. — ◊ Quand il ajoute : [5] *Faites donc mourir*, <l'Apôtre> règle l'activité <humaine[{1063}]> :

□ premièrement par la répression des péchés ;

□ puis par la formation aux bonnes mœurs [n° 157] : « [12] Revêtez-vous, etc. »

□ Sur le premier point il effectue deux choses :

∗ il commence par faire une exhortation ;

∗ puis il en donne la raison [n° 153] : « [9] vous étant dépouillés, etc. »

∗ La première partie se subdivise de nouveau en deux, car <l'Apôtre>

○ commence par proscrire les vices de la chair,

○ ensuite il le justifie [n° 148] : [6] *à cause de quoi la colère*, etc.

[○ enfin il met en garde les fidèles contre les vices de l'esprit [n° 149] : « [8] Mais maintenant, vous aussi, débarrassez-vous de tout cela : colère, etc. »][{1064}].

○ En proscrivant les vices de la chair il fait encore deux choses :
Δ il commence par énoncer une interdiction générale ;
Δ qu'il formule ensuite en détail [n° 146] : *qui sont sur la terre*, etc.

145. — Δ Il dit donc : Vous ne devez pas goûter les choses qui sont sur la terre, mais [5] *faites mourir* tout ce qui terrestre et en particulier *vos membres qui sont sur la terre*, etc. Ce qui peut être expliqué par une similitude : notre vie comprend plusieurs actes, comme le corps contient une multitude de membres, et dans la vie vertueuse, la prudence est comme l'œil qui dirige, la force comme le pied qui porte ; en revanche, dans la vie mauvaise, la ruse est comme l'œil, l'opiniâtreté comme le pied. Il faut donc faire mourir ces membres.

Ou bien encore : <l'Apôtre> a dit à propos des membres charnels [v. 3] : *vous êtes morts*, etc., à savoir, à la vie terrestre. Comment ? Et répondant, il dit : *faites mourir*, etc. Par conséquent dans la mesure où nous mourons au péché, nous sommes vivifiés par la grâce. Car la vie de la grâce nous rétablit quant à l'âme, mais non point totalement quant au corps du fait du foyer *(fomitem)*{1065} <de péché> : « Me [voilà] asservi [par la raison à la Loi de Dieu, et par la chair à la loi du péché *(legi peccati)*] », Rm 7 [25] ; et un peu auparavant <au verset 23, l'Apôtre écrit aussi> : « Je vois [dans mes membres] une autre loi [qui combat la loi de mon esprit, et me captive sous la loi du péché *(in lege peccati)*, laquelle est dans mes membres]{1066} ». Vous donc qui êtes morts quant à l'âme, faites mourir la concupiscence dans vos membres, qui sont sur la terre, en tant qu'ils sont sur la terre et que vos corps sont terrestres, 1 Co 9 [27] : « Je châtie [mon corps et le réduis en servitude] », c'est-à-dire en ne lui permettant pas d'être entraîné vers les choses charnelles.

146. — Δ Et c'est pourquoi <l'Apôtre> mentionne{1067} en particulier ces péchés. Et en tout premier lieu ceux qui sont exclusivement charnels ; puis ceux qui ne le sont qu'en partie : *et l'avarice*.

Parmi les péchés de la chair, la concupiscence porte surtout à la luxure{1068}, dans laquelle l'acte est honteux. Et cet acte <peccamineux est commis> ou bien conformément à la nature animale, non point, dirai-je, raisonnable, puisque tout péché est contraire à la raison{1069} ; et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *la fornication*{1070}, Tb 4 [13] : « Garde-toi [de

toute fornication]. » – Ou bien <cet acte commis est> contre nature, aussi dit-il : *l'impureté*{1071}. De plus, la délectation est impure, de là ce qu'il dit : *le désir charnel (libidinem)*{1072}. De plus, la concupiscence est dépravée, de là ce qu'il dit : *la mauvaise concupiscence*{1073}.

<L'Apôtre> énonce ensuite les péchés qui sont en partie charnels, et en premier lieu *l'avarice*{1074}, dont l'objet est matériel, à savoir, l'argent, et qui s'achève dans la délectation spirituelle, à savoir dans la possession de ces biens matériels. L'avarice a donc un lien avec les péchés de la chair, aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : *qui est un culte des idoles*, Ep 5 [5] : « [Nul fornicateur, ou impudique, ou avare, ce qui est une idolâtrie, n'a sa part d'héritage dans le Royaume du Christ et de Dieu]. »

147. — L'avarice est-elle *sui generis* une espèce d'idolâtrie, et l'avare pèche-t-il en tant qu'idolâtre ?

On répondra non selon l'espèce mais bien selon une similitude, parce que l'avare met sa vie dans son argent. Il y a idolâtrie quand on rend à une image l'honneur qui est dû à Dieu. Or l'avare donne à l'argent l'honneur qui est dû à Dieu, parce qu'il constitue l'essentiel de sa vie. Mais étant donné que l'avare n'entend pas se conduire à l'égard de son argent comme s'il était Dieu, ainsi que le fait l'idolâtre, l'avarice est un péché moindre.

148. — ○ Quand <l'Apôtre> dit ensuite : [6] *à cause de quoi la colère de Dieu*, il donne la raison pour laquelle l'on doit éviter ces péchés, et elle est double : l'une s'adresse à tous, et l'autre regarde spécialement ceux <auxquels l'Apôtre s'adresse>.

La première raison est la vengeance de Dieu{1075}, parce que c'est *à cause* des péchés charnels *que vient la colère de Dieu*, c'est-à-dire la vengeance de Dieu, *sur les fils de la défiance*{1076}, c'est-à-dire sur les pécheurs qui désespèrent de Dieu, car la luxure est fille du désespoir{1077} ; en effet, beaucoup ayant perdu l'espérance des réalités spirituelles se livrent totalement aux choses de la chair. Ou bien, *de la défiance*, parce que pour autant qu'il dépend d'eux, il n'y a guère d'espoir qu'ils se corrigent, et voilà pourquoi *vient la colère de Dieu*, comme <on le voit> dans la Genèse lors du déluge{1078}, et à propos <du châtiment> des habitants de Sodome{1079}.

La seconde raison, c'est qu'autrefois ils furent ainsi. De là <ces paroles de l'Apôtre> : [7] *et c'est ainsi que vous aussi vous avez marché autrefois*, à savoir, <vous alliez> de mal en pis. Et il avance cette raison pour deux

motifs : pour ce que dit Pierre : « C'est bien assez d'avoir dans le temps passé [accompli ce que veulent les païens, eux qui ont vécu dans les débauches *(luxuriis)*{1080}, etc.] », 1 P 4 [3], et parce que vous avez fait l'expérience qu'elles ne sont d'aucun profit, mais <engendrent> au contraire la confusion, Rm 6 [21] : « Quel fruit [aviez-vous donc alors d'actions] dont vous rougissez à présent ? [Car leur fin est la mort]. »

Leçon 2 [v. 8 à 11]

[nº 149] 8 Mais maintenant, vous aussi, rejetez tout cela : colère, indignation, malice, blasphème, honteux propos de votre bouche.
9 Ne vous mentez pas les uns aux autres, vous étant dépouillés du vieil homme avec ses pratiques,
[nº 155] 10 et ayant revêtu le nouveau, lui qui se renouvelle, en vue de la connaissance, à l'image de celui qui l'a créé.
11 Là il n'y a ni mâle ni femelle, ni Gentil ni Juif, ni circoncision ni prépuce, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni homme libre, mais le Christ est tout et en tous.

149. — ○ Après avoir prémuni{1081} les fidèles{1082} contre les vices de la chair [nº 144], l'Apôtre les met ici en garde contre les vices de l'esprit. Et

Δ il commence par faire une recommandation générale ;

Δ puis il distingue ces vices de l'esprit selon des catégories [nº 151].

150. — Δ Il dit donc : Vous marchiez autrefois dans ces désordres, 8 *mais maintenant, vous aussi, débarrassez-vous de tout cela*, non seulement des vices de la chair, mais de tous, 1 P 2 [1] : « Vous dépouillant de toute [malice et de toute fraude, des dissimulations, des envies et des médisances]. »

151. — Δ <L'Apôtre> distingue deux espèces de vices de l'esprit :

- d'abord les péchés qui viennent de la pensée ;
- ensuite ceux qui procèdent de la langue [nº 152] : *blasphème*, etc.

● Il mentionne en premier lieu la *colère*{1083}, « car la colère de l'homme [n'opère pas la justice de Dieu] », Jc 1 [20] ; il faut donc la rejeter. Puis l'*indignation*{1084}, qui naît de la colère et consiste à regarder quelqu'un comme indigne des biens qu'il possède, ou à le comparer à quelqu'un d'autre, Is 27 [4] : « Je n'ai pas d'indignation. » – la *malice*{1085}, qui succède à ces deux vices et qui a lieu quand on prémédite le mal à

commettre envers le prochain, Jc 1 [21] : « Rejetant [toute impureté et tout excès de malice, recevez avec mansuétude la parole entée en vous, qui peut sauver vos âmes]. »

152. — ● Puis il énumère les péchés de la langue : il y en a trois sortes.

Ce péché implique, en effet, un désordre de l'esprit, et tout d'abord par rapport à Dieu, et c'est le *blasphème*{1086}, Lv 24 [14] : « Fais sortir [du camp] le blasphémateur [, et que tous ceux qui l'ont entendu mettent leurs mains sur sa tête, et que tout le peuple le lapide]. »

Tout blasphème est donc un péché mortel{1087}. Mais qu'en est-il s'il est <proféré> soudainement ?

Réponse : dans le cas où il est soudain, c'est-à-dire si l'on ne s'aperçoit pas que l'on blasphème, on ne pèche pas mortellement. Toutefois je pense que quelle que soit sa soudaineté, dans la mesure où l'on perçoit que l'on profère des paroles blasphématoires, on pèche mortellement{1088}.

Il indique ensuite un désordre par rapport à la concupiscence, en disant : *honteux propos de votre bouche*, Ep 4 [29] : « Qu'aucune parole mauvaise [ne sorte de votre bouche]{1089}. »

Enfin, un désordre contre le prochain, et c'est le mensonge, Pr 19 [5] : « Celui qui dit des mensonges [n'échappera pas]. »

153. — ∗ Quand <l'Apôtre> dit [n° 144] ensuite : [9b] *vous étant dépouillés*, etc., il fait connaître la raison pour laquelle il faut éviter les vices dont il vient de parler, à savoir, qu'après avoir abandonné la vie ancienne, il faut se revêtir de la vie nouvelle. (Mt 9 [16]) : « Personne ne met une pièce d'étoffe neuve [à un vieux vêtement], etc. » Et

○ il traite{1090} d'abord de l'abandon de l'homme ancien ;

○ puis de l'assomption de l'homme nouveau [n° 155] : [10] *et ayant revêtu le nouveau*.

154. — ○ Il dit donc : *rejetez (deponite)*, etc., [9b] *vous étant dépouillés du vieil homme*, etc. Car le péché fait vieillir l'homme, He 8 [13] : « Ce qui est vieux [et vétuste est près de disparaître]. » Cette vétusté est proche de la corruption, parce que le péché est la voie qui y conduit. De plus, par le péché on perd la vertu et la beauté spirituelle, et cette vétusté a été introduite par le péché de notre premier père, Rm 5 [12] : « De même que par un seul homme le péché est entré dans ce monde, et par le péché la

mort ; ainsi aussi la mort a passé dans tous les hommes, dans lequel <, c'est-à-dire en Adam,> tous ont péché. » – <Et> donc <, dit l'Apôtre, dépouillez> ce *vieil homme*, c'est-à-dire la vétusté du péché, Rm 6 [6] : « Notre vieil homme [a été crucifié avec le Christ, afin que le corps du péché soit détruit, et que désormais nous ne soyons plus esclaves du péché]. » – *Dépouillez-vous (exuite*{1091}*) [de l'homme ancien] avec ses pratiques*, Ep 4 [22] : « Dépouillez-vous [du vieil homme qui correspond à votre conduite passée, celui qui se corrompt selon les désirs qu'enfante l'erreur]{1092}. »

L'homme nouveau c'est l'âme intérieurement renouvelée, parce que l'homme, avant <la réception de> la grâce, a l'âme intérieurement soumise au péché, et quand il est restauré par la grâce, il acquiert la nouveauté, Ps [102 [5] : « [Ta jeunesse] sera renouvelée [comme celle de l'aigle] » ; Ga 6 [15] : « Dans le Christ Jésus [la circoncision ne sert de rien, ni le prépuce, mais la nouvelle créature]{1093} ».

La nouvelle créature c'est la grâce qui renouvelle, toutefois la vétusté{1094} demeure encore dans la chair. Que si tu suis le jugement de l'homme nouveau, alors tu revêts le nouvel homme, si au contraire ta concupiscence se porte vers les désirs de la chair, tu revêts le vieil homme *(vetustatem)*, Ep 4 [24] : « Revêtez [l'homme nouveau, qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité]. »

155. — ○ Quand <l'Apôtre> ajoute : [10] *et ayant revêtu le nouveau, lui qui se renouvelle, en vue de la connaissance, à l'image de celui qui l'a créé*, il décrit l'homme nouveau. Et

Δ il décrit en premier lieu le mode de ce renouvellement ;

Δ puis où il s'opère ;

Δ enfin en quoi il consiste.

Δ Il montre donc que l'homme intérieur, devenu vieux du fait de son ignorance de Dieu, est renouvelé par la foi et *la connaissance* de Dieu, 2 Co 3 [18] : « Nous sommes transformés [en cette même image], de clarté [en clarté, comme par l'esprit du Seigneur]{1095}. »

Δ Mais où s'opère ce renouvellement ? Là où est l'image de Dieu, qui ne réside point dans les puissances de la partie sensitive, mais dans l'âme. C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *à l'image*, à savoir, l'image même de Dieu, laquelle est renouvelée en nous, et cela *selon l'image de celui*, à

savoir, de Dieu, *qui l'a créé*{1096}. Et il est dit nouvellement créé, parce que l'âme raisonnable n'est pas causée par transmission corporelle *(non est ex traduce)*, mais elle est créée par Dieu{1097}.

156{1098}. — Δ En disant : [11] *Là il n'y a*, etc., <l'Apôtre> ajoute que ce renouvellement est commun à tous, sans quoi il ne concernerait pas l'homme en tant qu'homme. Or, il en est ainsi, parce que ce renouvellement s'est fait selon un critère qui convient à tous. Il y a, en effet, une multiple{1099} distinction parmi les hommes :

La première par le sexe corporel, et l'Apôtre l'exclut, en disant : *Là il n'y a ni mâle ni femelle*, parce qu'ils ne se distinguent pas par l'âme mais selon le sexe corporel.

La deuxième par la nationalité, et <l'Apôtre> l'exclut <en disant> : *ni Gentil ni Juif*. Les uns sont en effet issus des fidèles et les autres des infidèles, et toutefois ils sont les uns les autres pourvus d'une âme raisonnable, Rm 3 [29] : « [Dieu] est-il [le Dieu] des Juifs [seulement ? Ne l'est-il pas aussi des nations païennes] ? »

La troisième, par le rite de la circoncision ou <de l'ablation> du prépuce{1100}, étant donné que les uns faisaient profession de la Loi et que d'autres n'avaient pas le même rite, Rm 10 [12] : « [Il n'y a pas en effet de distinction de Juif ou de Grec, parce que] c'est le même Seigneur de tous. »

Une autre selon la langue : *ni barbare ni Scythe*. La Scythie{1101} est au septentrion, le pays des barbares{1102} est toute terre étrangère ; aussi « barbare » est-il synonyme d'« étranger ». Est barbare, absolument parlant, celui qui est étranger à l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant que créature raisonnable. Ceux-là donc sont barbares, qui ne sont régis ni par la raison ni par les lois ; les barbares sont donc naturellement esclaves et ne diffèrent point dans le Christ, parce qu'ils n'ont point de droit civil mais possèdent la loi du Christ.

Une autre <et dernière distinction> selon la condition, car il en est qui sont esclaves et d'autres qui sont libres ; or dans le Christ tous sont <de condition> semblable, Jb 3 [19] : « Des grands et des petits [sont là, et l'esclave est affranchi de son maître]. »

Ces différences n'existent donc pas dans le Christ, *mais le Christ est tout et en tous*. Il n'y a point de circoncision si ce n'est par le Christ, et il n'y a de liberté que par le Christ ; si tu n'es pas <un homme de condition> libre{1103}, ta liberté c'est le Christ ; si tu n'es pas circoncis, ta circoncision

c’est le Christ, et ainsi du reste. Et *en tous*, parce qu’il donne à tous ses bienfaits.

Leçon 3 [v. 12 à 17]

[nº 157] 12 Revêtez-vous donc, comme des élus de Dieu, saints et bien-aimés, d’entrailles de miséricorde, de bénignité, d’humilité, de modestie, de patience ;
[nº 161] 13 vous supportant les uns les autres, et vous pardonnant mutuellement si l’un a un grief contre l’autre ; tout comme le Seigneur vous a pardonné, vous aussi, faites de même.
[nº 162] 14 Mais par-dessus tout cela ayez la charité, qui est le lien de la perfection.
[nº 164] 15 Et que la paix du Christ exulte dans vos cœurs, à laquelle vous avez même été appelés en un seul corps, et soyez reconnaissants.
[nº 165] 16 Que la parole du Christ habite en vous avec abondance, en toute sagesse, vous instruisant et vous avertissant mutuellement par des psaumes, et des hymnes et des cantiques spirituels, dans l’action de grâces, chantant à Dieu du fond de vos cœurs.
[nº 170] 17 Tout, quoi que vous fassiez, en parole ou en acte, faites-le au nom du Seigneur Jésus Christ, rendant grâces par lui à <notre> Dieu et Père.

157. — □ Plus haut <l’Apôtre{1104}> a incité <les fidèles{1105}> à l’évitement du mal [nº 144], ici il les engage à pratiquer le bien, et

∗ d’abord les actes des vertus particulières ;

∗ puis les actes des vertus principales qui perfectionnent les autres{1106} [nº 162] : 14 *Mais par-dessus tout*.

∗ Et

○ il commence par rappeler leur condition ;

○ puis il procède à l’énumération des vertus [nº 159] : *d’entrailles de miséricorde*.

158. — ○ Il dit donc : si vous vous êtes revêtus de l’homme nouveau, vous devez vous revêtir de ses parties, à savoir de ses vertus, Rm 13 [12] : « Rejetons [donc les œuvres des ténèbres et revêtons les armes de la lumière] », ce qui a lieu quand ce qui paraît extérieurement est orné de vertus.

Mais de quelles vertus ? Autre est l’uniforme militaire, autre le vêtement sacerdotal. Revêtez-vous donc des vêtements qui vous conviennent, à des élus et à des saints{1107}, *comme des élus de Dieu, saints [et bien-aimés]*. Quand <l’Apôtre> dit : *élus*, cela concerne l’éloignement du mal ; quand il dit : *saints*, cela se rapporte au don de la grâce, 1 Co 6 [11] : « [Mais] vous

êtes lavés [, mais vous êtes sanctifiés] » ; Lv 11 [44] et 19 [2] : « Vous serez{1108} saints, parce que moi le Seigneur votre Dieu je suis saint ». Quand il dit : *bien-aimés*, cela regarde la préparation à la gloire future, Jn 13 [1] : « Il les aima jusqu'à la fin », à savoir la vie éternelle.

159. — ○ Ensuite{1109} <L'Apôtre> décrit ces{1110} vêtements qui nous protègent dans l'adversité et dans la prospérité, 2 Co 6 [7] : « Au moyen des armes de la justice [, à droite et à gauche]. » Et <il mentionne>

Δ premièrement les vertus qu'il faut avoir dans la prospérité ;

Δ deuxièmement celles qu'il faut avoir dans l'adversité [n° 161] : *de patience*.

160. — Δ Dans la prospérité un devoir t'incombe{1111}, c'est avant tout celui de la miséricorde envers le prochain. C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *d'entrailles de miséricorde*, Lc 1 [78] : « Par les entrailles [de la miséricorde de notre Dieu] » ; Ph 2 [1] : « S'il y a quelques entrailles [de commisération]{1112} », c'est-à-dire la miséricorde procédant de l'affection. Et conséquemment il faut avoir pour tous *de* la *bénignité (benignitas)*, qui est comme un bon feu *(bona igneitas)*{1113}. Le feu, en effet, liquéfie et laisse l'humidité s'échapper. Si ce bon feu est en toi, il liquéfie toute ton humidité et la dissout. Tel est ce que réalise l'Esprit saint, Sg 1 [6] : « Plein de bénignité [est l'esprit de sagesse] » ; Ep 4 [32] : « [Mais] soyez pleins de bénignité [les uns pour les autres, miséricordieux] ». Dans le cœur tu dois avoir l'humilité{1114}, Eccli [Si] 3 [20] : « Plus tu es grand [, plus il faut t'humilier en toutes choses]. » Dans les actions extérieures tu dois avoir la modestie{1115} qui apporte de la mesure pour empêcher tout excès dans la prospérité, Ph 4 [4] : « Réjouissez-vous [toujours dans le Seigneur, je le dis encore, réjouissez-vous.] » Et ce qui suit{1116} [v. 5] : « Que votre modestie [soit connue de tous les hommes]. »

161. — Δ Dans l'adversité il faut avoir trois armes, à savoir, la patience qui fait que l'âme, en dépit de l'adversité, ne se détourne ni de l'amour de Dieu ni de la rectitude de la justice, Lc 21 [19] : « C'est par [votre] patience [que vous posséderez vos âmes]. »

Mais parce qu'il arrive parfois qu'on ne s'écarte pas de <la rectitude de> la justice{1117}, pour ce qui est de soi-même, cependant les mœurs d'autrui nous sont insupportables, <l'Apôtre> dit : [13] *vous supportant les uns les*

autres. – 2 P 2 [8] : « Habitant au milieu de ceux qui [tourmentaient chaque jour son âme juste par leurs œuvres détestables] » ; Rm 15 [1] : « Nous devons, nous qui sommes plus forts [, supporter les faiblesses des faibles] ».

Troisièmement, <il faut avoir> le pardon : *et vous pardonnant mutuellement*, etc., c'est-à-dire vous ménageant, 2 Co 2 [10] : « Moi, en effet, ce que j'ai pardonné – pour autant que j'ai eu à pardonner – <c'était> à cause de vous, au nom du Christ. » Or, c'est pardonner une injure que de n'avoir pas de rancune à l'égard de celui <de qui on l'a reçue>, et de ne pas lui causer du mal. Toutefois quand il y a nécessité de punir, on doit le faire.

Et <l'Apôtre> y ajoute la raison : *tout comme le Seigneur vous a pardonné*. – Eccli [Si] 28 [3] : « Un homme, réserve sa colère pour un homme [, et il demande à Dieu sa guérison] » ; Mt 18 [32-33] : « [Je t'ai remis] toute ta dette [, parce que tu m'as prié] » ; et ce qui suit : « ne [fallait-il] donc pas [que toi aussi tu eusses pitié de ton compagnon, comme j'ai eu moi-même pitié de toi] ? ».

162{1118}. — ∗ Quand il dit ensuite : [14] *Mais par-dessus tout cela ayez la charité, qui est le lien de la perfection*, <l'Apôtre> exhorte à la pratique des vertus principales qui perfectionnent les autres. La principale d'entre elles c'est la charité, et parmi les dons c'est la sagesse. Or, la charité donne à toutes les vertus leur forme, tandis que la sagesse les dirige.

○ Il commence donc par exhorter à la charité ;

○ puis à la sagesse [n° 165] : [16] *Que la parole du Christ*, etc.

○ <Sur le premier point,>

Δ il exhorte d'abord <les Colossiens> à acquérir la charité,

Δ ensuite <à laisser agir en eux> ses effets [n° 164] : [15] *Et que la paix du Christ*, etc.

163{1119}. — Δ Il dit donc : *Par-dessus tout* revêtez-vous de *la charité*, qui est plus grande que tout ce que nous avons énuméré, <et> selon ce qui est dit dans la première <épître> aux Corinthiens 13 [13]{1120}. *Par-dessus tout*, c'est-à-dire plus que tout, parce qu'elle est la fin de toutes les vertus, 1 Tm 1 [5] : « [Car] la fin du précepte [, c'est la charité, etc.]. » Ou bien, *par-dessus tout* il nous faut posséder la charité, parce qu'elle est au-dessus de tout, 1 Co 12 [31] : « [Je vais vous montrer une voie] plus excellente

encore. » Et la raison c'est que sans la charité rien ne sert{1121}. Cette charité est figurée par la tunique sans couture <dont parle> Jean{1122}.

Et <l'Apôtre> mentionne la raison pour laquelle il faut l'acquérir, c'est qu'elle est *le lien [de la perfection]*. Selon la Glose{1123}, l'homme acquiert la perfection par toutes les vertus, mais la charité les unit entre elles et les fait persévérer, et ainsi dit-on qu'elle est le lien. Ou bien, elle est le lien par sa propre nature, étant donné qu'elle est l'amour qui unit l'aimé à l'amant, Os 11 [4] : « [Je les attirerai] par les attaches d'Adam [, par les liens de la charité]{1124}. » Mais il ajoute : *de la perfection*, parce que toute chose reçoit sa perfection, dès lors{1125} qu'elle adhère à sa fin, à savoir, à notre{1126} Dieu, ce que réalise la charité.

164. — Δ Quand il poursuit en disant : [15] *Et que la paix du Christ*, etc., <l'Apôtre> exhorte aux actes de la charité. Et il énonce deux actes, à savoir, la paix et la gratitude{1127}, et il en indique un troisième, à savoir, la joie.

Il dit donc : [15] *Et que la paix du Christ*, etc. De la charité naît bientôt « la paix », qui « est », selon Augustin{1128}, « la tranquillité de l'ordre » établi par Dieu, ce que réalise la charité. Car quand on aime quelqu'un, on s'accorde avec lui dans la volonté, Ps [118, 165] : « Une paix abondante est à ceux qui aiment [ta Loi]. »

[Que la paix du Christ] exulte, parce que l'effet de la charité est la joie, qui résulte de la paix{1129}, Pr 12 [20] : « Ceux qui entrent dans des conseils de paix [, la joie les suit]. » Cependant <l'Apôtre> ne dit pas simplement *la paix*, car il y a une paix selon le monde que Dieu n'est pas venu établir, mais *[la paix] du Christ*, celle qu'il a faite entre Dieu et l'homme, Mc 9 [49] : « Ayez la paix [entre vous] », celle qu'il a annoncée, Lc 24 [36] : « [Jésus] se tint [au milieu d'eux, et il leur dit : ''Paix à vous'' !] » Et vous devez avoir <cette paix>, parce que c'est *à elle que vous avez été appelés*, 1 Co 7 [15] : « C'est dans la paix [que Dieu nous] a appelés. » – Et c'est bien ce qu'il dit en ajoutant : *en un seul corps*, c'est-à-dire afin que vous soyez en un seul corps.

Un autre effet <de la charité>, c'est que vous soyez reconnaissants ; d'où ce qui suit : *et soyez reconnaissants*. – Sg 16 [29] : « L'espérance de l'ingrat [, comme la glace de l'hiver, fondra, et elle s'écoulera comme une eau inutile]. »

165. — ○ Quand <l'Apôtre> dit ensuite : [16] *Que la parole du Christ*, il exhorte à la sagesse, et

Δ il fait connaître son origine{1130},

Δ puis son exercice [n° 167] : *vous instruisant*, etc.

166. — Δ Pour acquérir la vraie sagesse il faut examiner d'où elle procède. Aussi <l'Apôtre> dit-il : [16] *Que la parole du Christ*, Eccli [Si] 1 [5] : « La source de la sagesse [est la parole de Dieu au plus haut des cieux]. » C'est dans la parole du Christ que vous la puiserez, Dt 4 [6] : « Telles sont votre sagesse et votre intelligence devant les peuples » ; 1 Co 1 [30] : « Lui qui [par Dieu] a été fait [pour nous sagesse] ».

Mais il en est qui ne possèdent pas cette parole, et par conséquent ils n'ont pas non plus la sagesse. C'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *habite*. – Pr 3 [3] : « Mets-la autour du cou{1131}, etc. »

À d'autres, une faible participation à la parole du Christ suffit, mais le Seigneur{1132} veut que nous l'ayons en plénitude, aussi <l'Apôtre> dit-il : *avec abondance*. – 2 Co 9 [6] : « Dieu est puissant [pour faire abonder toute grâce en vous, afin qu'en toutes choses, ayant toujours tout ce qui vous suffit, vous abondiez en toutes sortes de bonnes œuvres] » ; Pr 2 [4] : « Si tu l'explores [comme un trésor]{1133} ».

Et il ajoute : *en toute sagesse*, c'est-à-dire en toutes choses qui ont trait à la sagesse du Christ, vous devez vous appliquer à <le> connaître, Ac 20 [27] : « Je [ne] me suis [point] refusé [à vous annoncer tout le dessein de Dieu] » ; Eccli [Si] 21 [17] : « Le cœur de l'insensé [est comme un vase rompu, et il ne retiendra aucune sagesse] ».

167. — Δ Or il est un triple exercice de cette sagesse, à savoir,

- celui de l'instruction,
- de la dévotion
- et de la direction.

168. — ● L'instruction a deux objets : <elle vise d'abord à> connaître le vrai. C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *vous instruisant*, en d'autres termes : *Que <la parole du Christ> habite en vous avec abondance* de telle sorte que par lui vous soyez instruits de toutes choses, 2 Tm 3 [16] : « Toute Écriture [divinement inspirée est utile pour enseigner, pour reprendre, etc. » De plus, <elle vise à> connaître le bien ; c'est pourquoi <l'Apôtre> dit :

et vous avertissant mutuellement, c'est-à-dire vous exhortant aux bonnes œuvres, 2 P 1 [3] : « Je vous réveille par cet avertissement. »

169. — ● <L'Apôtre> mentionne ensuite l'exercice de la dévotion. Il dit donc : *par des psaumes, et des hymnes*. Par des psaumes qui expriment la joie de la bonne action, Ps [46, 1] : « Poussez vers Dieu des cris de joie{1134}. » Un hymne est une louange de Dieu{1135} destinée à être chantée{1136}, Ps [148, 14] : « Qu'un hymne soit chanté par tous ses saints. »

– *et des cantiques spirituels*, parce que tout ce que nous faisons, nous devons le rapporter aux biens spirituels, aux promesses éternelles et à la révérence envers Dieu. Et c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *du fond de vos cœurs*, et non seulement des lèvres, 1 Co 14 [15] : « Je psalmodierai avec l'esprit [, mais je psalmodierai aussi avec l'âme intellectuelle] » ; Is 29 [13] : « Ce peuple [m'honore] de ses lèvres [, mais son cœur est loin de moi]{1137} ». Et <l'Apôtre> ajoute : *dans l'action de grâces*, c'est-à-dire reconnaissant la grâce du Christ et les bienfaits de Dieu. Or les cantiques de l'Église se chantent surtout de cœur, mais ils se chantent à pleine voix afin d'exciter le cantique du cœur, et en tenant compte des gens simples et incultes.

170. — ● <L'Apôtre> mentionne enfin l'usage d'une direction <de la sagesse> dans les œuvres, en disant : [17] *Tout, quoi que vous fassiez, en parole ou en œuvre, faites tout au nom du Seigneur Jésus Christ, rendant grâces par lui à <notre> Dieu et Père*, parce que la parole est aussi une sorte d'œuvre, 1 Co 10 [31] : « Soit que vous mangiez [, soit que vous buviez, ou quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu]. »

Objection{1138} : Il s'agit d'un précepte ou d'un conseil. Si c'est un précepte, on pèche en le l'observant pas ; or quand{1139} on pèche véniellement, on ne l'observe pas ; donc quiconque pèche véniellement, pèche mortellement.

Réponse : D'aucuns prétendent qu'il s'agit d'un conseil, mais ce n'est pas la vérité. Il faut donc dire qu'il n'est pas nécessaire que toutes choses soient rapportées à Dieu{1140} actuellement *(actu)*, mais de manière habituelle *(habitu)* ; car celui qui agit contre la gloire de Dieu et ses préceptes, agit contre ce précepte. Mais celui qui pèche véniellement n'agit pas contre ce précepte absolument parlant, car{1141} il ne rapporte pas toutes choses à Dieu{1142} actuellement, mais{1143} il le fait habituellement.

Chapitre 3

Leçon 4 [v. 18 à 25]

[nº 171] 18 Femmes, soyez soumises à vos maris, comme il convient dans le Seigneur.
[nº 173] 19 Maris, aimez vos épouses et ne soyez pas amers envers elles.
[nº 174] 20 Enfants, obéissez en tout à vos parents, car cela est agréable au Seigneur.
[nº 175] 21 Pères, n'exaspérez pas vos enfants, de peur que leur courage ne s'affaiblisse *(pusillo animo)*.
[nº 176] 22 Esclaves, obéissez en tout à vos maîtres selon la chair, ne les servant pas seulement sous leurs yeux, comme s'il s'agissait de plaire aux hommes, mais en simplicité de cœur, en craignant le Seigneur.
23 Quoi que vous fassiez, faites-le de bon cœur, comme pour le Seigneur, et non pour les hommes ;
[nº 179] 24 sachant que vous recevrez du Seigneur l'héritage en récompense. C'est le Seigneur Christ que vous servez.
[nº 180] 25 Car celui qui commet une injustice recevra ce qu'il a fait injustement. Et il n'y a point d'acception des personnes auprès de Dieu.
[4, 1{1144}] [nº 181] 1 Maîtres, traitez vos esclaves avec justice et équité, sachant que vous aussi, vous avez un maître dans le ciel.

171{1145}. — b. Après avoir donné un enseignement général à tous <les fidèles> [nº 135], <l'Apôtre> entreprend ici des recommandations détaillées.

◊ Il commence par donner des préceptes particuliers se rapportant à chacun des états au sein de l'Église ;

◊ puis des règles communes à tous les états en fonction de certaines conditions [au chap. 4, 2, nº 182] : « Soyez assidus à la prière. »

◊ Le premier point se subdivise en trois selon trois <catégories de personnes liées entre elles>, à partir desquelles, selon le Philosophe{1146}, la communauté domestique est constituée :

□ La première d'entre elles est <le lien entre> l'époux et l'épouse ;
□ la deuxième est <le lien entre> les parents et les enfants ;
□ la dernière est <le lien entre> le maître et l'esclave.

La deuxième <à ces mots> [nº 174] : 20 *Enfants*, *obéissez*, etc. ; la troisième <à ces mots> [nº 176] : 22 *Esclaves, obéissez*, etc.

Chacune de ces catégories se divise en deux selon que <l'Apôtre> exhorte les inférieurs à obéir et les supérieurs à commander avec modération.

172{1147}. — □ Il dit donc : [18] *Femmes, soyez soumises à vos maris*, et il ajoute : *comme il convient*, parce que cette soumission relève d'une disposition de la loi divine, Gn 3 [16] : « [Tu seras] soumise au pouvoir de ton mari, et lui te dominera » ; 1 Co 14 [34] : « Que les femmes [se taisent] dans les assemblées [, car il ne leur est pas permis de parler, mais <elles doivent> être soumises, comme la Loi le dit] ». Le motif de cette interdiction est dû au fait qu'il appartient à la raison de régir ; or, la raison fleurissant davantage chez l'homme, il se doit de présider. De plus, <l'Apôtre> ajoute : *dans le Seigneur*, car toutes choses ordonnées à des fins particulières doivent finalement être rapportées à Dieu.

173. — <L'Apôtre> exhorte ensuite les maris à aimer leurs épouses, en disant : [19] *Maris, aimez vos épouses*, ce qui est naturel, étant donné que le mari et l'épouse ne font en quelque sorte plus qu'un, Ep 5 [25] : « Maris, aimez [vos épouses], etc. » Et il <leur> enjoint de ne pas leur être amers < : *et ne soyez pas amers envers elles*>, Mi 1 [12] : « Elle est devenue faible pour le bien [, celle qui habite au milieu des amertumes] » ; Ep 4 [31] : « Toute amertume [, et colère, et indignation, et clameur, et blasphème, que cela soit banni de chez vous ainsi que toute méchanceté] ».

174{1148}. — □ Quand il dit : [20] *Enfants*, etc., il traite de la deuxième <catégorie de personnes liées entre elles>. Il dit : [20] *Enfants, obéissez en tout à vos parents*, c'est-à-dire en tout ce qui n'est pas contre Dieu, He 12 [9] : « D'ailleurs [, nous avons eu pour nous corriger nos] pères selon la chair [, et nous les respections]. » Mais si leurs préceptes portent sur des choses qui sont contre Dieu, ce qui est dit dans <l'évangile de> Luc 14 [26] prend alors tout son sens : « Si quelqu'un vient à moi [, et ne hait pas son père et sa mère, sa femme et ses enfants et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple]. » La raison en est que *cela est agréable au Seigneur*, c'est-à-dire dans la loi du Seigneur, car la loi de la charité ne détruit pas la loi de la nature, au contraire elle la perfectionne ; or la loi de la nature veut que tout fils soit soumis à la sollicitude de son père, Ex 20 [12] : « Honore [ton père et ta mère, afin que tu vives longtemps sur la terre]. »

175{1149}. — Quand il ajoute : [21] *Pères, n'exaspérez pas vos enfants*, etc., <l'Apôtre> instruit les parents, Ep 6 [4] : « Et vous, pères [, ne provoquez

pas vos enfants à la colère, mais éduquez-les dans la discipline et la correction du Seigneur] » ; et cela, *de peur que leur courage ne s'affaiblisse (pusillo animo)*, c'est-à-dire qu'ils ne deviennent pusillanimes{1150}. La raison en est que les hommes gardent l'impression qu'ils ont reçue dans l'enfance. Or il est naturel à ceux qui sont nourris dans la servitude d'être toujours pusillanimes. N'a-t-on pas avancé ce motif pour lequel les enfants d'Israël n'avaient pas été aussitôt amenés vers la terre promise, qu'ils avaient été nourris dans la servitude et qu'ils auraient manqué d'audace pour combattre l'ennemi ? – Is 35 [4] : « Dites aux pusillanimes : ‘‘prenez courage, et ne craignez point, etc.’’. »

176. — □ Quand il dit ensuite : [22] *Esclaves, obéissez*, il traite de la troisième <catégorie de personnes liées entre elles> ; et

∗ il commence par faire une exhortation qui s'adresse aux esclaves ;

∗ puis il en donne la raison [n° 179] : [24] *sachant que* ;

∗ enfin il prévient une difficulté [n° 180] : [25] *Car celui qui commet une injustice*.

∗ Touchant son exhortation s'adressant aux esclaves, <l'Apôtre> fait deux choses, car

○ il les exhorte d'abord à obéir ;

○ ensuite il indique la manière de le faire [n° 178] : *ne les servant pas seulement sous leurs yeux*.

177. — ○ Il dit donc : [22] *Esclaves*, selon la condition de la chair, *obéissez en tout*, c'est-à-dire en tout ce qui ne s'oppose pas à Dieu, 1 P 2 [18] : « [Esclaves, soyez soumis en toute crainte à vos maîtres,] non seulement aux bons [et aux modérés, mais même aux fâcheux] » ; 1 Tm 6 [1] : « Que tous [les esclaves] qui sont sous le joug [estiment leurs maîtres dignes de tout honneur]{1151} ».

178. — ○ Quand il ajoute : *ne les servant pas seulement sous leurs yeux*, <l'Apôtre> enseigne la manière d'obéir{1152} et il en montre deux :

Δ premièrement que cette obéissance doit être accomplie avec simplicité et sans détour ;

Δ deuxièmement qu'elle doit être volontaire.

Δ Il dit donc : *ne les servant pas seulement sous leurs yeux*, à savoir, pour autant qu'ils puissent être vus par leurs maîtres. <L'Apôtre use> des mêmes expressions dans <l'épître aux> Éphésiens 6 [6-7]{1153}. Et il dit : *comme s'il s'agissait de plaire aux hommes*, car ils ne servent de cette manière que pour plaire aux hommes, Ga 1 [10] : « Si j'en étais encore [à plaire] aux hommes [, je ne serais pas l'esclave du Christ]. » C'est pourquoi il ajoute : *mais en simplicité de cœur*, c'est-à-dire sans ruse, *en craignant le Seigneur*, comme Job 1 [1] : « Cet homme était [simple, droit et craignant Dieu] » ; Pr 11 [3] : « La simplicité des justes [les dirigera] ».

Δ De plus, <elle doit être> volontaire, ce qui lui fait dire : [23] *Quoi que vous fassiez*, *faites-le de bon cœur*, c'est-à-dire avec empressement. Et cela *comme pour le Seigneur*, parce que celui qui sert autrui selon l'ordre de la justice, le fait pour Dieu de qui vient cet ordre, Rm 13 [2] : « Celui qui résiste au pouvoir [résiste à l'ordre <voulu> de Dieu] » ; Ep 6 [6-7] : « [Faisant la volonté de Dieu de toute leur âme,] servant de bon gré [, comme si vous serviez le Seigneur et non des hommes] ».

179. — ∗ Quand il dit : [24] *sachant que vous recevrez du Seigneur l'héritage en récompense. C'est le Seigneur Christ que vous servez*, <l'Apôtre> donne une double raison de cette obéissance : l'une est prise du côté de la récompense, l'autre du côté de la dévotion{1154} envers Dieu.

Il dit donc : vous servirez avec empressement, parce que *vous recevrez du Seigneur l'héritage* éternel *en récompense*. – Ps [15, 6] : « Les cordes me sont échues [en des lieux de délices, aussi mon héritage est magnifique pour moi]{1155} » ; Ep 6 [8] : « Sachant que [tout ce qu'il aura fait de bien,] chacun [le recueillera du Seigneur, qu'il soit esclave ou qu'il soit libre] ».

D'aucuns ont émis cette opinion selon laquelle l'acte de justice n'est pas méritoire, parce qu'il paraît l'acquittement d'une dette, et qu'il n'est pas méritoire de donner à autrui ce qui lui appartient. Mais il faut se rappeler que par le seul fait d'agir volontairement, tu y mets quelque chose du tien, car il est en ton pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir, et dans ce sens <ton acte> est méritoire. Les esclaves, quant à eux, rendent service à leur maître par devoir, aussi s'en acquittent-ils volontairement afin d'en recevoir une récompense. Toutefois servez vos maîtres de telle sorte que vous ne vous écartiez pas de Dieu.

Il y a de plus une autre raison <de cette obéissance>, c'est qu'en agissant ainsi vous servez le Seigneur Christ, Rm 12 [11] : « Soyez fervents d'esprit

[, servant le Seigneur]. »

180. — ∗ Quand il ajoute : [25] *Car celui qui commet une injustice*, <l'Apôtre> prévient une difficulté. En effet, un esclave pourrait dire : Comment servirai-je celui qui me fait injustice ? C'est pourquoi <l'Apôtre> dit : Il ne t'appartient pas de te venger en soustrayant <à ton maître> ce qui est à lui, mais attends de celui qui en a le pouvoir que *celui qui commet une injustice reçoive ce qu'il a fait injustement*. – 2 Co 5 [10] : « Car il faut que tous nous soyons mis à découvert [devant le tribunal du Christ, pour que chacun reçoive ce qu'<il aura mérité> dans son corps, suivant ce qu'il aura accompli soit en bien, soit en mal] » ; Ep 6 [9] : « Il n'y a pas chez Dieu acception des personnes{1156} » ; Ac 10 [34] : « [Dieu] ne fait pas acception des personnes ».

<Chapitre 4,1>

181. — Quand <l'Apôtre> dit : [1] *Maîtres, traitez vos esclaves avec justice et équité, sachant que vous aussi, vous avez un maître dans le ciel*{1157}, il montre comment les maîtres doivent se comporter à l'égard de leurs esclaves. Et à ce propos il fait deux choses :

- ○ il commence par donner son enseignement ;
- ○ puis il en donne la raison : *sachant*.

○ Un maître peut accabler ses esclaves de deux manières, à savoir, en faisant contre eux ce que défend la justice de la loi, car, d'après la loi il n'est pas permis au maître d'infliger des sévices aux esclaves. C'est ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *avec justice*. De plus, en exigeant <d'eux> tout son dû, ce que la mansuétude *(mansuetudo*{1158}*)* chrétienne atténue, Jb 31 [13] : « Si j'ai dédaigné d'aller en jugement avec mon esclave et ma servante, lorsqu'ils disputaient contre moi. »

○ Quand il dit : *sachant*, etc., il en donne la raison. C'est que, comme tu te conduiras à leur égard, ainsi le Seigneur se comportera vis-à-vis de toi, Ep 6 [8] : « Sachant que leur Seigneur et le vôtre est dans les cieux, et qu'il n'y a pas chez Dieu acception des personnes{1159}. »

Chapitre 4

Leçon 1 [v. 2-18]

[nº 182] 2 Soyez assidus à la prière, apportez-y de la vigilance dans l'action de grâce.
[nº 184] 3 Priez aussi en même temps pour nous, afin que Dieu nous ouvre la porte de la parole, pour annoncer le mystère du Christ, à cause duquel je suis aussi enchaîné,
4 <et> que je le manifeste comme il me faut en parler.
[nº 186] 5 Conduisez-vous avec sagesse envers ceux du dehors, en rachetant le temps.
[nº 188] 6 Que votre langage soit toujours plein de grâce, de sel assaisonné, en sorte que vous sachiez comment il faut que vous répondiez à chacun.
[nº 189] 7 Pour ce qui me concerne, Tychique, le bien-aimé frère et fidèle ministre, mon compagnon de service dans le Seigneur, vous fera tout connaître.
8 Je l'ai envoyé vers vous tout exprès, pour qu'il sache ce qui vous concerne et qu'il console vos cœurs ;
9 il est accompagné d'Onésime, le bien-aimé et fidèle frère qui est des vôtres. Ils vous feront connaître tout ce qui se passe ici.
[nº 191] 10 Aristarque, mon compagnon de captivité, vous salue, ainsi que Marc, le cousin de Barnabé, au sujet duquel vous avez reçu des ordres ; s'il vient chez vous, accueillez-le ;
11 et Jésus aussi, celui qu'on appelle Justus, <vous salue> ; lesquels sont de la circoncision. Ce sont les seuls qui sont mes auxiliaires pour le Royaume de Dieu ; ils ont été pour moi une consolation.
12 Epaphras, qui est des vôtres, vous salue ; esclave du Christ Jésus, il est toujours plein de sollicitude pour vous dans ses prières, afin que vous demeuriez parfaits et pleinement disposés à faire toute la volonté de Dieu.
13 Car je lui rends ce témoignage qu'il prend beaucoup de peine pour vous et pour ceux qui sont à Laodicée et à Hiérapolis.
14 Luc, le médecin bien-aimé, vous salue, ainsi que Démas.
[nº 192] 15 Saluez les frères qui sont à Laodicée, ainsi que Nymphas, et l'Église qui est dans sa maison.
16 Et quand cette lettre aura été lue chez vous, faites qu'elle soit lue aussi dans l'Église de Laodicée, et celle des Laodicéens, lisez-la à votre tour.
[nº 193] 17 Et dites à Archippe : « Considère le ministère que tu as reçu dans le Seigneur, pour bien le remplir. »
[nº 194] 18 La salutation est de ma propre main, Paul. Souvenez-vous de mes chaînes. La grâce soit avec vous. Amen.

182. — ◊ <L'Apôtre>, après avoir donné des préceptes particuliers se rapportant à chaque condition humaine [nº 171], donne à présent des préceptes généraux, toutefois sous des rapports divers. Et

□ il commence par montrer comment ils doivent se comporter vis-à-vis des autres ;

□ puis comment les autres doivent se conduire à leur égard [nº 189] : 7 *Pour ce qui me concerne*, etc.

□ Le premier point se subdivise en deux, car

∗ <l'Apôtre> montre d'abord comment ils doivent se conduire à l'égard de sa propre personne, <c'est-à-dire> vis-à-vis de leur supérieur *(praelatum)* ;

∗ ensuite comment ils doivent se comporter à l'égard des autres, en particulier vis-à-vis des infidèles [n° 186] : [5] *Conduisez-vous avec sagesse*, etc.

∗ Sur le premier point <l'Apôtre> effectue deux choses, car

○ il commence par engager d'une manière générale <tous les fidèles> à prier ;

○ puis à prier pour lui [n° 184] : [3] *Priez aussi en même temps pour nous*, etc.

183{1160}. — ○ La prière requiert trois qualités : elle doit être assidue, reconnaissante et vigilante.

Assidue, de là ce qu'il dit : [2] *Soyez assidus à la prière*, c'est-à-dire priez avec persévérance, 1 Th 5 [17] : « [Priez] sans cesse » ; Lc 18 [1] : « Il faut toujours prier [et ne jamais se décourager] ».

De plus, <elle doit être> vigilante, de sorte que l'esprit ne soit pas engourdi ; aussi ajoute-t-il : *apportez-y de la vigilance*, 1 P 4 [7] : « Soyez vigilants [dans la prière] » ; Lc 6 [12] : « <Jésus> passa toute la nuit [à prier Dieu] ».

De plus, <elle doit être> reconnaissante, c'est-à-dire faite avec action de grâce, car si on se montrait ingrat pour des bienfaits reçus, on n'en mériterait plus de nouveaux{1161} ; de là ce qui suit : *dans l'action de grâce*, Ph 4 [6] : « Avec action de grâce [, faites connaître à Dieu vos demandes] » ; 1 Th 5 [18] : « Rendez grâces en toutes choses ».

184. — ○ Ensuite <l'Apôtre> demande{1162} de prier pour lui, en disant : [3] *Priez aussi en même temps pour nous*, etc., car il incombe aux inférieurs de prier pour leurs supérieurs, puisque ceux-ci les gardent et que leur bien est le bien commun de tous, 2 Th 3 [1] : « Priez pour nous, afin que la parole de Dieu poursuive sa course [et soit glorifiée comme elle l'est chez vous]. » Et <l'Apôtre demande> cela, *afin que Dieu ouvre la porte*, c'est-à-dire la bouche, par laquelle sort la parole qui vient du cœur, et qu'il donne la grâce d'annoncer dignement sa parole. Dans l'acte même de l'ouverture est signifiée quelque chose de grand, Mt 5 [2] : « Ouvrant [la bouche, il les

enseignait]. » C'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *pour annoncer le mystère du Christ*, 1 Co 14 [2] : « L'Esprit dit [des choses mystérieuses]{1163}. » Et j'ai besoin de ces prières, parce qu'en vertu de la parole du Christ, *je suis aussi enchaîné*, et j'endure des tribulations. Ce <vous> est donc un devoir de prier pour que je puisse <prêcher> librement, 2 Tm 2 [9] : « Je peine jusqu'aux chaînes. » Et *qu*'ainsi *il ouvre*, c'est-à-dire *que je le manifeste*, etc.

185. — Trois choses peuvent constituer des obstacles à la prédication, à savoir, soit la crainte, c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *enchaîné* ; soit la sublimité <du mystère>, de sorte que les inférieurs ne peuvent comprendre, aussi <l'Apôtre> dit-il : [4] *que je le manifeste* ; soit l'inopportunité du temps ou de la manière ; c'est pourquoi il dit : *comme il me faut en parler*. – 1 Co 3 [1] : « Je n'ai pu vous parler comme à des spirituels » ; Lc 12 [42] : « Quel est le dispensateur fidèle et prudent que [le maître a établi sur tous ses serviteurs] ».

186. — ∗ Quand <l'Apôtre> dit ensuite : [5] *Conduisez-vous avec sagesse*, il montre comment <les fidèles> doivent se comporter à l'égard des étrangers, et

- ○ d'abord dans leur conduite ;
- ○ puis dans leur manière de parler [n° 188] : [6] *Que votre langage*, etc.

187. — ○ Il dit donc : [5] *Conduisez-vous avec sagesse envers ceux du dehors*, c'est-à-dire envers les infidèles ; *avec sagesse*, c'est-à-dire sagement, Sg 7 [28] : « Dieu n'aime personne, si ce n'est celui qui habite avec la sagesse. »

Et en voici le motif : *en rachetant le temps*. On se rachète des vexations quand, pour les éviter, on abandonne ce qui relève de son droit. Les fidèles étaient opprimés par les infidèles, <l'Apôtre> veut donc qu'ils se rachètent de cette oppression par la sagesse, 1 P 2 [12] : « Ayez une bonne conduite parmi les nations païennes, [pour que, sur le point même où ils vous calomnient comme malfaiteurs, au spectacle de vos belles œuvres, ils glorifient Dieu au jour de sa visite]. »

188. — ○ De plus, il enseigne ensuite comment ils doivent se comporter en s'exprimant.

Et d'abord que leur langage soit agréable ; de là ces mots : [6] *Que votre langage soit toujours plein de grâce*, Eccli [Si] 6 [5] : « La langue gracieuse produit dans l'homme de bien des fruits abondants. »

Puis qu'il soit discret ; c'est ce qui lui fait dire : *de sel assaisonné*. Par le sel on entend la discrétion, car de même que par l'assaisonnement toute nourriture devient savoureuse, ainsi toute action indiscrète est insipide et désordonnée, Mc 9 [49] : « Ayez du sel en vous, et conservez la paix entre vous. » Et cette disposition est nécessaire, *en sorte que vous sachiez comment il faut que vous répondiez à chacun*. Car il y a une manière de répondre à des sages, et une autre à des insensés. – Pr 26 [4] : « Ne réponds pas à un fou selon sa folie, de peur que tu ne lui deviennes semblable [, réponds à un fou selon sa folie, de peur qu'il ne lui semble qu'il est sage » ; 1 P 3 [15] : « Toujours prêts à satisfaire quiconque vous demandera la raison [de l'espérance qui est en vous] ».

189. — □ Quand <l'Apôtre> dit ensuite : [7] *Pour ce qui me concerne*, etc., il fait connaître ce que les autres font pour eux, et

∗ d'abord ce que font à leur égard ceux qu'il vient de leur députer ;

∗ puis ce que font ceux qui demeurent avec l'Apôtre [n° 191] : [10] *Aristarque, mon compagnon de captivité, vous salue*, etc.

190. — ∗ Il leur envoie un délégué qu'il décrit d'emblée de trois manières, et d'abord par la dilection, en disant : *le bien-aimé frère*, à savoir, par la charité, qui rend l'homme plus précieux que l'or, Is 13 [12] : « L'homme de haute condition *(vir)* sera plus précieux que l'or, et l'homme de basse condition *(homo)* plus précieux que l'or éprouvé au creuset. » De plus, par la foi, ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *et fidèle ministre*. – 1 Co 4 [2] : « Ce que l'on recherche parmi les dispensateurs, c'est que chacun soit trouvé fidèle. » De plus, par l'humilité, aussi dit-il : *mon compagnon de service*, à savoir, dans l'accomplissement du ministère, mais *dans le Seigneur*, car le supérieur spirituel doit rechercher le bien *(utilitatem)* de ceux à la tête desquels il est établi, et la gloire de Dieu.

Mais à quelle fin est-il envoyé ? Pour connaître l'état de ses subordonnés, Gn 37 [14 : « Va, et vois si tout va bien pour tes frères et pour les troupeaux, et rapporte-moi ce qui se fait » ; 1 R [1 S] 17 [18] : « Tu visiteras tes frères pour voir s'ils se portent bien, et sache avec qui ils ont été classés ». De plus, pour qu'il les console, Rm 1 [11] : « Je désire vous voir, pour vous

faire part de quelque grâce spirituelle, afin de vous confirmer », c'est-à-dire, afin qu'étant parmi vous je vous console, etc. Et le Seigneur, envoyé par le Père, est venu à cette fin, Is 61 [2] : « Pour consoler tous ceux qui pleurent. »

De plus, <l'Apôtre> décrit sa compagnie avec *Onésime. (...). Ils vous feront connaître tout ce qui se passe ici*. Ce qui vous regarde me sera rapporté, pour que je le corrige, et ce qui me concerne vous sera rapporté, pour vous servir d'exemple.

191. — ∗ Quand il ajoute : [10] *Aristarque, mon compagnon de captivité, vous salue*, etc., <l'Apôtre> fait connaître comment <les fidèles> sont salués par ceux qui demeurent à ses côtés, et le texte est suffisamment clair.

au sujet duquel vous avez reçu des ordres, etc. <Il est dit dans les> Actes 13 [5] que pendant que Paul et Barnabé allaient ensemble, un certain Jean Marc{1164} se joignit ainsi à eux, puis s'en éloigna et revint de nouveau. Paul ne voulut pas le recevoir, mais bien Barnabé. Ce qui entraîna chez Paul sa séparation de Barnabé et qui explique pourquoi il écrivit aux Colossiens au sujet de Marc, de ne pas le recevoir{1165} ; mais Marc s'étant à présent converti, il écrit de le recevoir ; c'est le sens de ces paroles : *vous avez reçu des ordres*, etc. Ou bien : le frère de Barnabé, ce Barnabé au sujet duquel *vous avez reçu des ordres*, etc.

[11] *et Jésus aussi, celui qu'on appelle Justus, <vous salue>* ; c'était un homme d'une sainte vie, et c'est pour cette raison qu'il est appelé le juste. – *lesquels sont de la circoncision*, envoyés pour prêcher l'évangile du Christ, Ph 1 [18] : « Mais qu'importe ? Pourvu que le Christ soit annoncé de toute manière, ou par occasion, ou en vérité. » Et ainsi <l'Apôtre> mentionne-t-il d'abord les Gentils, puis les Juifs. [12] *Epaphras, qui est des vôtres*, etc., car il était asiatique, *vous salue* aussi, *afin que vous demeuriez parfaits*, Jc 1 [4] : « Pour que vous soyez parfaits et accomplis, ne laissant rien à désirer. » – *et pleinement disposés à faire toute la volonté de Dieu*, c'est-à-dire <à faire>, en toutes choses, ce qui regarde la volonté de Dieu.

De plus, <l'Apôtre> mentionne *Luc*, qui ne fut point, à ce qu'il paraît, Juif d'origine, puisqu'il fut d'Antioche, *médecin* de profession ; il le nomme spécialement, parce qu'il fut un homme de grande autorité dans l'Église, ayant écrit son évangile du vivant même de l'Apôtre.

192. — En ajoutant : [15] *Saluez*, etc., <l'Apôtre> fait connaître ceux que <ses auxiliaires> saluent, et premièrement comment ils saluent ceux qui sont d'une autre Église ; puis ceux qui sont de leur propre Église : [16] *et celle des Laodicéens* ; on en conclut que <l'Apôtre> écrivit d'autres épîtres, à savoir celle dont il fait mention ici, adressée aux Laodicéens{1166}, et une autre aux Corinthiens{1167}, outre la première et la seconde, étant donné que dans la première épître, au chapitre 5, 9, il dit : « Je vous ai écrit dans <ma> lettre : ''Ne vous mêlez pas aux fornicateurs''. »

Deux raisons expliquent pourquoi elles ne figurent pas dans le canon <des Écritures> : leur autorité n'était pas établie, car peut-être avaient-elles été altérées et perdues dans les Églises. Ou bien, parce qu'elles ne contenaient rien qui ne fût <déjà> dans celles que nous avons.

193{1168}. — [17] *Et dites à Archippe*, ce dernier fut leur supérieur <, et l'Apôtre> les charge de l'avertir en ces termes : *« Considère le ministère que tu as reçu dans le Seigneur, pour bien le remplir. »* – 2 Tm 4 [5] : « Remplis ton ministère{1169}. » On remplit un ministère dès lors qu'on accomplit ce pour quoi on l'a reçu.

<Objection :> Il semble qu'il n'appartienne pas à un inférieur d'avertir *(monere)* son supérieur <, comme le suggère un passage de> l'Exode 19 [12]{1170}.

<Réponse :> Il faut dire qu'il est interdit de le blâmer et de le critiquer de manière irrévérencieuse, mais il est permis de l'avertir *(monere)* avec charité, comme Paul <le fit à l'égard de> Pierre, ainsi que <l'Apôtre le rapporte lui-même dans les> Galates 2 [11]{1171}.

Mais pourquoi <l'Apôtre> n'écrivit-il pas au supérieur <lui-même> ? Parce que le supérieur <spirituel> est au service de l'Église, et non point le contraire.

194. — [18] *La salutation est de ma propre main, Paul*. L'Apôtre avait coutume de dicter l'intégralité de ses lettres, mais d'ajouter à la fin un mot de sa propre main, <comme on le constate au terme de sa> seconde <épître> aux Thessaloniciens 3 [17] : « La salutation est de ma main, à moi, Paul. [C'est un signe dans chaque lettre : j'écris ainsi]. » Et <il fait> de même ici pour éviter toute tromperie. Et il dit : *Souvenez-vous de mes chaînes*, car il était en prison à Rome. Ainsi <s'exprimaient l'apôtre> Jacques 5 [10], <en s'adressant aux fidèles> : « Prenez, frères, pour

exemple de mort cruelle, de souffrances et de patience, les prophètes qui ont parlé au nom du Seigneur » ; <et l'auteur de l'épître aux> Hébreux 13 [7] : « Souvenez-vous de vos préposés qui vous ont prêché la parole de Dieu ; et considérant la fin de leur vie, imitez leur foi ».

Enfin, en concluant, il leur souhaite le bien, en disant : *La grâce soit avec vous*. – Jn 1 [17] : « La grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ », à qui soit la louange et la gloire, maintenant et toujours. Amen.

Bibliographie

Les références des ouvrages cités ci-dessous ne sont pas redonnées dans les notes.

SUR LE « COMMENTAIRE DE L'ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS »

Manuscrits consultés et cités en note : Florence (Firenze, Medicea Laurenziana, S. Croce, Pl. 28, d. 11 [XIVe siècle]) ; Munich (München, Clm 21209 [XVe siècle, 1433]) ; Oxford (New College Library 63, ff.I.234 (Rm-He) [XVe siècle]) ; Turin (Torino, Biblioteca Nazionale, lat. E. II. 13 [XVe siècle]) ; Venise (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana Lat. I. 54 (2472) [XVe siècle]).

Éditions latines les plus récentes : Venise, 1775, t. VII, p. 179-209 ; Parme, 1862, t. XIII, p. 530-555 **;** Vivès, 1876, t. XXI, p. 378-412 ; Marietti, 1953 (8e éd.), t. II, p. 126-161 **;** *Indicis thomistici supplementum S. Thomae Aquinatis, Opera omnia (Commentaria in Scripturas)*, t. VI *[Super ad Colossenses]*, p. 472-480, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1980 (reprise de l'édition Marietti, 1953).

Traductions : trad. française : *Commentaires de Saint Thomas d'Aquin sur toutes les épîtres de S. Paul* traduits pour la première fois par M. l'abbé Bralé, t. IV, *Commentaires de l'épître de saint-Paul aux Colossiens*, Paris, Louis Vivès, 1874, p. 395-517.

Bataillon L.-J., « La diffusione manoscritta e stampata dei commenti biblici di San Tommaso d'Aquino », *Angelicum* 71, 1994, p. 579-590.

Glorieux P., « Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie », *RTAM* 24, 1950, p. 254-258.

Spicq C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, Vrin, coll. « Bibl. thomiste » 26, 1944, p. 298-299, 305-306.

—, « Thomas d'Aquin exégète », *DTC*, t. 15/1, col. 694-738.

Torrell J.-P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg - Paris, Éd. universitaires - Éd. du Cerf, coll. « Vestigia-Pensée antique et médiévale » 19, ²2002. Voir en particulier les passages sur le *Commentaire de l'épître aux Colossiens* (texte cité et [ou] note[s]), p. 48 et 197.

Touron A., *La Vie de saint Thomas d'Aquin, de l'Ordre des Frères prêcheurs, Docteur de l'Église, avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, Paris, Gissey, Bordelet, Savoye, 1740, p. 157-158 et 609.

Vosté I. M., « Sanctus Thomas Aquinas epistularum S. Pauli interpres », *Angelicum* 19, 1942, p. 257-276.

Weisheipl J. A., *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, trad. Chr. Lotte et J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cerf-Histoire », 1993, p. 275-278, 336.

OUVRAGES CITÉS OU CONSULTÉS

Aillet M.
Lire la Bible avec saint Thomas. Le passage de la « littera » à la « res » dans la « Somme théologique », Fribourg, Éd. universitaires, coll. « Studia Friburgensia, Nouvelle série » 80, 1993.

Alberigo G. *et al.*
Voir à Conciles.

Alcher de Clairvaux.
De Spiritu et anima (PL 40, col. 779-832).

Aletti J.-N.
Saint Paul. Épître aux Colossiens, introd., trad. et commentaire par J.-N. Aletti, s.j., Paris, J. Gabalda et Cie, Éditeurs, coll. « Études bibliques », nouvelle série 20, 1993.

Ambroise (saint).
De Spiritu Sancto (PL 16, col. 703-816). — Éd. O. Faller, s.j., Vienne, CSEL 79/9, 1964, p. 7-222.

Ambrosiaster.
Commentaria in Epistolam ad Colosenses (PL 17, col. 421-442). — Éd. H. I. Vogels, Vienne, CSEL 81/3, 1969, p. 167-207).

Andrieu M.
Les Ordines romani du haut Moyen Âge, 5 vol., Louvain, coll. « Spicilegium Sacrum Lovaniense », 11, 23, 24, 28 et 29, 1931-1961.

Andronikov C.
« L'Économie du salut dans le rite du baptême d'après le Trebnik », dans *L'Économie du salut dans la liturgie* (Conférences Saint-Serge, XVII^e^ Semaine d'études liturgiques), Rome, coll. « Bibliotheca Ephemerides Liturgicae – Subsidia » 25, 1982.

Aristote.
Aristotelis graece, ex recensione Im. Bekkeri edidit Academia regia borussica, 5 vol., Berlin, 1831-1870.
Aristoteles Latinus, *Corpus philosophorum medii aevi Academiarum consociatarum auspiciis et consilio editum*, Paris - Bruges, 1961 s., actuellement édité chez Brepols.
De la génération des animaux, texte et trad. fr. : texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », 1961 ; trad. latine de Guillaume de Moerbeke, éd. H. J. Drossaart Lulofs, Bruges - Paris, DDB, AL XVII. 2.v, 1966.
Éthique à Nicomaque. Quelques trad. fr. : nouvelle trad. avec introd., notes et index par J. Tricot. Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 1967 ; trad. et notes avec un commentaire de R. A. Gauthier, Louvain - Paris, 1970 ; préface et commentaires de Roger Arnaldez, texte traduit par Jean Defradas, édité et annoté par Ma. Defradas et Fr. Defradas-Colmez, Presses Pocket, coll. « Agora-Les classiques » 98, 1992 ; trad. latine R. Grosseteste, éd. R.-A. Gauthier, Leyde - Bruxelles, E. J. Brill - Desclée de Brouwer, AL XXVI, fasc. 3, 1972.
Métaphysique, trad. et notes par J. Tricot. 2 t., Paris, J. Vrin, 1933 [rééd.1991] (« Bibl. des textes philosophiques ») ; trad. latine de Jacques de Venise (livres I-IV.4), éd. Gudrun Vuillemin-Diem, Bruxelles - Paris, Desclée de Brouwer, AL XXV, fasc. 1-1a, 1970 ; trad. latine de l'anonyme (livres I-X, XII-XIV), éd. Gudrun Vuillemin-Diem, Leyde, E. J. Brill, AL XXV, fasc. 2, 1976.
Physique, texte établi et traduit par H. Carteron, 2 t., Paris, Les Belles Lettres, 1996, 8^e^ tirage, t. I, 1996, 6^e^ tirage, t. II, « Coll. des Universités de France » ; trad. latine *(translatio vetus)* éd. F. Bossier et J. Brams, Leyde, E. J. Brill, AL VII, 1, fasc. secundus, 1990.

Politique, texte établi et traduit par J. Aubonnet, t. I (introd., livres I-II), Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », 1960 [4e tirage, 1991]) ; *La Politique*, nouvelle trad. avec introd., notes et index par J. Tricot, Paris, J. Vrin, « Bibl. des textes philosophiques », 1989 ; trad. latine de Guillaume de Moerbeke (édition provisoire, livres I-III, [jusqu'à 1280a7] dans Saint Thomas, *Sententia libri Politicorum*, Éd. Léonine, t. XLVIII, Rome, 1971).

Augustin (saint).

Contra Iulianum opus imperfectum (PL 45, col. 1049-1608).

De civitate Dei, éd. B. Dombart et A. Kalb, Turnhout, Brepols, CCL 47-48, 1955. — *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, Livres I-V, *Impuissance sociale du paganisme*, texte de la 4e éd. de B. Dombart et A. Kalb, introd. générale et notes de G. Bardy, trad. de G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, BA 33, 1959 ; Livres VI-X, *Impuissance spirituelle du paganisme*, texte de la 4e éd. de B. Dombart et A. Kalb, introd. et notes de G. Bardy, trad. de G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, BA 34, 1959 ; Livres XI-XIV, *Formation des deux Cités*, *idem*, BA 35 ; Livres XIX-XXII, *Triomphe de la Cité céleste*, texte de la 4e éd. de B. Dombart et A. Kalb, introd. et notes de G. Bardy, trad. de G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, BA 37, 1960.

De Genesi ad litteram libri duodecim, éd. J. Zycha, Vienne, CSEL 28, 1984, p. 3-435. — *La Genèse au sens littéral*, livres I-VII, texte de J. Zycha, introd., trad. et notes de P. Agaësse et A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, BA 48, 1972 ; livres VIII-XII, *idem*, BA 49.

De haeresibus, éd. R. Vander Plaetse et C. Beukers, Turnhout, Brepols, CCL 46, 1969, p. 286-345.

De libero arbitrio (PL 32, col. 1221-1303). – *Du libre arbitre*, texte, trad. introd. et notes par F.-J. Thonnard, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, BA 6, 1941, p. 125-471.

De natura boni (PL 42, col. 551-572). – Éd. J. Zycha, 1892, Vienne, CSEL 25/2, p. 855-889. – *La nature du bien*, texte, introd., trad. et notes par B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, BA 1, 1949, p. 439-509.

De nuptiis et concupiscentia, éd. C. F. Urba et J. Zycha, Vienne, CSEL 42, 1902, p. 211-319. – *Mariage et concupiscence*, texte reproduit, avec quelques retouches, de C. F. Urba et J. Zycha, introd., trad. et notes par J.-F. Thonnard, E. Bleuzen et A.C. De Veer, Paris, Desclée de Brouwer, BA 23, 1974, p. 41-289.

De Trinitate, éd. W. J. Mountain et Fr. Glorie, Turnhout, Brepols, CCL 50-50A, 1968. — *La Trinité* (Livres VIII-XV), texte de l'édition bénédictine, trad. P. Agaësse, s. j., notes en collaboration avec J. Moingt, s.j., Paris, Institut d'études augustiniennes, BA 16, 1991.

Enarrationes in Psalmos, éd. E. Dekkers et J. Fraipont, Turnhout, Brepols, CCL 38 ; 39 ; 40, 1956.

Epistulae (PL 33, col. 61-1094). — Éd. A. Goldbacher, Vienne, CSEL 34/1 ; 34/2 ; 44 ; 57 ; 58, 1895, 1898, 1904, 1911, 1923.

Sermones (PL 38 ; 39 ; 40).

Tractatus in Iohannis Evangelium, éd. R. Willems, Turnhout, Brepols, CCL 36, 1954. — *Homélies sur l'évangile de saint Jean*, texte de l'édition bénédictine, trad., introd. et notes par M.-F. Berrouard, Paris, Études augustiniennes**,** 1989, 1998, 2003 (BA 71 pour les homélies I-XVI, 21993 ; BA 72 pour les homélies XVII-XXXIII, 1988 ; BA 73B pour les homélies XLIV-LIV, 1989 ; BA 74B pour les homélies LXXX-CIII, 1998 ; BA 75 pour les homélies CIV-CXXIV, 2003).

Berger S.

Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge, Nancy, 1893 ; réimpr. Hildesheim, Olms, 1976.

Berlioz et collaborateurs.

Identifier sources et citations, Turnhout, Brepols, coll. « L'Atelier du médiéviste » 1, 1994.

Bernard de Clairvaux (saint).

Sermons sur le Cantique, t. 4 (Sermons 51-68), texte latin des *S. Bernardi opera* par J. Leclercq, H. Rochais et Ch. H. Talbot, introd., trad. et notes par P. Verdeyen, s.j. et R. Fassetta, o.c.s.o., Paris, Éd. du Cerf, SC 472, 2003.

Bibles.

— *Bibles françaises.*

La Bible, trad. fr. sur les textes originaux par É. Osty avec la collaboration de J. Trinquet, introd. et notes d'É. Osty et de J. Trinquet, Paris, Éd. du Seuil, 1973.

La Bible de Jérusalem, éd. major, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

La Nouvelle Bible Segond, éd. d'étude, Villiers-le-Bel, Société biblique française, 2000.

La Sainte Bible, dite de Pirot et Clamer, t. I, 1re partie (Genèse), Paris, Letouzey et Ané, 1953 ; t. XII, Paris, Letouzey et Ané, 1938.

La Sainte Bible traduite en françois, le latin de la Vulgate à côté, avec de courtes nottes [dues à l'Abbé de Beaubrun et à Dom Thierry de Viaixne] tirées des Saints Pères & des meilleurs interprêtes, pour l'intelligence des endroits les plus difficiles ; et la concorde des quatre évangélistes en latin et en françois. Nouvelle éd., enrichie de cartes géographiques et de figures, avec les traités de chonologie et de géographie, les sommaires et toutes les Tables de la grande Bible latine d'Antoine Vitré, Liège, chez J.-F. Broncart, 1701, 2 t. en 4 parties.

— *Bible grecque.*

Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, éd. A. Rahlfs, 2 vol. en 1, Stuttgart, coll. « Deutsche Bibelgesellschaft », 1979. — *La Bible d'Alexandrie*, trad. fr. en cours sous la direction de M. Harl, Paris, Éd. du Cerf, 1986 s.

- *Le Lévitique*, trad. du texte grec de la Septante, introd. et notes par P. Harlé et D. Pralon, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La Bible d'Alexandrie » 3, 1988.

— *Bibles latines.*

Voir aussi à Berger S. et à Bogaert P.-M.

— *Vetus Latina.*

Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica..., par P. Sabatier, 3 vol., Reims, Florentain, 1743-1749 ; réimpr. Turnhout, Brepols, 1976.

Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und in Verbindung mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von der Erzabtei Beuron, Fribourg-en-Brisgau, Herder.

- *Sapientia Salomonis*, éd. W. Thiele, t. XI/1, fasc. 4, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1980.
- *Esaias*, éd. R. Gryson, t. XII, fasc. 8, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1991.
- *Ad Philippenses*, éd. H. J. Frede, t. XXIV/2, fasc. 3, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1968.
- *Ad Colossenses*, éd. H. J. Frede, t. XXIV/2, fasc. 6, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1970.
- *Ad Hebraeos*, éd. H. J. Frede, t. XXV/2, fasc. 9, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1991.

— *Vulgate.*

Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem iussu Pii PP. XI [...] Ioannis Pauli PP. II, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1926-1987, 17 vol.

Biblia sacra iuxta Vulgatam clementinam, nouv. éd. par A. Colunga, o.p. et L. Turrado, o.p., Madrid, coll. « Biblioteca de autores cristianos » 14, 91994.

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem avec la collaboration de B. Fischer, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Revue et pourvue d'un bref apparat critique par Robert Weber, éd. corrigée avec la collaboration de B. Fischer, H. I. Frede, H. F. D. Sparks, W. Thiele, établie par R. Gryson, Stuttgart, coll. « Deutsche Bibelgesellschaft », 41994.

Biblia latina cum Glossa ordinaria. Reproduction anastatique de la 1re éd., Strasbourg, vers 1480. Avec une introd. de M. T. Gibson et K. Froehlich, Turnhout, Brepols, 1992, 4 vol.

Biblia patristica.
Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, vol. 3 (Origène), Paris, CNRS, 1991 ; supplément (Philon d'Alexandrie), Paris, CNRS, 1982 ; vol. 6 (Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Ambrosiaster), Paris, CNRS, 1995.

Bogaert P.-M.
« La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions », *RTL* 19, 1988, p. 137-159 ; 19, 1988, p. 276-314.

Boismard M.-É.
La Lettre aux Laodicéens. *Retrouvée et commentée par M.É.B.*, Paris, J. Gabalda et Cie, coll. « Cahiers de la Revue biblique » 42, 1999.

Bonino S. Th.
Les Anges et les Démons. Quatorze leçons de théologie catholique, Paris, Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste » 3, 2007.
« Providence et causes secondes. L'exemple de la prière », dans *Saint Thomas d'Aquin*, sous la direction de Th.-D. Humbrecht, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Les Cahiers d'histoire de la philosophie », 2010, p. 493-519.

Bouyer L.
Voir à Dictionnaire théologique.

Brunot A.
Les Écrits de saint Paul. Lettres aux jeunes communautés, Paris, Éd. du Centurion, coll. « Foi chrétienne », 1972.

Busa R.
Voir à Index thomisticus.

Calmet A, Dom.
Dictionnaire de la Bible, 4 vol., Genève, Marc-Michel Bousquet, ^{2}1730.

Capelle C.
Thomas d'Aquin féministe ?, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque thomiste » XLIII, 1982.

Caspar Ph.
« La problématique de l'animation de l'embryon », *NRT* 113, 1991, p. 3-24 ; 239-255 (chez Thomas d'Aquin) ; 400-413 (l'apport de la modernité).

Catholicisme.
Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain, sous la direction de G. Jacquemet, Paris, Letouzey et Ané, 1948-2000.

Châtillon J.
« La Bible dans les écoles du XII^{e} siècle », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps » 4, 1984, p. 163-197.

Chenique F.
Éléments de logique classique, Paris, L'Harmattan, ^{2}2006.

Cicéron.
De l'invention (De inventione), texte établi et traduit par G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France » 1994.

De la République (De Republica), texte établi et traduit par E. Bréguet, t. I (Livre I), t. II (Livres II-VI), Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », 1980.

Codices.

Codices manuscripti Thomae de Aquino, t. I, Autographa et Bibliothecae A-F, éd. H.-F. Dondaine et H. V. Shooner, Rome, Ed. di san Tommaso, « Editores operum Sancti Thomae de Aquino », 2, 1967 ; t. II, Bibliothecae G-M, éd. H. V. Shooner, Rome, Ed. di san Tommaso, « Editores operum Sancti Thomae de Aquino », 3, 1973 ; t. III, N-P, éd. H. V. Shooner, Montréal - Paris, J. Vrin, 1985.

Colish M. L.

« Peter Lombard as an Exegete of St. Paul », *Ad litteram*. *Authoritative Texts and their Medieval Readers*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, coll. « Notre Dame Conferences in Medieval Studies » 3, 1992, p. 71-92.

Peter Lombard, 2 vol., Leyde, Brill, coll. « Brill's Studies in Intellectual History » 41, 1994, xii-470/471-896 p. Voir le chap. iv consacré à la *Sacra pagina*.

Conciles.

Les Conciles œcuméniques, *Les décrets*, t. II/1, *Nicée I à Latran V*, Paris, Éd. du Cerf, « Le magistère de l'Église », 1994.

Les Constitutions apostoliques, t. III, Livres VII et VIII, introd., texte critique, trad. et notes par M. Metzger, Paris, Éd. du Cerf, SC 336, 1987.

Cyrille de Jérusalem.

Catéchèses mystagogiques, introd., texte critique et notes par A. Piédagnel, trad. P. Paris, Paris, Éd. du Cerf, SC 126 *bis*, 2004.

Dahan G.

L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XII^e^-XIV^e^ siècle, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Patrimoines-christianisme », 1999. Pour la Glose, voir p. 123-129.

Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale, Genève, Droz, coll. « Titre courant » 38, 2009.

Dahan G. *et al*.

L'Occident médiéval lecteur de l'Écriture, Paris, Service biblique Évangile et vie - Éd. du Cerf, coll. « Cahiers Évangile/Supplément » 116, 2001.

Daniélou J.

Bible et Liturgie, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lex Orandi » 11, 1951.

Denys l'Aréopagite (Pseudo-).

De cœlesti hierarchia (PG 3, col. 119-370 A). – *Corpus Dionysiacum*, II : *Pseudo-Dionysius Areopagita. De cœlesti hierarchia*, éd. Günter Heil et A. M. Ritter, Berlin - New York, Walter De Gruyter, 1991, coll. « Patristiche Texte und Studien » XXXVI, p. 7-59 ; trad. latines dans *Dionysiaca*, éd. Ph. Chevallier, Paris - Bruges, 1950, t. II, p. 725-1039 (en général trad. Jean Scot Érigène). – *La Hiérarchie céleste*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Bibl. philosophique », 1980, p. 185-244 ; éd. Günther Heil, René Roques, Maurice de Gandillac, 2^e^ éd. revue et corrigée, Paris, Éd. du Cerf, SC 58 *bis*, 1970.

De divinis nominibus (PG 3, col. 607-996). – *Corpus Dionysiacum*, I : *Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*, éd. B. Regina Suchla, Berlin - New York, Walter De Gruyter, coll. « Patristiche Texte und Studien », XXXIII, 1990, p. 107-231 ; trad. latines dans Dionysiaca, éd. Ph. Chevallier, Paris - Bruges, Desclée de Brouwer, 1937, t. I, p. 3-561 (en général trad. de Jean

Sarrazin, [S]). – *Les Noms divins*, trad. de Maurice de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Bibl. philosophique », 1980 (et rééd.), p. 67-176.

Epistolae (PG 3, col. 1065-1120). – *Corpus Dionysiacum, II Pseudo-Dionysius Areopagita. Epistulae,* éd. Günter Heil & A. M. Ritter, Berlin - New York, Walter De Gruyter, coll. « Patristiche Texte und Studien », t. XXXVI, 1991, p.156-210 ; trad. latines dans *Dionysiaca*, éd. Ph. Chevallier, Paris - Bruges, Desclée de Brouwer, 1937, t. I, p. 605-669 ; t. II, p. 1479-1578. – *Lettres*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Bibl. philosophique », 1980 (et rééd.), p. 327-361.

Denzinger H.

Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, 37e éd., corrigée, augmentée, trad. en allemand et éditée par Peter Hünermann avec la collaboration de H. Hoping, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1991. — Éd. française, réalisée d'après l'éd. originale de Peter Hünermann, par J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien.

Sous la direction de Angelo Di Berardino. Adaptation française sous la direction de François Vial, 2 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1990.

Dictionnaire encyclopédique du judaïsme.

Sous la direction de G. Wigoder, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots.

Sous la direction de A. Ernout et A. Meillet, Paris, Klincksieck, 2001 (4e éd. augm. d'additions et de corrections par J. André).

Dictionnaire historique de la langue française.

Sous la direction d'Alain Rey, 3 vol., Paris, dictionnaire Le Robert, 1998 (2e éd.).

Dictionnaire théologique

Sous la direction de L. Bouyer, Paris, Desclée, 1990 (2e éd. revue et mise à jour)..

Dictionnaires de la Bible.

Dictionnaire de la Bible, sous la direction de F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1899-1912, 5 t. en 10 vol.

Dictionnaire de la Bible par André-Marie Gerard, assisté de Andrée Nordon-Gerard, avec la collab.du P. Tollu, p.s.s., Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 21992.

Dictionnaire encyclopédique de la Bible, publié sous la direction du Centre Informatique et Bible, Abbaye de Maredsous - Turnhout, Brepols, 1987.

Supplément au dictionnaire de la Bible, commencé par L. Pirot, A. Robert, H. Cazelles et A. Feuillet, continué par J. Briend et É. Cothenet, Paris, Letouzey et Ané, 1928 s.*Dictionnaire de la Bible* par Dom A. Calmet, 4 vol., 2e éd., Genève, Marc-Michel Bousquet, 1730.

Didachè.

Voir à Doctrine des douze apôtres (la).

La Doctrine des douze apôtres (Didachè), introd., texte critique, trad., notes, appendice, annexe et index par W. Rordorf et A. Tuilier, 2e éd. revue et augmentée, Paris, Éd. du Cerf, SC 248 *bis*, 1998.

Duhem P.

Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, 10 vol., Paris, Hermann, 1913-1959 ; nouv. éd. corr. par O. Digne, Paris, Hermann, 1979-1988.

Dutripon F.-P.

Vulgatae editionis Bibliorum sacrorum concordantiae ad recognitionem iussu Sixti V Pontif. Max. Cura et studio F.- P. Dutripon, Bar-le-Duc, RR. PP. Coelestini, Typographi-Editores, 61875.

Elders L. J.
Sur les traces de saint Thomas d'Aquin théologien. *Étude de ses commentaires bibliques*, trad. V. Pommeret, Paris, Les Presses universitaires de l'IPC - Parole et Silence, 2009.

Emery G.
« Le photinisme et ses précurseurs chez saint Thomas : Cérinthe, les Ébionites, Paul de Samosate et Photin », *RT* 95, 1995, p. 371-398.
La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Théologies », 2004.

Épiphane.
Panarion (PG 41, col. 156-1200 ; PG 42, col. 9-832).

Ernout A. et Meillet A.
Voir à Dictionnaire étymologique de la langue latine.

Feuillet A.
Christologie paulinienne et tradition biblique, Paris, Desclée de Brouwer, 1973.
Le Christ sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes, Paris, J. Gabalda et Cie, coll. « Études bibliques », 1966.

Gardeil H.-D.
Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, t. III : *Psychologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1966.

Garrigues J.-M.
Le Saint-Esprit sceau de la Trinité, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 276, 2011.

Gerard A.-M.
Voir à Dictionnaires de la Bible.

Gilson É.
Le Thomisme, 4e éd. rev. et augm., Paris, J. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1942.

Gloses.
Voir aussi à Bibles latines, à Colish M. L., à Dahan G., à Longère J., à Pierre Lombard et à Spicq C.

— Froehlich K.
The Printed Gloss, dans *Biblia Latina cum Glossa ordinaria*, reproduction en fac-similé de la 1re éd. d'Adolph Rusch de Strasbourg, 1480-1481, Turnhout, Brepols, 1992, p. xii-xxvi.

— Gibson M. T.
« The Twelfth Century Glossed Bible », *Studia Patristica* 23, éd. E. A. Livingstone, Louvain, 1990, p. 232-244.
« The Place of the Glossa Ordinaria in medieval exegesis », dans *Ad litteram : Authoritative Texts and their Medieval Readers*, éd. K. Emery and M. Jordan, Notre Dame (Ind.), 1992.
The Glossed Bible, dans *Biblia Latina cum Glossa ordinaria*, reproduction en fac-simile de la 1re éd. d'Adolph Rusch de Strasbourg, 1480-1481, Turnhout, Brepols, 1992, p. vii-xi.

— Hamel C. F. R. de.
Glossed Books and the Origins of the Paris Book Trade, Woodbridge, 1984.

— Lobrichon G.
« Une nouveauté : les gloses de la Bible », dans Pierre RichÉ et Guy Lobrichon (dir.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps » 4, 1984, p. 95-114.

— Smalley B.
The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford, Blackwell, 31983. Voir au chap. ii, § 2 : « The Gloss ».

— Wielockx R.
« Autour de la *Glossa ordinaria* », *RTAM* 49, 1982, p. 222-228.

Godefroid d'Admont.
Homiliae dominicales (PL 174, col. 21-1134).

Grégoire le Grand (saint).
Homiliae in Evangelia, éd. R. Étaix, Turnhout, Brepols, 1999 (CCL 141). — *Homélies sur les Évangiles*, trad. et notes par les moines du Barroux, introd. d'Adalbert de Vogüé, Le Barroux, Éd. Sainte-Madeleine, 2000. Cette traduction est antérieure à l'éd. critique et a été faite d'après la PL 76, col. 1075-1312 ; *Homélies sur l'Évangile*, Livre II, texte latin, introd., trad. et notes par R. Étaix, G. Blanc et B. Judic, Paris, Éd. du Cerf, SC 522, 2008.
Moralia in Iob, éd. M. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1979, 1985 (CCL 143, 143B*)*. — *Morales sur Job*, Première partie, Livres I et II, introd. et notes par Dom R. Gillet, o.s.b., trad. Dom A. de Gaudemaris, o.s.b., Paris, Éd. du Cerf, SC 32 *bis*, 1975.

Guillaume de Tocco.
Ystoria sancti Thome de Aquino, éd. critique, introd. et notes par Claire Le Brun-Gouanvic, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, coll. « Studies and Texts » 127, 1996. — *L'Histoire de saint Thomas d'Aquin*, trad. fr. du dernier état du texte (1323) avec introd. et notes par Claire Le Brun-Gouanvic, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2005.

Hérodote.
Histoires, texte établi et trad. Ph.-E. Legrand, t. IV, Livre IV, Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », 1945.

Hilaire (saint).
Sur le psaume 118, introd., texte critique, trad. et notes par M. Milhau, t. I, Paris, Éd. du Cerf, SC 344, 1988.

***Iconografia e arte cristiana*.**
Sous la direction de L. Castelfranchi et M. Antonietta Crippa, R. Cassaneli, E. Guerriero, 2 vol., Éd. San Paolo, coll. « I Dizionari San Paolo », 2004.

Ide P.
Le Zygote est-il une personne humaine ?, Paris, P. Téqui, coll. « Questions disputées : Saint Thomas d'Aquin et les thomistes », 2004.

***Index thomisticus*.**
Index thomisticus sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantia [...], 56 vol., dir. Roberto Busa, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1974-1980.
Thomas Aquinatis opera omnia cum hypertextibus, dans CD-ROM, dir. R. Busa, s.j. (2e éd.)

Isidore de Séville (saint).
S. Isidori Etymologiarum libri XX (PL 82, col. 73-728). — Isidori Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum sive originum libri XX*, éd. W. M. Lindsay, Oxford, 2 t., coll. « Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis », 1911, et rééd.

Jacques de Voragine.

Legenda aurea, éd. critique G. P. Maggioni, 2 t., Florence, edizioni del Galluzo, coll. « Millennio Medievale », 6 /Testi 3, 1998 ; *La Légende dorée*, texte traduit et annoté par A. Boureau *et al.*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004.

Jean Beleth.
Summa de ecclesiasticis officiis, éd. H. Douteil, Turnhout, Brepols, CCM 41A, 1976.

Jean Chrysostome (saint).
In Matthaeum homiliae (PG 58, col. 469-794).

Jean Damascène (saint).
De fide orthodoxa (PG 94, col. 789-1228) ; saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, versions de Pise et de Hongrie, éd. Éloi M. Buytaert, o.f.m., St. Bonaventure (N.Y.), Franciscan Institute Publications, coll. « Text series » 8, 1955. — Trad. fr. : *La Foi orthodoxe, suivi de la défense des icônes*, trad. et notes par Emmanuel Ponsoye, Suresnes, Éd. de l'Ancre, coll. « L'Arbre de Jessé », 1992 ; *La Foi orthodoxe* 1-44, texte critique de l'éd. B. Kotter (*PTS* 12), trad. et notes par P. Ledrux avec la collaboration de V. Kontouma-Conticello et G.-M. de Durand, Paris, Éd. du Cerf, SC 535, 2010 ; 45-100, texte critique de l'éd. B. Kotter (*PTS* 12), trad. et notes par P. Ledrux avec la collaboration de G.-M. de Durand, Paris, Éd. du Cerf, SC 540, 2011.

Jean de Mailly.
Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum, trad. A. Dondaine, *Abrégé des gestes et miracles des saints*, Paris, coll. « Bibliothèque d'histoire dominicaine » 1, 1947.

Jérôme (saint).
Commentariorum in epistolam ad Galatas (PL 26, col. 307-438).
Epistulae (PL 22, col. 525-1224) ; éd. I. Hilberg, Vienne, CSEL 54, 55 et 56 ; texte établi et traduit par J. Labourt, t. VI (CX-CXX), Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », 1958 ; t. VII (CXXI-CXXX), Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », 1961.
Liber de viris illustribus (PL 23, col. 601-720).

Kittel G. et Friedrich G.
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1933-1979, 9 t. en 11 vol.

Le Guillou M.-J.
Le Christ et l'Église. Théologie du mystère, Paris, Éditions du Centurion, coll. « L'Église en son temps », 1963 ; rééd. avec une préface du cardinal Georges Cottier, o. p., Paris, Parole et Silence, 2005.

***Liber de causis*.**
Liber de causis, texte et trad. P. Magnard *et al*., dans : *La Demeure de l'être*. Autour d'un anonyme. Étude et trad. du *Liber de causis*, Paris, J. Vrin, coll. « Philologie et Mercure », 1990, p. 38-85.

Litt Th.
Les Corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin, Louvain - Paris, Nauwelaerts - Béatrice Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux », VII, 1963.

Longère J.
La Prédication médiévale, Paris, Études augustiniennes, « Collection des Études augustiniennes », Série « Moyen Âge et temps modernes » 9, 1983. Voir pour la *Glose*, p. 186-187.

Lubac H. de.

Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, 4 t., Paris, Aubier, coll. « Théologie » 41, 42, 59, 1959-1964 ; rééd., 4 vol., Paris, Éd. du Cerf-DDB, 1993.
La Postérité spirituelle de Joachim de Flore, t. I, *De Joachim à Schelling*, Paris - Namur, Lethielleux - Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore », série « Horizon » 3, 1979.

Macrobe.
Commentaire au songe de Scipion, texte établi, trad. et commenté par M. Armisen-Marchetti, 2 t. (t. I, Livre I ; t. II, Livre II), Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », 2003.

Maidl L.
Desiderii Interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin, Paderborn, coll. « Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes » 38, 1994.

Mâle É.
L'Art religieux du XIII^e siècle en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration, t. II, Paris, Armand Colin, coll. « Le Livre de poche », 1958.

Meunier B. (dir.).
La personne et le christianisme ancien, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Patrimoine-christianisme », 2006.

Oliva A.
« Frère Thomas d'Aquin, universitaire », dans *L'Université Catholique au Moyen Âge*, Actes du 4^e Symposium, Katholieke Universiteit Leuven 11-14 mai 2005, Paris, Centre de coordination de la recherche de la FIUC, coll. « Université, Église, Culture », 2007, p. 233-268.

Origène.
Traité des principes (Peri Archôn), introd. et trad. Marguerite Harl, Gilles Dorival, Alain Le Boulluec, Paris, Études augustiniennes, 1976 ; éd. Henri Crouzel et Manlio Simonetti, 5 t. (t. I : Livres I et II pour l'introd., le texte critique et la trad. ; t. II : Livres I et II pour le commentaire et les fragments ; t. III : Livres III et IV pour le texte critique et la trad. ; t. IV : Livres III et IV pour les commentaires et les fragments ; t. V : Compléments et index), Paris, Éd. du Cerf, SC 252, 253, 268, 269, 312, 1978-1984.

Pesch O. H.
Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 177, 1994.

Philon d'Alexandrie.
De Specialibus Legibus, I et II, introd., trad. et notes par S. Daniel, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Les Œuvres de Philon d'Alexandrie » 24, 1975.
De vita Mosis, I-II, introd., trad. et notes par R. Arnaldez, Cl. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Les Œuvres de Philon d'Alexandrie » 22, 1967.

Pierre Abélard.
Opera theologica I. Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, éd. E. M. Buytaert, Turnhout, Brepols, CCCM 11, 1969, p. 41-340.

Pierre Lombard.
Voir aussi à Colish M. L.
Glosa in epistulam ad Colossenses (PL 192, col. 257D-288C).
Magistri Petri Lombardi, Pariensis Episcopi, Sententiae in IV libris distinctae, ed. tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta, [éd. I. Brady,] Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, t. I, lib. I-II, coll. « Spicilegium Bonaventurianum », IV, 1971. — *Les Quatre*

Livres des Sentences. Premier Livre, introd. trad. notes et tables par M. Ozilou, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2012 ; Deuxième Livre, *idem*, 2013.

Pinckaers S.
La Prière chrétienne, Fribourg, Éd. Universitaires, 1989.

Platon.
Œuvres complètes, t. VII/1, *La République*, Livres IV-VII, texte établi et traduit par E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », 1946 ; *La République*, trad. nouv. et notes établies par L. Robin avec la collab. de M.-J. Moreau, dans *Œuvres complètes de Platon*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1999, p. 327-1241.

Plotin.
Ennéades V, texte établi et trad. É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », 1931.

Poffet J.-M.
Les Chrétiens et la Bible, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Histoire du christianisme », 1998.

Potin J.
La Fête juive de la Pentecôte. Études des textes liturgiques, 2 t., Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina » 65a, 1971.

Prat F.
La Théologie de saint Paul, 2 t., Paris, Gabriel Beauchesne, coll. « Bibl. de théologie historique », t. I, 1930 ; t. II, 1929, et rééd.

Proclus.
Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca, éd. H. Boese, Leuven, University Press, coll. « Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series », 1, V, 1987. — Proclos, *Éléments de Théologie*, trad., introd. et notes J. Trouillard, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Bibl. philosophique », 1965.

Raban Maur.
Ad Philippenses (PL 112, col. 477-508).

Réau L.
Iconographie de l'art chrétien, t. III : (P-Z), Répertoires, Paris, PUF, 1959.

Revel J.-Ph.
Traité des sacrements, I : *Baptême et sacramentalité*, 1 : *Origine et signification du baptême*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Théologies », 2004.

Saffrey H.
Recherches sur la tradition platonicienne du Moyen Âge à la Renaissance, Paris, Vrin-reprint, 1987.

Somme L.-Th.
Fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ. La filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque thomiste » XLIX, 1997.
Thomas d'Aquin. La divinisation dans le Christ, trad. et commentaires L.-Th. Somme, Genève, Ad Solem, 1998.

Spicq C.
« Bénignité, mansuétude, douceur, clémence », *Revue biblique* LIV, 1947, p. 321-339.

Esquisse de l'exégèse au Moyen Âge, Paris, Vrin, coll. « Bibl. thomiste » 26, 1944. Voir pour la *Glose* les p. 7, 44, 53, 54, 67-69, 140, 152-154, 222, 223, 229-230, 282-283, 290, 295, 301, 307. Sur l'exégèse au XIIIe siècle, voir p. 142-318.

Lexique théologique du Nouveau Testament, rééd. en 1 vol. des notes de lexicographie néotestamentaire, Fribourg - Paris, Éd. universitaires - Éd. du Cerf, 1991.

« Thomas d'Aquin. S. Thomas exégète », *DTC*, 15A, col. 735-736.

Suarez-Nani T.

Les Anges et la philosophie. Subjectivité et fonction des substances séparées à la fin du XIIIe siècle, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale » LXXXII, 2002.

Tertullien.

De anima, éd. Waszink, Turnhout, Brepols, CCL 2, p. 781-869, 1954.

Théry G.

« L'authenticité du *De Spiritu et anima* dans saint Thomas et Albert le Grand », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1921, p. 373-377.

Thomas d'Aquin (saint).

Voir aussi à Guillaume de Tocco et à *Index thomisticus*.

Collationes in orationem dominicam.

Éditions : Parme, t. XVI, p. 123-132 ; Vivès, t. XXVII, p. 183-198 ; Marietti, 1954, *Opuscula theologica*, t. II, p. 221-235.

Trad. fr. : *Saint Thomas d'Aquin*. *Le Pater et l'Ave*, introd. et trad. un moine de Fontgombault, Paris, Nouvelles Éditions latines, coll. « Docteur Commun », 1967 ; dans les *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. abbé Fournet, Paris, Vivès, 1857, t. II, p. 1-41.

Compendium theologiae.

Éditions : Léonine, 1979, t. XLII ; Parme, t. XVI, p.1-85 ; Vivès, t. XXVII, p.1-127 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. II, p. 1-219 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. I, p. 13-138.

Trad. fr. : *Abrégé de théologie (« Compendium theologiae »)* ou *Bref résumé de théologie pour le frère Raynald*, texte latin de l'éd. Léonine, introd., trad. et annotations par J.-P. Torrell, o.p., Paris, Éd. du Cerf, 2007 ; *Saint Thomas d'Aquin. Bref résumé de la foi chrétienne*, trad. sur une éd. antérieure à la Léonine par J. Kreit, Paris, Nouvelles éd. latines, coll. « Docteur angélique » VI, 1985 ; dans les *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Védrine, Paris, Vivès, 1856 (Vrin-Reprint, 1984), t. I.

Contra doctrinam retrahentium a religione.

Éditions : Léonine, 1970, t. XLI C ; Parme, t. XV, p.103-125 ; Vivès, t. XXIX, p. 175-190 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. IV, p. 265-322 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. II, p. 159-190.

Trad. fr. : *Contre l'enseignement de ceux qui détournent de l'état religieux*, texte latin de l'éd. Léonine, introd., trad. et annotations J.-P. Torrell, o.p., dans : *« La Perfection c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ*, Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 708-845 ; *Saint Thomas d'Aquin. L'entrée en religion*, trad. H. Maréchal, Juvisy, Éd. du Cerf, 1935 ; dans les *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. abbé Fournet, Paris, Vivès, 1857 (Vrin-reprint, 1984), t. II, p. 311-404.

Contra Gentiles.

Voir à Summa contra Gentiles.

Contra impugnantes Dei cultum et religionem.

Éditions : Léonine, 1970, t. XLI A ; Parme, t. XV, p. 1-75 ; Vivès, t. XXIX, p. 1-116 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. IV, p. 1-195 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. II, p. 5-110.

Trad. fr. : *Thomas d'Aquin. « La Perfection c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ. Contre les ennemis du culte de Dieu et de l'état religieux*, texte latin de l'éd. Léonine, introd., trad. et annotations par J.-P. Torrell, o.p., Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 64-505 (texte) ; *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Fournet, Paris, Vivès, 1857 (Vrin-reprint, 1984), t. II, p. 519-639 ; t. III, p. 1-205.

De articulis fidei et ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum.

Éditions : Léonine, 1979, t. XLII (texte pour le *De articulis fidei*, p. 245-252) ; Parme, t. XVI, p.115-119a ; Vivès, t. XXVII, *Opusculum* IV, p.171-177 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. III, p. 1-11 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. I, p. 141-147.

Trad. fr. : *Traités. Les Articles de la foi et les Sacrements de l'Église*, introd., trad. et annotation par Gilles Emery, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1999, texte et trad. du *De articulis fidei*, p. 212-243 ; dans les *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Fournet, Paris, Vivès, 1856 (Vrin-reprint, 1984), t. I, p. 532-550.

De malo.

Voir à Quaestiones disputatae De malo.

De operationibus occultis naturae ad quendam militem ultramontanum.

Éditions : Léonine, t. XLIII, p. 183-186 (texte) ; Parme, t. XVI, p. 355-357 ; Vivès, t. XXVII, p. 504-507 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. I, p. 1-7 ; Marietti, *Opuscula philosophica*, p. 159-162.

Trad. fr. : *Les Opérations cachées de la nature*, dans saint Thomas d'Aquin, *L'Astrologie, Les Opérations cachées de la nature, Les Sorts*, trad., introd. et notes B. Couillaud, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Sagesses médiévales », 2008, p. 5-15 ; dans les *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Bandel, Paris, Vivès, 1857 t. IV, p. 46-54.

De perfectione spiritualis vitae.

Éditions : Léonine, 1970, t. XLI B ; Parme, t. XV, p. 76-102 ; Vivès, t. XXIX, p. 117-156 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. IV, p. 196-264 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. II, p. 115-153.

Trad. fr. : *Thomas d'Aquin. « La Perfection c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ. La Perfection de la vie spirituelle*, texte latin de l'éd. Léonine, introd., trad. et annotations par J.-P. Torrell, o.p., Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 516-697 (texte) ; *Thomas d'Aquin. Vers la perfection de la vie spirituelle*, trad. H. Maréchal, Paris, Lethielleux, 1932 ; dans les *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Fournet, Paris, Vivès, 1857 (Vrin-Reprint, 1984), t. IV, p. 404-518.

De veritate.

Voir à Quaestiones disputatae De veritate.

Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli.

Éditions : Parme, t. XIII ; Vivès, t. XX, p. 381-752 et t. XXI ; Marietti (R. Cai), ^{8}1953, 2 vol.

Trad. fr. : *Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur toutes les épîtres de saint Paul*, trad. l'abbé Bralé, Paris, Louis Vivès, 1869-1874, 6 t. ; *Thomas d'Aquin. Commentaire de l'épître aux Romains*, trad. et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., notes par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., avant-propos par G. Berceville, o.p., Paris, Éd. du Cerf, 1999 ; *Thomas d'Aquin. Commentaire de la première épître aux Corinthiens* complété par Pierre de Tarentaise, *Postille sur la première épître aux Corinthiens*, introd. par G. Dahan, trad. et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., annotation par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., Paris, Éd. du Cerf, 2002 ; *Saint Thomas d'Aquin. Commentaire de la seconde épître aux Corinthiens*, introd., trad. et notes par A. Charlier, 2 t., Paris, Nouvelles Éditions Latines, coll. « Docteur Commun », 1980 ; *Thomas d'Aquin. Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens*, introd. par G. Dahan, trad. et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., annotation par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., Paris, Éd. du Cerf, 2005 ; *Thomas d'Aquin. Commentaire de l'épître aux Galates*, introd. par G. Dahan, trad. et tables par

J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., annotation par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., Paris, Éd. du Cerf, 2008 ; ; *Thomas d'Aquin. Commentaire de l'épître aux Éphésiens*, préface par le cardinal G. Cottier, o.p., introd. par G. Dahan, trad. et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., annotation par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., Paris, Éd. du Cerf, 2012.

Expositio super Iob.

Éditions : Léonine, 1965, t. XXVI ; Parme, t. XIV, p.1- 47 ; Vivès, t.18, p.1-227.

Trad. fr. : *Saint Thomas d'Aquin. Job, un homme pour notre temps*, trad. de J. Kreit, Paris, Téqui, 1982.

Expositio super primam et secundam Decretalem ad Archidiaconum Tudertinum.

Éditions : Léonine, 1968, t. XL E ; Parme, t. XVI, p. 300-309 ; Vivès, t. XXVII, p. 424-438 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. IV, p. 324-348 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. I, p. 417-431.

Trad. fr. : *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. abbé Bandel, Paris, Vivès, 1857, t. III, p. 492-524.

Glossa continua super Evangelia.

Éditions : Parme, t. XI-XII ; Vivès, t. XVI-XVII ; Marietti, 1953, 2 t.

Trad. fr. : *Saint Thomas d'Aquin. Exposition suivie des quatre Évangiles... La Chaîne d'or*, trad. E. Castan, Paris, Vivès, 1854-1855, 8 t.

Lectura super Ioannem.

Éditions : Parme, t. X, p. 279-645 ; Vivès, t. XIX, p. 669-842 et t. XX, p.1-376 ; Marietti (R. Cai), 1952 s.

Trad. fr. : *Thomas d'Aquin*. *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, préf. de M. D. Philippe, o.p., trad. et notes sous sa direction, rééd. et suite en 2 vol. : vol. I (chap. 1 à 11), Paris, Éd. du Cerf, 1998 ; vol. II (chap. 12 à 21), Paris, Éd. du Cerf, 2006 ; 3 vol. : vol. I (chap.1 et 2) ; vol. II (chap. 3 à 5) ; vol. III (chap. 6 à 8), Versailles, Buxy, Les Amis de Saint-Jean, 1981, 2e éd., 1982, 1987 ; « *Proœmium de Saint Jean »*, trad. B. d'Avezac de Castera, *Cahiers IPC*, no 8 (1973), p. 86-96 ; *Saint Thomas d'Aquin*. *Évangile de saint Jean commenté*, t. I (chap. I), trad. J. E. Ghesquière, o.p. et G. Vanhamme, o.p., Tournai, coll. « Éd. de la vie spirituelle », 1926.

Lectura super Matthaeum.

Éditions : Parme, t. X, p.1-278 ; Vivès, t. XIX, p. 226-668 ; Marietti, 1951 s.

Trad. fr. : aucune à ce jour.

Liber De sortibus.

Éditions : Léonine, 1976, t. XLIII (texte, p. 229-238) ; recension brève, p. 239-241 ; Parme, t. XVI, p. 310-316 ; Vivès, t. XXVII, p. 439-448 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. III, p. 144-162 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. I, p. 159-167.

Trad. fr. : *Les Sorts*, dans Saint Thomas d'Aquin, *L'Astrologie, Les Opérations cachées de la nature, Les Sorts*, trad. introd. et notes de B. Couillaud, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Sagesses médiévales », 2008, p. 17-42 ; *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Bandel, t. III, Paris, Vivès, 1857, p. 525-548.

Postilla super Psalmos.

Éditions : Léonine, en prép. ; Parme, t. XIV, p.148-353 ; Vivès, t. XVIII, p. 228-556 (Ps 1-51) ; P. A. Uccelli, *In tres psalmos David* (Ps 52-54), Rome, 1880, p. 241-254.

Trad. fr. : *Commentaire sur les Psaumes*, introd., trad. et notes par J.- É. Stroobant de Saint-Éloy, o.s.b., préface par Mark D. Jordan, Paris, Éd. du Cerf, 2004.

Quaestiones de quolibet.

Éditions : Léonine, 1996, t. XXV ; Parme, t. IX, p. 459-631 ; Vivès, t. XV, p. 357-611 ; Mandonnet, Paris, 1926 ; Marietti (R. Spiazzi), 1956.

Trad. fr. : aucune à ce jour.

Quaestiones disputatae De malo.

Éditions : Léonine, 1982, t. XXIII ; Parme, t. VIII, p. 219-424 ; Vivès, t. XIII, p. 320-618 ; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. II, Paris, 1925, p. 370-719 ; Marietti (P. Bazzi *et al*.), [10]1965, p. 445-699.

Trad. fr. : *Questions disputées sur le mal*, trad. les moines de Fontgombault, Paris, Nouvelles Éditions latines, coll. « Docteur angélique », VIII-IX, 1992.

Quaestiones disputatae De potentia.

Éditions : Parme, t. VIII, p.1-218 ; Vivès, t. XIII, p. 1-319 ; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, Paris, 1925, t. II, p.1-370 ; Marietti (P. Bazzi), [10]1965, *Quaestiones disputatae*, t. II, p. 7-276.

Trad. fr. : *Questions disputées sur la Puissance – De Potentia*, Questions 1 à 3, texte latin de l'éd. Marietti, trad. et notes par R. Berton, introd. du frère E. Perrier, o.p., Paris, Les Presses universitaires de l'IPC - Parole et Silence, 2011.

Quaestiones disputatae De veritate.

Éditions : Léonine, 1970-1974, t. XXII en trois parties ; Parme, t. IX, p.1-458 ; Vivès, t. XIV, p. 315-640 et t. XV, p. 1-356 ; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. I, Paris, 1925 ; Marietti (R. Spiazzi), 1964 s., t. I.

Trad. fr. : *Questions disputées, De veritate*, 2 t. (t. 1 [Q. 1-13] ; t. 2 [Q. 14-29]), préface par J. Elders, introd. par A. Lobato, texte latin de l'*Index thomisticus*, trad. A. Aniorté, Le Barroux, Sainte-Madeleine, 2011 ; trad. partielles : *Questions disputées sur la vérité. Question I* : *De veritate (La vérité)*, texte latin de l'éd. Léonine, introd., trad. et notes par Ch. Brouwer et M. Peeters, Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 2002. *Question I : De scientia Dei (La science de Dieu)*, trad. Serge-Thomas Bonino, o.p., Paris - Fribourg, Éd. du Cerf - Éditions universitaires, coll. « Pensée antique et médiévale », 1996. *Question IV : De verbo (Le verbe)*, trad. B. Jollès, Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 1992. *Question V : De providentia (La Providence) ; Question VI : De praedestinatione (La prédestination)*, texte latin de l'éd. Léonine, introd. et commentaire par J.-P. Torrell, o.p., trad. J.-P. Torrell, o.p. et D. Chardonnens, o.c.d., Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 2011. *Question X : De mente (l'esprit)*, trad. Kim Sang Ong-Van-Cung, Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 1998. *Question XI : De magistro (Le maître)*, trad. B. Jollès, Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 1983. *Question XII : De prophetia (De la prophétie)*, texte latin de l'éd. Léonine, trad. S.-Th. Bonino, introd. et annotations par J.-P. Torrell, Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 2006. *Trois questions disputées du De veritate* : *Question XV : Raison supérieure et raison inférieure ; Question XVI : De la syndérèse ; Question XVII : De la conscience*, trad. J. Tonneau, Paris, Vrin, coll. « Bibl. des textes philosophiques », 1991.

Quaestiones disputatae De virtutibus.

Éditions : Parme, t. VIII, p. 545-638 ; Vivès, t. XIV, p. 178-314 ; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. III, Paris, 1925 ; *Quaestiones disputatae*, Marietti (P. Bazzi), [10]1965, t. II, p. 707-828.

Trad. fr. : *Cinq questions disputées sur les vertus,* 2 vol., trad. sous la dir. de D. Pillet, Paris, Éd. du Sandre, 2008 ; trad. partielle (*sed contra* et corps des articles) des 13 articles de la Question disputée *De caritate* : *Saint Thomas. Bref résumé de la foi chrétienne. Compendium theologiae*, trad. J. Kreit, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1985, p. 495-539.

Scriptum super libros Sententiarum.

Éditions : *Super III librum Sententiciarum*, éd. Léonine, t. XIX en prép. ; *Scriptum super Sententiis*, P. Mandonnet, Paris, 1929, t. II (livres I et II) ; M. F. Moos, Paris, 1933 et 1947 (livres III et IV jusqu'à la Dist. 22) ; Parme, t. VI-VII, 1/2 ; Vivès, t. VII-XI.

Trad. fr. : aucune à ce jour.

Sentencia libri Ethicorum.

Éditions : Léonine, 1969, t. XLVII (2 t.) ; Parme, t. XXI, p. 1-363 ; Vivès, t. XXV, p. 231-614 et t. XXVI, p. 1-89 ; Marietti (R. M. Spiazzi), 1964 (3e éd.).

Trad. fr. : aucune à ce jour.

Sentencia libri Politicorum.

Ouvrage inachevé, se termine au livre III, 6 [1280 a 6]. Le texte de saint Thomas, donné par les éditions imprimées, n'est pas fiable ; il est donc indispensable de se référer à l'éd. Léonine. La suite est due à Pierre d'Auvergne.

Éditions : Léonine, 1971, t. XLVIII ; Parme, t. XXI, p. 1-363 ; Vivès, t. XXV, p. 231-614 et t. XXVI, p. 1-89 ; Marietti (R. M. Spiazzi), 31963.

Trad. fr. : *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, préface à la Politique, trad. Hugues Keraly, Paris, NEL, 1974.

Sententia super Librum De caelo et mundo.

Éditions : Léonine, 1886, t. III ; Parme, t. XIX, p. 1-207 ; Vivès, t. XXIII, p. 1-266 ; Marietti (R. M. Spiazzi), 1952.

Trad. fr. : aucune à ce jour.

Sententia super Metaphysicam.

Éditions : Léonine, t. XLVI en prép. ; Parme, t. XX, p. 245-654 ; Vivès, t. XXIV, p. 333-649 et t. XXV, p. 1-229 ; Marietti (R.M. Spiazzi), 1950.

Trad. fr. : aucune à ce jour.

Sententia super Meteora.

Éditions : Léonine, 1886, t. III, texte, p. 325-421 ; Parme, t. XIX, p. 300-441 (avec les parties inauthentiques) ; Vivès, t. XXIII, p. 387-571 *(idem)* ; Marietti (R. M. Spiazzi), 1952. – Une nouvelle éd. critique est en cours.

Trad. fr. : aucune à ce jour.

Summa contra Gentiles.

Éditions : Léonine, 1918, 1926 et 1930, t. XII-XV ; éd. manuelle, 1934 ; Parme, t.V ; Vivès, t. XII ; Marietti, 1967 et 1961, 3 t. (avec le texte de la Léonine).

Trad. fr. : *Somme contre les Gentils*, introd. par R.-A. Gauthier, Paris, Éditions universitaires, coll. « Philosophie européenne », 1993, *Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentils*, trad. en 4 vol. (vol. 1 : *Dieu*, présentation, trad. et notes par Cyrille Michon ; vol. 2 : *La Création*, trad., présentation et notes par Cyrille Michon ; vol. 3 : *La Providence*, trad., présentation et notes par Vincent Aubin ; vol. 4 : *La Révélation*, trad., présentation et notes par Denis Moreau), Paris, Flammarion, coll. « GF », 1045, 1046, 1047, 1048, 1999 ; *Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentils*, trad. R. Bernier, M. Corvez, F. Kerouanton, L.-J. Moreau, M.-J. Gerlaud, Paris, Lethielleux, 1951-1961, 4 vol. ; rééd. française, 1 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1993 ; *Somme de la foi catholique contre les Gentils*, trad. P.-F. Ecalle, Paris, Louis Vivès, 1854-1856, 3 vol.

Summa theologiae.

Édition : Léonine, 1a pars, t. IV-V, Rome, 1888-1889 ; 1a-2ae, t. VI-VII, 1891-1892 ; 2a-2ae, t. VIII-X, 1895-1897 ; 3a, t. XI, 1903 ; Supplément, t. XII, 1906.

Trad. fr. : *Somme de théologie latin-français en fascicules*, éd. dite de la *Revue des jeunes*, Paris, Éd. du Cerf, 1925-1971 ; éd. en quatre volumes dirigée par Albert Raulin, directeur de la trad. Aimon-Marie Roguet, Paris, Éd. du Cerf, 1984-1986 ; rééd. en cours de l'éd. dite de la *Revue des jeunes*, Paris, Éd. du Cerf, depuis 1997 ; *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, texte de la Tertia Pars (ST IIIa) traduit et commenté, accompagné de données historiques et doctrinales et de cinquante textes choisis par Jean-Pierre Torrell, o.p., Paris, Éd. du Cerf, 2008.

Super Boetium De Trinitate.
Éditions : Léonine, 1992, t. L (texte p. 75-171) ; *Sancti Thomae de Aquino, Expositio super librum Boethii De Trinitate*, B. Decker, Leyde, 1959 (reprint 1965 avec corrigenda et addenda p. 244-245) ; Parme, t. XVII, p. 349-396 ; Vivès, t. XXVIII, p. 482-550 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. III, p. 19-141 ; Marietti, *Opuscula theologica*, t. II, p. 313-389.
Trad. fr. : *Division et méthodes de la science spéculative : physique, mathématique et métaphysique, Expositio super librum Boethii de Trinitate*, Q. V-VI, introd., trad. et notes par B. Souchard, Paris, L'Harmattan, 2002 ; Dans les *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, trad. l'abbé Védrine, Paris, Vivès, 1858 (Vrin-reprint, 1984), t. VII, p. 326-511.

Super Ieremiam.
Éditions : Parme, t. XIV, p. 577-667 ; Vivès, t. XIX, p. 66-198.
Trad. fr. : *Explication du prophète Jérémie*, trad. J. Ménard, suivi de *l'Explication des Lamentations de Jérémie*, trad. D. Pillet, Paris, Éd du Sandre, 2008.

Super librum Dionysii De divinis nominibus.
Éditions : Léonine, t. XLIX en préparation ; Parme, t. XV, p. 259-405 ; Vivès, t. XXIX, p. 374-580 ; Mandonnet, *Opuscula*, t. II, p. 220-654 ; Marietti (C. Pera), 1950 (avec le texte grec et latin du pseudo-Denys).
Trad. fr. : aucune à ce jour.

Super Psalmos.
Voir Postilla super Psalmos.

Torrell J.- P.
Initiation à saint Thomas d'Aquin. *Sa personne et son œuvre*, Fribourg - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, coll. « Vestigia » 13, Initiation 1, 2002, 2e éd. revue et augmentée d'une mise à jour critique et bibliographique.
Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, Fribourg - Paris, Éditions universitaires - Éd. du Cerf, coll. « Vestigia » 19, Initiation 2, 1996 ; 2e éd. revue et augmentée d'une postface, 2002.

Vaillant A.
Le Livre des secrets d'Hénoch, texte slave et trad. fr., Paris, Institut d'Études slaves, coll. « Textes publiés par l'Institut d'études slaves » IV, 1976.

Verger J.
« L'exégèse de l'Université », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps » 4, 1984, p. 199-230.

Vetus latina.
Voir à Bibles latines.

Vigouroux F. *et al*.
Voir à Dictionnaires de la Bible.

Vincent de Beauvais.
Speculum maius quadruplex, Naturale, Doctrinale, Morale, Historiale, Douai, 1624 (repr. Graz, 1964-1965).

Vulgate.
Voir à Bibles, Bibles latines.

Worral P.
« Saint Thomas and Arianism », *RTAM* 23, 1956, p. 208-259 ; 24, 1957, p. 45-100.

Zerwick M.
Analysis philologica Novi Testamenti Graeci, Rome, [3]1966.

Tables
Table des références scripturaires

Les nombres donnés à droite des colonnes renvoient à la numérotation des paragraphes et non aux pages. Le chiffre 0 renvoie à la citation biblique placée en tête du prologue. Les chiffres précédés d'un astérisque indiquent un renvoi, de deux astérisques une citation non littérale ; de trois astérisques une citation faite d'après un texte liturgique. Le chiffre 2 en exposant indique deux occurrences dans le même paragraphe.

ANCIEN TESTAMENT

Genèse (Gn)
1, 1 38
2, 16 114
3, 16 172
6, 17 *148
7, 17 *148
17, 11 104
18, 26 *148
19, 24 *148
32, 2 1, 2
37, 14 190

Exode (Ex)
19, 12 *193
20, 8 120
20, 11 120
20, 12 174

Lévitique (Lv)
11, 3 *119

11, 7____*131
11, 12____*131
11, 44____158
19, 2____158
24, 14____152

Nombres (Nb)
20, 8____82
23, 19____65

Deutéronome (Dt)
4, 6____166
4, 24____42
19, 15____5
23, 14____2

Juges (Jg)
5, 20____88

1 Rois (1 S)
12, 23____18
16, 7____56
17, 18____190
17, 34____2

4 Rois (2 R)
5, 26____87

Tobie (Tb)
4, 13____146

2 Maccabées (2 M)
1, 11____89
3, 3____0

Job (Jb)
1, 1____178
3, 19____156
7, 1____1
19, 27____11
31, 13____181
34, 27____55
34, 30____4
36, 32-33____25
36, 33____68
36, 36____30
39, 16____126

Psaumes (Ps)
3, 4____46
9, 12____71

15, 5____24
18, 5____214
26, 4____138
30, 20____142
31, 1____113
32, 9____37
33, 22____110
40, 11____108
46, 1____169
49, 3____143
67, 26____42
67, 28____1
68, 5____115
83, 6____129
83, 12____7
88, 7____43
93, 11____92
102, 5____154
107, 3____108
109, 1____138
109, 4____48
118, 100____21
118, 165____164
147, 14____7
148, 14____169

Proverbes (Pr)

2, 4____166
3, 3____166
3, 16____142
8, 22____43
10, 1____87
11, 3____178
12, 20____164
18, 18____25
18, 19____5
19, 5____152
26, 4____188
28, 20____6

Cantique des cantiques (Ct)

6, 3____2
7, 1____2

Sagesse (Sg)

1, 4____21
1, 1____20
1, 6____160
2, 9____24

3, 11____126
4, 10____21
4, 19____126
6, 16____80
7, 14____81
7, 25____22
7, 28____187
8, 5____80
8, 9____78
10, 10____21, 68
13, 1____92
15, 3____71, 80
16, 29____164
18, 24____76

Ecclésiastique (Si)

1, 5____166
1, 10____81
3, 20____160
6, 5____188
7, 6____2
15, 5____80
19, 23____124
21, 17____166
22, 31____79
24, 5____35
24, 9____49
24, 23____15, 21
28, 3____161
43, 36b-37a____39
44, 6____22

Isaïe (Is)

11, 10____69, 89
13, 12____190
24, 16____66
26, 14____141
27, 4____151
29, 13____169
33, 6____80
33, 19____84
35, 4____175
45, 15____82
47, 10____91
49, 25____26, 116
51, 9____116
55, 11____65
58, 1____1

59, 2____28
61, 2____190

Jérémie (Jr)
3, 15____4
10, 14____91
31, 20____18

Lamentations (Lm)
3, 24____2

Osée (Os)
11, 4____163
13, 11____4

Michée (Mi)
1, 12____173

Habaquq (Ha)
2, 3____22
2, 4____11
3, 3____143

Zacharie (Za)
9, 11____116

NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu (Mt)
3, 2____13, 26
3, 17____50
4, 17____57
5, 2____184
5, 48____72
6, 21____138
6, 33____138
7, 15____125
9, 16____153
11, 25____4, 80
11, 26____69
13, 8____15
15, 6____133
16, 17____127
18, 32-33____161
19, 28____48
22, 37____72
24, 14____14
24, 28____138
28, 19____71

Marc (Mc)

9, 49____164, 188
16, 19____138

Luc (Lc)

1, 75____6
1, 78____160
2, 8____75
2, 14____53
6, 12____183
11, 22____116
12, 42____185
14, 26____174
18, 1____9, 183
19, 23____*163
21, 19____22, 161
24, 36____164
24, 49____73

Jean (Jn)

1, 3____42
1, 14____50, 56, 66, 82, 97
1, 16____99
1, 17____194
1, 18____99
3, 19____²55
3, 35____27
8, 25____48
8, 34____28
10, 4____2
12, 31____116
12, 35____82
13, 1____158
13, 3____50
15, 15____69
15, 16____25, 69
17, 3____80
17, 4____69
17, 17____13
18, 36____26
20, 20____53
20, 21____4

Actes (Ac)

2, 47____15
10, 34____180
10, 45____69
13, 2____4, 63
13, 5____*191
13, 13____*191

15, 10____134
20, 27____166

Romains (Rm)

1, 9____18
1, 11____190
1, 20____82
2, 28-29____103
2, 29____105
3, 24____7
3, 29____156
4, 25____136
5, 1____69
5, 2____269
5, 12____154
5, 19____48
6, 6____154
6, 9____49, 117
6, 11____141
6, 21____148
6, 22____21
7, 18____97
7, 23____145
7, 25____145
8, 3____56
8, 11____108
10, 12____156
12, 2____20
12, 5____129
12, 8____75
12, 9____89
12, 11____179
13, 2____178
13, 12____158
14, 3____119
15, 1____161
16, 18____1

1 Corinthiens (1 Co)

1, 30____166
2, 2____82
2, 6____71
2, 9____13
2, 12____20
3, 1____185
3, 1b-2a____2
3, 11____89
3, 17____89

4, 1____16, 59
4, 2____190
4, 16____2
5, 3____87
6, 11____158
6, 20____28
7, 15____164
8, 1____126
9, 27____145
10, 17____46
10, 31____170
12, 25____46
12, 27____61
12, 31____163
12, 31s.____79
13, 13____11, 163
14, 2____184
14, 34____172
14, 40____88
15, 10____73
15, 12____136
15, 20____49
15, 50____104, 117

2 Corinthiens (2 Co)

1, 6____60
2, 10____161
3, 5____24
3, 18____155
4, 5____4
4, 14____136
5, 10____180
5, 16____117
5, 19____52
6, 2____68
6, 4____21
6, 7____159
9, 6____166
10, 4____71
11, 28____76

Galates (Ga)

1, 9____89
1, 10____178
2, 11____*193
2, 20____79, 143
3, 19____125
4, 3____94

5, 1____133
5, 3____102
5, 17____1
6, 2____46
6, 15____11, 154

Éphésiens (Ep)

1, 21-22b____41
2, 1____111
2, 4____79
2, 14____53
2, 21____88
3, 9____66
3, 17____88
4, 4____46
4, 5____129
4, 11____46, 63
4, 12____129
4, 22____154
4, 24____154
4, 29____152
4, 31____173
4, 32____160
5, 3____1
5, 5____146
5, 6____91, 123
5, 25____173
5, 27____61
6, 4____175
6, 6-7____178
6, 8____179, 181
6, 9____180
6, 10____22
6, 12____1, 26, 116
6, 17____*2

Philippiens (Ph)

1, 18____191
2, 1____160
2, 7____98
2, 17____60
3, 19____139
3, 21____116
4, 4-5____160
4, 6____183

Colossiens (Col)

2, 19____93
3, 9____104

1 Thessaloniciens (1 Th)
4, 3____20
4, 6____21
5, 17____9, 183
5, 18____9, 89, 183

2 Thessaloniciens (2 Th)
3, 1____184
3, 17____194

1 Timothée (1 Tm)
1, 5____163
1, 7____126
6, 1____177
6, 3-4a____128
6, 16____25, 30

2 Timothée (2 Tm)
2, 3____73
2, 9____184
2, 19____88
3, 5____124
3, 13____1
3, 16____168
4, 5____193
4, 7____73

Tite (Tt)
1, 9____1
3, 10____1

Hébreux (He)
1, 3____32
2, 2____125
2, 3____99
4, 12____2
6, 15____22
8, 13____154
9, 14____56
11, 3____39
11, 6____6, 11
12, 9____174
12, 22____53
13, 7____194
13, 12____56

Jacques (Jc)
1, 2____22
1, 2-3____60
1, 4____191

1, 20____151
1, 21____151
2, 17____11
3, 15____139
4, 17____21
5, 10____194
5, 13____78

1 Pierre (1 P)

2, 1____150
2, 12____187
2, 18____177
3, 15____188
3, 18____142
4, 3____148
4, 7____183
5, 2____2
5, 8-9____89

2 Pierre (2 P)

1, 13____168
2, 8____161
3, 14____56

1 Jean (1 Jn)

1, 3____71
2, 2____61
3, 2____82, 143

Apocalypse (Ap)

1, 5____49
2, 17____142
5, 10____26
20, 8____1
22, 9____16

Table analytique

ADVERSITÉ.

Dans l'adversité il faut avoir trois armes : la patience, le support d'autrui et le pardon (chap. 3, 12-13, leçon 3, nº 161).

AMITIÉ.

Consolation de l'amitié.

C'est une consolation de l'amitié que d'endurer des adversités pour un ami, Eccli [Si] 22 [31] : « Et si des maux m'arrivent par lui, je les supporterai » (chap. 2, 2 ; leçon 1, nº 79).

APÔTRE.

Apôtre veut dire envoyé, à savoir, pour procurer le salut des fidèles (chap. 1, 1 ; leçon 1, nº 4).

ARIENS.

Les Ariens prétendent qu'il appartient au Père d'être invisible, mais au Fils d'être avant tout visible, en lui se manifeste la bonté du Père, comme si le Père était véritablement invisible, le Fils véritablement visible, et qu'ainsi ils seraient de nature différente. Or l'Apôtre condamne cette erreur quand il dit à l'adresse des Hébreux 1 [3] : « Puisqu'il est la splendeur [de la gloire]. » Il est ainsi donc non seulement l'image du Dieu invisible, mais il est aussi lui-même invisible, comme le Père : *Lui qui est l'image du Dieu invisible* (chap. 1, 15 ; leçon 4, nº 32).

AVARICE.

L'avarice est un péché en partie charnel. Son objet matériel, à savoir l'argent, s'achève dans la délectation spirituelle, à savoir dans la possession de ces biens matériels. L'avarice a donc un lien avec les péchés de la chair, aussi <l'Apôtre> ajoute-t-il : qui est un culte des idoles, Ep 5 [5] : « [Nul fornicateur, ou impudique, ou avare, ce qui est une idolâtrie, n'a sa part d'héritage dans le Royaume du Christ et de Dieu] » (chap. 3, 5 ; leçon 1, nº 146).

L'avarice et l'idolâtrie.

L'avarice est-elle *sui generis* une espèce d'idolâtrie, et l'avare pèche-t-il en tant qu'idolâtre ?

On répondra non selon l'espèce mais bien selon une similitude, parce que l'avare met sa vie dans son argent. Il y a idolâtrie quand on rend à une image l'honneur qui est dû à Dieu. Or l'avare donne à l'argent l'honneur qui est dû à Dieu, parce qu'il constitue l'essentiel de sa vie. Mais étant donné que

l'avare n'entend pas se conduire à l'égard de son argent comme s'il était Dieu, ainsi que le fait l'idolâtre, l'avarice est un péché moindre (chap. 3, 5 ; leçon 1, nº 147).

BAPTÊME.

Le baptême est une circoncision spirituelle (chap. 2, 12 ; leçon 3, nº 106).

Dans le baptême est exprimée une similitude avec la mort du Christ, en ce sens que tout comme le Christ a été d'abord mis en croix, puis déposé dans le sépulcre, ainsi celui qui est baptisé est plongé sous l'eau, par trois fois, comme le Christ est demeuré trois jours dans le sépulcre (chap. 2, 12 ; leçon 3, nº 107).

BLASPHÈME.

Voir Péchés.

BIEN.

Notre bien réside principalement dans la foi, l'espérance et la charité : car par la foi nous acquérons la connaissance de Dieu, par l'espérance nous sommes élevés vers lui, mais par la charité nous lui sommes unis (chap. 1, 4 ; leçon 2, nº 11).

CANTIQUES.

Cantiques de l'Église.

Les cantiques de l'Église se chantent surtout de cœur, mais ils se chantent à pleine voix afin d'exciter le cantique du cœur, et en tenant compte des gens simples et incultes (chap. 3, 16 ; leçon 3, nº 169).

CHARITÉ.

Actes de la charité.

L'Apôtre énonce deux actes de la charité, à savoir, la paix et la gratitude, et il en indique un troisième, à savoir, la joie, qui résulte de la paix (chap. 3, 15 ; leçon 3, nº 164).

La vertu de charité et les autres vertus.

La charité donne à toutes les vertus leur forme, elle est leur fin (chap. 3, 14 ; leçon 3, nºs 162-163).

Perfection de la charité.

Il y a une double perfection de la charité : l'une est de nécessité de précepte, elle consiste à ne rien admettre dans le cœur qui soit contraire à Dieu, Mt 22 [37] : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur [, de toute ton âme et de tout ton esprit]. » L'autre est de nécessité de conseil, elle consiste à s'abstenir même des choses licites : c'est la perfection de surérogation (chap. 1, 28 ; leçon 6, nº 72).

CHIROGRAPHE.

Le mot *chirographum* signifie un écrit fait à la main, et à proprement parler, un acte rédigé pour la sûreté des contrats. Quiconque enfreint le décret de Dieu devient coupable d'une faute. Cette culpabilité consiste et dans le souvenir de l'homme qui en est troublé et souillé, et dans le souvenir de Dieu qui doit juger comme dans celui des démons qui doivent tourmenter. Ce qui demeure ainsi dans la mémoire est appelé chirographe (chap. 2, 14 ; leçon 3, nº 113).

CHOSES SAINTES.

Voir Préceptes.

CHRIST.

Auteur de notre vie.

Le Christ est l'auteur de notre vie, dans son amour et sa connaissance consiste notre vie (chap. 3, 4 ; leçon 1, nº 143).

Le Christ et l'Église.

Le Christ et l'Église ne sont qu'une seule personne mystique, dont la tête est le Christ, et le corps tous les justes (chap. 1, 24 ; leçon 6, nº 61).

Le Christ tête du corps de l'Église.

Il l'est en raison de sa dignité ; de la plénitude de la grâce en lui ; et enfin en raison de son influence par l'influx de sa grâce qu'il fait dériver jusqu'à nous (chap. 1, 18-20 ; leçon 5, nºs 47-53).

Résurrection du Christ.

Le Christ a été ressuscité par la puissance de Dieu, Ps [40, 11] : « Ressuscite [-moi, et je leur rendrai ce qu'ils méritent]. » Mais le Christ s'est aussi ressuscité lui-même. Car l'activité du Père est la même que celle du Fils, Ps [107, 3] : « Je me lèverai au point du jour » (chap. 2, 12 ; leçon 3, nº 108).

Session à la droite de Dieu.

Par *droite* il faut comprendre non point une partie du corps mais une similitude. Car la droite est la partie de l'homme la plus excellente. Le Christ est donc assis à la droite, parce qu'en tant qu'homme il fait partie des biens les plus précieux du Père, mais selon qu'il est Dieu il est son égal (chap. 3, 2 ; leçon 1, nº 138).

CIRCONCISION.

Deux sortes de circoncision.

Il y a deux sortes de circoncision, à savoir, une circoncision charnelle, laquelle circoncision faite à la main consiste dans le dépouillement de ce corps de chair, dont une partie est retranchée, et une circoncision spirituelle opérée par le Christ, selon ce qui est dit <dans l'épître aux> Romains 2 [29] : « [La circoncision, c'est celle du cœur,] selon l'esprit et non selon la lettre » (chap. 2, 11 ; leçon 3, nºs 103 et 105).

Obtention de la circoncision spirituelle.

Nous avons obtenu cette circoncision spirituelle au baptême, et qu'ainsi le baptême est une circoncision spirituelle (chap. 2, 12 ; leçon 3, nº 106).

COLOSSIENS.

Épître aux Colossiens.

– *Matière de l'épître.*

L'Apôtre traite dans cette épître de la préservation de l'Église contre les hérétiques, qui avaient perverti les Colossiens en les séduisant (Prologue, nº 2).

État passé des Colossiens.

L'état passé des Colossiens se caractérisait par trois désordres. Dans leur intelligence, ils étaient ignorants ; dans leur cœur, ennemis de la justice ; dans leur activité, ils étaient remplis de péchés (chap. 1, 21 ; leçon 5, nº 55).

CRÉATURE(S).

Créature spirituelle.

Le don suprême dans la créature spirituelle est celui d'atteindre Dieu et de participer en quelque façon à <sa nature> (chap. 1, 16 ; leçon 4, nº 41).

Ressemblance avec Dieu.

Dieu est en tous, mais en certains par une participation de ressemblance avec sa bonté, par exemple dans une pierre ou une créature du même genre. Ces créatures ne sont pas Dieu, mais elles ont en elles quelque chose de Dieu ; elles n'ont point sa substance, mais une ressemblance avec sa bonté. Et la plénitude de la divinité n'habite pas en elles, parce que Dieu n'y est point selon sa substance (chap. 2, 9 ; leçon 2, nº 96).

DIEU.

Est appelé invisible, parce qu'il surpasse la capacité de la vision de tout intellect créé, de telle sorte qu'aucun intellect créé ne peut atteindre son essence (chap. 1, 15 ; leçon 4, nº 30).

Est dans les âmes saintes par son opération, et celles-ci l'atteignent par l'amour et par la connaissance. Dieu est donc en elles selon sa grâce mais non corporellement, <plus précisément> selon l'effet de sa grâce (chap. 2, 9 ; leçon 2, nº 96).

Dieu est dans les choses de trois manières. Il y est d'abord d'une manière générale, par sa puissance, sa présence et son essence ; puis il est dans les saints par sa grâce ; enfin il est particulièrement dans le Christ par l'union <hypostatique> (chap. 2, 9 ; leçon 2, nº 97).

Connaissance et sagesse de Dieu.

Tout ce que Dieu peut connaître touchant sa sagesse, il le connaît intégralement en lui-même. De même, il connaît en lui-même, d'une manière suréminente, tout ce qui peut être connu des créatures. Or tout ce qui est dans la sagesse de Dieu est dans son Verbe unique, parce que par un simple acte unique de l'intelligence il connaît toutes choses, la science n'étant en lui ni en puissance ni <à l'état d'>habitus. Et c'est pourquoi dans ce Verbe *sont tous les trésors de la sagesse*, etc. (chap. 2, 3 ; leçon 1, nº 81).

La sagesse de Dieu se comporte à l'égard des choses créées, comme l'art du constructeur par rapport à la maison bâtie. Or cette forme et cette sagesse c'est le Verbe, et c'est pourquoi toutes choses ont été créées en lui, comme en une sorte d'exemplaire, Ps [32, 9] : « Il a dit, et les choses ont été faites », parce que dans son Verbe éternel il a créé toutes choses pour qu'elles viennent à l'existence (chap. 1, 16 ; leçon 4, nº 37).

Habitation de Dieu.

Dieu peut habiter de deux manières, soit à la manière d'une ombre, soit corporellement, c'est-à-dire en réalité. Il habite sous le premier mode dans la loi ancienne, mais il habite corporellement dans le Christ, c'est-à-dire réellement et selon la vérité (chap. 2, 9 ; leçon 2, nº 97).

DILECTION.

Dilection de charité et dilection mondaine.

Il existe une dilection *(dilectio)* de charité et une dilection mondaine, mais la dilection mondaine ne s'étend pas à tous. Cette dilection, en effet, concerne ceux avec lesquels on est en communion, communion qui en est la cause ; cette cause dans la dilection mondaine n'est pas universelle, elle ne se limite au contraire qu'aux parents et aux mondains, tandis que la dilection de charité s'étend à

tous. Et ce qui fait dire <à l'Apôtre> : *pour tous*. Car si les pécheurs sont aimés par la charité, c'est afin ils soient saints, 1 Jn 3 [14] : « Nous savons que nous avons passé de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. »

De plus la dilection mondaine porte du fruit en ce monde, tandis que la <dilection de> charité porte du fruit dans la vie éternelle (chapitre 1, 4 ; leçon 2, nº 11).

ÉGLISE.

Est un édifice spirituel.

L'Église est un édifice spirituel, Ep 2 [21] : « Sur le Christ tout l'édifice construit [grandit pour <former> un temple saint dans le Seigneur]. » La qualité *(bonitas)* de cet édifice consiste dans un fondement bien établi, la foi, et dans une construction harmonieuse (chap. 2, 5 ; leçon 2, nº 88).

L'Église est tantôt comparée à un édifice spirituel, 1 Co 3 [17) : « Le temple de Dieu [est saint, et c'est vous qui êtes ce temple] » ; tantôt à un arbre, parce qu'elle porte du fruit (chap. 2, 6 ; leçon 2, nº 89).

Est appelée corps.

L'Église est appelée corps en raison de sa similitude avec celui d'un homme, et cela de deux manières, à savoir quant à la distinction des membres, Ep 4 [11] : « C'est lui qui a établi les uns [apôtres, d'autres prophètes], etc. » ; et quant à leur rôle, qui bien que distinct, fait qu'un membre sert l'autre, 1 Co 12 [25] : « Que les membres se témoignent [une mutuelle] sollicitude » ; Ga 6 [2] : « [Portez les fardeaux] les uns des autres. » De plus, de même qu'un corps tient sa constitution de l'unité de l'âme, ainsi l'Église la tient-elle de l'unité de l'esprit, Rm 12 [5] : « À plusieurs nous sommes un seul corps dans le Christ. » Il existe encore un autre objet de considération, celui des membres par rapport à la tête de l'Église, à savoir par rapport au Christ. En effet, le Christ lui-même est la tête de l'Église, Ps [3, 4] : « C'est toi qui élèves ma tête » (chap. 1, 18 ; leçon 5, nº 46).

ÉVANGILE.

Il est écrit : « Il faut que l'Évangile du royaume soit prêché dans le monde entier, et alors viendra la fin », Mt 24 [14] & Mc 13 [10].

<*Objection* :> Comment se fait-il que cette fin ne soit pas encore arrivée, puisque l'Évangile a été prêché dans le monde entier ?

Réponse : D'aucuns prétendent que l'Évangile du Christ n'est pas l'Évangile du royaume. Mais cette affirmation est fausse, puisque son appellation vient du Seigneur. Selon Chrysostome, il faut dire que du vivant même des apôtres, l'Évangile du Christ a été répandu à travers le monde entier, du moins quant à sa renommée, car il est tout à fait miraculeux qu'en l'espace de quarante années l'enseignement du Christ ait connu un tel accroissement. Si bien que cette expression : « dans le monde entier » <se restreint> à la renommée, et <ce qui suit> : « et alors viendra la fin » s'entend de la destruction de Jérusalem.

Toutefois, suivant Augustin, cette interprétation n'est pas conforme à la vérité, parce que de son propre temps, il se trouvait des peuples parmi lesquels l'Église n'avait pas encore été établie. Et c'est pourquoi, d'après lui, cette expression : « quand cet Évangile sera prêché » doit s'entendre de la manière suivante : quand l'Église sera établie parmi toutes les nations, même si certains seront croyants et d'autres non, alors ce sera la fin ; et cela ne se réalisera pas au temps de l'Apôtre, mais vers la fin du monde ; et donc en disant ici : « dans le monde entier », l'Apôtre parle du futur comme si, du fait de sa certitude, cet événement se déroulait dans le présent, Ps [18, 5] : « Leur bruit s'est répandu dans toute la terre, [et leurs paroles jusqu'aux limites du monde]. »

On peut dire néanmoins que par sa renommée, l'Évangile a été répandu à travers le monde entier, mais qu'il ne l'a pas été s'agissant de son établissement (chap. 1, 6 ; leçon 2, nº 14).

FILS.

Voir aussi : Verbe.

Fils de Dieu.

Comment le Fils est appelé image de Dieu ?

Pour qu'il y ait une image trois choses sont assurément <nécessaires> : qu'il y ait similitude, qu'elle soit déduite ou exprimée de l'objet avec lequel il y a similitude, enfin qu'elle s'achève en quelque chose qui tienne à l'espèce ou au signe de l'espèce. En effet, si on est en présence de deux objets semblables, dont l'un ne dérive pas de l'autre, ni l'un ni l'autre ne sera qualifié d'image, par exemple, on ne dit pas d'un œuf qu'il est l'image d'un œuf. C'est donc l'imitation qui fait l'image.

De plus, s'il y a similitude, mais non dans l'espèce ou dans le signe de l'espèce, on ne parlera pas d'image ; par exemple, dans l'homme il y a beaucoup de choses accidentelles, comme la chaleur, la qualité, et autres choses semblables, mais aucune d'entre elles n'est qualifiée d'image. En revanche, si la similitude en prend la figure, alors il peut y avoir image, parce que la figure est le signe de l'espèce ; ainsi le Fils est semblable à son Père, et le Père est semblable à son Fils, mais le Fils reçoit cette ressemblance de son Père, tandis que le Père ne la reçoit point de son Fils. Et c'est pourquoi on dira à proprement parler que le Fils est semblable au Père, mais non réciproquement, parce que cette ressemblance se déduit et dérive du Père.

De plus, cette similitude est selon l'espèce, parce que le Fils dans les réalités divines est représenté sous un certain mode, mais imparfaitement par notre verbe mental. Ce verbe mental existe, quand, par un acte <mental>, nous reproduisons la forme de l'objet dont nous avons la connaissance, et que nous le signifions par un verbe extérieur. Et ce verbe, en tant que conçu, est une similitude de l'objet que nous possédons dans l'esprit, et il lui est semblable selon l'espèce. Et c'est ainsi que le Verbe de Dieu est appelé *l'image de Dieu* (chap. 1, 15, leçon 4, n° 31).

FOI.

Est le principe de la vie spirituelle (chap. 1, 4 ; leçon 2, n° 11).

Est comme le fondement, dont la solidité maintient tout l'édifice de l'Église (chap. 1, 23a ; leçon 5, n° 57).

HÉRÉSIES.

Voir : Ariens, Manichéens, Nestorius, Photin, Platoniciens.

HIÉRARCHIES CÉLESTES.

Les hiérarchies supérieures sont désignées en fonction du mode par lequel elles atteignent Dieu. L'ordre suprême reçoit le nom de Séraphins, comme s'ils étaient ardents de l'amour de Dieu, et détenant quelque propriété divine ; le deuxième ordre est celui des Chérubins, qui possèdent Dieu par la voie de la connaissance ; le troisième est celui des Trônes, ils sont ministres de sa puissance. Quant aux autres ordres, ils ne sont pas nommés en fonction de leur aptitude à atteindre Dieu, mais selon une opération qui leur vient de lui. Il en est qui dirigent : ce sont les Dominations ; d'autres exécutent <les ordres divins>, et les premiers d'entre eux sont les Principautés, Ps [67, 26] : « Des princes ont précédé » ; d'autres sont chargés de l'exécution à l'égard des créatures spirituelles, c'est le cas des Puissances qui entravent les démons ; <s'il s'agit de ceux qui ont un pouvoir> sur la nature, ce sont les Vertus, lesquelles accomplissent des miracles ; sur les hommes, c'est <le rôle des> des Archanges <qui leur annoncent> des choses importantes, et des Anges <qui leur annoncent des choses> de moindre importance (chap. 1, 16 ; leçon 4, n° 42).

HOMME.

Homme nouveau.

L'homme nouveau c'est l'âme intérieurement renouvelée, parce que l'homme, avant <la réception de> la grâce, a l'âme intérieurement soumise au péché, et quand il est restauré par la grâce, il acquiert la nouveauté (chap. 3, 9 ; leçon 2, nº 154).

Homme pécheur.

En péchant l'homme encourt deux choses : l'obligation à la peine *(reatum culpae)* et la servitude du diable (chap. 2, 14 ; leçon 3, nº 112).

HYMNE.

Un hymne est une louange de Dieu destinée à être chantée (chap. 3, 16 ; leçon 3, nº 169).

INDIGNATION.

L'indignation naît de la colère et consiste à regarder quelqu'un comme indigne des biens qu'il possède, ou à le comparer à quelqu'un d'autre (chap. 3, 8 ; leçon 2, nº 151).

INFÉRIEUR(S).

Appartient-il à un inférieur d'avertir son supérieur ?

Il est interdit de le blâmer et de le critiquer de manière irrévérencieuse, mais il est permis de l'avertir *(monere)* avec charité, comme Paul <le fit à l'égard de> Pierre, ainsi que <l'Apôtre le rapporte lui-même dans les> Galates 2 [11] (chap. 4, 17 ; leçon 4, nº 193).

Tâche des inférieurs.

Il incombe aux inférieurs de prier pour leurs supérieurs, puisque ceux-ci les gardent et que leur bien est le bien commun de tous (chap. 4, 3 ; leçon 1, nº 184).

INTELLIGENCE.

Différence entre l'intelligence humaine et l'intelligence angélique.

Notre intelligence est en puissance de connaître, tandis que l'intelligence de l'ange, dès sa création, est remplie de la science des intelligibles (chap. 2, 2 ; leçon 1, nº 80).

MAÎTRE.

Attitude vis-à-vis de ses esclaves.

Un maître peut accabler ses esclaves de deux manières, à savoir, en faisant contre eux ce que défend la justice de la loi, car, d'après la loi il n'est pas permis au maître d'infliger des sévices aux esclaves. De plus, en exigeant d'eux tout son dû, ce que la mansuétude chrétienne atténue.

MALICE.

La malice a lieu quand on prémédite le mal à commettre envers le prochain (chap. 3, 8 ; leçon 2, nº 151).

MANICHÉENS.

Les Manichéens furent dans l'erreur en prétendant que les corps terrestres, parce que corruptibles, ont été faits par un Dieu mauvais, tandis que les corps célestes, parce qu'incorruptibles, le furent par le Dieu bon, le Père du Christ (chap. 1, 16 ; leçon 1, nº 38).

MANSUÉTUDE.

Voir Maître.

MENSONGE.

Voir Péchés.

NESTORIUS.

Nestorius prétendait que l'union avec le Verbe ne s'est faite que par l'inhabitation, et que le Verbe n'a fait qu'habiter la chair (chap. 2, 9 ; leçon 2, nº 9).

PAIX.

« La paix est la tranquillité de l'ordre » établi par Dieu, ce que réalise la charité (chap. 3, 15 ; leçon 3, nº 164).

La paix est la fin de tous les biens (chap. 1, 3a ; leçon 1, nº 7).

PAUL.

Paul protégea l'Église de son épée spirituelle, qui est la parole de Dieu, Ep 6 [17], car dans ses épîtres il réprouvait le péché, réfutait les hérésies, excitait à la patience (Prologue, nºs 1 et 2).

Triple ministère de Paul en tant que pasteur.

Il incombe au pasteur de conduire ses brebis pour qu'elles ne s'égarent point, Jn 10 [4] : « Il va devant elles [et les brebis le suivent]. » Et c'est ainsi que faisait l'Apôtre, Ph 3 [17] : « Soyez mes imitateurs, et observez ceux qui marchent ainsi comme vous avez un modèle. »

De plus, <il incombe au pasteur> de faire paître ses brebis avec abondance, de peur qu'elles ne viennent à défaillir, 1 P 5 [2] : « Paissez le troupeau du Seigneur qui vous est confié. » Et c'est ainsi que faisait l'Apôtre, 1 Co 3 [1b-2a] : « Comme à des petits enfants dans le Christ, je vous ai donné du lait à boire, non de la nourriture <solide>. »

De plus, <il incombe au pasteur> de les défendre puissamment, de crainte qu'elles ne périssent, Eccli [Si] 7 [6] : « Ne cherche pas à devenir juge, si tu n'as pas assez de force [pour briser les iniquités]. » – 1 R [1 S] 17 [34] : « Ton serviteur <David> paissait le troupeau de son père, et venait le lion ou l'ours, [et il emportait un bélier du milieu du troupeau ; et je les poursuivais, et les attaquais, et j'arrachais <la proie> de leur gueule ; et eux se levaient contre moi, alors je les prenais à la gorge, je les étranglais et je les tuais]. » Et c'est pourquoi il est dit que <l'Apôtre> protégeait avec « l'épée spirituelle, qui est la parole de Dieu », selon ces paroles <de l'épître aux> Éphésiens, <et de l'épître aux> Hébreux 4 [12] : « La parole de Dieu est vivante, efficace, et plus pénétrante qu'aucune épée à deux tranchants » (Prologue, nº 2).

PÉCHÉ(S).

Le péché fait vieillir l'homme (chap. 3, 9 ; leçon 2, nº 154).

Péchés de la langue.

Il y en a trois sortes : le *blasphème*, les propos honteux et le mensonge. Le péché de la langue implique un désordre de l'esprit, et tout d'abord par rapport à Dieu, et c'est le blasphème ; puis un désordre par rapport à la concupiscence, c'est le cas des *propos honteux* ; enfin, un désordre contre le prochain, et c'est le *mensonge* (chap. 3, 8-9 ; leçon 2, nº 152).

PHOTIN.

Prétend que les dons faits au Christ provenaient du destin ou de ses mérites propres (chap. 1, 19 ; leçon 5, nº 50).

PLATONICIENS.

Les Platoniciens posaient comme principe les Idées, en disant que toutes choses se produisaient du fait qu'elles participaient à l'idée, par exemple à l'idée de l'homme ou d'une autre espèce quelle qu'elle fût (chap. 1, 16 ; leçon 4, nº 37).

Les Platoniciens disent aussi que Dieu a créé par lui-même les créatures invisibles, à savoir les anges, et que par les anges il a créé les natures corporelles. Mais cette erreur est réfutée ici, puisque l'Apôtre, Col 1 [16], dit *qu'en Dieu ont été créées toutes choses*, *les visibles et les invisibles* (chap. 1, 16 ; leçon 4, nº 39).

Les Platoniciens enseignent que les dons divins parviennent aux hommes par l'intermédiaire des substances séparées ; et cela est vrai au sentiment de Denys (chap. 2, 10 ; leçon 2, nº 99).

PRÉCEPTES.

Préceptes cérémoniels.

Les préceptes cérémoniels étaient au nombre de quatre : les sacrifices, les choses saintes, les sacrements et les observances. Les sacrifices étaient offerts à Dieu, par exemple des brebis, des génisses, et autres animaux semblables. Les choses saintes étaient, par exemple, les vases sacrés et les temps de solennité. Les sacrements étaient au nombre de trois : la circoncision, l'agneau pascal et la consécration des prêtres (chap. 2, 16 ; leçon 4, nº 118).

PRÉDICATION.

Obstacles à la prédication.

Trois choses peuvent constituer des obstacles à la prédication, à savoir, soit la crainte, c'est pourquoi <l'Apôtre> dit : *enchaîné* ; soit la sublimité <du mystère>, de sorte que les inférieurs ne peuvent comprendre, aussi <l'Apôtre> dit-il : *que je le manifeste* ; soit l'inopportunité du temps ou de la manière ; c'est pourquoi il dit : *comme il me faut en parler*. – 1 Co 3 [1] : « Je n'ai pu vous parler comme à des spirituels » ; Lc 12 [42] : « Quel est le dispensateur fidèle et prudent que [le maître a établi sur tous ses serviteurs] » (chap. 4, 3 ; leçon 1, nº 185).

PRIÈRE.

Bien que nous ne puissions être continuellement dans l'acte de la prière, toutefois nous devons toujours prier par l'habitus de la charité, 1 Th 5 [17] : « Priez sans relâche. » – Lc 18 [1] : « Il faut toujours prier » (chap. 1, 3b ; leçon 2, nº 9).

Conditions de la prière.

La prière comprend trois conditions : elle doit d'abord être faite à propos, elle doit ensuite être continuelle, enfin elle doit être fréquente et parfaite (chap. 1, 9 ; leçon 3, nº 18).

Définition de la prière.

La prière *(oratio)* est une élévation de l'esprit vers Dieu (chap. 1, 9 ; leçon 3, nº 18).

Qualités de la prière.

La prière requiert trois qualités : elle doit être assidue, reconnaissante et vigilante.

Assidue, de là ce qu'il dit : *Soyez assidus à la prière*, c'est-à-dire priez avec persévérance, 1 Th 5 [17] : « [Priez] sans cesse » ; Lc 18 [1] : « Il faut toujours prier [et ne jamais se décourager] ».

De plus, <elle doit être> vigilante, de sorte que l'esprit ne soit pas appesanti ; aussi ajoute-t-il : *apportez-y de la vigilance*, 1 P 4 [7] : « Soyez vigilants [dans la prière] » ; Lc 6 [12] : « <Jésus> passa toute la nuit [à prier Dieu] ».

De plus, <elle doit être> reconnaissante, c'est-à-dire faite avec action de grâce, car si on se montrait ingrat pour des bienfaits reçus, on n'en mériterait plus de nouveaux ; de là ce qui suit : *dans l'action de grâce*, Ph 4 [6] : « Avec action de grâce [, faites connaître à Dieu vos demandes] » ; 1 Th 5 [18] : « Rendez grâces en toutes choses » (chap. 4, 2 ; leçon 1, nº 183).

PROPOS HONTEUX.

Voir Péchés.

SABBAT.

Raison du sabbat.

La raison du sabbat est le bienfait de la création (chap. 2, 16 ; leçon 4, nº 120).

Signification du sabbat.

Au sens allégorique il signifie le repos du Christ dans le tombeau, et au sens anagogique le repos de l'âme en Dieu (chap. 2, 16 ; leçon 4, nº 120).

SACREMENTS.

Voir Préceptes.

SACRIFICES.

Voir Préceptes.

SAGESSE.

La sagesse est la connaissance des choses divines (chap. 1, 3 ; leçon 1, nº 81).

Recherche de la sagesse.

Il ne faut pas chercher la sagesse ailleurs que dans le Christ (chap. 2, 3 ; leçon 1, nº 82).

Sagesse du siècle.

On peut être séduit par la sagesse du siècle, de deux manières, c'est-à-dire tantôt par les principes réels de la philosophie, tantôt par des raisonnements sophistiques (chap. 2, 8 ; leçon 2, nº 91).

SCIENCE.

La science est la connaissance des créatures (chap. 1, 3 ; leçon 1, nº 81).

SORT.

Le sort n'est rien d'autre que l'abandon d'une chose au jugement divin (chap. 1, 12 ; leçon 3, nº 25).

Trois espèces de sorts.

On distingue trois espèces de sorts, à savoir le sort consultatif, le sort divinatoire et le sort distributif. La première espèce, le sort consultatif, porte sur les choses temporelles, et il n'est pas nuisible ; la seconde espèce est vaine et elle est nuisible ; la troisième, dans les cas de nécessité, peut être quelquefois permise (chap. 1, 12 ; leçon 3, nº 25).

VERBE.

Verbe du Père.

De quelle manière le Verbe est-il appelé le premier-né ?

Dieu se connaît en effet lui-même de la même manière qu'il connaît sa créature, mais <il connaît> toutes choses dans sa propre essence, comme dans la première cause effective. Or le Fils est la conception intellectuelle de Dieu suivant laquelle il se connaît lui-même, et par conséquent toute créature. Donc en tant qu'il est engendré, il est comme un verbe représentant toute la création, et comme tel le principe de toute créature. Si en effet il n'était pas engendré ainsi, le Verbe du Père ne serait que le premier-né du Père, mais non de <toute> créature, Eccli [Si] 24 [5] : « C'est moi qui de la bouche du Très-Haut [suis sortie, engendrée la première avant toute créature] » (chap. 1, 15 ; leçon 4, nº 35).

VIE.

Vie humaine.

– *Condition de la vie de l'homme.*

« C'est une milice que la vie de l'homme sur la terre », Job 7 [1], car la condition tout entière de cette vie consiste en un combat de militaires, dont les habitations sont appelées camps (Prologue, nº 1).

Vie spirituelle.

La vie spirituelle a pour principe la foi (chap. 1, 4 ; leçon 2, nº 11).

Table des lieux parallèles

Les chiffres donnés à droite renvoient à la numérotation des paragraphes et non aux pages. Les chiffres en exposant indiquent le nombre d'occurrences dans un même paragraphe.

Catena aurea, voir Glossa continua.

Collationes in Orationem Dominicam.
Petitio 6 : 20.

Collationes in Symbolum Apostolorum.
a. 1 : 38.

Compendium theologiae.

– Iº *(De fide) :*
C. 40 : 34.
C. 43 : 34.
C. 93 : 155.
C. 126 : 41.
C. 202 : 50.
C. 203 : 98.
C. 213 : 50.
C. 214 : 50.
C. 216 : 81.
C. 235 : 116.

Contra doctrinam retrahentium a religione.
C. 6 : 163.

Contra Gentiles, voir Summa contra Gentiles.

Contra impugnantes Dei cultum et religionem.

C. I, 1 : 124.

De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis.

– De articulis fidei :
1, a. 1 : 38.
1, a. 2 : 32.

De operationibus occultis : 92.

De perfectione spiritualis vitae.
C. 1 s. : 163.

Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli.

– Prologus : 2.

– Ad Colossenses :
1, 9, lect. 3 : 18, 183.
4, 2, lect. 1 : 18, 183.

– I Ad Corinthios :
Prologus, 1 : 80.
1, 1, lect. 1 : 4.
2, 2, lect. 1 : 82.
2, 9, lect. 2 : 13.
2, 12, lect. 2 : 20.
3, 11, lect. 2 : 89.
4, 1, lect. 1 : 59.
5, 3, lect. 1 : 87.
6, 20, lect. 3 : 28.
11, 3, lect. 1 : 47.
12, 8, lect. 2 : 20.
12, 25, lect. 3 : 46.
12, 27, lect. 3 : 46, 61.
12, 31, lect. 3 : 79.
13, 4, lect. 2 : 160.
14, 2, lect. 1 : 184.
15, 20, lect. 3 : 48.
15, 50, lect. 7 : 117.

– II Ad Corinthios :
1, 1, lect. 1 : 4.
3, 5, lect. 1 : 24.
3, 18, lect. 3 : 155.
5, 19, lect. 5 : 52.
6, 2, lect. 1 : 68.
11, 28, lect. 6 : 76.

– Ad Ephesios :

1, 11, lect. 4 : 25.
1, 20-21, lect. 7 : 41.
1, 22, lect. 8 : 47.
2, 1, lect. 1 : 110.
2, 11, lect. 4 : 106.
2, 14, lect. 5 : 53.
4, 3, lect. 1 : 164.
4, 4, lect. 1 : 46.
4, 9, lect. 3 : 116.
4, 22, lect. 7 : 154.
4, 26, lect. 8 : 151.
4, 29, lect. 9 : 152.
5, 3, lect. 2 : 1.
5, 6, lect. 3 : 123.
5, 22, lect. 8 : 171.
6, 6-7, lect. 2 : 178.
6, 8, lect. 2 : 181.
6, 17, lect. 4 : 2.
6, 18, lect. 5 : 9, 18.

– *Ad Galatas :*
2, 11, lect. 3 : 193.
2, 11-13, lect. 3 : 193.
2, 14, lect. 3 : 104, 132.
4, 3, lect. 1 : 94.
5, 1, lect. 1 : 133.
5, 3, lect. 1 : 102.
5, 14, lect. 3 : 118.
5, 22, lect. 6 : 162.
5, 23a, lect. 6 : 160.
6, 1, lect. 1 : 20, 2170.
6, 15, lect. 4 : 11, 154.

– *Ad Hebraeos :*
2, 3, lect. 1 : 99.
4, 12, lect. 2 : 2.
11, 6, lect. 2 : 6.

– *Ad Philippenses :*
2, 7, lect. 2 : 98.
3, 21, lect. 3 : 116.

– *Ad Romanos :*
1, 1, lect. 1 : 4.
1, 3, lect. 2 : 38, 50, 98.
1, 9, lect. 5 : 9, 18.
1, 20, lect. 6 : 82.
2, 13, lect. 3 : 118.
2, 28-29, lect. 4 : 103.
2, 29, lect. 4 : 105.

3, 20, lect. 2 : 118.
3, 21, lect. 3 : 116.
3, 28, lect. 4 : 118.
5, 5, lect. 1 : 27.
5, 12, lect. 3 : 155.
6, 9, lect. 2 : 49.
6, 22, lect. 4 : 21.
7, 7, lect. 2 : 146.
7, 12, lect. 2 : 118.
7, 18, lect. 3 : 97.
7, 23, lect. 4 : 145.
8, 3, lect. 1 : 56, 105.
8, 7, lect. 2 : 81.
8, 11, lect. 2 : 108.
8, 29, lect. 6 : 65.
9, 5, lect. 1 : 98.
10, 10, lect. 2 : 170.
10, 18, lect. 3 : 14.
11, 24, lect. 3 : 92.
12, 2, lect. 1 : 20.
12, 5, lect. 2 : 46.
12, 8, lect. 2 : 75.
13, 9, lect. 2 : 170.
14, 3, lect. 1 : 119.

– I Ad Thessalonicenses :
1, 7, lect. 3 : 126.
5, 17, lect. 2 : 9.

– I Ad Timotheum :
2, 1, lect. 1 : 18.
6, 1, lect. 1 : 177.
6, 16, lect. 3 : 25.

– II Ad Timotheum :
2, 21, lect. 4 : 170.
3, 5, lect. 1 : 124.
4, 5, lect. 2 : 193.

– Ad Titum :
3, 4, lect. 1 : 160.
3, 10, lect. 2 : 1.

Expositio super Iob.
19, 27 : 11.
36, 32 : 25.
36, 33 : 68.

Expositio super secundam Decretalem : 27.

Glossa continua super Evangelia.

In Matth.
5, 9 : 164.

Lectura super Ioannem.
1, 1-2, lect. 1 : 50.
1, 3, lect. 2 : 42.
1, 3a, lect. 2 : 37.
3, 19, lect. 3 : 55.
3, 35, lect. 6 : 27.
6, 44a, lect. 5 : 163.
8, 25, lect. 3 : 48.
8, 34, lect. 4 : 28.
10, 9, lect. 2 : 27.
12, 31, lect. 5 : 116.
14, 27a, lect. 7 : 164.
15, 15, lect. 3 : 69.
15, 16, lect. 3 : 25, 69.
16, 23, lect. 6 : 18.
17, 3, lect. 1 : 80.
17, 17, lect. 4 : 13.
18, 36, lect. 6 : 26.
19, 23, lect. 4 : 163.
21, 15, lect. 3 : 11.

Lectura super Matthaeum.
3, 2 : 26.
5, 9 : 164.
11, 25 : 4.
17, 20 : 18.
19, 28 : 48.
26, 39 : ^{2}18.

Liber De sortibus.
C. V : 25.

Postilla super Psalmos.
In Prol. : 18, 169.
4, 7 : 41.
15, 6 : 179.
18, 5 : 14.
18, 13 : 110.
21, 2 : 105.
24, 1 : 18.
24, 9 : 181.
30, 1 : 61.
30, 16a : 25.
30, 20 : 142.
31, 1 : 113.

32, 9 : 37.
38, 13 : 18.
40, 11 : 108.
41, 12 : 18.
43, 2 : 18.
51, 5 : 160.
52, 1 : 81.

Quaestiones De quolibet.
I, Q. 6, a. 11 : 2170.
II, Q. 2, a. 1 : 174.
III, Q. 5, a. 14 : 2170.
IV, Q. 4, a. 1, ad 1 : 35.
IV, Q. 10, a. 1 : 163.
XI, Q. 5, a. 1, sol. 1 et 4 : 155.

Quaestiones disputatae De malo.
Q. 2, a. 1, sol. 11 : 2170.
Q. 4, a. 6, sol. 7 : 154.
Q. 7, a. 1, sol. 8 : 2170.
Q. 7, a. 2 : 163.
Q. 7, a. 10, sol. 9 : 2170.
Q. 8, a. 1 : 31.
Q. 12 : 151.
Q. 13 : 146.
Q. 15 : 146.
Q. 16, a. 4, sol. 22 : 2170.

Quaestiones disputatae De potentia.
Q. 2, a. 1 : 34.
Q. 3, a. 6 : 38.
Q. 3, a. 9 : 155.
Q. 9, a. 9, sol. 13 : 27.

Quaestiones disputatae De veritate.
Q. 4, a. 2 : 31.
Q. 4, a. 5 : 35, 37.
Q. 6 : 65.
Q. 6, a. 4 : 61.
Q. 8, a. 15 : 80.
Q. 14, a. 5 : 163.
Q. 20 : 81.
Q. 22, a. 13 : 92.
Q. 27, a. 3, sol. 9 : 155.
Q. 28, a. 9, ad septimum : 24.
Q. 29, a. 3 : 50.
Q. 29, a. 5 : 50.
Q. 29, a. 6 : 24.

Quaestiones disputatae De virtutibus.

(Q. 1 : *De virtutibus in communi*).
(Q. 2 : *De caritate*).
(Q. 3 : *De correctio fraterna*).
Q. 1, a. 1 : 9.
Q. 2, a. 3 : 163.
Q. 2, a. 11 : 72.
Q. 3, a. 1 : ^{2}170.
Q. 3, a. 1, obj. 18 : 193.

Scriptum super libros Sententiarum.

– 1 Sent.
dist. 3, Q. 3 : 31.
dist. 5, Q. 1, a. 1 : 27.
dist. 5, Q. 1, a. 2 : 27.
dist. 5, Q. 3 : 27.
dist. 10 (expos. litt.) : 11.
dist. 17, Q. 1, a. 1 : 9.
dist. 27, Q. 2, a. 3 : 35, 37.
dist. 28, Q. 2 : 31.
dist. 32, Q. 1 : 27.
dist. 40, Q. 3 : 61.

– 2 Sent.
dist. 1, Q. 1, a. 3 : 39.
dist. 1, Q. 1, a. 4 : 39.
dist. 9, Q. 1, a. 3 : 41.
dist. 9, Q. 1, a. 4, arg. 5 : 41.
dist. 9, Q. 1, a. 7 : 40.
dist. 16, Q. 1 : 31.
dist. 18, Q. 2, a. 1 : 155.
dist. 22, Q. 2, a. 1, sol. 4 : ^{2}170.
dist. 26, Q. 1, a. 4, sol. 5 : 163.
dist. 27, Q. 1, a. 6, ad 3 : 18.
dist. 29, Q. 1, a. 5 : 170.
dist. 35, Q. 1, a. 3, sol. 3 : ^{2}170.
dist. 41, Q. 1, a. 2, sol. 4 : ^{2}170.

– 3 Sent.
dist. 13, Q. 1, a. 2 : 50.
dist. 14 : 81.
dist. 15, Q. 1, a. 2 : 50.
dist. 22, Q. 2, a. 1, q^{a}. 3 sol. 2 : 116.
dist. 23, Q. 3, a. 1, q^{a} 1 : 163.
dist. 25, Q. 2, a. 1, q^{a} 2, sol. 3 : ^{2}170.
dist. 27, Q. 2, a. 1 : 11.
dist. 27, Q. 2, a. 4, q^{a} 3 : 163.
dist. 36, Q. 1, a. 3, obj. 2 : 20.
dist. 36, Q. 1, a. 6 : ^{2}170.
dist. 37, Q. 1, a. 5, q^{a} 3, sol. 1 : ^{2}120.

– *4 Sent*.
dist. 15, Q. 2, a. 1, qª 4 : ²170.
dist. 15, Q. 4, a. 1, qª 2, obj. 2 et sol. 2 ad secundum : 18.
dist. 15, Q. 4, a. 2, qª 2 : 9.
dist. 15, Q. 4, a. 2, qª 3 : 9.
dist. 17, Q. 3, a. 1, qª 4 et sol. 3 : 170.
dist. 19, Q. 2, a. 2, qª 1, sol. 3 : 170.
dist. 19, Q. 2, a. 2, qª 3 : 193.
dist. 49, Q. 1, a. 2, qª 5, sol. 4 : 164.
dist. 49, Q. 2, a. 1, obj. 2 et 3 : 30.

– *Sentencia libri Ethicorum*.
III, 1 : 20.
IV, 13 : 181.

Sententia libri Politicorum.
I, c. 2 : 171.

Sententia super librum De caelo et mundo.
II, xviii, 10 : 92.

Sententia super Metaphysicam.
VII, lect. 6 : 34.

Sententia super Meteora.
II, i : 92.
II, viii : 92.

Summa contra Gentiles.
1, 11 : 34.
1, 53 : 31.
1, 93, § 12 : 40.
2, 86 : 155.
2, 87 : 155.
2, 88 : 155.
2, 89 : 155.
3, 80 : ²41.
3, 84, § 9 : 94.
3, 100, obj. 3 : 92.
3, 149 : 24.
4, 4 : 50.
4, 10 : 34.
4, 11 : 34.
4, 28 : 50.
4, 29 : 38.
4, 34 : 98.
4, 42 : 37.

Summa theologiae.

– Prima pars (1ª).
Q. 1, a. 10 : 120.
Q. 6, a. 4 : 37.
Q. 23 : 65.
Q. 23, a. 7 : 61.
Q. 27, a. 2 : 34.
Q. 34, a. 3 : 37.
Q. 35 : 31.
Q. 37, a. 2 : 27.
Q. 39, a. 5 : 27.
Q. 41, a. 2, sol. 5 : 234.
Q. 42, a. 1, sol. 2 : 32.
Q. 44, a. 3 : 37.
Q. 46, a. 3 : 39.
Q. 48, a. 1 : 24.
Q. 58, a. 3 : 80.
Q. 65, a. 1 : 38.
Q. 65, a. 3 : 39.
Q. 79, a. 4 : 41.
Q. 93 : 31.
Q. 93, a. 6 : 155.
Q. 96, a. 3 : 172.
Q. 96, a. 4 : 172.
Q. 103, a. 2, obj. 3 : 164.
Q. 105, a. 6, sol. 1 : 92.
Q. 108, a. 4 : 40.
Q. 108, a. 4, obj. 2 : 41.
Q. 108, a. 5, obj. 5 : 241.
Q. 108, a. 5, sol. 5 : 41.
Q. 108, a. 6 : 41.
Q. 110, a. 3, sol. 1 : 92.
Q. 118, a. 2 : 155.

– Prima secundae (1ª-2ae).
Q. 9, a. 5, concl. : 94.
Q. 26, a. 3 : 11.
Q. 34, a. 1, concl. : 146.
Q. 55 : 162.
Q. 57-60 : 162.
Q. 61 : 162.
Q. 62 : 162.
Q. 68, a. 1 : 162.
Q. 68, a. 5, obj. 3 : 20.
Q. 70, a. 3, concl. : 160.
Q. 71, a. 2 : 146.
Q. 71, a. 5, sol. 3 : 170.
Q. 72, a. 6 : 110.
Q. 75, a. 5, sol. 3 : 170.
Q. 78 : 151.

Q. 87, a. 1 : 112.
Q. 88, a. 1, sol. 2 : [2]170.
Q. 88, a. 2, concl. : 152.
Q. 89, a. 6 : 155.
Q. 100, a. 10 : 170.
Q. 100, a. 10, concl. et sol. 2 : 170.
Q. 101, a. 4 : 118.
Q. 102, a. 4 : 118.
Q. 102, a. 5, sol. 1 : 104.
Q. 102, a. 6, sol. 1 : 131.
Q. 106, a. 3, sol. 4 : 14.
Q. 114, a. 5, obj. et sol. 2 : 24.

– *Secunda secundae (2ª-2ae)*.
Q. 2, a. 3 : 92.
Q. 3, a. 3 : [2]170.
Q. 4, a. 7, sol. 4 : 163.
Q. 9, a. 2, concl. : 81.
Q. 13 : 152.
Q. 13, a. 2 : 152.
Q. 13, a. 2, sol. 3 : 152.
Q. 20, a. 4, concl. : 148.
Q. 23, a. 2 : 9.
Q. 23, a. 8 : 162, 163.
Q. 24, a. 8, concl. : 72.
Q. 29, a. 1 : 53.
Q. 29, a. 1, sol. 1 : 164.
Q. 29, a. 2, concl. : 164.
Q. 29, a. 3 : 164.
Q. 33, a. 2 : [2]170.
Q. 33, a. 4 : [2]193.
Q. 37 : 53.
Q. 45 : 162.
Q. 45, a. 1, obj. 2 : 20.
Q. 45, a. 3 : 162.
Q. 45, a. 6, concl. : 164.
Q. 79, a. 3, sol. 3 : [2]170.
Q. 82 : 179.
Q. 83, a. 1, sol. 2 : 18.
Q. 83, a. 7, obj. et sol. 2 : 18.
Q. 83, a. 13, obj. 2 : 18.
Q. 83, a. 14, concl. : 9.
Q. 83, a. 17, concl. : 18.
Q. 95, a. 8 : 25.
Q. 104, a. 5 : 174.
Q. 106, a. 6, sol. 2 : 164.
Q. 107 : 183.
Q. 108, a. 1-4 : 148.
Q. 118 : 146.
Q. 122, a. 4, sol. 1 : 120.

Q. 133 : 175.
Q. 140, a. 2, sol. 2 : 2170.
Q. 148, a. 6, concl. : 146.
Q. 153 : 146, 151.
Q. 153, a. 4, obj. et sol. 1 : 146.
Q. 154, a. 2 : 146.
Q. 154, a. 3 : 146.
Q. 154, a. 3, obj. et sol. 1 : 146.
Q. 157, a. 2, concl. : 181.
Q. 157, a. 4, sol. 3 : 181.
Q. 158, a. 7, concl. : 151.
Q. 160 : 160.
Q. 161 : 160.
Q. 184, a. 1 : 163.
Q. 184, a. 2, concl. : 72.

– *Tertia pars (3a)*.
Q. 2, a. 11 : 50.
Q. 3, a. 8 : 37.
Q. 7, a. 9 : 50.
Q. 7, a. 10 : 50.
Q. 9 : 81
Q. 12, a. 1 : 81.
Q. 21, a. 1, obj. 3 : 18.
Q. 27, a. 3, concl. : 145.
Q. 36, a. 3 : 156.
Q. 37, a. 1, concl. et sol. 2 : 105.
Q. 48, a. 2 : 115.
Q. 49, a. 1 : 116.
Q. 49, a. 4 : 53.
Q. 52, a. 1 : 116.
Q. 52, a. 5 : 116.
Q. 53, a. 3 : 48.
Q. 53, a. 4 : 108.
Q. 57, a. 1, sol. 3 : 138.
Q. 58 : 138.
Q. 66, a. 7, sol. 2 : 107.
Q. 66, a. 8 : 107.
Q. 66, a. 8, sol. 1 : 107.
Q. 70, a. 1 : 104.

– *Supplementum*.
Q. 92, a. 1 : 30.

Super Boetium De Trinitate.
Q. 2, a. 3 : 93.
Q. 3, a. 4 : 37.
Q. 6, a. 1, sol. 3 : 41.

Super Ieremiam.

13, 1 : 163.
20, 7 : 163.
31, 3 : 163.

Super librum Dionysii De divinis nominibus.
C. I, lect. 1 : 30.
C. IV, lect. 3 : 38.
C. IV, lect. 9 : 11.
C. VII, lect. 2 : 81.
C. XI, lect. 1 : 164.

Super Psalmos, voir Postilla super Psalmos.

Table des références aux auteurs et aux ouvrages cités

Tous les nombres donnés à droite renvoient à la numérotation des paragraphes et non aux pages, mais seuls les nombres en caractères italiques indiquent une référence textuelle explicite. Les chiffres en exposant indiquent le nombre d'occurrences dans un même paragraphe.

AUTEURS ANCIENS ET MÉDIÉVAUX

Alcher de Clairvaux.
De Spiritu et anima.
LV : *27*.

Ambroise (saint) : *85*, 155.
De Spiritu Sancto.
I, xiv, 144 : 42.

Ambrosiaster.
Ad Colossenses.
III, 9 : 154.

Ariens : 32.

Arius : 34.

Aristote : 31, 38.
De generatione animalium.
IV, 3 : 172.

Éthique à Nicomaque.
III, 1 : 20.
IV, v, 3 : 181.

Métaphysique.
VII [Z], 7 : 34.

Physique.
VII, 3 : 9.

Politique.
I, 3 : *171*.

Augustin (saint) : 40, 155.
Confessionum libri.
V, iv, 7 : *80*.
VII, ix, 13 : *66*.
VII, xix, 25 : 50.

Contra Academicos.
I, vi-vii : 81.

Contra Iulianum opus imperfectum.
IV, xxxi : 145.
IV, xxxv : 145.

De Civitate Dei.
IV, xi : 94.
VII, xvi : 94.
XIX, xiii, 1 : *164*.

De Genesi ad litteram.
I, i, 2 : 38.
I, ii, 6 - V, 11 : 37.

De haeresibus.
XLV : 50.
XLVI : 38.
LIV : 32.

De libero arbitrio.
I, xii, 24 : 155.

De natura boni.
XXXII, 32 : 4.

De nuptiis et concupiscentia.
IX, 22 : 145.

De Trinitate.
XII, iv, 4 : 41.
XII, xv, 25 : 41.
XIII, i : 81.

XIII, xix : 81.
XIV, i, 3 : *20*, 81.
XIV, xvi, 22 : 104.
XV, xix, 36 : 104.

Enarrationes in Psalmos.
LXI, 4 : 61.
LXVII, 28 : 1.
LXXII, 1 : 169.

Epistulae.
VII, iii, 6 : 155.
VII, iii, 7 : 155.
XXVIII, iii : 132.
LXXXII, ii, 14-15 : 132.
CXXX, ix, 18 : 9.
CXCIX, xii : *14*.

Opus imperfectum contra Iulianum.
IV, xxxi : 145.
IV, xxxv : 145.

Sermones.
XLIII, ii, 3 : 41.

Tractatus in Evangelium Ioannis.
C, 1 [16, 14] : 69.

Bernard de Clairvaux (saint).
Sermons sur le Cantique.
51, 6 : 183.

Chalcidius : 40.

Cicéron.
De inventione.
II, liii : 124.
II, lv, 166 : 69.

Les Constitutions apostoliques.
VIII, 47, 50 : 107.

Cyprien (saint) : 155.

Cyrille d'Alexandrie : 98.

Cyrille de Jérusalem (saint).
Catéchèses mystagogiques.
II, 4, 8 : 107.

Denys l'Aréopagite (Pseudo-).
De cœlesti hierarchia.
IV, 3-4 : *99*.
VI, 2-IX, 2 : 42.

De divinis nominibus.
I, iv : *30*.

Epistolae.
VIII, 1 : 181.

Didachè.
VII, 1 : 107.

La Doctrine des douze apôtres.
VII, 1 : 107.

Épiphane.
Panarion.
71 : 50.

Eunome : 32.

Eunomiens : 32, 107.

Gloses sur la Bible.
Glosa ordinaria (éd. « princeps » 1480-1481).

● *Glosa interlinearis*.
— *In epistolam ad Colossenses*.
II, 18 : *125*.
III, 14 : *163*.

Glosa Petri Lombardi.
— *In epistolam ad Colossenses*.
I, 9 : 20.
I, 13 : [2]*27*.
I, 21 : 55.
I, 24 : *61*.
II, 11 : 104.
II, 15 : 117.
II, 18 : *125*.
III, 14 : *163*.
IV, 6 : *158*.
— *In epistolam ad Romanos*.
IV, 7 : 145.
VII, 23 : 145.

Glose non identifiée
— *In epistolam ad Colossenses :* II, 2 : 79

Godefroid d'Admont.
Homiliae dominicales.
85 : 120.

Grégoire de Nysse (saint) : 40.

Grégoire le Grand (saint).
Homiliae in Evangelia, II, Homilia xxxiv, 10 : 41.

Moralia in Iob.
I, xxxii, 45 : *20*.

Guillaume de Moerbeke : 40.

Hérodote.

Histoires.
IV, 101 : 156.

Hilaire (saint) : 155.
Sur le Psaume 118, Lettre 8 [Heth], 9 : 42.

Isidore de Séville (saint).
Etymologiarum libri.
XIV, iv, 3 : 156.

Jacques de Voragine.
Legenda aurea : 1.

Jean Beleth.
Summa de ecclesiasticis officiis.
C. 105 : 120.

Jean Chrysostome (saint).
In Matthaeum homiliae.
LXXV, 2 : *14*.

Jean Damascène (saint).
De fide orthodoxa.
III, xxiv : 18.

Jean de Mailly.
Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum : 1.

Jérôme (saint) : *85*, *132*.
Ad Galatas.
V, 22 : 160.

De viris illustribus.

107 : 50.

Epistulae.
CXII : 132.
CXXVI, 1 : 155.

Joachim de Flore : 27.

Julien : 50.

Laodicéens : 192.

Léon (saint) : 155.

Liber de causis : 40.

Livre d'Hénok slave.
IX, 1 : 41.

Macrobe.
Songe de Scipion : 40.

Mani : 38.

Manichéens : 38.

Marcel : 50.

Nestorius : *98*.

Origène : 107.
Traité des principes (Peri archôn).
II, 9, 1 : 155.

Paul de Samosate : 50.

Pélagiens : 155.

Philon d'Alexandrie.
De Specialibus Legibus.
II § 140-144 : 120.

De vita Mosis.
II, § 117-121 : 76.

Photin : *25*, *50*.

Pierre Abélard.
Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos.
III, c. vii [v. 8 & 13] : 145.

Pierre Lombard : 27.
Voir à Gloses.

Sententiae.
II, dist. XVIII, c. VII, 2 : 155.
II, dist. XXX, c. VIII et IX : 145.
IV, dist. I, c. IV, 2 : 80.
IV, dist. III, c. VII : 107.
IV, dist. IV, c. V : 145.

Platon : 66.
La République.
VI, xxi : 41.

Plotin : 66.
Ennéade.
V, 5, 6 : 40.

Porphyre : 66.

Proclus.
Elementatio theologica : 40.

Raban Maur.
Ad Philippenses.
II, 7 : 98.

Scythes : 156.

Scythie : *156*.

Stoïciens : 160.

Tertullien.
De anima.
XXVII : 155.

Testament de Lévi.
III, 8 : 41.

Valentinien II : 50.

Vincent de Beauvais.

Speculum historiale : 1.

AUTEURS MODERNES ET CONTEMPORAINS

Alberigo G.
Les Conciles œcuméniques.

T. II/1 : 27.

Andrieu M.
Ordines Romani.
T. II
I 112 : 61.
V 87 : 61.

Andronikov C.
« L'Économie du salut dans le rite du baptême d'après le Trebnik » : 107.

Bardy G. : 38.

Boismard M.-É.
La Lettre aux Laodicéens : 192.

Bonino S.-Th.
Les Anges et les Démons, Quatorze leçons de théologie catholique : 42, 80.
« Providence et causes secondes. L'exemple de la prière » : 18.

Bouyer L.
Dictionnaire théologique : 38, 98.

Calmet A., Dom
Dictionnaire de la Bible.
T. IV : 41.

Camelot P.-Th. : 50.

Capelle C.
Thomas d'Aquin féministe ? : 172.

Caspar Ph.
« La problématique de l'animation de l'embryon » : 155.

Catholicisme.
Voir à Encyclopédie du catholicisme.

Chenique F.
Éléments de logique classique : 34.

Dahan G.
Lire la Bible au Moyen Âge : 120.

Daniélou J.
Bible et liturgie : 120.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie : 156.

Dictionnaire de la Bible : 120.

Dictionnaire de théologie catholique : 38, 52, 72.

Dictionnaire encyclopédique de la Bible : 41, 42.

Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien.
Vol. II : 38.

Dictionnaire encyclopédique du judaïsme : 2120.

Dictionnaire étymologique de la langue latine : 145, 148, 175, 181.

Dictionnaire historique de la langue française : 175.

Dictionnaire théologique : 38.

Duhem P.
Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.
T. II, i, 13 : 92.
T. II, ii, 1, § X : 92.

Emery G. : 35.
« Le photinisme et ses précurseurs chez saint Thomas : Cérinthe, les Ébionites, Paul de Samosate et Photin » : 50.
La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin : 27, 31.

Ernout A. et Meillet A.
Voir à Dictionnaire Étymologique de la langue latine.

Ferrari R. : 15.

Gardeil H.-D.
Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin.
T. III : 31.

Garrigues J.-M.
Le Saint-Esprit sceau de la Trinité : 172.

Gilson E.
Le Thomisme : 31.

Grégoire de Nysse : 40.

Harlé P. : 180.

Iconografia e arte cristiana : 1.

Ide P.
Le Zygote est-il une personne humaine ? : 155.

Leclercq H. : 156.

Lesêtre H. : 120.

Lipiński É. : 42.

Litt Th.
Les Corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin : 92.

Lubac H. de.
Exégèse médiévale : 120.

La Postérité spirituelle de Joachim de Flore.
T. I : 27.

Maidl L.
Desiderii Interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin : 18.

Mâle É.
L'Art religieux du XIII^e^ siècle en France : 1.

Meunier B.
« ''Prosôpon'' dans la Septante et le judaïsme grec ancien » : 180.

Michel A. : 72.

Pesch O. H.
Thomas d'Aquin : 172.

Pinckaers S.-Th.
La Prière chrétienne : 18.

Potin J.
La Fête juive de la Pentecôte : 120.

Pralon D. : 180.

Réau L.
Iconographie de l'art chrétien.
T. III : 1.

Revel J.-Ph.
Traité des sacrements, I : *Baptême et sacramentalité*, 1 : *Origine et signification du baptême* : 107.

Riggi C. : 38.

Saffrey H.
Recherches sur la tradition platonicienne du Moyen Âge à la Renaissance : 40.

Solignac A. : 66.

Spicq C.
« Bénignité, mansuétude, douceur, clémence » : 181.
Lexique théologique du Nouveau Testament : 181.

Stroobant de Saint-Éloy J.-É. : 2, 75, 76, 80, 2105, 132, 155, 162, 178, 179, 2181.

Suarez-Nani T.
Les Anges et la philosophie. Subjectivité et fonction des substances séparées à la fin du XIIIe siècle : 42.

Théry G.
« L'authenticité du *De Spiritu et anima*, dans saint Thomas et Albert le Grand » : 27.

Torrell J.-P. : 116.
Initiation à saint Thomas d'Aquin : 2, 40.
Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel : 18, 136.

Worral P.
« Saint Thomas and Arianism » : 32.

BIBLES

I. Bible grecque.
La Bible d'Alexandrie.
(trad. fr. en cours sous la direction de M. Harl).

T. 3 : *Le Lévitique*.
19, 15 : 180.

II. Bibles latines.
— *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*
(éd. des moines de l'Abbaye de Saint-Jérôme).
T. II : *Libros Exodi et Leviti*.
Lv XI, 44 : 158.

— *Vetus Latina*.

· *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica* (éd. P. Sabatier).
Pr 8, 22 : 43.
Ha 2, 4 : 11.
Ac 13, 2 : 63.

· *Vetus latina* (éd. Beuron).
Sg 4, 19 : 127.
Is 29, 13 : 169.
Ph 3, 21 : 116.
Col 2, 15 : 117.
Col 3, 6 : 148.
Col 3, 9 : 104, 154.
He 10, 38 : 11.

CONCILES

Antioche (344) : 50.
Éphèse (431) : 98.
Milan (345 & 347) : 50.
Sirmium (348 & 351) : 50.

Remerciements

Ma gratitude s'adresse tout d'abord à M. Jean-François Colosimo, président du directoire des Éditions du Cerf, qui a accueilli ce manuscrit, ainsi qu'à ses collaborateurs, en particulier Mme Sylvie Mascle, qui a dirigé mes travaux depuis de longues années, le frère Renaud Escande, o.p., qui lui a succédé, ainsi que Mme Anne Mars pour sa préparation diligente. Je tiens ensuite à remercier tous ceux qui, à des niveaux divers, ont contribué à cette publication : M. Jean Borella (université de Nancy-II), philosophe, pour sa collaboration compétente dans l'annotation de l'ouvrage ; M. Gilbert Dahan (CNRS et EPHE), historien de l'exégèse médiévale, ainsi que le frère Walther Senner, o.p., professeur à l'Angelicum (Rome), membre émérite de la Commission léonine, pour leurs magistrales introductions à la traduction du Commentaire des Philippiens et des Colossiens ; le frère Adriano Oliva, o.p., président de la Commission Léonine, qui m'a très aimablement permis de consulter quelques microfilms de manuscrits et de les numériser avec l'aide efficace de Mme Marta Borgo ; Mme Claudine Croyère, bibliothécaire de l'Institut d'Études Augustiniennes, pour son hospitalité chaleureuse et ses services compétents ; Mme Jeannette Frey, directrice de la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne (Dorigny) ; M. Jean-Claude Albertin, directeur adjoint ; Mme Danielle Mincio, conservatrice du département des manuscrits ; Mme Fabienne Henryot, responsable du département des religions, théologie, pour leur aimable autorisation de reproduire, en vue de l'illustration de la couverture de l'ouvrage, un folio de la magnifique Bible Porta (XIII^{e} siècle) ; ainsi que M. Laurent Dubois, photographe, à qui nous

devons l’excellente qualité des illustrations, et M. François Obrist, ami de longue date, à qui revient le choix de cette reproduction.

{1} Voir principalement J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris-Fribourg, 3e éd., 2008 (nouv. éd. expurgée de son appareil scientifique, *Saint Thomas d'Aquin. L'homme et son œuvre*, Paris, 2012).
{2} Selon la position de R.-A. Gauthier, voir J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 32008, p. 621 [bref catalogue, p. 33*].
{3} Introductions à la traduction par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy des commentaires de 1 Co (Paris, 2002), 2 Co (Paris, 2005), Ga (Paris, 2008) et Ep (Paris, 2012).
{4} Par souci de brièveté, je donnerai en note uniquement le texte latin des commentaires inédits qui seront cités et traduits, me contentant pour les autres de renvoyer aux éditions. Pour la traduction du texte de saint Thomas, j'utiliserai celle qui suit, de Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, mais je la modifierai ici ou là pour être plus près du latin quand il le faudra. – Je me référerai uniquement à deux commentaires contemporains : J.-F. Collange, *L'Épître de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel, coll. « Commentaire du NT », Xa, 1973 ; J. Reumann, *Philippians*, New Haven - Londres, coll. « The Anchor Yale Bible », 33B, 2008.
{5} Voir notamment *Le scuole degli ordini mendicanti*, Todi, 1978 ; J. Verger, « L'exégèse de l'Université », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, éd. P. Riché et G. Lobrichon, Paris, 1984, p. 199-232 ; M. M. Mulchahey, *« First the Bow is bent in Study... » Dominican Education before 1350*, Toronto, 1998.
{6} Sur ces trois types d'exégèse, voir G. Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIIIe siècle*, Paris, 1999, p. 75-120.
{7} « L'enseignement des Écritures, des écoles à l'université », dans J. Verger et O. Weijers (dir.), *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ)*, Turnhout, 2013, p. 255-273.
{8} Voir B. C. Bazán, « La *Quaestio disputata* », dans *Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain, 1982, p. 31-49 ; O. Weijers, *Queritur utrum. Recherches sur la « disputatio » dans les universités médiévales*, Turnhout, 2009.
{9} Par exemple ceux de Robert de Melun (*Œuvres de Robert de Melun*, éd. R. M. Martin, t. I et II, Louvain, 1932 et 1938) ou de Simon de Tournai (*Les « Disputationes » de Simon de Tournai*, éd. J. Warichez, Louvain, 1932).
{10} On notera que la forme n'est pas toujours explicitement celle de la question posée, introduite par *queritur utrum*, « on demande si » ; on repère la *questio* par la présence d'un *sed contra* ou de *responsio*.
{11} Les autres questions de cette catégorie (« affirmations suprenantes ») sont sur Ph 2, 3-4 (§ 49), Ph 2, 9 (§ 71), Ph 2, 21 (§ 91), Ph 3, 20 (§ 144) et Ph 4, 6 (§ 158).
{12} Notons que les contemporains de Thomas ont, sur ce passage, encore davantage de *questiones :* 10 chez Pierre de Tarentaise, 8 chez Nicolas de Gorran (voir la liste dans « L'exégèse médiévale de Ph 2, 5-11 », p. 111-113).
{13} Sur la *Glossa*, les travaux de B. Smalley restent toujours fondamentaux : voir notamment *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 31983. Voir, plus récemment, L. Smith, *The Glossa ordinaria. The Making of a Medieval Bible Commentary*, Leyde, 2009.
{14} Voir G. Dahan, « Une leçon biblique au XIIe siècle : le commentaire de Pierre le Mangeur sur Mt 26, 26-29 », dans J.-P. Bordier (dir.), *Littérature et révélation au Moyen Âge*, III : *Ancienne Loi, Nouvelle Loi*, Nanterre, Université Paris Ouest, 2009 (*Littérales* 43), p. 19-38 ; E. Bain, « Le travail du maître dans le commentaire sur l'évangile de Matthieu », dans G. Dahan (dir.), *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes, maître du XIIe siècle*, Turnhout, 2013, p. 89-123.
{15} « Les commentaires bibliques d'Étienne Langton : exégèse et herméneutique », dans L.-J. Bataillon, N. Bériou, G. Dahan et R. Quinto (dir.), *Étienne Langton, prédicateur, bibliste, théologien*, Turnhout, 2010, p. 201-239
{16} PL 192, col. 225.
{17} PL 192, col. 242.
{18} PL 192, col. 249-250.

{19} PL 192, col. 251.
{20} PL 192, col. 252 : *in libro vitae, id est in praedestinatione Dei* ; Thomas précise en disant « la prédestination des saints ».
{21} PL 192, col. 253-254 ; voici le texte, abrégé : [1] *Petitiones innotescant apud Deum [...] ut ad Deum perveniant, id est compleantur [...]* [2] *Vel ita [...] innotescant vobis esse apud Deum per tolerantiam [...]* [3] *Vel ita, innotescant angelis qui sunt apud Deum [...]*.
{22} Voir M. M. Rossi, « La *divisio textus* nei commenti scritturali di S. Tommaso d'Aquino : un procedimento solo esegetico ? », *Angelicum* 71, 1994, p. 537-548 ; G. Dahan, « Le schématisme dans l'exégèse médiévale », dans C. Heck (dir.), *Qu'est-ce que nommer ? L'image légendée entre monde monastique et pensée scolastique*, Turnhout, 2010, p. 31-40.
{23} Par exemple, Collange, p. 37-42, « Adresse et salutation (1, 1-2) » ; il continue comme Thomas, p. 43-50, « Action de grâces et prières (1, 3-11) » ; Reumann, p. 53-100, « Prescript (Address, Salutation), 1 :1-2 ».
{24} Cicéron, *Partitiones orat*. ix, 31 : *« Narratio est rerum explicatio et quaedam quasi sedes ac fundamentum constituendae fidei. »* Voir H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Munich, 1960, § 289, p. 163-165.
{25} Voir l'étude citée ci-dessus, n. 1, p. 18.
{26} Voir les travaux de R. Estivals, notamment *Théorie générale de la schématisation*, 3 vol., Paris, 2002-2004.
{27} Voir, par exemple, dans l'introduction à la traduction du *Commentaire de l'épître aux Galates*, p. xxi-xxii.
{28} On peut ranger dans la même catégorie ce qui concerne Ph 1, 9 (§ 16-17) et Ph 4, 8-9 (§ 160-164).
{29} Voir également sur Ph 4, 6 (§ 157), les quatre parties propres à toute oraison.
{30} Voir également sur Ph 1, 19 (§ 28), les trois secours.
{31} Uguccione da Pisa. *Derivationes*, éd. E. Cecchini *et al*., Florence, 2004, p. 916 : *« Paulus, -a, -um, id est parvus, modicus, et hinc Saulus dictus fuit Paulus quasi modicus et temperans. »* L'*interpretatio* habituelle proprement dite est celle de la liste *Aaz apprehendens* ; elle accompagne de nombreuses bibles du XIIIe s., par ex. ms. Paris, BnF lat. 36, fol. 349r : *« Paulus os tube vel os eorum sive electum mirabile aut electionis miraculum. »*
{32} Nous avons vu plus haut que Thomas utilise la *Glossa* ; l'étymologie se trouve aussi dans les *Derivationes* de Huguccio, éd. citée, p. 554 : *Ab Heber hebreus, a-, -um, quod interpretatur transitus vel transitor*, l'*interpretatio* courante accompagnant l'étymologie.
{33} Voir Huguccio, *Derivationes*, éd. citée, p. 772 : *a ministrante obsequium redditur, a subministrante subsidium prerogatur*.
{34} Voir l'introduction à la traduction de ce commentaire, p. 20-24.
{35} L'explication remonte à Boèce (*De arithm*. I, 1) et est reprise par de nombreux auteurs du Moyen Âge, par exemple dans le lexique très utilisé de Papias, *Elementarium*.
{36} Voir S. Berger, « Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate », *Mémoires présentés... à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1re série, 11/2, 1904, p. 1-78 ; [D. de Bruyne,] *Préfaces de la Bible latine*, Namur, 1920.
{37} Voir notamment E. A. Quain, « The Medieval *accessus ad auctores* », *Traditio* 3, 1945, p. 215-264 ; R. W. Hunt, « The Introductions to the *Artes* in the XIIth Century », dans *Studia Mediaevalia R. J. Martin*, Bruges, [1948], p. 84-112 ; A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship*..., Aldershot, 1988, p. 40-58.
{38} G. Dahan, « Les prologues des commentaires bibliques (XIIe- XIVe s.) », dans J. Hamesse (dir.), *Les Prologues médiévaux*, Turnhout, 2000, p. 427-470.
{39} On se rappelle que Rm est précédé d'un prologue qui donne le plan des épîtres ; voir *Commentaire de l'épître aux Romains*, trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, 1999, p. 57-63.

{40} On trouvera dans l'annexe ci-après les références des textes mentionnés. Certaines des attributions ne sont pas sûres (par exemple Bruno le Chartreux ; pour Raoul de Laon, je retire l'attribution de ce commentaire à Raoul de Flay pour la lui donner) ; mais ce n'est pas le lieu de se livrer à une étude d'histoire littéraire.

{41} Ms. BnF lat. 14443, fol. 67vb : *Finita illa parte epistolarum in qua ponitur instructio pertinens ad mali declinationem, ut in epistolis ad Romanos, ad Corinthios, ad Galatas, finita etiam illa parte in qua ponitur instructio pertinens ad boni operationem, bonum faciendo, ut in epistola ad Ephesios, sequitur secunda pars in qua instruit proficere in bono, malum paciendo, ut in hac epistolas ad Philippenses.*

{42} Voir Collange, p. 39-42, « Excursus I : les épiscopes et diacres » ; Reumann, p. 86-89. Plus spécifiquement : A. Lemaire, *Les Ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie : évêques, presbytres, diacres*, Paris, 1971 (sur Ph 1, 1, p. 96-103). – Il nous semble préférable de conserver « évêques » et « diacres » dans le contexte de l'exégèse médiévale, de même que « prêtres », traduisant *presbyteri* (Thomas donne comme équivalent *sacerdotes*) ; il est évident que, dans le contexte même de l'épître, ces mots ne conviennent pas s'ils renvoient aux institutions bien postérieures ; mais il semble bien que les questions posées dans les commentaires, y compris chez Thomas, indiquent que les exégètes anciens ont assimilé ces termes à ceux de leur propre temps, même s'ils mettent en garde sur une confusion trop facile (voir Hatto de Verceil : « *En ce temps-là*, les prêtres étaient appelés évêques » ; Lanfranc du Bec : « Il appelle évêques ceux qui sont appelés *aujourd'hui* prêtres »). Dans les traductions actuelles, notons que la *Bible de Jérusalem* et la *Traduction œcuménique de la Bible* donnent « avec leurs épiscopes et leurs diacres », la *Nouvelle Bible Segond* a « aux épiscopes et aux ministres ».

{43} Ms. BnF lat. 14443, fol. 372ra : Cum episcopis : *istud* cum *quod est in textu potest notare associationem respectu dativi ut respectu nominativi, et secundum hoc procedit duplex lectio in Glossa.*

{44} Éd. Vogels, CSEL 81, p. 130.

{45} Éd. de Haguenau, 1502 : *«* Cum episcopis et diaconis. *Hoc potest legi dupliciter : uno modo secundum modum quod pertinet ad personas salutantes, sic : Paulus et Timotheus* cum episcopis et diaconis *qui sunt Rhome scribunt sic etc. Secundo modo secundum quod pertinet ad personas salutatas, sic :* cum episcopis et diaconis, *id est sanctis maioribus. Hic autem per episcopos intelliguntur presbiteri. »*

{46} Ms. BnF lat. 15601, fol. 58vb : *Per hoc quod subditos et minores preponit, eos invitat ad concordiam omnibus necessariam et humilitatem...*

{47} Les deux commentaires, ici comme ailleurs, sont très proches ; le texte fourni par le ms. de Guerric est meilleur que celui de l'édition de Hugues.

{48} On trouve le même texte chez Jean Diacre, PL 30, col. 841, et dans le commentaire de l'école de Cassiodore, PL 68, col. 626.

{49} Ms. Troyes 626, fol. 106r : *Hoc loco quoslibet presbiteros episcoporum nomine vult intelligi, sicut et in Actibus Apostolorum ipse Paulus ad unius ecclesie sacerdotes loquens ait :* Attendite vobis et gregi in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos ut regetis ecclesiam. *Similiter et presbiterorum nomine sepe appellantur qui nunc dicuntur episcopi, ut idem Paulus Tyto :* Reliqui te Crete ut constitueres per civitates presbiteros, *et Thimotheo :* Noli negligere gratiam que in te est per impositionem manuum presbiteri. *Petrus quoque et Iohannes in suis epistolis se presbiteros vocant. Unde manifestum est eosdem esse presbiteros et episcopos.*

{50} Ms. BnF lat. 15601, fol. 58va-b : *Presbiteros vocat episcopos, id est super intendentes saluti aliorum. Proprie autem diaconi dicuntur eorum ministri, quia, cum presbiteri predicando efficiebantur fessi, subibant loco illorum, et dum presbiteri predicarent, circumdabant populum, videntes qui intenti essent. Civitatem etiam causa ministrationis infirmorum vel in spiritualibus sive in carnalibus. Per episcopos presbiteros accipimus, cum in una civitate non soleant plures episcopi esse.*

{51} Collange, p. 61-65 ; Reumann, p. 239-240 et 247-253. Voir également J. Dupont, *Sun Christô. L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Louvain, 1952 ; M. Bouttier, *En Christ. Études d'exégèse et de théologie pauliniennes*, Paris, 1962.
{52} Voir ci-après la note 2, p. 79-80, accompagnant la traduction du texte.
{53} Éd. Vogels, p. 136-137 ; le beau mouvement oratoire est plusieurs fois repris au Moyen Âge : « Qui, dans son désir du troisième ciel, ne mépriserait pas tous les ennuis présents ? Qui, mû par son désir du paradis supérieur, ne négligerait pas tout ce qui est ici-bas ? Qui, se rappelant les paroles des mystères *(archanorum)*, ne se tiendrait pas loin des discours des hommes ? Qui, après tant de bouleversements, ne rechercherait pas le repos ? Mais, parce qu'il mettait l'amour au-dessus de tout, <l'Apôtre> a choisi ce qui serait utile à ses frères. »
{54} *De doctrina christiana* III, ii, 4 (« Bibliothèque augustinienne » 11/2, p. 238-239). Ce passage est repris dans la *Glose* marginale et de là passe à différents auteurs.
{55} *Moralia in Iob* IV, 68. Le passage fait partie de l'anthologie confectionnée par Alulfe de Tournai (PL 79, col. 1355-1356). Lui aussi apparaît dans plusieurs commentaires.
{56} Augustin utilise un texte de vieille latine (je ne ponctue pas) : *Et quid eligam ignoro compellor autem ex duobus concupiscentiam habens dissolvi et esse cum Christo multo enim magis optimum manere in carne necessarium propter vos*.
{57} Ms. Troyes 626, fol. 107r : *...non utrumque desiderat sed alterum in desiderio est, alterum in necessitate.*
{58} Ms. Paris, BnF lat. 14443, fol. 373rb.
{59} Pierre Lombard, PL 192, col. 229 ; Nicolas de Gorran, ms. BnF lat. 14443, fol. 72ra. Pour la variante *enim*, voir *Epistula ad Philippenses*, éd. H. I. White et H. F. D. Sparks, dans *Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine*, éd. I. Wordsworth et H. I. White, t. II, Oxford, 1939, p. 467.
{60} Ms. Paris, BnF lat. 15604, fol. 70rb.
{61} Éd. citée, fol. 181ra.
{62} Ms. Paris, BnF lat. 14443, fol. 73va.
{63} Ms. BnF lat. 15601, fol. 60ra : *« Quilibet iustus est cum Christo sed non perfecte, quia in exilio est et non videt eum nisi per speculum. »*
{64} En dehors des commentaires sur l'ensemble de l'épître, déjà mentionnés, on notera particulièrement : E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*, Heidelberg, 1928 (Darmstadt, ^{2}1961) ; E. Käsemann, « Analyse critique de Ph 2, 5-11 », dans ses *Essais exégétiques*, trad. fr. D. Appia, Neuchâtel, 1972, p. 63-110 (original allemand de 1950) ; J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge, 1971 ; R. P. Martin, *A Hymn of Christ. Philippians 2, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Downers Grove, ^{3}1997 (les éditions précédentes avaient *Carmen Christi*...).
{65} *Philippiens 2, 5-11. La kénose du Christ*, éd. M. Arnold, G. Dahan et A. Noblesse-Rocher, Paris, coll. « Lectio divina » 263, 2013. Voir aussi le *Supplément aux Cahiers Évangile* 164 (juin 2013), *L'hymne au Christ (Philippiens 2, 5-11)*, qui donne la traduction de nombreux textes.
{66} Hilaire de Poitiers, Novatien, Ambroise, *Sur la foi*. Voir aussi Tertullien, *Contre Marcion*.
{67} On trouvera les références des textes mentionnés dans ma contribution au volume cité, *Philippiens 2, 5-11*, p. 75-113, « L'exégèse médiévale de Philippiens 2, 5-11 ».
{68} Voir notamment le grand article « Kénose » de P. Henry, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. V, Paris, 1950, col. 7-161.
{69} Collange, p. 110 ; Reumann, p. 461-462 et 471-474.
{70} BnF lat. 14443, fol. 79ra : *«* Videte. *Hic post exordium subiungit narrationem, in qua est exortatio ad constantiam contra deceptionem pseudo predicatorum [...]. Primo exortatio ad cautelam et circonspectionem pseudo apostolorum... »*
{71} Éd. citée : *« Hic exponit necessitatem, scilicet pseudo perversitatem, quam tangit in tribus : 1º quia contra cognitam veritatem latrant ; 2º quia errorem superseminant... ; 3º quia unitatem*

ecclesie scindunt et dissipant... »

{72} PL 150, 314 : « Certains, en effet, bien qu'ils ne fussent pas juifs, étaient circoncis et se vantaient par la suite d'être de la nation d'Abraham. »

{73} Éd. Landgraf, p. 465. Voir Isidore de Séville, *Etymologies* XII, ii, 26 (PL 82, col. 438).

{74} Voir G. Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible*, p. 332-333 (donne la notice *Canis*, « Chien », dans la *Summa Abel*, recueil de *distinctiones* de Pierre le Chantre).

{75} Ms. BnF lat. 15601, fol. 61vb : *Cesi re vera sunt, quoniam quicquid gratie receperunt in baptismate, totum est cesum et amputatum in mentibus eorum qui de Christo male senserunt.*

{76} Lieu parallèle : *Super Matth*. 7, 14 (éd. Marietti, nº 652) : « On peut se demander pourquoi la voie de la charité est resserrée, alors qu'elle semble large. <Il est écrit dans les> Proverbes : ''Je te conduirai par les sentiers de l'équité ; lorsque tu y seras entré, tes pas ne seront pas gênés'' (4, 11-12a). En revanche, la voie des pécheurs est une voie étroite, d'où <ces paroles de la> Sagesse : ''Nous avons marché dans des voies difficiles'' (5, 7b). Il faut répondre qu'il y a une voie selon la chair et une voie selon la raison. La voie de la charité selon la voie de la chair est une voie étroite, <mais> selon la voie de la raison, c'est le contraire. Ainsi en est-il par exemple pour le pédagogue : c'est en pressant davantage les pas d'un enfant qu'il lui témoignera le plus d'affection. Par conséquent, les voies de la charité selon la chair sont resserrées, tandis que pour celles qui se conforment à la voie de la raison, c'est le contraire, <selon ce qui est écrit dans un psaume> : ''Cloue mes chairs par ta crainte'' (118, 120). »

{77} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 13, 10, lect. 3 (éd. Marietti, nºs 794-795).

{78} Je suis ici les mss d'Oxford, Venise, Turin et Munich qui, après le mot *lata*, lisent comme suit : *unde subditur via impiorum. Mt VII multi,* etc. *Item obscura, tenebrosa, deficiens, nescientes ubi currunt.*

{79} Dans son Prologue général aux Commentaires des épîtres de saint Paul, saint Thomas donne un plan d'ensemble de ces épîtres et confère à chacune une finalité précise : « Cette doctrine, dit-il, se rapporte tout entière à la grâce du Christ et peut faire l'objet d'une triple considération : Selon qu'on la considère d'abord dans la Tête elle-même, c'est-à-dire le Christ, et c'est le point de vue de l'épître aux *Hébreux*. Puis, dans les membres principaux du Corps mystique, et c'est le point de vue des épîtres qui s'adressent aux dignitaires. Enfin, dans le Corps mystique lui-même, qui est l'Église, et c'est le point de vue des épîtres adressées aux Gentils. <Cette dernière considération> fait encore l'objet d'une distinction, car la grâce du Christ peut être considérée de trois manières : soit en elle-même, c'est le point de vue de l'épître aux *Romains* ; soit en tant que contenue dans les sacrements de la grâce, c'est le point de vue des deux épîtres aux *Corinthiens* ; la première traitant des sacrements eux-mêmes, la seconde de la dignité de leurs ministres ; c'est aussi le point de vue de l'épître aux *Galates* qui traite de l'abrogation des sacrements superflus, à l'encontre de ceux qui voulaient ajouter les sacrements anciens aux nouveaux. Soit enfin, que la grâce du Christ soit considérée selon l'effet d'unité qu'elle produit dans l'Église. Donc, <dans cette perspective>, l'Apôtre traite en premier lieu du fondement de l'unité de l'Église, dans l'épître aux *Éphésiens* ; en deuxième lieu de son affermissement et de son progrès, dans l'épître aux *Philippiens* [...] » (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 62). Voir à ce propos le commentaire de J.-P. Torrell dans *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 373-375.

{80} Saint Thomas donne ici, comme dans la plupart de ses commentaires des lettres de l'Apôtre, l'étymologie populaire du nom de Paul. Dans son *Commentaire de l'épître aux Romains* (chap. 1, 1 ; leçon 1, nº 17 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 67), il rapporte trois significations de son nom : « admirable » ou « choisi » (selon l'hébreu) ; « en repos » (selon le grec) ; « modique » (selon le latin). Sur la signification hébraïque du nom de Paul, voir saint Jérôme, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* (CCL 72, p. 151, l. 6 : *« Paulus mirabilis »* ; p. 153, l. 25 : *« Paulus mirabilis sive electus »* ; p. 160, l. 31 : *« Paulo ori eorum sive ori tubae »*). Ce troisième sens est aussi mentionné par Thomas dans son *Commentaire de la seconde épître aux Corinthiens* (1, 1, lect. 1, éd. Marietti, nº 4 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd du Cerf, 2005, p. 63-64).

Voir Huguccio, *Derivationes*, éd. E. Cecchini *et al*., Florence, 2004, p. 916 : *« Paulus, -a, -um, id est parvus, modicus, et hinc Saulus dictus fuit Paulus quasi modicus et temperans. »* L'*interpretatio* habituelle proprement dite est celle de la liste *Aaz apprehendens* ; elle accompagne de nombreuses bibles du XIIIe s., par ex. ms. Paris, BnF lat. 36, fol. 349r : *« Paulus os tube vel os eorum sive electum mirabile aut electionis miraculum. » – Paulus* (Paul) peut être considéré, en latin, comme une contraction de *paululus*, qui signifie « très petit, très faible ». – Lieux parallèles : *Ad Rom*. 1, 1, lect. 1 (éd. Marietti, no 17 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd du Cerf, 1999, p. 67) ; *I Ad Cor*. 1, 1, lect. 1 (éd. Marietti, nos 4 et 5 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd du Cerf, 2002, p. 77-78) ; *II Ad Cor*. 1, 1, lect. 1 (éd. Marietti, no 4 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd du Cerf, 2005, p. 63-64) ; *Ad Gal*. 1, 1, lect. 1 (éd. Marietti, no 3 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 55) ; *Ad Ephes.* 1, 1, lect. 1 (éd. Marietti, no 4 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2012, p. 108).

{81} Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 4, 5, lect. 2 (éd. Marietti, no 128).

{82} Sur la bonne et la mauvaise servitude, voir notamment les lieux parallèles suivants : 3 *Sent.*, dist. 9, Q. 1, a. 1 ; *Ad Rom*. 1, 1, lect. 1 (éd. Marietti, no 20) ; *Ad Gal*. 5, 13, lect . 3 (éd. Marietti, nos 299-302) ; *Ad Tit*. 1, 1, lect. 1 (éd. Marietti, no 3) ; *Super Ioan*. 15, 14, lect. 3 (éd. Marietti, nos 2014-2015) ; *Super Psalmos*, in Ps 18, 10 et 21, 14.

{83} Sur les différentes sortes de crainte, voir entre autres les lieux parallèles suivants : 3 *Sent.*, dist. 34, Q. 2, a. 1-3 ; *S. Th*. 2a-2ae, Q. 19 ; *Ad Rom*. 8, 15, lect. 3 (éd. Marietti, nos 638-640).

{84} La crainte chaste ou la crainte filiale est une crainte sainte qui consiste à ne pas offenser Dieu, à ne pas se séparer de lui, à se soumettre à lui avec respect (*Super Psalmos*, in Ps 18, 10). Elle vient de l'Esprit saint (3 *Sent.*, dist. 34, Q. 2, a. 2).

{85} Cette cité fut fondée par des Grecs venus de l'île de Thassos et prit d'abord le nom de Crénides (Κρηνίδες) signifiant littéralement « Fontaines », à cause des sources très abondantes qui l'arrosent. En 356 ou 358 av. J.-C., elle fut conquise par Philippe II de Macédoine, père d'Alexandre le Grand, pour contenir l'hostilité des Thraces. Philippe l'agrandit considérablement, la fortifia et lui donna son nom (voir Diodore de Sicile, *Bibliotheca historica* XVI, iii, 7 et XVI, viii, 6 ; texte grec et trad. anglaise par Ch. L. Sherman, Harvard University Press, coll. « Loeb Classical Library » 389, 62001, p. 242-243, 260-261).

{86} Littéralement parlant la traduction des mots *episcopis* et *diaconis* par « évêques » et « diacres » ne peut convenir dans le contexte de l'Église primitive. Il faudrait leur donner le sens qu'ils revêtaient alors, c'est-à-dire « celui de contrôle pour le premier, et de service pour le second ». Voir l'art. de C. Rico cité à la fin de la note suivante. Dans le contexte de l'exégèse médiévale, qui est celui de saint Thomas, mieux vaut conserver les appellations « évêques » et « diacres ». Voir à ce propos dans l'introduction de G. Dahan, les p. 27-29 et notamment la n. 2, p. 27.

{87} Saint Jean Chrysostome, en commentant l'adresse de la lettre aux Philippiens, I, 1 (*Homilia* I, 1 ; PG 62, col. 183 ; trad. J. Bareille, t. 18, p. 456), se demande ce que veut dire ce ἐπισκόποις. Y avait-il donc plusieurs évêques dans une ville ? Nullement. L'Apôtre donne ce titre aux prêtres, car en ce temps les dénominations étaient indivises ; les prêtres se nommaient évêques et diacres, les évêques se disaient prêtres. Ainsi, pour Jean Chrysostome, évêque, prêtre, diacre désigne la même fonction et s'applique à la même personne, qui se dit indifféremment l'un ou l'autre. L'Ambrosiaster (*Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, Q. 101 ; PL 35, col. 2301-2303 ; CSEL 50, p. 193-198 ; *Ad Efesios* 4, 11-12 ; CSEL LXXXI, 3, p. 98-100 ; *Ad Timotheum prima* 3, 8-10 ; CSEL LXXXI, 3, p. 267) et saint Jérôme (*Lettre CXLVI à Evangelus* ; texte latin et trad. J. Labourt, t. VIII, Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », 1963, p. 115-118 ; *Commentaire sur l'épître à Tite* I, 5 [PL 26, col. 562-563]), auxquels se réfère ici implicitement saint Thomas, s'expriment pareillement. Quant à l'exégèse contemporaine, elle reste conjecturale en ce domaine : « Le pluriel, écrit J.-N. Aletti (*Saint Paul*. *Épître aux Philippiens*, p. 36-37), indique qu'il y a plusieurs surveillants (ἐπίσκοποι) à Philippes. Dans ce cas, s'agirait-il d'une fonction plus ou moins semblable à celle, juive, des anciens (πρεσβύτεροι), et à laquelle Paul aurait voulu éviter de donner le même nom, pour

ne pas calquer l'organisation des collectivités juives ? Le terme ἐπίσκοποι ne désignerait-il pas plutôt, comme le suggèrent plusieurs commentaires, les chefs de maison – il y aurait alors eu à Philippes plusieurs petites communautés domestiques – chez lesquels les croyants se réunissaient pour le repas du Seigneur et d'autres célébrations ? À ces questions on ne peut répondre que par des conjectures. Néanmoins, la place des deux vocables ἐπίσκοποι et διακόνοι en fin d'adresse invite à penser qu'ils désignent des fonctions ecclésiales, de contrôle pour le premier, et de service pour le second. » Telle est notamment la position de C. Rico, dans son art. « L'adresse de l'épître aux Philippiens : *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις* (Ph 1, 1) », *Revue Biblique* 116-2, 2009, p. 262-271.

{88} *discipulorum* au lieu de *apostolorum*, selon le ms. d'Oxford, ce qui est plus conforme au texte des évangiles (Mc 3, 13-14 ; Mt 10, 1-3 ; Lc 6, 13 : « Il appela ses disciples, et il en choisit douze d'entre eux [qu'il nomma aussi apôtres] »).

{89} Pseudo-Denys L'Aréopagite, *De ecclesiastica hierarchia* V, 5 (PG 3, col. 505A-510A ; éd. Heil, p. 107-110 ; *Dionysiaca*, t. II, p. 1333-1350 ; trad. M. de Gandillac, p. 297-300).

{90} En s'exprimant de la sorte, « saint Thomas rompt avec l'enseignement de saint Jérôme sur l'identité primitive des deux Ordres de l'épiscopat et du presbytérat. Il s'appuie, comme on le voit ici, sur le Pseudo-Denys et sur la typologie des soixante-douze disciples mentionnés par saint Luc, qui, selon la tradition représentée par Bède (*In Lucam*, l. III, c. X, 1 ; CCL 120, p. 213, l. 1871 - 214, l. 1872), et recueillie dans la *Catena aurea* sur Luc 10, 1 (éd. Marietti, 1953, Vol. II, p. 142a) représentent les presbytres » (Voir J. Lécuyer, *Saint Thomas d'Aquin*, *Somme théologique*, éd. Revue des Jeunes, 1968, « L'Ordre », Appendice II, 4 : « Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat », p. 212). – Les mots qui suivent dans l'édition Marietti : *« unde hic comprehendit presbyteros cum episcopis »* ne figurent pas dans les mss de Munich, Oxford, Turin, Venise et Florence, aussi les ai-je omis dans la traduction.

{91} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 1, 17, lect. 10 (éd. Marietti, nos 206-207).

{92} Le ms. d'Oxford lit, comme le texte biblique, *meo* au lieu de *nostro*.

{93} Le ms. d'Oxford lit, comme le texte biblique, *vestri* et non *vestra*.

{94} *communicastis* au lieu de *communicatis*, selon les éd. Vivès (p. 345) et Parme (p. 506b).

{95} Même s'il s'agit bien des pélagiens que saint Thomas vise ici, les mss ne lisent cependant pas *Pelagianos* mais *plures*. Ces pélagiens étaient les disciples du moine irlandais Pélage, au début du Ve siècle. L'hérésie de Pélage ou pélagianisme « niant toute transmission du péché originel et toute altération des possibilités innées de la nature humaine qui en aurait été la conséquence, minimisait en retour la nécessité et l'efficacité de la grâce divine, comme si celle-ci ne faisait qu'éclairer l'homme sur la fin à poursuivre, pour ensuite couronner ses efforts en vue de l'atteindre. Énoncée d'abord par un ascète, que la préoccupation de l'effort ascétique avait conduit à perdre de vue l'importance de la grâce donnée d'en haut, cette hérésie, avec Julien d'Éclane, aboutira, par un retournement singulier mais prévisible (dès lors que l'intégrité de la nature actuelle était proclamée ainsi), à une certaine justification de la sensualité. Saint Augustin (voir *Epist*. *CCXVII ad Vitalem*, c. i [PL 33, col. 978 ; CSEL 57, p. 403] ; *Contra duas epistulas Pelagianorum*, I, xix, 37 [BA 23, p. 382-387] ; II, viii, 18 [BA 23, p. 447-449] ; *De haeresibus*, c. LXXXVIII [CCL 46, p. 340-342]) mènera la lutte contre le pélagianisme, qui sera condamné notamment par les conciles de Carthage de 418 et d'Orange de 529, ainsi que par une lettre très importante du pape Célestin Ier, de 431, à laquelle on joindra l'*Indiculus de Gratia* » (Louis Bouyer, *Dictionnaire théologique*, p. 265). Voir aussi *Cath*., t. X, fasc. 48, col. 1091-1099 ; *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol. II, p.1976-1980. — Lieux parallèles : *S. Th*. 1a, Q. 23, a. 5 ; 1a-2ae, Q. 109, a. 6 ; 2a-2ae, Q. 6, a. 1 ; 3 *Cont. Gent*., c. 147, 149, 152, 155, 157, 160 ; 4, c. 50-52 ; *De art. fid. et Eccl. sacr*., I, *De articulis fidei*, a. 4 (éd. Léonine, 1979, t. XLII, p. 247, l. 170-174) ; *De verit*., Q. 24, a. 14 ; *De quodl*. I, Q. 4, a. 2 ; *Super Boet. De Trin*., Q. 1, a. 1 ; *Cont. error. Graec*. I, Prologue (éd. Léonine, 1967, t. XL A, p. 71) ; *Ad Rom*. 7, 18, lect. 3 (éd. Marietti, no 579) ; *I Ad Cor*. 12, 2, lect. 1 (éd. Marietti, no 714) ; *II Ad Cor*. 3, 5, lect. 1 (éd. Marietti, no 86) ; *Super Ioan*. 15, 5, lect. 1 (éd. Marietti, no 1993).

{96} Lieu parallèle : *II Ad Tim*. 4, 8, lect. 2 (éd. Marietti, nos 151-152).

{97} Jc 1, 2-3.
{98} Ac 5, 41.
{99} Pierre Lombard, *Glosa in epist. ad Philip.* I, 7 (PL 192, col. 225A) ; GOS, t. IV <glosa interlin.>, p. 381a). – Lorsque saint Thomas cite la *Glose* dans ses commentaires de saint Paul, c'est à la *magna glossatura*, à la *Grande Glose* de Pierre Lombard qu'il se réfère principalement. Outre ses *Sentences* qui connaîtront un succès inattendu vers le second quart du XIIIe siècle, Pierre Lombard (vers 1095-1160) a commenté deux livres de la Bible (commentaires qui n'ont pas encore bénéficié d'une édition critique) : le livre des Psaumes (PL 191, col. 55-1296) – auquel saint Thomas se réfère implicitement dans son *Super Psalmos* – et les épîtres de saint Paul (PL 191, col. 1297-1696, et PL 192, col. 9-520). Dans son exposition des épîtres de saint Paul, Pierre Lombard « cite toujours les écrits des Pères, mais en rédigeant son ouvrage, il avait également sous les yeux les commentaires de l'Ambrosiaster et d'Haymon d'Auxerre, des gloses abrégées d'Anselme de Laon, certains écrits d'Hugues de Saint-Victor, et aussi les commentaires de Gilbert de La Porrée dont il se sert sans jamais en nommer l'auteur » (Jean Châtillon, art. « La Bible dans les écoles du XIIe siècle », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, p. 192 ; et aussi Marcia L. Colish, art. « Peter Lombard as an Exegete of St. Paul », dans *Ad litteram Authoritative Texts and Their Medieval Readers*, p. 71-92. Pour saint Thomas, la *Glose* – à laquelle il recourt fréquemment, de manière explicite ou implicite – est un instrument de travail. Lorsqu'il la cite de manière littérale, il mentionne expressément la plupart du temps les sources qu'il intègre à son commentaire. Quand il ne la cite pas comme telle, cela peut signifier que, l'ayant constamment devant ses yeux, il s'en sert au moment opportun, mais qu'il ne la considère pas comme une autorité. En somme, saint Thomas recourt à la *Glose* soit pour une contribution technique, par exemple pour signaler une erreur textuelle, soit pour donner une explication philologique ou grammaticale d'un mot, soit pour trouver des textes patristiques appropriés au verset. Par le support de la *Glose* il s'efforce de découvrir la structure logique de l'épître et de saisir quelle est la véritable « intention de l'Apôtre ».
{100} L'adjectif latin s*empiternus* (« sempiternel ») exprime à la fois une durée qui s'écoule sans fin *(semper)* et une éternité qui subsiste en dehors de notre temps, c'est-à-dire sans avant ni après.
{101} *futuri* au lieu de *futura*, selon les mss d'Oxford et de Turin.
{102} *quomodo*, omis dans le ms. d'Oxford.
{103} *ex participatione* au lieu de *et participationem*, selon les mss de Munich, Turin, Venise, Florence et Oxford.
{104} Lieux parallèles : *S. Th*. 1a, Q. 17, a. 3 ; 2a-2ae, Q. 45.
{105} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 16, 13, lect. 3 (éd. Marietti, no 2102) : « <Le Christ dit> : *la vérité tout entière*, c'est-à-dire la vérité de la foi que l'Esprit nous enseignera par une certaine élévation de notre intelligence en cette vie, et enfin de manière plénière dans la vie éternelle où nous connaîtrons comme nous aussi nous sommes connus (voir 1 Co 13, 12), et <il est écrit dans> la première <épître> de Jean (2, 27) : ''L'onction vous enseignera tout.'' Ou bien, *la vérité tout entière* <c'est-à-dire celle> des figures de la Loi, que les disciples ont acquise par l'Esprit saint. C'est ainsi qu'il est dit <au livre de> Daniel (1, 17) que le Seigneur a donné sagesse et intelligence à ces [quatre] jeunes gens » (trad. fr. légèrement modifiée, sous la direction de M.-D. Philippe, Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 266).
{106} Le mot *habitus* est un dérivé du verbe latin *habere* qui, avec le réfléchi *se (se habere)*, signifie « se trouver », « être dans telle ou telle disposition », « se comporter de telle ou telle manière ». L'habitus – sa traduction par « habitude » exposerait à quelques contresens, et par ailleurs le terme « ayance », qui serait le plus adéquat, est malheureusement tombé en désuétude – désigne donc la manière d'être, et, par conséquent, la possession de la qualité qui permet de se comporter de telle ou telle façon. Habitus correspond au grec ἕξις (qui dérive de ἔχειν, « avoir »). La capacité de se comporter d'une manière déterminée doit être distinguée de la puissance nue : entre la puissance nue et l'acte, il y a nécessairement un intermédiaire. Ainsi la hache est en puissance dans le fer (le fer *peut* recevoir la forme de la hache) et elle est en acte lorsqu'elle coupe une branche, mais pour ce faire, il faut que le métal ait reçu la forme de hache. La forme de hache reçue et possédée par le fer,

considérée à part de son emploi effectif, ni puissance nue, ni acte, est un habitus. De même, l'intelligence *peut* recevoir la science mathématique, mais aussi toutes sortes d'autres sciences : c'est la puissance nue. Les mathématiques sont en acte lorsque le savant fait des mathématiques ; mais lorsqu'il dort, ou se divertit, qu'est-ce que la science mathématique qu'il a reçue et qu'il possède ? C'est un habitus, une capacité déterminée et permanente de faire des mathématiques. Entre la pure potentialité et la pure activité, il faut donc placer ce que l'on appelle la virtualité : l'habitus est une vertu en tant qu'il est de l'ordre du virtuel. Ordinairement, ces vertus ou capacités déterminées sont acquises (on apprend les mathématiques ou la natation) ; il y a cependant des habitus innés : c'est le cas des premiers principes (contradiction, identité, tiers exclu, causalité) qui constituent les règles spontanées du « comportement rationnel ». Enfin, on parle d'habitus infus pour les vertus théologales (foi, espérance, charité) que le baptême infuse dans l'âme. Étant une capacité déterminée à faire quelque chose, l'habitus détermine aussi la justesse ou la fausseté du faire et de l'agir. – Lieu parallèle : *S. Th.* 1ª-2ªe, Q. 49-54.

{107} Sg 10, 10 : « C'est la sagesse qui a donné <au juste> la science des saints. » – Cette référence est omise dans le ms. d'Oxford.

{108} On appelle *sensible propre* un objet de connaissance sensible qui a un rapport direct avec un sens et qui le définit comme pouvoir. Par exemple, l'odeur pour l'odorat, la saveur pour le goût, le son pour l'ouïe, etc.

{109} Le mot « offense » est emprunté (1225) au latin *offensa*, « action de se heurter », d'où le sens de gêne, incommodité, malaise, et au figuré, le « fait d'être mécontent, choqué, blessé, scandalisé ».

{110} Citation omise dans les mss de Turin, Munich, Oxford et Venise.

{111} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 6, 22, lect. 4 (éd. Marietti, nº 514).

{112} Lieu parallèle : *II Ad Tim*. 4, 8, lect. 2 (éd. Marietti, nº 151).

{113} *Christum* au lieu de *Jesum Christum*, version rarement attestée par les mss. Voir *Vetus Latina*, *Epistula ad Philippenses*, éd. H. J. Frede, vol. XXIV/2, fasc. 1, p. 59.

{114} Citation ajoutée dans les mss d'Oxford, Munich, Turin et Venise.

{115} Litt. : « est rendu éclatant. »

{116} *unde* au lieu de *cum inde*, selon les mss d'Oxford, Munich, Turin et Venise.

{117} Les mss de Venise, Turin, Munich et Florence omettent *« Deinde cum dicit »* avant *« Scire autem »*, etc., et lisent *hic* avant *admonet ad futura*. J'ai toutefois gardé le texte de Marietti pour faciliter une lecture plus aisée du développement du plan.

{118} *eis*, add. du ms. de Florence.

{119} *proponit in exemplum proficiendi profectum suum* , selon le ms. de Munich.

{120} *profuit* au lieu de *profecit*, selon le ms. de Munich.

{121} Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 1, 6, lect. 3 (éd. Marietti, nº 20).

{122} *quia* au lieu de *quidem*, selon le ms. de Munich.

{123} *ita ut vincula* au lieu de *ita ut vincularetur ; unde dicitur ut vincula*, selon le ms. de Munich.

{124} Allusion à la captivité de Paul à Rome et à son attente de comparaître au tribunal de César, voir Ac 28, 16-51.

{125} Voir 1 M 6, 37 : « Sur chaque bête et la protégeant, se trouvait une solide tour de bois fixée sur elle par des sangles, et dans chacune se trouvaient les trois guerriers combattant sur les bêtes, en plus de leur cornac. » Saint Thomas fait ici un rapprochement entre les chaînes de l'Apôtre et l'armature des éléphants dressés au combat, lesquels sont une arme redoutable.

{126} Omission du mot *propter* dans les mss d'Oxford et de Florence.

{127} Je suis ici le ms. d'Oxford qui, à la place du texte de Marietti, lit : *« Deinde Apostolus exponit quod dixerat, dicens quod quidam non secundum sanam intentionem, sed ex contentione. Corrupta eorum contentio patuit*, lit : *quidam propter aliud quia quidam non sincere et non secundum sanam intentionem. Hic ex contentione dupliciter patuit. »* Toutefois, afin de faciliter la lecture du commentaire et son développement, j'ai conservé la première partie de la phrase, soit : *« Deinde Apostolus exponit quod dixerat. »*

{128} *bonum* au lieu de *gaudium*, selon les mss d'Oxford et de Munich.
{129} *quando* au lieu de *qui*, selon le ms. d'Oxford.
{130} Saint Augustin, *Sermo* CXXXVII (PL 38, col. 757) : *Diligendus est pastor, tolerandus est mercenarius, cavendus est latro.*
{131} *falsa* au lieu de *falsus*, selon le ms. d'Oxford.
{132} Rm 14, 17 selon le ms. de Munich et non Jn 14, 28. – Lieu parallèle : *Ad Rom*. 14, 17, lect. 2 (éd. Marietti, nos 1127-1129).
{133} *rationem* au lieu de *materiam*, selon les mss de Munich et d'Oxford.
{134} Les mss d'Oxford et de Munich lisent *fructum mihi* au lieu de *fructum provenientem ex eis*.
{135} *spiritum* au lieu de *spem*, selon les mss de Turin, Munich et Florence.
{136} La version utilisée ici correspond à celle qui est citée par saint Thomas dans son *Super Isaiam* (éd. Léonine, t. XXVIIII, p. 125).
{137} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 8, 26, lect. 5 (éd. Marietti, no 687).
{138} *sustinendo omnia* au lieu de *quasi vobis subministrando*, selon les mss de Munich, Oxford, Turin et Florence.
{139} Lieux parallèles : *S. Th*. 1a-2ae, Q. 40, a. 1 et 2 ; 2a-2ae, Q. 17, a. 1 et 2.
{140} Lieu parallèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 128.
{141} *rectitudinem* au lieu de *certitudinem*, selon le ms. de Munich.
{142} Le mot *conversionis* ne figure pas dans les mss de Florence, Munich et Oxford.
{143} *Sed* à la place de *Tertio, ostendit quod sit eius*, selon les mss d'Oxford, Munich et Florence.
{144} *Et* au lieu de *Tunc* selon le ms. de Munich.
{145} *hic* au lieu de *haec*, selon le ms. d'Oxford.
{146} *magnificatur* au lieu de *magnificabitur* selon les mss d'Oxford, Florence et Munich.
{147} *apponentes* au lieu de *apparentes*, selon les mss de Munich et de Florence.
{148} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 6, 20, lect. 3 (éd. Marietti, no 311).
{149} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 13, 3, lect. 1 (éd. Marietti, no 769).
{150} Lieu parallèle : *Ad Col*. 3, 5, lect. 1 (éd. Marietti, no 145).
{151} *magnificabit* au lieu de *mortificabitur*, selon le ms. de Florence.
{152} *amicus* au lieu de *amici*, selon le ms. d'Oxford.
{153} Voir Col 3, 4 : « Quand le Christ, votre vie, apparaîtra. »
{154} Cette citation, absente de l'édition Marietti, figure notamment dans les mss de Munich et Florence.
{155} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 21, 18, lect. 4 (éd. Marietti, no 2631).
{156} L'Église orthodoxe s'est toujours défendue d'élaborer une « doctrine » officielle sur le mystère de la vie après la mort. Ce qui compte pour elle, comme on le voit dans sa liturgie, c'est l'eschatologie christocentrique. Ses prises de position seront donc dues au questionnement de la part de l'Église latine (voir notamment le deuxième Concile de Lyon [1274] et plus encore celui de Florence [1438]). « Sans nier l'existence d'un jugement particulier après la mort, et reconnaissant les trois catégories (les justes, les méchants et ceux qui entrent dans une catégorie intermédiaire), les Grecs maintenaient », et maintiennent toujours, « que ni le juste ni le méchant n'atteindront leur état *final*, soit de bénédiction ou de condamnation, avant le Dernier Jour » (Jean Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, Éd. du Cerf, 1975, p. 290-295). Saint Thomas mentionne à plusieurs reprises cette opinion des Grecs, mais il ne la qualifie jamais d'hérésie à la différence de certains de ses contemporains, comme le fait remarquer le père J.-P. Torrell (voir sa note relative à l'article 5, sol. 1, de la Q. 59 dans la *tertia pars* de la *Somme de théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 313). Sa réfutation s'inscrit dans un climat de polémique qui remonte aux années 1231-1232. En effet, autour de ces années une controverse éclata sur le feu du purgatoire et la rétribution après la mort. Elle opposa le prélat grec, Georges Bardane, au franciscain, frère Barthélemy, légat du pape Grégoire IX. Du côté latin, des écrits furent rédigés pour réfuter cette double erreur (négation du feu et de la rétribution). Ce fut le cas du *Contra errores Graecorum* émanant des dominicains de Péra,

dont le titre inspirera l'opuscule de saint Thomas composé en 1263 ou début 1264. Cet écrit « assez mal nommé est un examen plutôt irénique et bienveillant d'un recueil de textes des Pères Grecs », dont « la seconde partie », où il est notamment question du purgatoire (chap. 40 ; éd. Léonine, t. XL, p. 104b-105a) « est malheureusement compromise par son a priori de confiance » (J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 179-180). Dans la quatrième partie de la *Somme contre les Gentils*, rédigée en 1264-1265, saint Thomas réfute cette erreur des Grecs en recourant précisément à ce passage de la lettre aux Philippiens (chap. 91, § 10-11 ; éd. Léonine, t. XV, p. 286) : « C'est donc aussitôt séparée de son corps que l'âme sainte voit Dieu dans la claire vision, ce qui est la béatitude ultime, comme nous l'avons montré au livre III [chap. 51]. – C'est ce que montrent également ces paroles de l'Apôtre <dans la lettre> aux Philippiens I, 23 : ''J'ai le désir d'être dissous et d'être avec le Christ.'' Or le Christ est dans les cieux. L'Apôtre espérait donc qu'il parviendrait au ciel aussitôt après la dissolution de son corps. Ainsi se trouve exclue l'erreur de *certains* Grecs, qui nient <l'existence du> purgatoire, et disent qu'avant la résurrection des corps les âmes ni ne montent au ciel ni ne sont plongées en enfer » (trad. légèrement modifiée de Denis Moreau, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1048, 1999, p. 413). On notera ici l'usage par saint Thomas du mot « certains » *(quorundam)*, qui traduit à la fois sa prudence bienveillante et laisse entendre qu'il existe chez les Grecs « une variété de croyances populaires, souvent consacrées par la littérature hagiographique » (J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 294). – Autres lieux parallèles : *De rationibus fidei*, c. IX (voir en particulier dans l'édition de G. Emery, o.p., Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1999, p. 49-54 [introduction] ; p. 116-131 [texte latin et traduction] ; p. 162-166 [annotation]) ; *II Ad Cor*. 5, 8, lect. 2 (éd. Marietti, nos 165-167 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 140-141) ; *Ad Hebr*. 11, 40, lect. 8 (éd. Marietti, no 655) ; *Super Ioan*. 19, 30, lect. 5 (éd. Marietti, 2453 ; trad. sous la dir. de M.-D. Philippe, Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 395).

{157} Lieux parallèles : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 25, a. 5, obj. et sol.1 ; Q. 28, a. 2, obj. et sol. 3 ; Q. 185, a. 4 ; *De verit*., Q. 23, a. 8, obj. et sol.1 ; *De virtut*., Q. 2, a. 11, sol. 6.

{158} Lieu parallèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 26, a. 3, sol. 3.

{159} Lieu parallèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 24, a. 9, concl.

{160} Les mots qui suivent : *et bene*, sont omis dans mes mss d'Oxford, Munich et Florence.

{161} Saint Thomas suppose, à la suite de la quasi-totalité des exégètes qui l'ont précédé – et cette opinion persista et s'imposa jusqu'à la fin du XIXe siècle – que la lettre de l'Apôtre aux Philippiens a été rédigée au cours de sa captivité romaine. Cette assertion repose sur une conclusion tirée des données du Nouveau Testament, comme on le voit par exemple dans le *Commentaire de l'épître aux Philippiens* de Jean Chrysostome, *Argumentum*, 1 (PG 62, col. 177-179). Origène, partant du principe que l'Apôtre devient de plus en plus parfait de lettre en lettre, établit l'antériorité de l'épître aux Philippiens par rapport à la première épître aux Corinthiens, et la place par conséquent avant son emprisonnement à Rome (voir *Commentatorium in epistolam S. Pauli ad Romanos praefatio* [PG 14, col. 833-835C] ; *Commentaire sur l'épître aux Romains, l.* I, c. 1, 1-5, trad. L. Brésard, Paris, Éd. du Cerf, 2009 [SC 532, p.138-147]). Depuis le début du XXe siècle, deux autres villes entrent en concurrence avec Rome : Éphèse et Césarée. L'argumentation établie en faveur de Césarée semble toutefois moins probante que celle d'Éphèse. Voir sur cette question J. Murphy-O'Connor, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. VII, col. 1216-1217 ; J.- F. Collange, *L'Épître de saint Paul aux Philippiens*, Introd., p. 30-34 ; J.-N. Aletti, *Épître aux Philippiens*, Introd., p. 2-4 ; S. Légasse, « L'Épître aux Philippiens », dans *Cahiers Évangile* 33, p. 8-10. En adoptant la supposition de saint Thomas en faveur de Rome, qui reste toujours une hypothèse vraisemblable, la lettre aux Philippiens aurait été rédigée entre 60-64 selon J.-N. Aletti (*Épître aux Philippiens*, p. 2) ou entre le printemps 61 et les environs de 67 selon S. Légasse (« L'Épître aux Philippiens », p. 10). Quant aux dates avancées par saint Thomas, elles paraissent peu probables, car le règne de Néron débute en 54, et l'Apôtre, selon Thomas, aurait alors subi le martyre sept ans plus tard, soit en 61, au lieu de 64-68 selon les conjectures actuelles.

{162} Lieu parallèle : *Ad Ephes.* 4, 3, lect. 1 (éd. Marietti, nos 193-195).

{163} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 1, 3 : « *Son feuillage ne se flétrira point*, c'est-à-dire les justes ne seront pas abandonnés de Dieu dans leurs oeuvres extérieures si petites soient-elles » (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 42).
{164} Lieu parallèle : *Super Matth.* 16, 25 (éd. Marietti, nº 1411).
{165} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 12, 25, lect. 4 (éd. Marietti, nºs 1643-1644).
{166} Voir Ac 16, 16 s.
{167} *apud Philippis de Pythonissa liberata* au lieu de *scilicet apud vos, quando nudus fui verberatus*, selon les mss de Florence, Munich, Turin, Oxford et Venise.
{168} *nunc aliunde* au lieu de *patientiae et sanctitatis, hic ad idem adducit exempla aliorum*, selon les mss de Florence, Turin, Venise, Oxford et Munich.
{169} Les mots qui suivent après *media* (moyens), c'est-à-dire *quae hic consequenter ponuntur, omnia*, sont omis dans les mss de Florence, Turin, Munich et Venise.
{170} Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 1, 4, lect. 2 (éd. Marietti, nº 16).
{171} Pour saint Thomas, l'expression *societas spiritus* a le sens de communion spirituelle de l'amour, de la joie et de la paix, et non celui de communion de l'Esprit saint, qui est l'interprétation traditionnelle.
{172} Voir Saint Augustin, *De Trinitate* XIV, i, 3 (BA 16, p. 348-349) ; *Contra Academicos* I, vi, 16 (BA 4, p. 44-45). – Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª-2ae, Q. 66, a. 5, obj. 3 ; *Ad Rom*. 8, 7, lect. 2 (éd. Marietti, nº 621 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 296).
{173} Les mss ne donnent que les premiers mots du verset, mais étant donné que cette citation est redonnée un peu plus bas avec le mot *honorificetis* au lieu de *glorificetis*, je l'ai donc traduit de la même manière, en fonction du texte donné par saint Thomas.
{174} Lieu parallèle : *Ad Col*. 3, 14, lect. 3 (éd. Marietti, nº 163).
{175} Les mss ne donnent que le début du verset : *Qui habitare facit in domo*, etc. Il m'a paru plus conforme au contexte d'adopter la version du *Psautier romain* qui lit *unianimes* au lieu de *unius moris* (voir éd. R. Weber, p. 148).
{176} Le mot *contentio* vient de *contendere*, c'est-à-dire *contra-tendere*, signifiant s'opposer à autrui en paroles, ce qui implique une certaine contrariété d'opinions. Voir *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 38 *(De contentione)* ; *II Ad Tim*. 2, 14, lect. 2 (éd. Marietti, nº 60) : « ''Évite les disputes *(contendere)* de paroles.'' La contention implique la dispute en paroles [...]. Que si on y recourt avec modération, dans des circonstances convenables et pour la vérité, il n'y a pas de péché. Ainsi est-elle dans la rhétorique un moyen d'exhortation. Toutefois dans la Sainte Écriture elle est prise dans le sens où elle implique un désordre : ''Si quelqu'un parmi vous se plaît à contester, nous, nous n'avons pas cette coutume, ni l'Église de Dieu'' (1 Co 11, 16). Et il dit : ''de paroles'', parce qu'il en est qui ne discutent qu'avec injure. Et telle est à proprement parler la contention. Que si la discussion ne se fait pas seulement avec des paroles, mais à l'aide de véritables raisonnements, il est <alors> question de dispute, non de contention. »
{177} Lieux parallèles : *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 132 ; *De malo*, Q. 9 ; *Ad Gal*. 5, 26, lect. 7 (éd. Marietti, nº 341 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 225).
{178} Lieux parallèles : *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 103, a. 2, obj. 3 ; Q. 161, a. 3 ; *Super Ioan*. 21, 15, lect. 3 (éd. Marietti, nº 2621).
{179} Pourquoi l'ignorance de sa supériorité impliquerait-elle, de la part de l'homme supérieur, l'absence chez lui de la vertu de prudence ? Pour comprendre l'objection à laquelle saint Thomas va répondre, il faut se rappeler que la prudence n'est pas ici à entendre au sens moderne (prévoir et éviter les dangers d'une action), mais au sens philosophique de la vertu de prudence, vertu intellectuelle consistant à connaître les conditions de possibilité d'une action. En ce sens, celui qui ignore la supériorité qu'il aurait sur d'autres manque de la connaissance des conditions objectives de son action sur eux, et donc manque de la vertu de prudence. Toutefois cette vertu n'est pas purement intellectuelle, puisqu'elle est relative à une fin désirée et qu'elle porte sur des conditions changeantes, sur des « possibles », non sur des conditions nécessaires. Du nécessaire, on ne délibère pas, il

s'impose ; du contingent, on évalue la possibilité, on opine : il est l'objet d'une « droite opinion ». Tel est du moins le sens du terme φρόνησις chez Aristote (*Éthique à Nicomaque*, VI, 5, 1140a23-1140b30), terme que Cicéron a traduit par *prudentia* (qu'il mentionne pour la première fois dans son *De inventione*, II, liii, 160 [texte et trad. G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », ²2002, p. 225] ; et qu'il définit ensuite dans son *De officiis*, I, xliii, 153 [texte et trad. M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Coll. des Universités de France », 1965, p. 186]), et qui, sous cette forme, a été légué à l'Occident latin. La prudence est la première des quatre vertus appelées « cardinales » par saint Ambroise, les trois autres étant le courage, la tempérance et la justice (*Expositio Evangelii secundum Lucam*, V, 62 ; CCL 14/4, p. 156, l. 671-672 ; trad. G. Tissot, Paris, Éd. du Cerf, 1956 [SC 45 *bis*, p. 206]). Cette doctrine des quatre vertus cardinales a été élaborée par Platon (*La République*, IV, ii, 1 [428-434] ; trad. L. Robin, dans *Œuvres complètes de Platon*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1999, p. 991-1001) ; « cardinales », parce qu'elles constituent les gonds *(cardines)*, les pivots de la vie morale. Pour désigner la première de ces vertus, Platon emploie le terme φρόνησις (*La République* [433b8]), mais aussi celui σοφία, « sagesse » [429a3]. La φρόνησις platonicienne est presque synonyme de science contemplative. Il semble que, ce faisant, Platon se démarque de l'usage ordinaire, voire populaire, du terme dans la langue grecque. Aristote, au contraire, renoue avec le sens populaire : la φρόνησις chez lui est certes une sagesse, c'est donc une vertu intellectuelle, mais d'une sagesse inférieure, plus pratique que théorétique, une sagesse humaine, non, comme chez Platon, une sagesse divine ; c'est donc bien aussi une « prudence » au sens populaire du terme. Saint Thomas s'appuie sur la doctrine d'Aristote (combinée avec la définition cicéronienne de la *prudentia*). La rédaction du traité sur la prudence dans la *secunda Pars* de la *Somme de théologie* (Q. 47-56) coïncidait du reste avec celle du commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (1271-1272). N'oublions pas cependant que saint Thomas est un théologien, comme le souligne le père R.-A. Gauthier (R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, t. I, 1, Introduction par R.-A. Gauthier, Louvain-La-Neuve - Paris, Peeters, 2002, p. 275, 276 et 279). Il est donc amené à distinguer plusieurs sortes de *prudentia* (Q. 47, a. 13, concl.) et à opposer, quant à leur origine, « la *prudentia acquisita* (prudence acquise) qui a pour cause l'exercice des actes », et « la *prudentia gratuita* (prudence gratuite) qui a pour cause l'infusion divine » (a. 14, sol. 3). Cette vertu infusée dans l'âme par la grâce sacramentelle du baptême se trouve même chez les êtres apparemment les plus imprudents, les nouveau-nés ou les fous. On est alors assez loin d'Aristote, sans que pour autant saint Thomas nous informe de cet éloignement. La différence entre la prudence imparfaite et la prudence parfaite, c'est que la première n'a en vue qu'un bien particulier, tandis que la seconde « délibère, juge et commande comme il faut en vue de la fin bonne de la vie tout entière » (Q. 47, a. 13, concl.), c'est-à-dire en vue de la sanctification.

{180} Les mots *dicat in mente sua sic* sont omis dans tous les mss consultés.

{181} Saint Augustin, *De sancta virginitate*, XLIII, 44-XLIV, 45 (BA 3, p. 288-291).

{182} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 12, 10, lect. 2 (éd. Marietti, nº 986 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 433).

{183} L'impératif grec φρονεῖτε, en latin *sentite*, est rendu dans bon nombre de versions françaises contemporaines de la manière suivante : « Ayez entre vous les dispositions qui sont en Jésus-Christ » (NBS, 2002) ; « Ayez en vous les dispositions qui sont dans le Christ Jésus » (trad. officielle liturgique, 2013) ; « Ayez entre vous les mêmes sentiments » (BJ, 1998) ; « Nourrissez entre vous les propres sentiments qui animent le Christ » (La Bible de P. de Beaumont, 1981) ; ou : « comportez-vous » (TOB, 2010) ; « Ayez entre vous la pensée même » (Osty, 1973) ; « Pensez, entre vous » (Chouraqui, 1985) ; « Tendez à l'unanimité entre vous » (Bible de la Pléiade, 1971) ; ou encore : « Que l'on trouve en vous le même projet que chez le Christ Jésus » (La Bible des peuples, 1998). Cette variété de traductions fait apparaître la difficulté à rendre pleinement le sens de ce verset. Concernant la période qui nous occupe, Gilbert Dahan montre de façon très éclairante (voir « L'exégèse médiévale de Philippiens 2, 5-11 », dans M. Arnold, G. Dahan et A. Noblesse-Rocher [dir.], *Philippiens 2, 5-11*. *La kénose du Christ*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina / Études

d'histoire de l'exégèse » 6, 2013, p. 75-113, en particulier les p. 100-104), que la plupart des commentateurs médiévaux latins donnent à ce verset une interprétation éthique. Toutefois chez saint Thomas son explication du *sentite*, en recourant à l'usage des cinq sens, ne se limite pas à une attitude purement morale. Ce dernier illustre l'application de ces sens par des citations de l'Écriture qui chacune suggèrent que l'imitation du Christ doit aller jusqu'à son humble conformation et par l'intelligence et par le cœur et par la volonté, autrement dit jusqu'à la communion ou à l'union mystique. Cela va dans le sens de ce que l'Apôtre dit lui-même (voir Ph 1, 21 : « Pour moi, vivre c'est le Christ » ; ou encore, au chap. 3, 10 : « afin de le connaître, lui, ainsi que la puissance de sa résurrection, et la participation à ses souffrances, m'étant conformé à sa mort »). – Texte parallèle : Haymon d'Auxerre, *Ad Philippenses* II, 5 ; PL 117, col. 740 : « Hoc enim sentite in vobis, hoc est, intelligite et sapite et complete in vobis, quod intelligitis in Christo esse completum, etc. ».

{184} Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 3, 18, lect. 3 (éd. Marietti, nos 114-115 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 114).

{185} Le mot *mansuetudo* (« mansuétude ») dérive du verbe *mansuesco*, litt. *ad manum venire suetus*, « s'habituer à venir à la main », d'où « s'apprivoiser » ; de là *mansuetudo* signifiant « domptage » (voir A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 384-385). Ce vocable ne revêt plus aujourd'hui, en français, la signification que saint Thomas lui confère ici. Dans notre langage courant il évoque plutôt une bonté excessive, molle et doucereuse, voire rebelle à toute sévérité. Selon saint Thomas, qui s'appuie sur Aristote (*Éthique à Nicomaque*, IV, V, 3 [1125 b 33-1126 a 1] ; AL XXVI, fasc. 3, p. 217-218), « la mansuétude est une vertu qui consiste à modérer la colère en se conformant à la droite raison » (*Ethic*. IV, 13 [éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. II, p. 242-243] ; *S. Th*. 2a-2ae, Q. 157, a. 2, concl.). « Elle éloigne les maux du prochain en écartant la colère qui pousse à la vengeance » (*S. Th*. 2a-2ae, Q. 157, a. 4, sol. 3). « Cette vertu, écrit-il dans son *Commentaire des Psaumes*, doit être particulièrement recherchée ; c'est ce qui explique pourquoi Denys, dans sa *Lettre à Démophile* (VIII, 1 [PG 3, col. 1083B-1084B ; trad. latine dans *Dionysiaca*, éd. Ph. Chevallier, 1937, t. II, p. 1501]), dit que Moïse fut digne d'être favorisé de l'apparition de Dieu à cause de sa grande mansuétude » (*Super Psalmos*, in Ps 24, 9 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 298). Ainsi, dans l'Ancien Testament, Moïse est-il le modèle de la vraie douceur ou mansuétude, qui n'est pas faiblesse, mais humble soumission à Dieu, fondée sur la foi en son amour (Nb 12, 3 ; Si 45, 4 ; voir Ga 5, 22 s.). Dans le Nouveau Testament, la mansuétude ou douceur (πραότης en grec) est « une vertu majeure du chrétien ». Voir Mt 5, 4 : « Bienheureux les doux, car ceux-ci auront la terre en héritage. » « Totalement soumis à Dieu et plein de mansuétude envers les hommes, Jésus se présente comme celui qui est ''doux et humble de cœur'', et à ce titre il invite ceux-ci à recevoir ses leçons (Mt 11, 29) » (C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg - Paris, Éd. universitaires - Éd. du Cerf, 1991, p. 1302-1303). Voir aussi : « Bénignité, mansuétude, douceur, clémence », dans *Revue biblique* LIV, 1947, p. 321-339.

{186} Le mot *dilecti* est omis dans les mss de Turin, Oxford, Florence et Venise.

{187} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 33, 9 : « ''Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux : bienheureux l'homme qui espère en lui''. La connaissance expérimentale d'une réalité s'acquiert par les sens ; mais différemment <s'il s'agit> d'une réalité présente, et différemment <s'il s'agit> d'une réalité absente : car <s'il s'agit> d'une réalité absente, <elle s'acquiert> par la vue, l'odorat et l'ouïe ; mais <s'il s'agit> d'une réalité présente, <elle s'acquiert> par le toucher et le goût ; mais par le toucher au sujet d'une réalité extérieurement présente, et par le goût au sujet d'une réalité intérieurement <présente>. Or Dieu n'est pas loin de nous, ni en dehors de nous, mais en nous : ''Toi, tu es en nous, Seigneur'' (Jr 14, 34). Et c'est pourquoi la connaissance expérimentale de la bonté divine est appelée gustation : ''Si toutefois vous avez goûté comme le Seigneur est doux'' (1 P 2, 3). <Et encore> : ''Elle a goûté et elle a vu que son commerce est bon'' (Pr 31, 38) » (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 404).

{188} Lieu parallèle : *Super Matth*. 9, 21 (éd. Marietti, no 783).

{189} Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª, Q. 42, a. 3 et 4 ; 4 *Cont. Gent*., c. 24 ; *De unione Verbi incarnati*, a. 1, Réponse ; sol. 14 ; a. 4, obj. 2 ; *II Ad Cor*. 4, 4, lect. 2 (éd. Marietti, nº 126 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 120).

{190} *quod est* au lieu de *id cuius est*, selon les mss de Munich, Turin, Oxford et Venise. L'expression *quod est* est due à Boèce qui l'utilise dans ses opuscules théologiques (voir *De hebdomadibus*, Règle II ; éd. H. F. Stewart, E. K. Rand, s.j. Tester, 1973, p. 40, l. 28-30 ; trad. H. Merle, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1991, p. 99 s. : « Différents sont l'être et ''ce qui est'' ; car l'être en soi n'est pas ''encore'', alors que ''ce qui est'', dès qu'est reçue la forme de son être, existe et persiste »).

{191} Saint Thomas s'adresse à des auditeurs nourris de scolastique, pour qui les mots « forme » et « nature » ont un sens philosophique précis. Ce ne saurait être le cas de saint Paul, semble-t-il. Le P. Ceslas Spicq, o.p., conclut son étude sur μορφή (« forme » en grec) en disant que son emploi « dans l'hymne de *Philip*. II, est absolument normal dans un contexte de métamorphose ou d'incarnation, mais qu'il serait aventureux de lui donner une acception théologique précise » (*Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg - Paris, Éd. universitaires - Éd. du Cerf, 1991, p. 1049). Il approuve (p. 1047) la *Bible de Jérusalem* qui traduit (éd. de 1956) μορφή par « condition » et non par « forme » : « Lui, de condition divine [...] prenant la condition d'esclave ». Toutefois, dans son édition de 1998, la BJ a repris la traduction par « forme », avec raison, pensons-nous. Quoi qu'il en soit, questionner « aristotéliquement » le texte de saint Paul, comme le fait saint Thomas (pourquoi « forme » et pas « nature » ?), garde sa pertinence dans la mesure où Aristote et saint Paul ont estimé pouvoir exprimer ce qu'ils avaient à dire à l'aide du même mot. Philosophiquement, « forme » et « nature » ont des sens presque identiques, puisqu'ils sont tous deux des équivalents d'εἶδος, « essence ». C'est d'ailleurs pourquoi saint Thomas peut poser la question, d'autant que, s'agissant de dire la divinité du Christ, le mot « nature » exprimerait cette vérité de manière plus directe. C'est ainsi que, dans la *Somme de théologie* 3ª, Q. 2 à 6, il parle toujours de la « nature divine » du Christ. D'une manière générale on peut dire que la nature, c'est l'essence en tant qu'elle est regardée comme principe des opérations de la substance : on parle de la *nature* d'un être en tant qu'on veut rendre compte des opérations que cet être peut accomplir. Réciproquement, l'essence, c'est la nature, mais envisagée en elle-même. Quant à la forme, on pourrait dire qu'elle est la nature (ou l'essence) en tant que réalisée dans un être. C'est ainsi que Boèce écrit : « La nature est la différence spécifique qui donne sa forme à chaque chose » (*Contre Eutychès et Nestorius*, I, 24 ; voir dans *Courts traités de théologie. Opuscula sacra,* Textes trad., présentés et annotés par H. Merle, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1991, p. 56 ; texte latin et trad. A. Tisserand, Paris, Flammarion, coll. « GF » 876, 2000, p. 70-71 ; cité par Jean-Pierre Torrell, o.p., dans *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 984). L'emploi du mot « forme » se justifie donc ici, selon saint Thomas, en tant que, par l'engendrement du Père, la nature divine est réalisée dans l'hypostase du Fils.

{192} Lieux parallèles : 4 *Cont. Gent*., c. 7, § 13 ; c. 34, § 25 ; *Compend. theol*. I, c. 203.

{193} Sur le sens du mot « usurpation », voir en particulier A. Feuillet, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 112-132. – Parmi les multiples sens donnés au mot grec ἁρπαγμὸν de Ph 2, 6, l'auteur en relève quatre (« usurpation », « bien précieux à retenir jalousement », « bien précieux à conquérir » et « situation avantageuse à exploiter ») qu'il étudie successivement. Ce quatrième sens du mot ἁρπαγμὸν, c'est-à-dire celui de « situation avantageuse à exploiter », est aujourd'hui retenu par la majorité des traducteurs et commentateurs. Quant à celui d'« usurpation » *(rapina)* donné ici par saint Thomas, il se fonde sur la tradition et provient de saint Jean Chrysostome, *In epistolam ad Philippenses* II, 6, Homilia VII, 1 (PG 62, col. 229), saint Ambroise, *De fide ad Gratianum Augustum*, II, viii, 70 (PL 16, col. 574 ; CSEL 78/8, p. 81), Ambrosiaster, *Ad Philippenses*, 2, 6 (CSEL 81/3, p. 139, l. 15-23), et saint Augustin, *passim*. On notera que son Commentaire du Ps 68, 5 (CCL 39, p. 910) mentionne et explicite les trois citations bibliques concluant ou illustrant celui de saint Thomas lui-même (Ps 68, 5 ; Is 14, 13-14 ; Gn 3, 5).

{194} L'argumentation de cette explication est donc la suivante. Que le Christ possède en perfection la nature divine découle de ce que nous dit saint Paul, à savoir qu'il n'a pas considéré son égalité avec Dieu comme une usurpation, ce qui serait le cas si cette égalité était attribuée à sa nature humaine. Mais, dit saint Thomas, cela répugne aussi à la raison. En effet, qu'est-ce qui empêche qu'un être quelconque puisse participer parfaitement à l'intégralité de la nature en laquelle il existe ? Qu'est-ce qui empêche, par exemple, un homme de recevoir en lui la forme humaine dans sa perfection ? C'est que cette forme est reçue dans une « matière », dans un « quelque chose » que la forme a précisément pour fonction d'informer : c'est l'hylémorphisme aristotélicien, l'union de la « matière » (ὕλη) et de la forme (μορφή). Aucune rose n'est *la* rose, aucun homme n'est *l'*homme. Mais tous les êtres contenant de la « matière » ont à devenir ce qu'ils sont, à réaliser leur nature, nature qui ne sera d'ailleurs jamais parfaitement actualisée (pour les êtres sublunaires). Ainsi, s'il y a du plus ou du moins dans la participation d'un être à sa propre nature, cela signifie qu'il comprend en lui de la « matière ». Inversement, là où la forme n'est pas reçue dans une matière, c'est-à-dire là où elle n'a pas à actuer un fond potentiel, elle est entièrement et parfaitement en acte. C'est le cas, par excellence, de la deuxième personne de la Trinité.

{195} Lieu parallèle : *De div. nom*., c. II, lect. 5.

{196} *« quod erat permansit et quod non erat assumpsit. »* Voir l'antienne du *Benedictus* de l'Office de la Circoncision du Seigneur : *« Mirabile mysterium declaratur hodie : innovantur naturae : Deus homo factus est :* id quod fuit permansit, et quod non erat assumpsit : *non commixtionem passus, neque divisionem. »*

{197} En grec, ἐκενωσεν, du verbe *κενόω-ῶ*, « vider ». « Le Christ s'est dépouillé de la manifestation de sa gloire divine qu'il pouvait posséder en assumant son Incarnation. » Voir M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Rome, 31966, p. 441.

{198} La comparaison de l'intellect, quand il est en puissance, à une « table rase », vient d'Aristote (*De l'âme*, III, 4 [430 a 1]), qui lui-même s'inspire sans doute de Platon (*Théétète*, 191 c ; trad. L. Robin, dans *Œuvres complètes de Platon*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1999, p. 161). Il s'agit de la tablette enduite de cire vierge, sur laquelle rien n'est encore inscrit, et qui, pour cette raison même, peut recevoir en elle toutes les inscriptions : elle figure donc l'intellect qui peut recevoir tous les intelligibles, et par assimilation l'âme humaine dans sa nature originelle avant toute actualisation de ses potentialités. En tant que telle, cette âme (ou nature humaine) est vide. Si d'ailleurs elle ne l'était pas, elle ne serait pas capable de recevoir en elle la plénitude. Ainsi donc, selon cette interprétation de saint Thomas, la kénose, l'anéantissement du Christ, ne réfère pas seulement à la descente du Verbe divin dans l'état humain, ce n'est pas seulement par rapport à l'état divin qu'il y a kénose, mais c'est aussi par rapport à l'état humain qui, par lui-même, est un état de vide. Nous ignorons si cette interprétation se rencontre chez d'autres auteurs. Ici le vide ne renvoie pas proprement au néant de la créature humaine comparée à l'infinité de l'Être absolu, comme l'ont souligné beaucoup de docteurs, mais reçoit une signification anthropologique précise, l'homme étant le seul être (sublunaire) dont la caractéristique est d'être en puissance de tous les intelligibles. – Autres lieux parallèles : *Sentencia libri De anima*, III, c. III ; éd. Léonine, 1984, t. XLV, 1, p. 215, l. 49-50 (lire la remarquable note du père Gauthier à propos du mot *« in tabula »*. Elle nous apprend entre autres que cette expression *« tabula rasa »* était déjà employée par les maîtres de la Faculté des arts au milieu du XIIIe siècle) ; *De verit*., Q. 7, a. 1, obj. 9 ; *Super Ier*. 11, 19 ; *Quaest. De anima,* Q. 8.

{199} Lieux parallèles : 3 *Sent.*, dist. 6, Q. 1, a. 2 ; *S. Th*. 3a, Q. 4, a. 3 (La personne divine a-t-elle assumé un homme ?) ; 4 *Cont. Gent*., c. 37, 38 ; *Compend. theol*., I, c. 210 ; *Ad Rom*. 1, 4, lect. 3 (éd. Marietti, nos 54-56 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1999) ; *Cont. error. Graec*., I, c. 20.

{200} Lieu parallèle : *Super Is*. 42, 1 (éd. Léonine, t. XXVIII, p. 177) : « *mon serviteur*, par la nature humaine, *je le soutiendrai,* par la grâce de l'union ».

{201} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 3, 4 : « Ces paroles peuvent s'appliquer au Christ qui fut conçu selon la nature humaine dans l'incarnation, car ‘‘le Verbe s'est fait chair'' (Jn 1, 14). – ‘‘Voici

mon serviteur que je soutiens, mon élu en qui mon âme se complaît'' (Is 42, 1). – ''Bienheureux celui que tu as choisi et que tu as pris'' (Ps 64, 5), etc. » (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 57).

{202} Les termes « hypostase » et « suppôt » sont souvent utilisés chez saint Thomas, en particulier en théologie trinitaire (voir *S. Th*. 1ª, Q. 29, a. 2) et en christologie. Le mot « hypostase » vient du grec ὑποστασις, qui « se tient dessous », il désigne ici la personne du Fils éternel qui porte la nature humaine dans l'être : « Le Christ, écrit saint Thomas dans son *Commentaire de la première épître aux Corinthiens* (2, 8), est une personne ou hypostase, subsistant en deux natures, à savoir la nature divine et la nature humaine. Aussi peut-on le désigner sous le nom de l'une et l'autre nature, et sous quelque nom qu'on l'ait indiqué, on peut lui attribuer ce qui est de l'une ou de l'autre nature, parce que l'une et l'autre n'ont pour suppôt qu'une seule hypostase. Et de cette manière nous pouvons dire que l'homme a créé les étoiles, et que le Seigneur de la gloire a été crucifié, et cependant il n'a pas créé les étoiles en tant qu'homme, mais en tant que Dieu ; et il n'a pas été crucifié en tant que Dieu, mais en tant qu'homme » (*I Ad Cor*. 2, 8, lect. 2 [éd. Marietti, nº 92] ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 114). Quant au mot « suppôt », du latin *suppositum (sub-positum)*, il signifie ce qui est « posé dessous ». Saint Thomas précise le sens de ce dernier terme dans la *Somme de théologie* (3ª, Q. 2, a. 2 ; trad. J.-P. Torrell dans *Le Verbe Incarné*, t. I, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p.78-80).

{203} Il s'agit du problème bien connu de l'*homo assumptus*, de l'« homme assumé ». Peut-on dire, demande Thomas, que « la personne divine a assumé un homme » ? (*S. Th*. 3ª, Q. 4, a. 3). Dans la mesure où parler d' « un homme », c'est désigner tel être humain concret, c'est-à-dire non seulement la nature humaine, mais encore le sujet personnel, le « suppôt » qui soutient cette nature dans l'être, qui en fait un être réellement existant, cette affirmation est erronée. Il ne saurait y avoir deux personnes dans le Christ. En outre, la nature humaine, dans le Christ, n'est pas dépourvue d'un sujet ontologique – ce n'est pas une simple abstraction – puisque précisément elle est portée dans l'être par la personne divine. Autrement dit, le Christ n'est pas un homme en qui serait descendue la personne du Verbe. Il est vrai que certains docteurs se sont exprimés ainsi, tel saint Augustin : *« Filius Dei hominem assumpsit » (De agone christiano*, XI, 12 ; BA 1, p. 152). Mais, dit saint Thomas, il ne faut pas presser ces formules, et l'on doit « les interpréter avec délicatesse » (*S. Th*. 3ª, Q. 4, a. 3, sol. 1 ; trad. J.-P. Torrell, o.p., dans *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 72). N'oublions pas en outre que le latin n'a pas d'article défini (le, la, les), ni l'article indéfini (un, une, des) : les substantifs sont construits directement. Littéralement, la citation de saint Augustin devrait se traduire : « Fils de Dieu assuma homme », de même pour les textes de saint Thomas. Quoi qu'il en soit, en rigueur de termes, on peut dire seulement que le Fils de Dieu a assumé la *nature* humaine.

{204} Lieu parallèle : *S. Th*. 3ª, Q. 5, a. 3, sol. 3 : « Il n'est pas inconvenant, mais au contraire nécessaire d'affirmer qu'il y a dans le Christ une nature constituée par l'âme s'unissant au corps. Ce que nie Damascène (*De fide orthodoxa*, III, c. III ; PG 94, col. 993 ; Burgundionis Versio, c. 47, éd. Buytaert, p. 176, l. 61 ; trad. E. Ponsoye, p.137 ; P. Ledrux, SC 540, p. 22-23), c'est qu'il y ait dans le Seigneur Jésus-Christ une espèce commune, qui serait comme une troisième réalité résultant de l'union de la divinité et de l'humanité » (trad. J.- P. Torrell, dans *Le Verbe Incarné*, t. I, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 215).

{205} Lieu parallèle : *S. Th*. 3ª, Q. 14, a. 1.

{206} Les mss de Munich et d'Oxford lisent la citation d'He 4, 15 avant les mots *« quia defectus »*.

{207} Ces quatre acceptions du terme *habitus* proviennent de saint Augustin, *De diversis quaestionibus* LXXXIII, Q. 73 (BA 10, p. 320-323). Ce texte est repris par Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. III, dist. 6, c. 6 (éd. Grottaferrata, 1981, t. II, p. 56-57, l. 22-28) ; Pierre Lombard, *Glosa in epist. ad Phil*. II, 7 (PL 192, col. 235AB) ; GOS, t. IV, p. 382b).

{208} Lieux parallèles : 3 *Sent.*, dist. 6, Q. 3 ; *S. Th*. 3ª, Q. 2, a. 6 ; 4 *Cont. Gent*., c. 34, 37, 41, 49 ; *De unione Verbi incarnati*, a. 1 ; *Compend. theol*., c. 203, 209, 210 ; *Ad Rom*. 1, 4, lect. 3 (éd. Marietti,

nos 49-56).
{209} Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. III, dist. 6, c. 2 (éd. Grottaferrata, 1981, t. II, p. 50, l. 8-24). Saint Thomas ne mentionne ici que la première de ces trois opinions. Voir la trad. J.-P. Torrell, dans *Le Verbe incarné*, t. I, Paris, Éd. du Cerf, 2002, Appendice II, p. 312-317.
{210} Photin est né à Ancyre, où il fut diacre de Marcel. Vers 343, dans des circonstances que nous ne connaissons pas, il est évêque de Sirmium (Subotica, en Yougoslavie). Savant et éloquent, il est apprécié de ses diocésains. Cependant sa doctrine est condamnée par des conciles, à Antioche (344), Milan (345 et 347), à Sirmium même (348 et 351). À ce dernier concile, il est déposé et exilé. En 361, l'édit de tolérance de Julien lui permet de rentrer, mais il est exilé de nouveau par Valentinien II (364). Il meurt en 376. Ses œuvres sont perdues. Nous connaissons par saint Jérôme (*De viris illustribus*, 107 ; PL 23, col. 703-704) les titres d'un *Contra Gentes*, d'un traité *Ad Valentinianum*. Sa doctrine est connue par ce qu'en ont dit les hérésiologues, par exemple Épiphane (*Panarion*, 71 ; PG 42, col. 373c-382c). Saint Augustin, qui l'a connue dès avant sa conversion et sans savoir qu'elle était opposée à la *catholica veritas*, la résume clairement dans les *Confessions* VII, 19, 25 (BA 13, p. 632-635) : Jésus ne préexistait pas comme Fils de Dieu. Il n'était qu'un homme, en tout semblable aux autres, sauf par sa naissance miraculeuse, et par la plénitude de la grâce qui était descendue en lui à cause de sa perfection morale. On l'a rapprochée de celle de Paul de Samosate (voir *Cath.* 49, col. 229). – Voir saint Augustin, *De haeresibus* XLV (CCL 46, p. 312). – Lieux parallèles : 4 *Cont. Gent*., c. 4, 28 ; *Compend. theol*. I, c. 202 ; *S. Th*. 3a, Q. 2, a. 11 ; *Super Ioan.* 1, 1-2, lect. 1 (éd. Marietti, no 64) ; *Ad Rom*. 1, 3, lect. 2 (éd. Marietti, no 30). – Voir l'étude de G. Emery, « Le photinisme et ses précurseurs chez saint Thomas : Cérinthe, les Ébionites, Paul de Samosate et Photin », p. 371-398.
{211} Arius est d'origine lybienne comme Sabellius, contre lequel il va lutter dès 318-320. Sa vie est peu connue avant la prédication de ses erreurs. « On peut ramener sa doctrine aux points suivants : il y a dans la Trinité trois substances hétérogènes l'une à l'autre. Le Père seul est éternel et mérite proprement le nom de Dieu. Le Fils est la première des créatures ; il y a eu un temps où il n'était pas et il a été tiré du néant ; il a servi d'instrument au Père pour la création du monde et par suite il n'est pas semblable aux autres créatures ; cependant sa condition d'être créé fait qu'il ne participe pas à l'immutabilité de Dieu ; il est sagesse de Dieu, mais sagesse créée ; il est image du Père, mais image imparfaite et non consubstantielle. Quant au Saint-Esprit, dont Arius parle d'ailleurs fort peu, il est également créature et même inférieure au Fils. C'est le Fils qui s'est incarné en Jésus-Christ et qui, dans l'homme assumé par lui, tient la place de l'âme » (H.-M. Féret, art. « Arianisme », *Cath.* 1, col. 810). – Voir saint Augustin, *De haeresibus* XLIX (CCL 46, p. 320-321). – Lieux parallèles : 4 *Cont*. *Gent*., c. 6-8 ; *Compend. theol*. I, c. 204 ; *Ad Rom*. I, 3, lect. 2 (éd. Marietti, no 32) ; 8, 26, lect. 5 (éd. Marietti, no 692) ; 9, 5, lect. 1 (éd. Marietti, no 747) ; *Super Ioan*. 1, 1, lect. 1 (éd. Marietti, no 61) ; 14, 28, lect. 8 (éd. Marietti, no 1970). – Voir l'étude de P. Worral, « Saint Thomas and Arianism », *RTAM* 23, 1956, p. 208-259 ; 24, 1957, p. 45-100.
{212} D'origine perse, Nestorius fut patriarche de Constantinople de 428 à 431. Poussé par Cyrille d'Alexandrie, le concile d'Éphèse le condamne en 431. Selon lui, la divinité du Christ n'était présente dans son humanité « qu'à la façon dont elle l'était dans les prophètes, quoique plus parfaitement. Le point saillant de la controverse était son refus d'accepter qu'on donnât à Marie le nom de Mère de Dieu (en grec θεοτόκος), ce qui tendait au moins à faire penser qu'il y avait dans le Christ non seulement deux natures, mais deux personnes distinctes, bien que Nestorius lui-même ne paraisse pas avoir voulu aller si loin » (L. Bouyer, art. « Nestorianisme », *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1990, p. 239). – Lieux parallèles : 4 *Cont. Gent*., c. 34 ; *Compend. theol*. I, c. 203 ; *Ad Rom*. 1, 3, lect. 2 (éd. Marietti, no 35) ; 9, 5, lect. 1 (éd. Marietti, no 747).
{213} Raban Maur, *Ad Philippenses* II, 7 (PL 112, col. 488C).
{214} Ou un abaissement total.
{215} Lieux parallèles : *S. Th*. 1a, Q. 43, a. 3 et 5.

{216} Eutychès a vécu à Constantinople au Ve siècle. Il embrassa l'état monastique et s'acquit une réputation de sainteté dans le monde de l'ascétisme. Il fut condamné au concile de Chalcédoine en 451, « parce qu'il tenait pour hérétiques tous ceux qui admettaient deux natures dans le Christ [...]. En réalité, il est difficile de savoir quelle a été la doctrine personnelle d'Eutychès. Peut-être lui-même ne le savait-il pas très bien, car il employait volontiers des formules amphibologiques, sur le sens précis desquelles il refusait de s'expliquer [...]. Eutychès reconnaît qu'il n'y a qu'une personne en Jésus-Christ, celle du Verbe ; que le Verbe a pris une chair véritable et non apparente de la Vierge Marie et qu'il est à la fois Dieu parfait et homme parfait ; que la Vierge Marie nous est consubstantielle ; qu'il n'y a pas eu mélange de l'humanité et de la divinité, mais que le Verbe est resté sans changement ; que les docètes, Valentin et Apollinaire et tous ceux qui attribuent une origine céleste à la chair du Christ sont dignes d'anathème. Comment expliquer dans ces conditions sa condamnation ? Selon M. Jugie, c'est le rapprochement de deux affirmations équivoques d'Eutychès qui a donné lieu à son accusation de docétisme, de monophysisme strict et même de nestorianisme. La première affirmation est celle-ci : ''Je confesse que Notre-Seigneur a été (est devenu) de deux natures avant l'union.'' Et la seconde : ''Mais après l'union, je ne reconnais plus qu'une seule nature'' (Mansi, II, 7 4). Par la seconde affirmation Eutychès niait que le Christ nous fût consubstantiel [...]. En réalité, il semblerait qu'il avait l'intention de donner à cette formule la signification que lui attribuait S. Cyrille, mais il était incapable de manier avec l'adresse voulue cet instrument délicat ; et il disait : ''Après l'union je ne confesse qu'une seule nature, en laissant de côté des mots qui complétaient la formule cyrilienne : [...] incarnée du Verbe de Dieu'' (M. Jugie, *DTC*, col.1593) » ; (voir aussi G. Bardy, art. « Eutychès », *Cath.* 4, col. 735-738). – Lieux parallèles : 4 *Cont. Gent*., c. 35 ; *Compend. theol*. I, c. 206 ; *Ad Rom*. 1, 3, lect. 2 (éd. Marietti, no 37).

{217} « Valentin (IIe siècle, mort en 161), né en Egypte, il vient à Rome où le pape Hygin l'excommunie. C'est l'un des plus grands représentants de la ''gnose'', hérésie des premiers siècles de l'Église. Ses écrits ont disparu ; nous pouvons nous en faire quelque idée à travers leur réfutation par Irénée et Hippolyte. La doctrine gnostique est très complexe. Autant que nous pouvons la reconstituer, elle affirme un Dieu supérieur, un monde intermédiaire d'éons qui forment le Plérôme, et un monde inférieur : celui de la matière. Le Christ est un ''éon'', esprit émané de l'Intelligence éternelle, qui descend pour racheter l'homme ; il s'unit au Jésus du monde inférieur » (*Somme théologique*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, t. 1, p. 140). – Voir saint Augustin, *De haeresibus* XI (CCL 46, p. 295-296). – Lieux parallèles : 4 *Cont. Gent*., c. 30 ; *Compend. theol*. I, c. 208 ; *Ad Rom*. 9, 5, lect. 1 (éd. Marietti, no 747) ; *Super Ioan*. 1, 3b, lect. 2 (éd. Marietti, no 80).

{218} Apollinaire le Jeune, né à Laodicée de Syrie entre 300 et 310, et mort vers 390, « enseignait une doctrine étrange selon laquelle le Verbe, en s'incarnant, n'aurait pas pris la nature humaine dans son intégrité, mais seulement le corps, se réservant de jouer lui-même le rôle de l'âme ou de l'esprit [...]. De cette doctrine découlent plusieurs conséquences : 1. L'incarnation n'est pas la prise par le Verbe d'une humanité complète ; c'est, au sens le plus strict, une incarnation, c'est-à-dire la prise d'une chair humaine. Le Christ ne nous est donc pas consubstantiel. 2. La rédemption n'est pas totale : ce qui est sauvé, c'est ce que le Verbe a assumé, c'est-à-dire la chair et l'âme, mais non pas le νοῦς. 3. Le Christ ne possède qu'une nature concrète ; le corps assumé par le Verbe n'est pas par lui-même une nature, puisqu'il ne saurait exister indépendamment du Verbe qui le vivifie. De là la formule : Une est la nature incarnée du Dieu Verbe. 4. La nature du Christ étant unique, il s'ensuivrait naturellement que sa volonté et ses opérations étaient également uniques ; c'est dire que le monothélisme et le monoénergisme étaient contenus dans l'apollinarisme » (G. Bardy, art. « Apollinaire le Jeune et Apollinarisme », *Cath.* 1, col. 706-709). – Voir saint Augustin, *De haeresibus* LV (CCL 46, p. 325). – Lieux parallèles : 4 *Cont. Gent*. c. 31-33 ; *Compend. theol*. I, c. 205 ; *Ad Rom*. 1, 3, lect. 2 (éd. Marietti, no 38).

{219} Lieux parallèles : *S. Th*. 3a, Q. 47, a. 2 ; 4 *Cont*. *Gent*. c. 55, § 14, 16 ; *Compend. theol*. I, c. 227 ; *Super Ioan.* 14, 31, lect. 8 (éd. Marietti, no 1976) ; *Ad Rom*. 5, 19, lect. 5 (éd. Marietti, no 446).

{220} Lieu parallèle : *Super Matth*. 26, 39 (éd. Marietti, nº 2232).
{221} Lieux parallèles : 3 *Sent.*, dist. 20, Q. 1, a. 4 ; *S. Th*. 3ª, Q. 46, a. 4 ; *Compend. theol*. I, c. 228 ; 4 *Cont*. *Gent*. c. 55, sol. 17 ; *Super Matth.* 27, 35 (éd. Marietti, nº 2362) ; *Super Ioan.* 3, 14, lect. 2 (éd. Marietti, nº 474) ; 12, 32, lect. 5 (éd. Marietti, nº 1673).
{222} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 5, 19, lect. 5 (éd. Marietti, nºs 446-447).
{223} Lieux parallèles : *S. Th*. 3ª, Q. 19, a. 3 ; 49, a. 6 ; 4 *Cont. Gent*., c. 9, § 3.
{224} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 8, 2.
{225} Voir chap. 2, 7 (éd. Marietti, nº 62), n. 3, p. 100. – Lieu parallèle : 4 *Cont. Gent*., c. 4, 7.
{226} Voir l'explication de ce mot au chap. 2, 7 (éd. Marietti, nº 58), n. 4, p. 98.
{227} Saint Augustin, *Contra Maximinum*, I, v (CCL 87A, p. 501-504).
{228} Il s'agit non point de Saint Ambroise, auquel on attribuait jusqu'au XVIe siècle le commentaire des épîtres de saint Paul, mais d'un auteur anonyme, contemporain de saint Ambroise, appelé l'Ambrosiaster par Érasme. Voir *Ad Philippenses* II, 9 (CSEL 81/3, p. 143-145).
{229} Cette expression *« dicitur aliquid fieri, quando innotescit »* provient de Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. III, dist. XVIII, c. III, 3 ; éd. I. Brady, t. II, p. 115, l. 1-2 : *« Secundum tropum illum, in Scriptura creberrimum, hoc accipiendum est, quo dicitur res fieri quando innotescit. »* – Lieux parallèles : 2 *Sent.*, dist. 35, Q. 1, a. 5 (expositio textus) ; 3 *Sent.*, dist. 3, Q. 1, a. 1, sol. 2 ad primum (éd. Moos, t. III, p. 100, nº 28) ; 7, Q. 3, a. 2, sol. 2 (éd. Moos, t. III, p. 278, nº 105) ; 14, Q. 1, a. 4 ad primum (éd. Moos, t. III, p. 465, nº 177) ; 18, Q. 1, a. 4, sol. 3 ad primum (éd. Moos, t. III, p. 570, nº 87) ; 4 *Cont*. *Gent*., c. 8, § 4 ; *S. Th.* 1ª, Q. 24, a. 3, concl. ; *Ad Rom*. 1, 4, lect. 3 (éd. Marietti, nº 50) ; *Ad Hebr*. 1, 9, lect. 4 (éd. Marietti, nº 63) ; *Super Psalmos*, in Ps 44, 8 ; *Super Ioan*. 5, 20b, lect. 4 (éd. Marietti, nº 760).
{230} Origène, *Traité des Principes* (Περι Αρχών) I, 6, 2 (SC 252, p. 197). – Saint Thomas (voir 3 *Sent.*, dist. 22, Q. 2, a. 2, qª 2 ; *S. Th.* 1ª, Q. 64, a. 2 ; *Suppl.*, Q. 99, a. 2 et 3 ; 3 *Cont. Gent.*, c. 144 ; *Super Matth.* 25, 46, [éd. Marietti, nº 2113]) connaît la doctrine d'Origène sur l'apocatastase (réconciliation universelle de toute la création, avec les pécheurs, les damnés et les démons) à travers saint Augustin (*De civitate Dei*, XXI, xvii [BA 37, 448-450]). En réalité, si l'on trouve très nettement exprimé chez Origène (*Traité des Principes* (Περι Αρχών) III, 6 ; SC 268, p. 244-245) l'espoir d'un rétablissement universel, sa position est à nuancer, car il parle le plus souvent par manière d'hypothèses et non pas par manière d'affirmations définitives (ainsi, par exemple dans ce même *Traité des Principes* (I, 6, 3 ; SC 252, p. 202-203 ; pour la citation de Ph 2, 10, voir I, 6, 2, p. 196-197), Origène donne une hypothèse opposée à l'apocatastase). Voir aussi à ce propos la n. 26 relative au livre III, § 6 du *Traité des Principes* (Περι Αρχών) par H. Crouzel et M. Simonetti, dans SC 269, p. 138-140. On notera aussi que le Περι Αρχών ne nous est parvenu que dans une traduction tardive et corrigée de Rufin.
{231} Le texte grec lit : εἰς δόξαν θεοῦ πατρός (« à la gloire de Dieu le Père »).
{232} Litt. : « rends-moi éclatant ». – « Les traducteurs latins », écrit saint Augustin (*In Iohan. Ev*. C, 1 [16, 14] ; BA 74B, p. 372-374), « ont rendu le verbe grec *doxasei*, les uns par : il rendra éclatant, les autres par : il glorifiera, car le mot grec *doxa*, d'où est tiré le verbe *doxasei*, signifie à la fois éclat et gloire. En effet, la gloire donne de l'éclat à un homme et l'éclat le rend glorieux ; c'est donc la même chose qui est désignée par ces deux mots. Or, selon la définition qu'en ont donnée d'anciens auteurs latins très illustres, ‘‘la gloire est une réputation élogieuse largement répandue, concernant une personne’’ (Cicéron, *De inventione* II, lv, 166 ; trad. G. Achard, p. 228). Quand cette gloire s'est attachée dans ce monde au Christ, ce n'est pas au Christ qu'il faut croire qu'elle a apporté un avantage, mais c'est au monde, car louer quelqu'un de bon est utile, non à celui qui est loué, mais à ceux qui le louent. » Voir la note sur *doxa* par C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, t. I, Rome, 1958, p. 277-286.
{233} Lieux parallèles : *S. Th*. 2ª-2ªe, Q. 104, a. 2 et 3.
{234} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 6, 16, lect. 3 (éd. Marietti, nº 501).
{235} Lieu parallèle : *Ad Ephes*. 6, 6-7, lect. 2 (éd. Marietti, nºs 346-348).

{236} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 2, 11.
{237} Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª, Q. 83, a. 1 ; 1ª-2ae, Q. 9, a. 6 ; Q. 112, a. 2 ; *De verit*., Q. 24, a. 1, a. 12-15 ; *De sortibus*, c. 4.
{238} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 15, 5, lect. 1 (éd. Marietti, nº 1993).
{239} Sur le mot « instinct » et son usage, voir J.-P. Torrell, *Thomas d'Aquin, maître spirituel*, p. 277-280, et en particulier, pour ce contexte du *Commentaire de l'épître aux Philippiens*, le complément à la n. 29, p. 586. Après avoir mentionné que le mot « instinct » provient d'Aristote (*Éthique à Eudème*, VII, 14 [1248 a. 27-32] ; trad. latine sous le nom de « *Liber de bona fortuna* », voir Ms. lat. Vat. 2083, fº ultimo, éd. Th. Deman, *RSPT* 17, 1928, p. 39-40 [texte], l. 28 : *divinos instinctus*, qui traduit le grec ἐνθουσιασμοι), J.-P. Torrell fait remarquer que « Thomas s'en est souvenu pour rendre compte de la première venue à la grâce » (voir *S. Th*. 1ª-2ae, Q. 109, a. 2, concl. et sol. 1), et pour montrer que la providence est antérieure à tous les actes de l'homme (voir *De sortibus*, c. 4 ; éd. Léonine, t. XLIII, p. 234-235, l. 194-291 : trad. B. Couillaud, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 31-34).
{240} Les pélagiens étaient les disciples du moine irlandais Pélage, au début du Ve siècle. L'hérésie de Pélage ou pélagianisme « niant toute transmission du péché originel et toute altération des possibilités innées de la nature humaine qui en aurait été la conséquence, minimisait en retour la nécessité et l'efficacité de la grâce divine, comme si celle-ci ne faisait qu'éclairer l'homme sur la fin à poursuivre, pour ensuite couronner ses efforts en vue de l'atteindre. Énoncée d'abord par un ascète, que la préoccupation de l'effort ascétique avait conduit à perdre de vue l'importance de la grâce donnée d'en haut, cette hérésie, avec Julien d'Éclane, aboutira, par un retournement singulier mais prévisible (dès lors que l'intégrité de la nature actuelle était proclamée ainsi), à une certaine justification de la sensualité. Saint Augustin mènera la lutte contre le pélagianisme, qui sera condamné notamment par les conciles de Carthage de 418 et d'Orange de 529, ainsi que par une lettre très importante du pape Célestin Ier, de 431, à laquelle on joindra l'*Indiculus de Gratia* » (Louis Bouyer, *Dictionnaire théologique*, p. 265. Voir aussi *Cath.*, t. X, fasc. 48, col. 1091-1099 ; *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol. II, p.1976-1980). – Voir saint Augustin, *De haeresibus* LXXXVIII (CCL 46, p. 340-342) ; *Epistola* CCXVII, i (CSEL 57, p. 403-405). – Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª, Q. 23, a. 5 ; 1ª-2ae, Q. 109, a. 6 ; 2ª-2ae, Q. 6, a. 1 ; 3 *Cont. Gent*., c. 147, 149, 152, 155, 157, 160 ; 4, c. 50-52 ; *De verit*., Q. 24, a. 14 ; *De quodl*. I, Q. 4, a. 2 ; *Super Boet. De Trin*., Q. 1, a. 1 ; *Super Ioan*. 1, 14b, lect. 7 (éd. Marietti, nº 174) ; 15, 5, lect. 1 (éd. Marietti, nº 1993) ; *Ad Rom*. 7, 18, lect. 3 (éd. Marietti, nº 579) ; *II Ad Cor*. 3, 5, lect. 1 (éd. Marietti, nº 86).
{241} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 9, 16, lect. 3 (éd. Marietti, nos 775-778).
{242} Pierre Lombard, *Glosa in epist*. *ad Phil*. II, 13 (PL 192, col. 238D ; le passage provient de saint Augustin, *De dono perseverantiae*, XIII, 33 [BA 24, p. 674-677] ad sensum) ; GOS, t. IV <*glosa interlin*.>, p. 383a).
{243} Ce passage conclut les deux plans exposés respectivement à la p.108, nº 74, et à la p. 111, nº 78.
{244} Lieux parallèles : 1 *Sent.*, dist. 8, Q. 4, a. 1 ; 1 Co*nt*. *Gent*., c. 16, § 18 ; *S. Th*. 1ª, Q. 3, a. 7 ; *Compend. theol*., I, c. 9 ; *De causis*, Prop. 21.
{245} Voir 1 Co 10, 32 : « Ne soyez une occasion de scandale ni pour les Juifs, ni pour les païens, etc. ».
{246} La citation qui suit dans l'éd. Marietti : « Io. I, 4 : *Et vita erat lux hominum*, etc. », ne figure pas dans les mss.
{247} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 1, 8, lect. 4 (éd. Marietti, nº 123).
{248} Voir Jn 1, 9 : « Il était la lumière, la vraie, qui illumine tout homme venant en ce monde. » – Lieu parallèle : *Super Ioan*. 1, 9, lect. 5 (éd. Marietti, nos 127-132).
{249} *primo*, add. du ms. de Munich.
{250} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 15, 10, lect. 1 (éd. Marietti, nº 909).
{251} « En même temps, survinrent des gens qui l'informèrent sur les Galiléens dont Pilate avait mêlé le sang à celui de leurs sacrifices. »

{252} On ne sait pourquoi saint Thomas ne cite pas ici le texte biblique. Tous les mss consultés (Venise, Oxford, Munich, Turin et Florence) ont le même texte que l'éd. Marietti.
{253} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 12, 15, lect. 3 (éd. Marietti, nº 1004).
{254} Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 3, 5, lect. 1 (éd. Marietti, nºs 86-87).
{255} Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 2, 17, lect. 3 (éd. Marietti, nºs 76-77).
{256} Le mot *respondeo* ne figure pas dans le ms. de Munich.
{257} Lieu parallèle : *II Ad Tim*. 4, 10, lect. 3 (éd. Marietti, nº 156).
{258} Cette expression s'emploie quand on attribue une chose qui convient à l'espèce, mais en concevant des différences, ainsi quand l'Apôtre dit ici : *tous cherchent leurs propres intérêts*, il est question de tous en général, mais ce n'est pas vrai pour un certain nombre.
{259} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 4, 17, lect. 3 (éd. Marietti, nº 224).
{260} Lieux parallèles : 3 *Sent.*, dist. 13, Q. 1, a. 2, qª 1 ; dist. 15, Q. 1, a. 2, sol. 5 ; *Compend. theol*., c. 213, 214 ; *S. Th*. 3ª, Q. 7, a. 9 ; *Super Ioan*. 1, 14, lect. 8 (éd. Marietti, nºs 188-190) ; *Ad Rom*. 8, 23, lect. 5 (éd. Marietti, nº 678) ; I *Ad Cor*, 11, 3, lect. 1 (éd. Marietti, nº 587) ; 12, 4, lect. 1 (éd. Marietti, nº 721).
{261} Lieux parallèles : 3 *Sent.*, dist. 13, Q. 1, a. 2, qª 2, sol. 2 ; *Compend. theol*., c. 214 ; *S. Th*. 3ª, Q. 7, a. 10 ; *Super Ioan*. I, 14, lect. 8 (éd. Marietti, nºs 188-190) ; 3, 34b, lect. 6 (éd. Marietti, nº 544) ; *I Ad Cor*, 11, 3, lect. 1 (éd. Marietti, nº 587) ; 12, 4, lect. 1 (éd. Marietti, nº 721) ; *Ad Col*. 1, 19, lect. 5 (éd. Marietti, nº 50).
{262} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 17, 29.
{263} La phrase *Circa primum duo* (= *tria*) *facit, quia* ne figure pas dans les mss.
{264} Lieu parallèle : *II Ad Tim*. 2, 3, lect. 1 (éd. Marietti, nº 39).
{265} D'Épaphrodite (nom qui vient « d'Aphrodite », correspondant au latin *Venustus*, et signifiant « gracieux, aimable »), nous ne savons de lui que ce que nous apprend saint Paul dans l'épître aux Philippiens. Théodoret de Cyr (c. 393-460/466) pense, et c'est sans doute la source de saint Thomas, qu'Épaphrodite était évêque de Philippes (*Ad Philippenses* II, 25 ; PG 82, col. 575-576D).
{266} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 11, 4, lect. 1 (éd. Marietti, nº 1478).
{267} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 6, 4.
{268} Voir par ex. Mt 26, 38 ou Mc 14, 34 : « Mon âme est triste jusqu'à la mort. » – Lieu parallèle : *S. Th*. 3ª, Q. 15, a. 6.
{269} Lieu parallèle : *Ad Gal*. 4, 14, lect. 5 (éd. Marietti, nº 233).
{270} Lieu parallèle : *I Ad Tim*. 5, 17, lect. 3 (éd. Marietti, nº 212).
{271} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 15, 13, lect. 2 (éd. Marietti, nº 2009).
{272} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 10, 11, lect. 3 (éd. Marietti, nº 1399).
{273} La Vulgate, en vertu de la ressemblance entre le nom de Jésus, rattaché à la racine *y-sh-'* « sauver », a traduit *Iesu meo* au lieu de *salutari meo*. Cette version figure dans saint Jérôme, *In Abacuc* II, 3 (CCL 76A, p. 652, l. 1268 ; p. 653, l. 1283-1285), et dans saint Augustin, *De Civitate Dei* XVIII, xxxv (BA 36, p. 594-595).
{274} Litt. : *verba volant*, selon la maxime latine juridique : *« Verba volant et scripta manent »* (« Les paroles s'envolent, les écrits demeurent »), « rappelant que les paroles, les discours, les entretiens, etc. sont par définition aléatoires, parce qu'il n'en reste pas ou guère de traces et que les souvenirs en sont souvent imprécis et toujours sujets à contestation ; c'est pourquoi il est conseillé, dans tous les cas, de consigner par écrit ce qui doit l'être », Y. Merminod, *Expressions et proverbes latins, adages juridiques*, Neuchâtel, Éditions Ides & Calendes, 1992, p. 133-134. Voir Hans Walther, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, II/5, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Carmina Medii Aevi Posterioris Latina », 1967, p. 658, nº 33093a.
{275} La citation d'Ecclésiastique 38, 25, donnée par les éditions, ne figure pas dans les principaux mss consultés.
{276} *ratio* au lieu de *causa*, selon le ms. de Venise.

{277} Pierre Lombard, *Glosa in epist. ad Philip.* III, 2 (PL 192, col. 242B : *« canes, non ratione, sed consuetudine contra insolitam veritatem latrantes »*) ; GOS, t. IV <*glosa interlin.*>, p. 383b). Cette citation provient de saint Augustin, *Epistula* CXL, xvi, 42 (PL 33, col. 555-556 ; CSEL 44, p. 190, l. 12 : *« Canem vero appellavit mundum, non ratione sed consuetudine contra insolitam veritatem latrantem »* (« <Le psalmiste> donne le nom de chien au monde qui, sans raison mais par habitude, aboie contre toute vérité insolite »).
{278} *antequam percipiat illud quod sit illud contra quod latret*, add. du ms. de Munich.
{279} Mt 13, 28.
{280} « Gardez-vous de l'incision *(concisionem)* », ou de la mutilation, pratique qui avait cours dans les cultes païens et que la Loi interdisait (voir Lv 21, 5 ; 3 (1) R 18, 28). La traduction a voulu garder le jeu de mots que la Vulgate fait entre *concisionem* (incision) et *circumcisio* (circoncision, voir v. 3), et qui reproduit fidèlement celui du texte grec (κατατομή et περιτομή) La circoncision constitue la fierté des juifs, puisqu'elle est le signe de leur appartenance au peuple de Dieu. Et c'est pourquoi l'Apôtre, comme le dit ici saint Thomas, refuse à ses adversaires judaïsants le droit de s'en prévaloir au détriment de la grâce, en les traitant ironiquement de partisans d'une fausse circonsision.
{281} Lieu parallèle : *Ad Col*. 2, 11, lect. 3 (éd. Marietti, nº 103).
{282} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 2, 28, lect. 4 (éd. Marietti, nºs 243-244).
{283} Le mot « désirs » traduit ici *concupiscentias* (« concupiscences »). Dans le langage courant, le mot « concupiscence » a une connotation totalement négative, alors qu'en théologie morale il peut aussi être positif et désigner le bon désir, la bonne convoitise ou encore la bonne concupiscence, en accord avec la raison droite (voir par exemple *S. Th*. 2ª-2ªe, Q. 155, a. 1, sol. 2 : « Rationi autem rectae opponuntur concupiscentiae pravae, sicut et rationi perversae opponuntur concupiscentiae bonae »).
{284} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 1, 9, lect. 5 (éd. Marietti, nº 79).
{285} Litt. : « Je prierai avec l'esprit, mais je prierai aussi avec l'âme intellectuelle. Je psalmodierai avec l'esprit, mais je psalmodierai aussi avec l'âme intellectuelle. »
{286} Lieu parallèle : *Ad Col*. 2, 11, lect. 3 (éd. Marietti, nºs 103-105).
{287} *in statu legalium,* selon le ms. de Munich.
{288} Le mot « prosélyte » est emprunté au bas latin ecclésiastique *proselytus*, « païen converti au judaïsme » (IIIe siècle) et aussi « étranger » *(advena)* (Ve siècle). Il dérive lui-même du grec προσήλυτος « nouveau venu », d'où « étranger établi dans un pays » et « nouveau converti ». Au sens littéral, le prosélyte est donc « celui qui est venu s'ajouter ». Il demeure distinct du juif d'origine et c'est pourquoi il est dit : « Juifs et prosélytes » (voir Ac 2, 11 ; 13, 43).
{289} Voir Gn 29, 29 ; 30, 3, 4, 7, etc.
{290} Voir Gn 29, 24 ; 30, 9, 12 ; 35, 26, etc.
{291} Saint Thomas cite Augustin d'après la Glose de Pierre Lombard (*Ad Philippenses* III, 5 ; PL 192, col. 243C). Saint Augustin avait effectivement commencé par rattacher les Hébreux à Abraham (voir dans le *De consensu Evangelistarum* I, xiv, 21 [PL 34, col. 1051 ; CSEL 43, p. 20]) : « ''Celui qui t'a délivré, le Dieu d'Israël, sera appelé le Dieu de toute la terre'' (Is 54, 5). Cette prédiction s'est accomplie par le nom du Christ qui est venu chez les hommes de la semence d'Israël, qui fut descendant d'Abraham et de la souche des Hébereux. » Dans ses *Retractationes* II, xvi (BA 12, p. 478-479), il dit que l'appellation « Hébreux » dériverait plutôt d'Héber : « mais il est plus vraisemblable que les Hébreux tirent leur nom d'Héber et aient été appelés Hébreux » (voir aussi *Quaestiones in Heptateuchum* I, xxiv ; CCL 33/5, p. 8). « Sur quoi je me suis assez longuement étendu au seizième livre *De la cité de Dieu* » (voir XVI, iii ; BA 36, p. 190-193 ; XVI, xi ; BA 36, p. 220-229). Les deux étymologies rapportées par saint Thomas sont exactes. En effet, en Gn 14, 13, Abram fut le premier à être qualifié d'Hébreu, c'est-à-dire d'émigrant : « Un rescapé vint informer Abram l'Hébreu. » Éber (selon la racine hébraïque *'br*, « passer, traverser ») descend d'Abram l'Hébreu et est l'ancêtre éponyme du groupe des hébreux *('Ibrî)* : « Il naquit aussi des fils à Sem le père de tous les fils de Éber et le frère aîné de Japhet » (Gn 10, 21). Voir Saint Jérôme, *Liber*

interpretationis hebraicorum nominum, voir à la lettre E : Eber, *transitor* (CCL 72, p. 65, l. 19) ; *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*, c. XIV, 13 (PL 23, col. 960B ; CCL 72, p. 18) : *«* Abrahae. *Pro eo, quod nos posuimus, transitori, in Hebraeo scriptum est ibri* (יִדבצ), *hoc enim* transitor *exprimit*. *»* – Pour plus de précisions sur ces étymologies du mot « Hébreu », voir par ex. la notice d'Édouard Lipiński, *DEB*, p. 566-567. – Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 11, 22, lect. 5 (éd. Marietti, nº 419).

{292} Les mots qui précèdent *tempore*, soit : *Dicit Glossa super Gen. XI, quod*, ne figurent pas dans les mss d'Oxford, Munich, Venise et Turin.

{293} Voir à ce sujet dans le *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, les art. « Esséniens », p. 367-368 ; « Pharisiens », p. 877-879 ; « Sadducéens », p. 995-996. ; H. Cousin (dir.), *Le Monde où vivait Jésus*, Paris, Éd. du Cerf, 1998, seconde partie, chap. viii : H. Cousin et J. - P. Lémonon, « Un judaïsme aux sensibilités diverses », p. 667-676 (les pharisiens) ; p. 677-681 (les sadducéens) ; p. 682-697 (les esséniens).

{294} Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª, Q. 50, a. 1, concl. ; 2 Co*nt. Gent*., c. 91, § 11 ; *De subst. separ*., c. I ; *Super Matth*. 3, 7 (éd. Marietti, nº 262).

{295} « Car les Sadducéens disent qu'il n'y a ni résurrection, ni ange, ni esprit ; les Pharisiens, au contraire, confessent l'un et l'autre. »

{296} En faisant cette remarque, saint Thomas fait allusion à la mauvaise interprétation du mot *sine querela* par Pélage, à travers le Commentaire de saint Ambroise (*Expositio Evangelii secundum Lucam*, l. I, 17 [c. I, 5] ; SC 45, p. 55). Ce que saint Augustin relève dans sa *Lettre* CLXXVII, 16 (PL 33, col. 771) : « Certains ont interprété ces mots : ''sans reproche'', comme s'il avait été dit : ''sans péché''. Certes ils ne nient pas, bien au contraire ils reconnaissent justement, comme on le voit dans plusieurs passages de leurs écrits, le secours de la grâce de notre Seigneur, non par l'esprit naturel de l'homme, mais par l'Esprit souverain de Dieu. Ils ne semblent pas avoir pris assez en considération le fait que Zacharie lui-même était prêtre. Or, la loi de Dieu ordonnait autrefois à tous les prêtres d'offrir le sacrifice d'abord pour leurs péchés, puis pour ceux du peuple (Lv 9, 7 ; He 7, 27) » ; et dans son ouvrage *De la grâce du Christ et du péché originel* I, xlviii, 53 (BA 22, p. 151-155) : « La raison pour laquelle Pélage a fait un tel éloge d'Ambroise, c'est que, dans les écrits de celui-ci, il a découvert, au milieu des louanges décernées à Zacharie et à Elizabeth, que l'homme peut, en cette vie, être sans péché. À la vérité, on ne peut nier cette possibilité, si telle est la volonté de Dieu pour qui *tout est possible* (voir Mt 19, 26) ; cependant Pélage devrait observer avec plus de soin la façon dont cela a été dit. Cela a été dit, me semble-t-il, à propos d'un comportement respectable et louable sur lequel nul homme ne pourrait sans injustice faire tomber le blâme d'une accusation. S'il est rapporté que telle a été la conduite de Zacharie et de son épouse *aux yeux de Dieu* (voir Lc 1, 6), c'est qu'ils ne trompaient les hommes par aucune déloyauté, mais que le regard de Dieu les connaissait tels qu'ils apparaissaient aux hommes. Toutefois cela n'a pas été dit en tenant compte de cette parfaite justice qui nous fera mener une vie véritablement et absolument sans tache et parfaite. Car l'apôtre Paul aussi a dit qu'il a été *sans reproche*, *selon la justice qui provient de la Loi* (Ph 3, 6), et c'est dans cette Loi également que Zacharie se conduisait de façon irréprochable ; mais cette justice-là, l'Apôtre l'a tenue pour immondice et désavantage en comparaison de la justice que nous espérons et dont nous devons avoir faim et soif afin d'en être un jour rassasiés (voir Mt 5, 6) dans la vision, alors qu'à présent elle n'est que dans la foi, tant que *le juste vit de la foi* (Rm 1, 17). » Voir aussi le chapitre suivant (L, 55 ; BA 22, p. 154-155) dans lequel est également cité Ep 2, 3.

{297} Le plan exposé ici au nº 113 est traduit d'après le texte des mss de Florence et Munich : *Deinde cum dicit* Sed quae mihi*,* etc.*, ostendit contemptum suae eminentiae in legalibus. Et / primo ostendit propter quid legalia contempsit ; / secundo quomodo se habeat ad id propter quem contempsit* [nº 124] : 12 *Non quod iam*, *etc*. / <*Circa primum duo facit :*> / *Primo ostendit propter quem finem ea contempsit in generali ; / secundo in speciali* [nº 115] : 8 *Verumtamen*, etc..

{298} Lieu parallèle : *Ad Col*. 2, 3, lect. 1 (éd. Marietti, nº 81).

{299} On remarquera ici l'expression *Christum lucrari* utilisée par saint Thomas. Cette expression, que l'on rencontre aussi sous la forme *Deum lucrari*, « est très forte et exprime la primauté du rapport de l'homme à Dieu et du fidèle au Christ, qui est une constante de l'anthropologie théologique de Thomas d'Aquin » (A. Oliva, « Frère Thomas d'Aquin, universitaire », dans *L'Université catholique au Moyen Âge*, Actes du 4e Symposium, Katholieke Universiteit Leuven, 11-14 mai 2005, p. 250).
{300} Lieu parallèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 141-154 ; sur son objet, voir en particulier la Q. 141.
{301} Lieu parallèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 58, a. 2.
{302} Lieu parallèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 58, a. 5.
{303} *virtuosi* au lieu de *virtus*, selon les mss de Munich et d'Oxford.
{304} Saint Augustin dit plus précisément dans le *Contra Adimantum*, c. XVII, 2 (BA 17, p. 322-323) : « *Nam haec est brevissima et apertissima differentia duorum Testamentorum : timor et amor* (Telle est, très brièvement et très clairement, la différence entre les deux Testaments : la crainte et l'amour). » – Lieu parallèle : *Ad Gal*. 6, 2, lect. 1 (éd. Marietti, no 348).
{305} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 5, 1, lect. 1 (éd. Marietti, no 382) : « *Étant donc justifiés par la foi*, en tant que par la foi en la résurrection nous participons à son effet, *ayons la paix avec Dieu*, en nous soumettant à lui et en lui obéissant. »
{306} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 3, 22, lect. 3 (éd. Marietti, no 302) : « *Or la justice de Dieu par la foi de Jésus Christ*, c'est-à-dire celle qu'il a lui-même transmise, etc. »
{307} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 4, 5, lect. 1 (éd. Marietti, no 331) : « *mais à celui qui croit en celui qui justifie l'impie*, cette foi lui sera imputée *à justice*, *selon le propos de la grâce de Dieu*, non cependant de telle manière qu'il mérite la justice de la foi, mais parce que le fait même de croire est le premier acte de cette justice que Dieu opère en lui. »
{308} *viae*, litt. « de la voie », ce mot se réfère à l'expression médiévale *viator* (« voyageur » ou « pèlerin sur cette terre »), laquelle s'oppose à *comprehensor* (« compréhenseur » ou « qui saisit Dieu dans la claire vision »). Voir aussi n. 3, p. 129.
{309} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 14, 9-10, lect. 3 (éd. Marietti, nos 1885-1888).
{310} *cognitio* au lieu d'*agnitio*, selon le ms. de Munich.
{311} Lieu parallèle : *Ad Gal*. 6, 17, lect. 5 (éd. Marietti, no 379) : « Les stigmates sont à proprement parler des marques imprimées sur <le corps de> quelqu'un avec un fer brûlant, à la manière dont un esclave est marqué au visage par un maître, afin que personne ne le revendique comme sien, mais qu'on le laisse en toute quiétude à son maître, dont il porte les marques. C'est en ce sens aussi que l'Apôtre dit qu'il porte les stigmates du Seigneur, comme s'il portait la marque de l'esclave du Christ. Et cela, parce qu'il portait les marques de la passion du Christ, endurant pour lui de nombreuses tribulations dans son propre corps, selon ces paroles de la première <épître> de Pierre (2, 21) : ''Le Christ a souffert pour nous, vous laissant un exemple [, afin que vous suiviez ses traces]'', <et> de la deuxième <épître> aux Corinthiens (4, 10) : ''Portant toujours en notre corps la mise à mort de Jésus, pour que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée en nos corps'' » (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 244).
{312} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 6, 5, lect. 1 (éd. Marietti, no 477) : « il convient que ceux qui sont conformés au Christ quant à la mort dans le baptême, soient aussi conformés à sa résurrection par l'innocence de leur vie. Voilà pourquoi il dit : *Car si nous avons été faits une même plante avec lui par une mort semblable à la sienne*, c'est-à-dire si nous assumons en nous la ressemblance de sa mort, de manière à lui être incorporés comme une branche qui est greffée à une plante, et entés pour ainsi dire dans la passion même du Christ, *nous le serons aussi par une résurrection semblable*, c'est-à-dire que nous avons été faits une même plante à sa ressemblance, pour que nous vivions innocents dans la vie présente, et que nous parvenions à une gloire semblable <à la sienne> dans la vie future : ''Lui qui reformera le corps de notre humilité en le conformant à son corps de gloire'' (Ph 3, 21). – ''Si nous mourons avec lui, nous vivrons avec lui'' (2 Tm 2, 11) » (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 246).

{313} Lieu parallèle : *II Ad Tim*. 2, 11, lect. 2 (éd. Marietti, nº 56) : « *Si nous mourons avec lui*, à savoir avec le Christ, ce qui a lieu dans le baptême, par la réception du sacrement : ‘‘Car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en <sa> mort’’ (Rm 6, 4). En outre, en nous mortifiant par la pénitence : ‘‘Ceux qui sont au Christ ont crucifié leur chair avec ses vices et ses convoitises’’ (Ga 5, 24). En outre, en mourant pour la confession de la vérité, comme le Christ lui-même : ‘‘Précieuse est, en présence du Seigneur, la mort de ses’’ (Ps 115, 15). *Si* donc *nous mourons avec lui, nous vivrons aussi avec lui*, c’est-à-dire de même que le Christ lui-même est ressuscité, ainsi en sera-t-il de nous aussi : ‘‘si nous avons été faits une même plante avec lui par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable’’ (Rm 6, 5). »
{314} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 8, 11, lect. 2 (éd. Marietti, nº 630 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 299).
{315} Ce passage du IVe livre d’Esdras figure dans les mss les plus significatifs (Oxford, Turin, Munich et Venise). Les éditions l’ont sans doute omis du fait de son caractère apocryphe. Publié en appendice dans les éditions officielles de la Vulgate sous le nom de IVe livre d’Esdras et comprenant deux chapitres, ce texte est aujourd’hui couramment cité sous le nom de Ve livre d’Esdras (voir L. Pirot, art. « Esdras [le cinquième livre d’] », Supplément au *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1104-1107). Il est très vraisemblable que ces deux chapitres ont été rédigés en latin et à Rome (c. 268), à en juger par l’influence qu’ils ont eue sur la liturgie romaine (la citation donnée ici par saint Thomas constituait dans l’ancien *Graduale romanum* l’antienne d’entrée de la messe du mardi après le dimanche de la Pentecôte ; dans le nouveau *Graduale* cette antienne figure aux introïts des mardi et jeudi de la septième semaine après Pâques). – Voir J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, t. III : *Les Origines du christianisme latin*, Paris, Desclée - Éd. du Cerf, coll. « Bibl. de théologie », 1991, p. 31-41.
{316} Lieux parallèles : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 24, a. 7 et 8 ; Q. 184, a. 2 ; *De perf. spir. vit*., c. 5 s.
{317} Dans le langage médiéval, *viator* (« voyageur » ou « pèlerin ») s’oppose à *comprehensor* (« compréhenseur » ou « bienheureux »), c’est-à-dire celui qui dans la Patrie saisit Dieu. Le Christ seul était « *simul viator et comprehensor* (à la fois voyageur et compréhenseur) », c’est-à-dire jouissait de la vision béatifique à la cime de son âme (*S. Th*. 3a, Q. 15, a. 10). Le mot *viator* est en tout cas déjà utilisé dans ce contexte par saint Augustin, voir notamment dans son *De natura et gratia*, XII, 13 (BA 21, p. 264-265 : « *Proficientium est enim via, quamvis bene proficientes dicantur perfecti viatores* [Car la route est pour ceux qui font encore des progrès, bien que ceux qui font de bons progrès soient appelés des voyageurs accomplis] »).
{318} Voir Dt 6, 5.
{319} Le mot « surérogation » s’est substitué au XVIIe siècle à « superérogation » par changement de préfixe. Il vient du verbe *supererogare*, qui signifie « donner, dépenser en plus ». « Dans le langage théologique, on appelle œuvre surérogatoire toute œuvre bonne accomplie par le chrétien en plus de ce qui est strictement demandé par la loi » (A. Michel, art. « Surérogatoires [œuvres] », *DTC*, t. XIV/2, col. 2824-2833). – Lieux parallèles : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 184, a. 2, concl. ; *De virtut*., Q. 2, a. 11.
{320} Lieux parallèles : *Ad Ephes*. 3, 18, lect. 5 (éd. Marietti, nº 176) : « Comprendre est parfois utilisé dans le sens d’enfermer, et il faut alors que ce qui comprend contienne intégralement à l’intérieur de lui l’objet de la compréhension ; mais parfois il est utilisé dans le sens de saisir, et dans ce cas comprendre exprime une suppression de distance et suggère une proximité. Or selon le premier sens, Dieu ne saurait être compris par aucune intelligence créée : ‘‘Comprendras-tu par hasard les traces de Dieu, et découvriras-tu sa parfaite toute-puissance ?’’ (Jb 11, 7). Comme s’il disait : non, on ne peut le connaître parfaitement que dans la mesure où il est intelligible. Mais ce n’est pas de cette connaissance que l’on entend ce qui est dit <ici> : *Pour que vous puissiez comprendre*, mais dans le second sens. Comprendre est l’une des trois dots <de l’âme>, et l’Apôtre en fait mention quand il dit : *Pour que vous puissiez comprendre*, c’est-à-dire jouir de la présence de Dieu et le connaître en personne : ‘‘Mais je le poursuis, tâchant de le saisir, pour autant [que moi-

même j'ai été saisi par le Christ Jésus]'' (Ph 3, 12). Et cette compréhension est commune à tous les saints. C'est pourquoi <l'Apôtre> ajoute : *avec tous les saints*. <Il est écrit dans un> psaume (149, 9) : ''Cette gloire est <réservée> à tous ses saints.'' Et c'est à eux que ce verset de la première épître aux Corinthiens (9, 24) est adressé : ''Courez ainsi de manière à vous en saisir *(comprehendatis)*'' » (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2012, p. 206 ; *S. Th*. 1ª, Q. 12, a. 7 ; *De perf. spir. vit*., *c.* 4).

{321} Lieu parallèle : *S. Th*. 1ª, Q. 14, a. 3 concl. : « <Dieu> se connaît lui-même autant qu'il est connaissable, et qu'ainsi il se comprend pleinement. »

{322} Bien que les mots *lux* et *lumen* soient souvent pris l'un pour l'autre dans l'usage courant, on constate toutefois déjà dès le latin classique une certaine opposition entre eux, opposition qui se précisera surtout dans le latin scolastique. Ainsi, selon saint Thomas, au sens matériel, on dit *lux* pour désigner la lumière *in actu* dans un corps translucide, à partir duquel d'autres corps sont illuminés, c'est le cas du soleil ; par contre, on dit *lumen* pour désigner ce qui est reçu dans un corps diaphane illuminé (voir 2 *Sent.*, dist. 13, Q. 1, a. 3, sol). Au sens spirituel, on dit de Dieu qu'il est lumière *(lux)* par essence : « *Deus* lux *est, et tenebrae in eo non sunt ullae* (Dieu est lumière, et il n'y a point de ténèbres en lui) » (1 Jn 1, 5) (voir *Super Ioan*. 12, 46, lect. 8 (éd. Marietti, nº 1713).

{323} Lieu parallèle : *S. Th*. 1ª, Q. 12, a. 6.

{324} *nostra*, addition figurant dans le ms. de Munich.

{325} Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª-2ae, Q. 113, a. 5, obj. 2 ; 2ª-2ae, Q. 130, a. 1, obj. et sol. 1.

{326} *sic* au lieu de *sed*, selon les mss de Munich et d'Oxford.

{327} Il faut lire comme dans les cinq mss (FMOTV) et d'autres éditions (Anvers, 1569, p. 200 ; Venise, 1775, t. VII, p. 171 ; Parme, 1862, t. XIII, p. 523 ; Vivès, t. XXI, p. 368) *deficiebat* et non *deficiebant*, le verbe se référant à l'apôtre Paul.

{328} Lieu parallèle : *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 184, a. 5, sol. 2.

{329} Pierre Lombard, *Glosa in epist. ad Philip*. III, 15 (PL 192, col. 249-250). On a ici un exemple qui montre comment saint Thomas cite la Glose de Pierre Lombard. Il s'y réfère sans la recopier de manière servile. Il mentionne bien les quatre interprétations de ce passage mais les restructure à sa manière. Voir à ce propos dans l'introduction de G. Dahan à la p. 17.

{330} Voir 1 Co 13, 12.

{331} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 28, 9 : « *Il découvrira les lieux touffus*, c'est-à-dire les choses cachées aux autres. »

{332} Lieu parallèle : *I Ad Tim*. 4, 12, lect. 3 (éd. Marietti, nº 169).

{333} Il convient de lire ici, selon les mss d'Oxford et de Turin, *vitandi* et non *imitandi*.

{334} Tous les mss portent la mention de Job 28 mais la font suivre d'un passage de Job 18 (14) : *« Et calcet super eum [quasi rex, interitus] »*, citation qui s'accorde très bien avec le texte de saint Thomas. Toutefois *calcet* est un mot rare que plusieurs manuscrits ont plus ou moins estropié. Ainsi Oxford lit *calci*, Munich *talem* et Venise *collem*. Les éditeurs ont dû se trouver devant un texte devenu illisible et ont dû chercher dans Job 28 quelque chose qui corresponde.

{335} Lieu parallèle : *S. Th*. 1ª-2ae, Q. 1, a. 5, sed contra.

{336} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 16, 18, lect. 2 (éd. Marietti, nº 1218).

{337} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 8, 50, lect. 7 (éd. Marietti, nº 1268).

{338} Pierre Lombard, *Glosa in epist. ad Philip*. III, 19 (PL 192, col. 251).

{339} Lieux parallèles : *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 23, a. 1, sol. 1 ; *De div. nom*., c. 4, lect. 1 (éd. Marietti, nº 279).

{340} J'ai suivi le ms. de Munich qui donne l'intégralité du verset 18. – Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 4, 18, lect. 5 (éd. Marietti, nº 151).

{341} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 15, 49, lect. 7 (éd. Marietti, nº 998).

{342} Lieux parallèles : 4 *Sent.*, dist. 44, Q. 2, a. 1, qª 1 (repris dans *S. Th*., *Suppl*. Q. 82, a. 1) ; *S. Th*. 3ª, Q. 8, a. 2 ; Q. 45, a. 1 ; Q. 56, a. 1, obj. 3 ; *Suppl*., Q. 92, a. 3, obj. 9 ; Q. 95, a. 3, obj. 1 ; *De div. nom*., *c.* 1, lect. 2 (éd. Marietti, nº 66) ; *De potent*., Q. 5, a. 10.

{343} Lieu parallèle : *Super Iob* 25, 6 (éd. Léonine, t. XXVI, p. 143, l. 84-94) : « L'homme ne peut être tenu resplendissant de la splendeur de la justice s'il est comparé à la justice divine, ni pur par son innocence s'il est comparé à la pureté divine. C'est avec pertinence que <Bildad> compare l'homme à la pourriture, comme s'il tenait son existence d'une matière proche de la putréfaction, et le fils de l'homme au ver, parce que le ver est engendré par la pourriture. Il veut montrer par là que l'homme ne peut se prévaloir de sa justice et de son innocence, si grandes soient-elles, qu'elles sont quasiment tenues pour rien au regard de Dieu, dès lors qu'il est question de son jugement divin. »
{344} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 8, 11, lect. 2 (éd. Marietti, nº 630).
{345} Lieu parallèle : *Super Matth*. 13, 43 (éd. Marietti, nº 1185) : « Il y aura chez les bons un double resplendissement : dans leur âme, et par ce resplendissement ils verront Dieu : ''Dans ta lumière nous verrons la lumière (Ps 35, 10)'', à savoir la lumière incréée : ''[Le Seigneur] remplira ton âme de splendeurs (Is 58, 11).'' Et ce resplendissement rejaillira sur leur corps : ''[Le Christ] reformera notre corps de misère en le conformant à son corps de clarté (Ph 3, 21)'' ; <et> : ''Les justes resplendiront, et comme des étincelles dans un lieu planté de roseaux ils se répandront de différents côtés (Sg 3, 7)''. »
{346} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 8, 8.
{347} Lieux parallèles : *Cont. impugn. Dei cult. et relig*., c. 18 ; *De quodl*. V, Q. 12, a. 1, obj. 1.
{348} Voir Ph 1, 8.
{349} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 13, 11, lect. 3 (éd. Marietti, nº 539).
{350} Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª, Q. 24, a. 1 ; 1 *Sent.*, dist. 40, Q. 1, a. 2, obj. 5 ; 3 dist. 31, Q. 1, a. 2, qª 2 ; *De verit*., Q. 7, a. 4 ; *Ad Hebr*. 12, 23, lect. 4 (éd. Marietti, nº 708).
{351} Pierre Lombard, *Glosa in epist. ad Philip*. IV, 3 (PL 192, col. 252) : *« in libro vitae, id est in praedestinatione Dei »*, c'est-à-dire, précise S. Thomas, « la prédestination des saints ».
{352} « Le livre de vie diffère logiquement de la prédestination, puisqu'il en implique la connaissance » (*S. Th*. 1a, Q. 24, a. 1 [Le livre de vie est-il la même chose que la prédestination ?], sol. 4).
{353} Littéralement ce qui est fixé, écrit par avance.
{354} Lieux parallèles : 1 *Sent.*, dist. 40, Q. 1, a. 2, obj. 5 ; 3 *Sent.*, dist. 31, Q. 1, a. 2, qª 3 ; *S. Th*. 1ª, Q. 24, a. 3.
{355} *tales deleri possunt* au lieu de *tales dicuntur deleri*, selon le ms. d'Oxford.
{356} L'expression « livre de vie », dont saint Thomas explique le sens au § 150 (voir aussi à ce propos dans *S. Th*. 1ª, Q. 24, a. 1), vient du Psaume 68, 28 : « Que (mes ennemis) soient effacés du livre des vivants. » Quant au mot « prédestination », qui a fait couler beaucoup d'encre et qui a donné lieu à des déviances, il convient de bien le comprendre selon la pensée de Thomas. La prédestination, écrit-il, est une part de la providence (1 *Sent.*, dist. 40, Q. 1, a. 1 ; *S. Th*, l ª, Q. 23, a. 1 ; *Ad Rom*. 8, 29, lect. 6, nº 702). La providence oriente toutes choses vers leur fin. La prédestination est une préordination infaillible au salut ; elle concerne les êtres spirituels élus, les bienfaits salutaires nécessaires pour la réalisation du salut (*De verit*., Q. 6, a. 1 et 2, éd. Léonine, 1970, t. XXII, vol. I, fasc. 2, p. 173-183 ; 1 *Sent.,* dist. 41, Q. l, a. 2 ; *S. Th*. 1ª, Q. 23, a. 1 ; *De quodl*. XI, Q. 3, éd. Léonine, 1996, t. XXV, vol. I, p. 155a, l. 23-25 ; *Ad Rom*. 8, 29, lect. 6, éd. Marietti, nº 702), l'ordre selon lequel ces bienfaits sont réalisés dans le temps (*Ad Rom*. 8*,* 29, lect. 6 ; éd. Marietti, nº 703) et l'ordre du salut lui-même (*S. Th*. 3ª, Q. 24, a. 4). La prédestination est éternelle (*S. Th*. 3ª, Q. 24, a. 2, etc. ; 3 *Cont. Gent. c.* 163 ; 1 *Sent.*, dist. 44, Q. 1, a. 4 sol. 4 ; *Ad Rom.* 8, 29, lect. 6 ; éd. Marietti, nº 702). Comme ordonnance à la fin, la prédestination suppose d'une part la prescience, mais « elle en diffère selon la raison, parce que la prescience suppose seulement la connaissance des choses futures, tandis que la prédestination suppose une sorte de causalité par rapport à ces choses futures. Voilà pourquoi Dieu a la prescience même des péchés, mais sa prédestination a pour objet les biens du salut » (*Ad Rom*. 8, 29, lect. 6 ; éd. Marietti, nº 702) ; d'autre part la prédestination suppose la volonté absolue de sauver. Elle s'appuie donc sur la bonté de Dieu (*S. Th* 1ª, Q. 23, a. 5, sol. 3) qui « veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2, 4 ; voir *I Ad Tim*. 2, 4, lect. 1 ; éd. Marietti,

nº 62), et qui « [nous] a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils » (Rm 8, 29) ; aussi la prédestination ne peut-elle se comprendre qu'à la lumière de l'amour *(dilectio)* gratuit et infini de Dieu, amour antérieur à tout, en particulier à l'élection *(electio)* (voir *Ad Rom.* 9, 13, lect. 2 ; éd. Marietti, nº 763 ; *De verit.*, Q. 6, a. 1, éd. Léonine, 1970, t. XXII, vol. I, fasc. 2, p. 176a, l. 220-221), auquel se rapporte et dont dépend tout ce qui existe ainsi que tout ce qui peut se concevoir dans l'ordre du bien. « Elle est toujours prise dans <le sens du> bien *(in bonum ponitur)*, parce qu'elle a un double effet : l'obtention de la fin, qui est la glorification, et le don d'un secours en vue de l'obtention de cette fin, qui est l'apport de la grâce, ce qui regarde la vocation (Rm 8, 28) ; et Dieu ordonne à l'une comme à l'autre » (*De verit*., Q. 6, a. 1 c., éd. Léonine, 1970, t. XXII, vol. I, fasc. 2, p. 176, 1. 222-227 ; *Super Ioan*. 17, 12, lect. 3 ; éd. Marietti, nº 2218). On notera que si l'Écriture ne mentionne pas le substantif « prédestination », et que si elle n'utilise en outre le verbe « prédestiner » (*praedestinare*, « destiner à l'avance ») que six fois seulement et dans le sens du bien (voir Rm 1, 4 ; 8, 29 ; 8, 30 ; 1 Co 2, 7 ; Ep 1, 5 ; 1, 11), elle comprend cependant d'autres expressions qui semblent parler d'une prédestination dans le sens du mal. Ainsi par exemple, ce verset de saint Jean (I7, 12) : « J'ai veillé sur eux et aucun d'eux ne s'est perdu, sauf le fils de perdition, pour que l'Écriture s'accomplisse. » Saint Thomas le commente de la manière suivante : « le fils de perdition, c'est-à-dire Judas, lequel est appelé fils de perdition, comme si *(quasi)* <sa> perdition perpétuelle était connue d'avance et préordonnée. Ainsi certains hommes ayant été voués à la mort sont-ils appelés fils de mort : ''Vous êtes des fils de mort'' (1 R [1 S] 26, 16) ; <ou encore> : ''Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous parcourez la mer et la terre pour faire un prosélyte ; et quand il est fait, vous faites de lui un fils de mort <de la géhenne> deux fois plus que vous'' (Mt 23, 15). On remarquera que la Glose interlinéaire (voir GOS, t. IV, p. 263b) lit : ''fils de mort'', c'est-à-dire ''prédestiné à la perdition'' ; alors qu'il est rare de trouver <dans l'Écriture> la prédestination prise dans le sens du mal. C'est pourquoi elle est communément assimilée ici à la science ou à la <pré>ordination <divines> » (*Super loan*. 17, 12, lect. 3 ; éd. Marietti, nº 2218 ; voir aussi 6, 44a, lect. 5 ; éd. Marietti, nºs 937-938 ; 12, 32, lect. 5 ; éd. Marietti, nº 1674). Il est ici question de la réprobation divine. Elle aussi appartient à la providence, mais elle est relative à ceux qui s'écartent des biens que Dieu met à leur disposition en vue du salut éternel ou qui déchoient de cette fin. Dieu n'est pas la cause de leur réprobation, car ils ne sont pas obligés de se détourner de lui, et leur faute provient de leur libre arbitre. En revanche, Dieu est la cause de ce qu'il leur inflige dans l'avenir, c'est-à-dire de la peine éternelle (voir *S. Th*. 1ª, Q. 23, a. 3). Cette peine, elle seule, est l'objet d'une <pré>ordination divine (voir *Super loan*. 17, 12, lect. 3 ; éd. Marietti, nº 2218), « et sous le point de vue de cette peine qui est préparée aux réprouvés, à savoir en tant que Dieu se propose de punir les méchants à cause des péchés qui viennent d'eux-mêmes et non de Dieu ; tandis qu'il se propose de récompenser 1es justes pour des mérites qui ne sont point d'eux-mêmes : ''Ta perte vient de toi, Israël ; c'est seulement en moi qu'est ton secours'' (Os 13, 9), la prescience <divine> des péchés peut être un motif de réprobation » (*Ad Rom*. 9, 13, lect. 2 ; éd. Marietti, nº 764 *in fine*). Mis à part 1'idée d'un choix numérique d'élus que saint Thomas (voir notamment *S. Th*. 1ª, Q. 23, a. 7 ; 1 *Sent.*, dist. 40, Q. 3 ; *De verit.,* Q. 6, a. 3 et 4, éd. Léonine, 1970, t. XXII, vol. I, fasc. 2, p. 183a-192a ; *Ad Rom*. 9, 6-13, lect. 2 ; éd. Marietti, nºs 748-764) reprend sans réserve à saint Augustin (voir *De correptione et gratia* XIII, 39 ; BA 24, p. 358-359), sa doctrine réalise une synthèse de 1'Écriture et de la tradition, surtout augustinienne, avec la philosophie d'Aristote ; elle présente un certain nombre d'éléments qui font encore partie du patrimoine actuel de la théologie de la prédestination ; ainsi en est-il de son idée de préordination, de son analyse de la relation entre la prédestination et la prescience, de la relation entre 1'infaillibilité de la prescience et la liberté humaine (voir en particulier la lettre de saint Thomas à son ami, dom Bernard Ayglier, abbé du Mont-Cassin ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 531-533), de sa conception de l'infaillibilité de la prédestination, de son utilisation de la distinction, empruntée à saint Jean Damascène (*De fide orthodoxa*, II, xxix ; éd. É. M. Buytaert, p. 160 ; P. Ledrux, SC 535, p. 365), entre volonté antécédente et volonté conséquente (*S. Th*. 1ª, Q. 19, a. 6, sol. 1). Voir aussi *Ad Rom*. 9,

13, lect. 5, nº 763, p. 348, n. 10. – Sur tout cela, voir l'article de J.-P. Torrell : « ''Dieu conduit toutes choses vers leur fin''. Providence et gouvernement divin chez Thomas d'Aquin », *Miscellanea Mediaevalia* 29, 2002, p. 561-594. ; lire en particulier ce qui concerne la prédestination, p. 581-585.

{357} Le texte de la Clémentine a : *« qui suavis est in vini demorationibus »*, le texte courant au XIIIe siècle est celui de saint Thomas : *« qui suavis est, vivit in moderationibus »*.

{358} Lieux parallèles : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 28, a. 1-4 ; Q. 160, a. 2.

{359} Ou, selon les mss de Munich et d'Oxford : *ad remunerandum* (« en vue de récompenser »).

{360} *primo excludit turbantem sollicitudinem* au lieu de *primo ostendit superfluam sollicitudinem*, selon les mss d'Oxford et Munich.

{361} Lieux parallèles : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 55, a. 6 et 7.

{362} Voir Mt 6, 31-34.

{363} Sur les conditions de la prière, voir notamment les lieux parallèles suivants : 2 *Sent.*, dist. 27, Q. 1, a. 6, ad 3 ; *S. Th*. 2a-2ae, Q. 83, a. 7, obj. et sol. 2 ; *Ad Col*. 1, 9, lect. 3 (éd. Marietti, nº 18) ; 4, 2, lect. 1 (éd. Marietti, nº 183) ; *Ad Ephes*. 6, 18, lect. 5 (éd. Marietti, nº 369) ; *Super Matth*. 26, 39 (éd. Marietti, nº 2230) ; *Super Ioan*. 16, 23, lect. 6 (éd. Marietti, nº 2142). Il est intéressant de comparer ce dernier lieu parallèle où saint Thomas donne également sept conditions pour qu'une prière soit bonne : « La première condition est que l'on demande des biens spirituels [...]. La deuxième, c'est qu'elle se fasse avec persévérance [...]. La troisième, c'est qu'elle se fasse dans la concorde [...]. La quatrième, c'est qu'elle procède d'un amour filial [...]. La cinquième, c'est qu'elle se fasse avec piété, c'est-à-dire avec humilité [...]. La sixième, c'est qu'elle soit faite en temps opportun [...]. La septième condition, c'est qu'on demande pour soi [...]. Car parfois on n'est pas exaucé pour les autres, notre demande faite en leur faveur étant contrecarrée par leur démérite [...]. » – À propos de la doctrine sur la prière dans saint Thomas, voir entre autres S.-Th. Pinckaers, *La Prière chrétienne*, Fribourg, Éd. universitaires, 1989, à partir de la p. 121 ; L. Maidl, *Desiderii Interpres*. *Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin*, Paderborn, coll. « Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes » 38, 1994 ; J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, p. 440-444 ; S.-Th. Bonino, « Providence et causes secondes. L'exemple de la prière », dans *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Les Cahiers d'histoire de la philosophie », 2010, p. 493-519 ; voir la bibliographie, p. 497, n. 1.

{364} Voir Jean Damascène, *De la foi orthodoxe* III, xxiv (PG 94, col. 1089CD ; Buytaert, p. 267 ; trad. E. Ponsoye, p. 192 : P. Ledrux, SC 540, p. 145). – Lieux parallèles : 4 *Sent.*, dist. 15, Q. 4, a. 1, qa 2, obj. 2 et sol. 2 ad secundum ; *S. Th*. 2a-2ae, Q. 83, a. 1 ; a. 13, obj. 2 ; Q. 21, a. 1, obj. 3 ; *Super Psalmos*, in Prol. ; in Ps 24, 1 ; 38, 13 ; 41, 12 ; 43, 2 ; *Ad Rom*. 1, 9, lect. 5 (éd. Marietti, nº 84).

{365} Le verbe *obsecrare* ainsi que le substantif *obsecratio*, utilisé ici, sont habituellement traduits par « supplier » et « supplication ». Bien que ce soit le sens conféré à ces termes (demande instante et plus particulièrement supplication aux dieux pour les apaiser), saint Thomas, dans un article qu'il consacre aux différentes formes de prière (voir *Somme de théologie* 2a-2ae, Q. 83, a. 17, concl.), fait cependant bien la distinction entre les mots supplication *(supplicatio)* et obsécration *(obsecratio)* : « Pour prier il faut trois choses : 1º s'approcher de Dieu à qui l'on s'adresse : c'est ce que nous signifions par le mot *"oratio"*, la *prière* étant élévation de l'esprit vers Dieu. 2º Il faut ensuite demander : ce qu'exprime le mot *postulation* [...] ; si la demande reste indéterminée, comme lorsqu'on demande l'aide de Dieu, d'aucuns la nomment *supplication* [...]. 3º Il faut enfin des raisons d'obtenir ce qu'on demande, et on les prend du côté de Dieu et du côté de celui qui prie. Du côté de Dieu, c'est sa sainteté, à raison de quoi nous demandons d'être exaucés : ''Pour l'amour de toi-même, mon Dieu, incline ton oreille.'' C'est le rôle de l'*obsécration*, qui fait appel aux choses saintes *"per sacra contestatio"*, par exemple quand nous disons : ''Par ta nativité, libère-nous, Seigneur''. » – Autres lieux parallèles : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 89, a. 6 ; *Ad Ephes*. 6, 18, lect. 5 (éd. Marietti, nº 369) ; *I Ad Tim*. 2, 1, lect. 1 (éd. Marietti, nº 56).

{366} Voir Sénèque, *De beneficiis* III, 1 (trad. Fr. Préchac, *Des bienfaits*, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », 1926, p. 61). – Textes parallèles : Bernard de Clairvaux, *Sermon*

de Carême, In Psalmum « Qui in habitat », 4, 1 ; éd. J. Leclercq, o.s.b., et H. Rochais, Rome, Ed. Cistercienses, coll. « S. Bernardi Opera » IV, 1966, p. 397 ; trad. P.-Y. Emery, dans : *Sermons pour l'année*, Turnhout - Taizé, Brepols - Les Presses de Taizé, 1990, p. 291. – Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 12, 1, lect. 1 (éd. Marietti, nº 710 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, éd. du Cerf, 2002, p. 374.

{367} Pierre Lombard, *Glosa in epist. ad Philip.* IV, 6 (PL 192, col. 253D-254A) ; GOS, t. IV, p. 387a. Les deux dernières explications de la Glose proviennent de saint Augustin, voir *Epistula* CXXX, ix, 18 (PL 33, col. 501 ; CSEL 44, p. 60-61) ; *De Trinitate* XV, xiii, 22 (BA 15, p. 484-489).

{368} Cité d'après la liturgie des Heures, voir le verset qui suit l'hymne des vêpres *per annum* du dimanche au vendredi.

{369} Saint Augustin, *De Civitate Dei* XIX, xiii, 1 (BA 37, p. 110-111) : *« Pax omnium rerum tranquillitas ordinis. »* – Lieux parallèles : 4 *Sent.*, dist. 49, Q. 1, a. 2, qª 5, sol. 4 ; *S. Th*. 1ª, Q. 103, a. 2, obj. 3 ; 2ª-2ae, Q. 29, a. 1, sol. 1 ; a. 2, in corpore ; Q. 45, a. 6, in corpore ; *Super Ioan*. 14, 27a, lect. 7 (éd. Marietti, nº 1962) ; *Super Matth*. 5, 9 (éd. Marietti, nº 438) ; *Catena aurea*, in Matth. 5, 9 (éd. Marietti, 1953, t. I, p. 75) ; *Ad Ephes*. 4, 3, lect. 1 (éd. Marietti, nº 194) ; *Ad Col*. 3, 15, lect. 3 (éd. Marietti, nº 164) ; *De div. nom*., c. XI, lect. 1 (éd. Marietti, nº 891).

{370} La coulpe ou la faute « se dit de l'état fautif qui résulte pour le pécheur de son péché, par opposition aux peines qui doivent en être la conséquence et comme la compensation *(reatus culpae* et *reatus poenae)* » (L. Bouyer, art. « Coulpe », *Dictionnaire théologique*, p. 94. – Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª, Q. 48, a. 5 ; 2 *Sent.*, dist. 35, Q. 1, a. 1 ; *De malo*, Q. 1, a. 4 ; *Ad Rom*. 2, 8, lect. 2 [éd. Marietti, nº 198]).

{371} *conservatur* au lieu de *perseverat*, selon les mss de Munich et Oxford.

{372} Le mot « discipline » est pris ici dans le sens d'aptitude à recevoir, par intelligence et par science, les choses spirituelles, voir *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 16, a. 2.

{373} Lieu parallèle : *Super Is*. 48, 10 (éd. Léonine, t. XXVIII, p. 199, l. 75-81).

{374} Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 6, 4, lect. 1 (éd. Marietti, nº 210).

{375} *virtutis* au lieu de *virtus*, selon le ms. de Munich.

{376} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 12, 13, lect. 2 (éd. Marietti, nº 994).

{377} Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 12, 14, lect. 5 (éd. Marietti, nº 495).

{378} Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 11, 8, lect. 2 (éd. Marietti, nº 391) : « Le pape lui-même, en raison des nécessités d'une contrée, peut recevoir de l'aide des autres parties du monde. La raison en est que l'Église est comme un seul corps ; or, nous voyons que dans le corps naturel, si la vigueur vient à défaillir dans un membre, la nature fournit les humeurs et la force en les recevant des autres membres » (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 239-240).

{379} *Rm 6* [22] *Habeatis fructum*, add. des mss de Munich, Turin, Venise 1.

{380} Les mss consultés (Oxford, Turin, Munich et Florence) lisent tous : « Levit. IV : *Offer*, etc. ». Les éditeurs confrontés à l'imprécision de cette référence ont tenté de restituer un texte qui soit assez proche de la citation faite par saint Thomas, soit Lv 4, 31 : *« Adolebit super altare in odorem suavitatis Domino*. *»*

{381} Lieu parallèle : *Ad Hebr*. 13, 16, lect. 2 (éd. Marietti, nºs 753-754).

{382} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 16, 15.

{383} Pr 10 [24] : *« Desiderium suum justis dabitur »*, add. des mss de Munich, Turin, Venise 1 et Oxford.

{384} Lieu parallèle : *Ad Tit*. 2, 12, lect. 3 (éd. Marietti, nº 70) : *« Est autem saeculum spatium mensurans periodum rerum* (Le siècle est l'espace mesurant la période des choses). »

{385} Lieu parallèle : *Ad Hebr*. 13, 12, lect. 2 (éd. Marietti, nº 743).

{386} « Selon l'usage d'alors *la maison de César* ne désigne pas les membres de la famille proche de l'empereur, mais l'ensemble de ses esclaves et affranchis servant dans l'administration impériale [...]. L'information est intéressante, car elle montre que l'Évangile avait pénétré dans l'administration impériale. Il est impossible de dire à quel niveau de l'échelle administrative se trouvaient ces

croyants, et quelle influence ils pouvaient en conséquence avoir sur l'empereur et ses collaborateurs directs » (J.-N. Aletti, *Épître aux Philippiens*, p. 317-318). – Lieux parallèles : *Cont. impugn. Dei cult. et relig*., c. 19 ; *S. Th*. 2ª-2ªe, Q. 10, a. 10, sol. 2.

{387} Ph 1, 13.

{388} Lieu parallèle : *Cont. impugn. Dei cult. et relig.*, c. 19, § 2 ; texte de l'éd. Léonine et trad. J.-P. Torrell, o.p., Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 449) : « Dans le Nouveau Testament également, on peut voir que certains saints ont vécu dans des palais royaux ; on lit ainsi dans l'épître aux Philippiens (4, 22) : ''Tous les saints vous saluent, surtout ceux qui sont de la maison de César.'' On sait également que Sébastien était parmi les premiers à la cour de Dioclétien ; pareillement, Jean et Paul appartenaient à la maison de Constantin Auguste. Et dans son Prologue à ses *Morales sur Job* (SC 32 *bis*, p. 117-119), alors qu'il habitait encore dans un palais terrestre, Grégoire raconte : ''Plusieurs de mes frères en religion, qui m'étaient unis par des liens d'étroite charité fraternelle, m'y suivirent.'' Il n'est donc pas défendu aux parfaits et aux religieux d'habiter à la cour des rois. »

{389} Ou bénédiction.

{390} Dans *Herfstij der middeleeuwen*, Groningen, 1919 (en trad. fr. voir notamment J. Bastin, *L'Automne du Moyen Âge*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite Bibl. Payot » 6, 2002), ouvrage qui a fait date, J. Huizinga rapporte que le Moyen Âge tardif est considéré dans les manuels antérieurs comme un temps de déclin et de rupture de synthèse intellectuelle. Voir aussi à ce propos É. Bréhier, *La Philosophie du Moyen Âge*, Paris, 61949, p. 397 s. ; Ph. Devaux, *De Thalès à Bergson : introduction historique à la philosophie*, Liège, 1949, p. 182 s. ; B. McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany 1300-1500*, New York, 2005, p. 2-4, en donne une appréciation nuancée. W. J. Courtenay, *Spirituality and Late Scholasticism*, dans J. Raitt *et al.* (dir.), *Christian Spirituality*, t. II, *High Middle Ages and Reformation*, New York, 1988, p. 109-120, a une vue un peu différente : il y avait, selon lui, un rapport entre les mouvements universitaires et spirituels – dans le cas de la *devotio moderna* (p. 119) ; toutefois, la pure curiosité mondaine, sans but spirituel, est inadéquate (p. 114-117). Voir aussi ses observations sur « la place de la Bible dans la scolastique tardive » (p. 110-114). Néanmoins, le constat de M. McGinn reste valable, en particulier si les mêmes personnes, tel Jean Gerson, étaient à la fois des théologiens scientifiques et des croyants. Ce qui manquait – et ce qui manque parfois aujourd'hui aussi –, c'est le lien entre ces deux attitudes.

{391} Voir dans *S. Th.* 1ª, q. 1, et souvent ailleurs. L'expression *sacra pagina* (page sacrée) est parfois utilisée pour désigner la « théologie » chez Pierre le Chantre († 1197) et quelques auteurs du XIIIe siècle. Celle de *Magister in sacra pagina* (maître en page sacrée), titre qualifiant le professeur de théologie à Paris, est attestée, d'après l'*Index thomisticus*, une seule fois chez Thomas d'Aquin (*Super Isaiam* 8,1, éd. Léonine, t. XXVIII, Rome, 1974, p. 62, 170 s.), et ce, pour désigner la Bible.

{392} Voir G. Dahan, introduction à la trad. de J.-É. Stroobant de Saint-Éloy du *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*, Paris, 2002, p. xvi ; *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, éd. R. Weber, o.s.b., 2 vol., Stuttgart, 1969, préface, t. I, p. xx-xxii. Cette édition donne le texte de la Vulgate du temps des Pères et du haut Moyen Âge, dans l'apparat critique, on a, sous le sigle Ω, des renvois à des manuscrits présentant le texte « Parisien » du XIIIe siècle.

{393} Voir S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Âge*, Paris, 1893 (réimpr. Hildesheim, 1976), p. 225-242, avec comparaison des manuscrits.

{394} *« Volumus et mandamus ut secundum correctionem, quem faciunt fratres quibus hic iniungitur, in provincia <Franie> biblie alie ordinis corrigantur et punctentur »*, *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, éd. B. M. Reichert, t. I, Rome, 1898, p. 9, 13-15.

{395} T. Kaeppeli, *Scriptores ordinis praedicatorum Medii Aevi*, t. IV, Rome, 1993, p. 292-296, ici, no 2673, p. 95 s.

{396} G. Dahan, Introduction au *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*, p. xvi s. Concernant Is 6, 1-4, l'état des recherches sur les « Bibles parisiennes » et son usage par Thomas d'Aquin est donné par S. Tuohy, « *Vidi Dominum sedentem*... A Textual and Theological Inquiry into

the Transmission of Isaiah 6 : 1-4 to its reception in Saint Thomas Aquinas », Rome, 2010 (thèse théol. Pont. Univ. S. Thomae Aq.), p. 500-546.

{397} Il s'agit d'une situation bien complexe. Voir H.-F. Dondaine, Introduction, dans Thomas de Aquino, *Expositio super Isaiam ad litteram*, p. 43*-47*.

{398} G. Dahan, Introduction au *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*, p. xvii. Pour les premiers chapitres de 1 Co (2e série des cours), il constate, *loc. cit.*, que « beaucoup de leçons divergentes [...] sont communes avec celles que fournissent des manuscrits italiens, antérieurs à la révision alcuinienne ».

{399} *« Ubi non est gentilis et Iudaeus, circumcisio et praeputium, barbarus et Sytha, servus et liber, sed omnia et in omnibus Christus.* Version qui correspond au texte grec reçu à l'exception de *gentilis* pour *ἔλλεν*. Cette version de la Vulgate figure dans la *Glossa Lombardi »* (PL 192, col. 281A).

{400} Même correction dans le manuscrit Paris BnF gr. 107AB. *Novum Testamentum Graece*, éd. Nestle-Aland, Stuttgart, 28 2012, *in hoc loco*.

{401} Vérifications faites dans *Novum Testamentum Graece*, éd. C. Tischendorf, t. II, Leipzig, 8 1872, p. 741, n. 11 ; Sedulius Scottus, *Collectaneum in Apostolum*, éd. H. J. Frede et H. Stanjek, t. II, Fribourg-en-Brisgau, coll. « Vetus Latina, aus der Geschichte der lateinischen Bibel » 32, 1997, p. 654, 73.

{402} *Masculus et foemina* ; en grec : *αρσεν και θηλυ*. Voir *infra*, p. 353 et 356. À l'exception de E. Schweitzer, *Der Brief an die Kolosser*, Zürich, 1976, p. 149, n. 23, les commentateurs modernes ne remarquent pas cette variante.

{403} Col 1, 2, éd. Cai, t. II (no 6, p. 127) : *His* au lieu de *eis* ; 1, 9 (no 17, p. 130) : *spiritali* au lieu de *spirituali* ; 1, 22 (no 56, p. 137) : *ut exhiberet* au lieu de *exhibere* ; 4, 20 (no 131, p. 149) : *discernitis* au lieu de *decernitis*, 3, 4 (no 143, p. 152) : *cum autem Christus apparuerit*, le *autem* ne se trouve pas dans la Vulgate ; 3, 6 (no 148, p. 153) : *in filios diffidentiae*, au lieu de *super filios incredulitatis*.

{404} Biblioteca communale, ms. II.A.VI-5 ; voir M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin : eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, repr. de la 3e éd., Münster (Wf.) 1967, p. 271 s. et 445.

{405} H.- F. Dondaine, Introduction, p. 47*, n. 2 et appendice 4 (§ 41), a fait un petit sondage sur Isaïe et constaté que le manuscrit de Viterbe est plus proche de la Bible de Saint-Jacques que du texte biblique cité par saint Thomas dans sa *Summa contra Gentiles*.

{406} « θεωρητική *uero in duas diuiditur partes, id est in <1> historicam interpretationem et <2-4> intelligentiam spiritalem [...] Spiritalis autem scientiae genera sunt tria, <2> tropologia, <3> allegoria, <4> anagoge* », Collatio XIV, 8 : Iohannes Cassianus, *Opera*, t. I, *Collationes*, éd. M. Petschenig, Vienne, CSEL 13, 2 2004, p. 404, 7-9 et 12 s. En trad. fr. : Jean Cassien, *Conférences*, t. II, éd. E. Pichery, Paris, SC 54, 1958, p. 189 s.

{407} *« <1> Littera gesta docet, <3> quid credas allegoria, <2> moralis quid agas, <4> quid speres anagogia. » Rotulus pugillaris* <reactio 2>, tract. I ; éd. A. Walz, « Augustini de Dacia ''Rotulus pugillaris'' », *Angelicum* 6, 1929, p. 253-278, ici, p. 256. Voir H. de lubac, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, t. I, Paris 1959, p. 23 s. Lubac voit dans le texte un résumé de Thomas d'Aquin (*S. Th.* la, q. 1, a. 10), mais le modèle d'Augustin semble plutôt Albert le Grand, *In I Sententiarum*, s. 1 A, art. 5, dans *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, t. XXV, Paris, 1893, p. 19b s. Voir W. Senner, « Augustinus v. Dänemark », dans *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1993, col. 1247.

{408} M.-D. Chenu, « Les deux âges de l'allégorisme scripturaire au Moyen Âge », *RTAM* 18, 1951, p. 19-28, ici, p. 26.

{409} *Scriptum super I Sent.*, prol., q. 1, a. 5 ; *Quodl.* VII, q. 6, a. 14-16 ; *S. Th.* 1a, q. 1, a. 9 et 10. Voir H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. IV, Paris, 1963, p. 273.

{410} B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford (réimpr.) 1983, p. 368.

{411} *S. Th.* 1a-2ae, q. 102, a. 2, co. Voir B. Smalley, *The Study of the Bible...*, p. 305. Dans ce contexte, il est remarquable que l'article le plus long de toute la *Summa theologiae* est précisément

celui qui suit (q. 102, a. 3), article dans lequel l'Aquinate explique que les préceptes de la première alliance concernant la nourriture, bien qu'ayant perdu leur validité, étaient fondés en raison.

{412} H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. IV, p. 277.

{413} *Ibid.* H. de Lubac renvoie à Thomas d'Aquin (*S. Th.* 1ª q. 1, a. 10, ad 3 ; voir 1ª-2ªe, q. 102, a. 2, ad 1 ; *Quodl.* VII, a. 15, ad 1).

{414} H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. IV, p. 279. Lubac continue : « Les anciens commentateurs de la *Somme* s'entendaient communément à la comprendre ainsi. Tel Melchior Cano, commentant la *Prima Pars* à Salamanque en 1548 [...] : *Ultima conclusio sancti Thomae : nihil vetat duos sensus etiam litterales esse in una eademque propositione... Dico quod non sumuntur disjunctive, sed copulative* » (n. 2, q. 1, a. 10 ; éd. Pozo, *Archivo teologico Granadino* 22, 1959, 196 et 203-4, *ibid.*).

{415} B. Smalley, *The Study of the Bible...*, préface de la rééd., p. vi et 14 s. ; T. F. Prügl, « Thomas Aquinas as interpreter of Scripture », dans R. Van Nieuwenhove et J. Wawrykow (dir.), *The Theology of Aquinas*, Notre Dame (Ind.), 2005, p. 386-415, ici, p. 389 ; Th. Domanyi, *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin : ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Berne, coll. « Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie » 39, 1979, p. 49.

{416} H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. III, 1961 (réimpr. 1993), p. 424.

{417} M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte*, Münich, 1964, en part. p. 217-260 ; trad. fr. *Le Salut et l'Histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris, coll. « Cogitatio fidei » 21, 1967, p. 205-246. Voir aussi O. H. Pesch, *Thomas von Aquin : Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mayence, 1988, p. 389-398 ; trad. fr. *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris, coll. « Cogitatio fidei » 177, 1994, p. 361-404, en part. p. 393-402.

{418} G. Dahan a donné une esquisse du commentaire du corpus paulinien par les Pères de l'Église et les médiévaux (Introduction au *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*, p. iii-ix). Pour les commentaires grecs, voir K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster Wf., ²1984, p. 314-328 (Severianos de Gabala, sur Col 1, 2 connu probablement de Thomas par une citation chez Jean Chrysostome : PG 62, col. 301 : Staab, p. 316) ; Oikomenios de Trikka (Staab, p. 453-455 [inconnu]) ; Photios (Staab, p. 631-633 [inconnu]). Pour les commentaires en langue arabe, G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. I, Città del Vaticano, coll. « Studi e testi » 118, 1944, p. 442 ; t. II, coll. « Studi e testi » 133, 1947, p. 297 s., 384-386.

{419} Dans quelques manuscrits de la traduction latine, Col est intitulé « S. Pauli ad Alexandrinos epistula » : F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, t. I, Madrid, 1940, p. 210, nos 231-231.2 ; pour les commentaires, qui ne se limitent parfois qu'à la seule préface, p. 297, nos 735-742.

{420} F. Stegmüller, *Repertorium...*, t. II, 1950, p. 182, no 1625. Toujours inédit. Chose étonnante quand on sait que les commentaires scripturaires de Bède sont considérés comme des modèles pour de nombreux auteurs jusqu'au XVe siècle, voir H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. I. 1, 1959, p. 142-146.

{421} F. Stegmüller, *Repertorium...*, t. V, 1955, p. 30, no 7070 (PL 112, col. 507-540).

{422} F. Stegmüller, *Repertorium...*, t. II, 1950, p. 247, no 1965. Inédit, il n'est pas encore établi dans quelle mesure ce commentaire est identique à celui d'Atto de Verceil : F. Stegmüller, *Repertorium...*, t. III, p. 21, no 3132 (PL 134, col. 609-644).

{423} F. Stegmüller, *Repertorium...*, t. III, 1951, p. 16, no 3109 (PL 113, col. 753-766) ; ici, faussement attribué à Haymon de Halberstadt, *ibid*., p. 8, no 3071.

{424} *Ibid.*, p. 517, no 5376 (PL 150, col. 319-332).

{425} F. Stegmüller, *Repertorium...*, t. VI, 1958, p. 187, no 8976. Éd. A. Landgraf, *Commentarius Cantabrigensis in epistolas Pauli*, *Publications in Mediaeval Studies*, éd. P. S. Moore, t. II. 2, Notre Dame, 1944, p. 479-509.

{426} Édité sous le nom de Bruno le Chartreux (PL 153, coll. 373-398) ; F. Stegmüller, *Repertorium...*, t. II, 1950, p. 348, no 2521 ; pour les manuscrits, p. 349 s. Voir aussi, à la fin de

l'Introduction (p. 255-256), la liste sommaire des commentaires sur Colossiens jusqu'au XIIIe siècle, établie par G. Dahan.

{427} Pour une analyse statistique de l'utilisation des Pères de l'Église dans les œuvres systématiques principales de Thomas d'Aquin, voir W. Senner, *Thomas von Aquin und die Kirchenväter - eine quantitative Übersicht*, dans Th. Prügl et M. Schlosser (dir.), *Kirchenbild und Spiritualität (Festschrift Ulrich Horst)*, Paderborn, 2007, p. 25-42.

{428} Éditions : *Glossa ordinaria* sur les Colossiens (PL 114, col. 609-624) ; *Glossa Lombardi* (PL 192, col. 257-288). Voir B. Smalley, *Glossa ordinaria*, dans Gerhard Müller (dir.), *Theologische Realenzyklopädie*, t. XIII, Berlin, 1984, p. 452-457 ; G. Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval : XIIe-XIVe siècle*, Paris, 1999, p. 95 s., 106, 109 s., 123-128.

{429} Parmi les nombreuses éditions qui s'échelonnent du XVIe au XVIIIe siècle, celle des *Opera omnia*, parue à Venise en 1703 (8 vol.), est la plus répandue. La postille sur Colossiens, citée ici, se trouve au t. VII, fol. 187vb-194vb. Pour Hugues, voir L.-J. Bataillon, G. Dahan et P.-M. Gy (dir.), *Hugues de Saint-Cher († 1263) : bibliste et théologien*, Turnhout, coll. « Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge », I, 2004.

{430} Dans *ibid*., p. 497-502, L.-J. Bataillon, « L'influence d'Hugues de Saint-Cher » (p. 498), remarque que « le jeune Thomas est [...] très dépendant d'Hugues quand il expose Isaïe, mais [que] plus tard, il devient très discret dans son utilisation ». Concernant les évangiles, G. Berceville, « Les commentaires évangéliques de Thomas d'Aquin et Hugues de Saint-Cher », dans *ibid*., p. 173-195, ici p. 195, est plus nuancé : « Thomas en commentant les évangiles utilise les *Postilles* d'Hugues, non pas massivement, moins qu'Albert et Bonaventure, mais pas de manière insignifiante. » Les index de l'*Expositio super Isaiam* et de l'*Expositio super Iob*, seuls commentaires bibliques de saint Thomas déjà parus dans l'éd. Léonine, relèvent les fréquences suivantes de citations extraites d'œuvres scripturaires (commentaires, gloses, sermons sur des livres de la Bible) :

Thomas d'Aquin	**Augustin**	**Grégoire le Grand**	**Glossa ordinaria**	**Hugues de Saint-Cher**	**Jérôme**	**Pierre le Mangeur**	**Pierre Lombard**
Super Isaiam	5	20	35	Passim	99	7	2
Super Iob	16	46	44	2	2	0	9

{431} Voir J. Allenbach (dir.), *Biblia patristica : index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Centre d'analyse et de documentation patristiques, t. I, Paris, 1975, p. 502-507 ; t. II, 1977, p. 417-422 ; t. III, 1980, p. 436b-441a ; t. IV, 1987, p. 311a-313b ; t. V, 1991, p. 383b-388a ; t. VI, 1995, p. 346a-352b ; t. VII, 1999, p. 211a-213b (la suite est en cours).

{432} M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal - Paris, 1950, p. 202 s.

{433} Th. Domanyi, *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin : ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Berne, coll. « Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie » 39, 1979, p. 30.

{434} Dans Introduction à la trad. de J.-É. Stroobant de Saint-Éloy du *Commentaire de l'épître aux Éphésiens*, Paris, 2012, p. 21.

{435} M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 151-157.

{436} Éd. R.-M. Martin, Louvain, coll. « Spicilegium sacrum Lovaniense », 18, 1938.

{437} PL 175, col. 431-634 ; sur Col., voir les col. 581-586.

{438} A. M. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik : unter dem Gesichtspunkte der Schulenbildung*, Ratisbonne, 1948, p. 29.

{439} Pour le commentaire de l'épître aux Romains, voir Th. Domanyi, *Der Römerbriefkommentar...*, p. 202-207 et 218-224. Dans celui de l'épître aux Colossiens, nous avons de petites questions sur des faits douteux, voir par exemple chap. 1, leçon 2, nº 14, p. 284. Thomas composait aussi ses commentaires aux œuvres d'Aristote délibérément comme des commentaires littéraux.
{440} *Hugues de Saint-Cher...*, *passim* ; H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. IV, p. 310 s., 330 s., 335, 350. Néanmoins, la division du texte biblique proposé par Étienne Langton l'emportait sur celle de Hugues de Saint-Cher ; B. Metzger, *The Early Versions of the New Testament : Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford, 1977, p. 347.
{441} La remarque de C. Spicq : « Selon les catalogues les plus anciens il [c'est-à-dire Albert] commenta toute la Bible » (voir *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, coll. « Bibliothèque thomiste », 26, 1944, p. 293) est une méprise que l'auteur lui-même contredit aussitôt.
{442} Pour les quatre sens chez Albert, voir H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. IV, p. 303-305.
{443} C. Spicq, *Esquisse...*, p. 297 ; R. Meyer, Introduction, *Ein Loblied aud die Weisheit : Super Baruch, c. 3, v. 9-38*, dans Albertus-Magnus-Institut (dir.), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften : Schlüsseltexte in Übersetzung*, Bonn, Münster Wf., 2011, p. 495-499.
{444} H.-F. Dondaine, « Saint Albert et le grec », *RTAM* 17, 1950, p. 319-329 ; C. Spicq, *Esquisse...*, p. 271-273 et 293-298 ; H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. IV, p. 303-308 ; J.-M. Vosté, S. *Albertus Magnus sacrae paginae magister*, Rome 1932, p. 20-27.
{445} M-D. Chenu, *Introduction...*, p. 41.
{446} L'expression *hard exegesis* (« exégèse dure ») juxtaposée à *soft exegesis* (« exégèse douce » – l'interprétation morale et spirituelle) est due à G. R. Evans, « Gloss or Analysis ? A Crisis of Exegetical Method in the 13th Century », dans G. Cremascoli et F. Santi (dir.), *La bibbia del xiii secolo, storia del testo, storia dell'esegesi*, Florence, coll. « Millenio medievale » 49, 2004, p. 93-111, ici, p. 107-109.
{447} M.-D. Chenu, *Introduction...*, p. 52.
{448} *Ibid*., p. 188. O.-H. Pesch, « La parole de Dieu et la théologie chez St. Thomas d'Aquin », dans Jean-Marie Van Cangh (dir.), *Dieu parle aujourd'hui*, Bruxelles, 2011, p. 107-122, résume la critique d'une « herméneutique de signification » souvent faite dans les dernières décennies à l'adresse de saint Thomas et des médiévaux en général. En revanche, le discours – au moins dans l'Ancien Testament – serait « la parole comme puissance qui produit ce qu'elle dit » (p. 109). Une telle conception n'en est pas moins problématique, car on peut lui reprocher son autoritarisme. Par ailleurs, Pesch constate : « À la différence de l'Ancien Testament, la parole de Dieu [dans le Nouveau Testament] n'est pas vraie, parce qu'elle a du pouvoir, mais la parole de Dieu [le logos incarné] a du pouvoir parce qu'elle est vraie une fois pour toutes » (p. 108). Ce n'est pas le lieu de discuter ici si cette juxtaposition n'est pas un peu trop simplifiée, mais, en chaque cas, le choix de Thomas d'Aquin se portait sur la vérité et non sur le pouvoir.
{449} *« Reading these [commentaries] against a background of modern exegesis one naturally finds the medieval element in them startling ; approaching them from the twelfth and thirteenth centuries, one is more startled by their modernity »* (B. Smalley, *The Study of the Bible...*, p. 301).
{450} M.-D. Chenu, *Introduction...*, p. 213. – J'ai supprimé les mots « péricope par péricope » du père Chenu, parce que cela pourrait donner l'impression que Thomas avait divisé ses commentaires bibliques selon les lectures liturgiques (péricopes), ce qu'il n'a pas fait, en revanche, on trouve cette disposition d'extraits en fonction de la liturgie chez Guillaume de Werda (voir , p. 217, n. 1).
{451} *Ibid*., p. 214 s. Chenu accorde une importance particulière à cet aspect chez saint Thomas.
{452} *Ibid.*, p. 215.
{453} *Ibid*.
{454} *Ibid*., p. 216.
{455} Wilhelmus G. B. M. Valkenberg, *Words of the Living God. Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Leuven, coll. « Publications of the Thomas Instituut

te Utrecht » 6, 2000, p. 176.
{456} G. Dahan, Introduction au *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*, p. xxvi.
{457} Ch. Berchthold, *Manifestatio veritatis : zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin*, Münster Wf., 2000, p. 238-247.
{458} William J. Courtenay, *Spirituality...*, p. 111 ; M. Edwards, *Aquinas on Ephesians and Colossians*, dans Th. G. Weinandy *et al.*, *Aquinas on Scripture : an Introduction to his Biblical Commentaries*, Londres, 2005, p. 149-165 ; ici, p. 153, fait remarquer que « les citations de l'Ancien Testament sont nombreuses, mais pas toujours opportunes » ; il n'en fait cependant pas l'analyse.
{459} G. Dahan, Introduction au *Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens*, p. xv.
{460} W. G. B. M. Valkenberg, *Words of the Living God*, p. 177 ; voir *infra*, n. 2, p. 232.
{461} B. Smalley, *The Study of the Bible...*, p. 275 : *« Complete absence of evidence for contact between William [of Altona e.a.] and Thomas. Perhaps, and it is only perhaps, both Albert and Thomas as commentators were too advanced for their contemporaries. »* Concernant Guillaume d'Altona, ce jugement doit être nuancé suivant les résultats de T. Bellamah, « L'exégèse de Guillaume d'Alton », dans A. Noblesse-Rocher (dir.), *Études d'exégèse médiévale*, Turnhout, 2012, p. 129-139.
{462} Voir T. Kaeppeli, *Scriptores...*, t. II, Rome, 1975, p. 171 s. avec le nº 1678 ; t. IV, 1993, p. 109 ; un sermonnaire composé d'extraits, surtout d'auteurs dominicains, encore inédit.
{463} Voir T. Kaeppeli, *Scriptores...*, t. I, 1970, p. 319-324, nºs 870-885 ; t. IV, p. 70, nº 870 ; un commentaire biblique, seulement jusqu'au livre des Proverbes.
{464} *« Nullus est qui possit pervenire ad intelligentiam Sripturarum nisi per crucem... Crux est clavis David per quam arca Testamenti aperitur et religatur »*, *Sermones in Parasceve*, feria 6a, *sermo* 2, S. Bonaventura de Balneoregio, dans *Opera omnia*, t. IX, Quaracchi, 1901, p. 265b. Voir aussi *Hexameron*, coll. 13, nº 5, t. V, 1892, p. 388 ; *In Luc.*, c. 24, nº 58, t. VII, 1895, p. 601b. Voir H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. IV, p. 272.
{465} O. H. Pesch (*Thomas...*, p. 393-400) voit dans la « perspective de la création » l'élément structurant de la *Somme de théologie* et de toute la théologie thomasienne – mais, à la différence d'une explication philosophique visant à dire pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien, pour Thomas, le trait distinctif de la théologie est l'incarnation salvifique du Christ : « création et rédemption ne se séparent pas, parce que la rédemption n'est rien d'autre que la prédominance par la grâce de la volonté créatrice de Dieu » (p. 397).
{466} F. Haberl, *Die Inkarnationslehre des heiligen Albertus Magnus*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, en particulier p. 180-185.
{467} Guillelmus de Tocco, *Ystoria Sancti Thome de Aquino*, ch. xviii, éd. Cl. Le Brun-Gouanvic, Toronto, coll. « Studies and Texts » 127, 1996, p. 131, l. 43-35 : *« Scripsit super epistolas beati Pauli omnes, quarum scripturam, preter evangelicam, super omnes alias commendabat, in quarum expositione Parisius visionem prefati Apostoli dicitur habuisse »* (trad. Cl. Le Brun-Gouanvic, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2005, p. 55, l. 1-4).
{468} *« Etiam et homines diversis gratiis, quasi diversis liquoribus, replentur divinitus »*, dans S. Thomae Aquinatis, *Prologus* [*generalis*] *super epistolas S. Pauli lectura*, éd. R. Cai, Turin, 1953, p. 1b, nº 3 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, 1999, p. 58a.
{469} *« Hoc autem vas, de quo nunc agitur, plenum fuit pretioso liquore, scilicet nomine Christi »*, *ibid.* ; trad., p. 58 b.
{470} *« Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso »*, Eccli. 50, 11 dans la Bible latine (50, 9 en français). Voir S. Thomae Aquinatis, *Prologus...*, p. 1a, nº 1. Cette épithète a été appliquée à saint Thomas lui-même. Voir la dernière strophe du *Tractus* (chant de la messe, exécuté entre la lecture et l'évangile, pendant le carême) pour un saint docteur : *« Quasi stella matutina »* (*Graduale iuxta ritum Sacri Ordinis Praedicatorum*, Rome 1928, p. 38*). Dans le manuscrit Cod. Pal. Lat, 361, fol. 12v, on voit une illustration qui occupe une page entière : saint Thomas en *cappa* (avec le manteau de l'habit dominicain), orné de pierres précieuses, portant une couronne offerte par saint

Augustin revêtu de ses ornements épiscopaux (*Bibliotheca palatina*. *Katalog zur Ausstellung vom 8. Juli bis 2. November 1986, Heiliggeistkirche Heidelberg*, Heidelberg, 1986, t. I, p. 27 [illustr.], t. II, p. 43).

{471} S. Thomae Aquinatis, *Prologus*..., p. 3a, nº 11.

{472} *Ibid*. L'indication dans le prologue est assez implicite ; dans le commentaire *Ad Romanos* (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, 1999), on verra que la thématique principale est la médiation de la grâce par l'évangile (nos 98-104, 108, 210-270, 796-819), la foi qui y répond à la différence de la loi (nos 102-107, 299-467, 820-858), et l'incrédulité qui la refuse (nos 109-209, 271-298), l'homme nouveau justifié par la grâce (nos 468-734), des thèmes secondaires, comme le rôle continuel d'Israël dans l'histoire du salut, sont laissés de côté ici.

{473} *Ibid.*, p. 3b, nº 11. Cela n'implique pas nécessairement que les épîtres soient écrites chronologiquement dans cet ordre, comme Thomas le montre ensuite (p. 3b, nº 12). Il est remarquable que l'Aquinate ne parle pas des ennemis intérieurs (les hérétiques) et extérieurs (les persécuteurs) de l'Église.

{474} L.-J. Bataillon, « La diffusione manoscritta e stampata dei commenti biblici di San Tommaso d'Aquino », *Angelicum* 71, 1994, p. 581-590, ici p. 586 s. ; J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, t. I, *Sa personne et son œuvre*, Paris-Fribourg (CH), ²2002, p. 365-368, avec discussion d'hypothèses diverses. « Malgré la diversité de ces pièces, il est certain cependant que Thomas a pensé son commentaire [des épîtres pauliniennes] comme un tout », G. Emery, *Bref catalogue des œuvres de saint Thomas*, dans Torrell, *Initiation...*, t. I, p. 496-497. Voir aussi p. 621 (33*) le complément de cette note qui donne la position toujours actuelle de R.-A. Gauthier. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. IV, p. 273, résume diverses propositions de datation : « la date serait, d'après Mandonnet, 1260-61, mais plutôt, d'après Synave et Glorieux, 1266-1267 » ; Lubac lui-même penche en faveur de l'époque où saint Thomas se trouvait en Italie, mais sans préciser l'année. Il en est de même pour M. Grabmann, *Die Werke...*, p. 93, 98, 117, 266-272. Est également en faveur d'une datation vers 1265-1267, C. Spicq, *Esquisse...*, p. 305 s. Pour la situation difficile concernant Rm et 1 Co, voir *ibid.* et surtout G. Dahan, Introduction au *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*, p. xii-xv.

{475} Même si cela semble peu vraisemblable au regard du texte biblique utilisé par Thomas, Th. F. Prügl (*Thomas Aquinas as Interpreter*, p. 391) fait cette hypothèse en supposant que la position de Mme Mulchahey sur la chronologie de la *Summa theologiae* et les commentaires de l'Aquinate sur le *Corpus dionysiacum* soit fondée.

{476} Voir ci-dessus, n. 4, p. 218.

{477} C'est l'éditeur des commentaires pauliniens, le père Raphaël Cai lui-même, qui l'admet, p. XV ; L.-J. Bataillon, « La diffusione... », p. 586 s. ; M. Grabmann, *Die Werke...*, p. 267-271 ; B. Guyot, *Bulletin thomiste* 9 (1954-1956), p. 46 s., nº 57 ; M.-D. Chenu, *Introduction...*, p. 211 ; P. Glorieux, « Essai sur les Commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie », *RTAM* 17, 1950, p. 237-266, ici p. 261 s. ; J. M. Vosté, *Sanctus Thomas Aquinas epistularum S. Pauli interpres*, Rome, 1942, p. 8 s.

{478} Th. Domanyi, *Römerbriefkommentar...*, p. 187.

{479} *Ibid.*, p. 188.

{480} « Protegebat castra gladio suo » (1 M 3, 3d). Chez Thomas, Prologue au *Commentaire des Colossiens*, ci-dessous, p. 275.

{481} Jb 7, 1. Prologue au *Commentaire des Colossiens*, p. 275, nº 1.

{482} Voir *Summa contra Gentiles* l. I, c. 6 ; éd. Léonine, t. XIII, p. 17b, 11-42.

{483} Thomas, Prologue au *Commentaire des Colossiens*, p. 275, n. 1.

{484} *Ibid.* On remarquera au passage que Thomas ne demande pas de repousser les persécuteurs par la force, mais bien de les supporter avec patience.

{485} *Ibid*. Pour « l'épée spirituelle », voir p. 275 s., n. 6.

{486} Thomas, Prologue au *Commentaire des Colossiens*, p. 277, nº 2. Ce regroupement par Thomas de *Éphésiens, Philippiens et Colossiens* est mis en contraste avec l'exégèse du XXe siècle par M. Edwards, *Aquinas on Ephesians*..., p. 151.
{487} T. Domanyi, *Römerbriefkommentar*..., p. 180.
{488} Hugues de Saint-Cher, *Postilla super Epistolam Pauli ad Colossenses* I, 1, dans *Opera omnia*, t. VII, Venise, 1703, fol. 187vb.
{489} G. Dahan, *L'Exégèse*..., p. 272.
{490} M. M. Rossi, « La ''divisio textus'' nei commenti scritturistici di S. Tommaso d'Aquin : un procedimento solo esegetico ? », *Angelicum* 71, 1994, p. 537-548, ici p. 540.
{491} *Ibid*. La formule *« proponit quod intendit »* figure 237 fois dans les œuvres de Thomas d'Aquin : souvent dans ses commentaires aristotéliciens ; dans les écrits bibliques : 35 fois dans *In Ad Rom*., 12 fois dans la première partie du *In I Ad Cor*. – donc souvent dans les derniers commentaires bibliques –, mais une seule fois dans chacun des commentaires suivants : *In Jr*., *In Iohan. Ev*., *In I Ad Cor*. 11-16, *In II Ad Cor*., *In Ad Gal*., *In Ad Hebr*. Dans le reste des écrits bibliques, dont *In epist. ad Col*., on ne trouve pas cette formule.
{492} M. M. Rossi, « La ''divisio textus''... », p. 546.
{493} G. Dahan, *L'Exégèse*..., p. 272 s.
{494} *Ibid.*, n. 39, p. 273, citant M.-D. Chenu, *Introduction*..., p. 214.
{495} M. M. Rossi, « La ''divisio textus''... », p. 538.
{496} *Ibid.*, p. 540.
{497} *Ibid.*, p. 547.
{498} Émettent des doutes : Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin, 1975, p. 197-200 ; E. Schweitzer, *Brief*, p. 20-27 ; J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, Fribourg-en-Brisgau, 1980, p. 19-25 ; L. Bormann, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, Leipzig, coll. « Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament », 10/I, 2012, p. 6-9. Se prononcent plutôt en faveur de l'authenticité : W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 21, 1983, p. 298-305 ; J.-N. Aletti, s.j., *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, Paris, coll. « Études bibliques », nvlle série, 20, 1993, p. 27-31 et 277-280. Clairement en faveur : K. Berger, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh, 2011, p. 736 ; Ch. Masson, *L'Épître de saint Paul aux Colossiens*, Neuchâtel - Paris, coll. « Commentaire du Nouveau Testament » X, 1950, p. 85 s. L'authenticité est niée entre outre par : J. Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, Wurtzbourg, 1987, p. 54 s. ; S. E. Porter, *Exegesis of the Pauline letters, including the Deutero-Pauline letters*, *Handbook to exegesis of the New Testament*, Leyde, 1997, p. 503-553, ici p. 532 + 536 s. ; I. Maisch, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä*, Stuttgart, coll. « Theologischer Kommentar zum Neuen Testament » 12, 2003, p. 16-21 ; I. Broer et H. U. Weidemann, *Einleitung in das Neue Testament*, Wurtzbourg, 32010, p. 480-483.
{499} Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin, 1975, p. 200.
{500} H. Köster, *Einführung in das Neue Testament : im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin, 1980, p. 700 s.
{501} H. Köster, *Einführung*..., p. 701.
{502} Ph. Vielhauer, *Geschichte*..., p. 192 ; voir aussi H. Köster, *Einführung*..., p. 702 ; pour la ''philosophie'', également I. Broer et H. U. Weidemann, *Einleitung in das Neue Testament*, Würzburg, 32010, p. 486 et 488-493.
{503} Ph. Vielhauer, *Geschichte*..., p. 193 ; voir J. Gnilka, *Kolosserbrief*..., p. 163-170.
{504} Ph. Vielhauer, *Geschichte*..., p. 193.
{505} Voir N. A. Dahl, *Das Volk Gottes : eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums*, Oslo 1941, réimpr. Darmstadt, 1963, p. 255.
{506} H. Köster, *Einführung*..., p. 703.
{507} J. Gnilka, *Kolosserbrief*..., p. 9.
{508} Dans le détail avec discussion d'hypothèses diverses, voir J. Gnilka, *Kolosserbrief*..., p. 51-87, ici p. 51.

{509} *Ibid.*, p. 51-59.
{510} *Ibid.*, p. 203-227.
{511} *In epist. Ad Col*. 1, 1, *infra*, p. 279, nº 4. Selon la *Patrologia latina Database* et *CETEDOC Library of Christian Latin Texts* : *« Paulus a modico dictus... Paulus humilis, modicus »*, Isidore de Séville, *Etymologiae* l. VII, c. 9 (éd. W. M. Lindsay, t. I, Oxford 1911, sans p., nº 9-10, 6 et 18 s.) ; *« An Paulus humilis non fuit »*, Grégoire le Grand, *Moralia in Iob* l. 26, 5 (CCSL 143B, p. 1269, 25) ; *« Paulus id est humilis Christi discipulus »*, Aimon d'Auxerre, *In Ad Rom.* 1, 1 (PL 117, col. 363C-D) ; *« Paulus, id est humilis vel mirabilis »*, Hervé du Bourg-Dieu, *In II Ad Cor.*, c. 10 (PL 181, col. 1089A) ; *« Paulus, id est humilis et modicus »*, Gerhoch de Reichensberg, *Expositio in Psalmos* 67, 28 (PL 194, col. 209C).
{512} *Loc. cit.*
{513} *Ad Rom*. 1, 1, lect. 1, Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'épître aux Romains*, 1, 1, lect. 1 (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, 1999, p. 67, nº 17) ; *I Ad Cor*. 1,1, lect. 1 : p. 77 s., nº 4 ; *II Ad Cor*., 1, 1, lect. 1 : p. 63, nº 4 ; *o.p.. cit*. 10, 1 : p. 220, nº 345 ; *Commentaire de l'épître aux Galates* 1, 1, lect. 1 (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, 2008, p. 55, nº 3 ; *Ad Ephes*. 1, 1, lect. 1 : (n. 45), p. 108, nº 4 ; *Ad Philip*. 1, 1, lect. 1 : *Super epistolas S. Pauli lectura*, vol. II, éd. R. Cai, Turin, ^{8}1953, p. 91a, nº 4 ; *I Ad Thes*. 1, 1, lect. 1 : éd. cit., p. 165a, nº 4 ; *I Ad Tim*. 1, 1, lect. 1 : éd. cit., p. 213a, nº 4 ; *II Ad Tim*. 1, 1, lect. 1 : éd. cit., p. 267a, nº 4 ; *Ad Tit*. 1, 1, lect. 1 : éd. cit., p. 303a, nº 4 – avec renvoi à *I Cor*. 15 <,9> ; *Ad Philemon*. 1, 1, lect. 1 : éd. cit., p. 329a, nº 4 : *« Paulus quod est nomen venerandum omnibus fidelibus, qui sunt docti ab eo. »* Le mot latin *paulus* peut se comprendre comme une contraction de *paululus* ou *parvulus*, les deux signifiant « très petit ».
{514} *II Ad Thes*. 1, 1, lect. 1 : éd. R. Cai (n. 124), p. 193a, nº 5.
{515} *In Ad Ephes*. 1, 1, p. 107, nº 3. Voir Walafrid Strabon, *In Ad Ephes*., argumentum (PL 114, col. 587D).
{516} *In epist. Ad Colos.* 1, 3b s., lect. 1, *infra*, p. 282, nº 11.
{517} *Ibid.*
{518} *In epist. Ad Colos.* 1, 15 s., lect. 4, *infra*, p. 295, nº 30. Que notre intellect ne puisse voir de lui-même l'essence divine, ce qu'est Dieu, mais seulement qu'Il est, est une doctrine souvent exprimée par saint Thomas, voir surtout S. *Th*. 1ª, q. 12, a. 4, co ; aussi : *II Sent*., d. 4, q. 1, a. 1, sol. (éd. P.-M. Mandonnet, t. II, Paris, 1929, p. 134) ; d. 23, q. 2, a. 1, sol. (p. 572 s.) ; *IV Sent*. d. 49, q. 2, a. 6, sol. (éd. de Parme, 1858, t. VII, p. 1208b) ; *QD De verit*., q. 8, a. 3, sol. (éd. Léonine, t. XXII, 2, Rome, 1972, p. 225, 170-226, 236 ; *ScG* l. I, c. 3 (éd. Léonine, t. XIII, Rome, 1918, p. 8) ; l. III, c. 4 (éd. Léonine, t. XIV, 1926, p. 134 s.) ; c. 52 (p. 144) ; *In I Tim*., c. 6, lect. 3 (éd. R. Cai, Turin, 1953, p. 261 s., nº 268 s.) ; *S. Th*. 1ª, q. 2, a. 1 co. ; a. 2 co. ; 1ª-2ae, q. 5, a. 5 co.
{519} *« Omnis cognitio terminatur ad existens, id est ad aliquam naturam participantem esse »* (*In epist. Ad Colos.* 1,15, lect. 4, *infra*, p. 295, nº 30).
{520} *De div. nom*., c. 1, lect. 2, nº 75 : éd. C. Pera, Turin, 1950, p. 22b. Le lemme, dans l'éd. Pera, p. 15, nº 19, se lit selon la traduction latine de Jean le Sarrasin (XII^{e} siècle), utilisée par saint Thomas : *« Si enim cognitiones omnium entium sunt, et si existentia finem habent, qui est super omnem substantiam et ab omni cognitione segregatus »* (PG 3, col. 593A) ; *Dionysiaca*, p. 34 : *« omnis cognitio terminatur ad existens, id est ad aliquam naturam participantem esse »* ; *In epist. Ad Colos.* 1,15, lect. 4, *infra*, p. 295, nº 30.
{521} Dans l'ordre chronologique : 1. *Scriptum I Sent*., prol., q. 1, a. 1, arg. 1 (éd. P. Mandonnet, t. I, p. 7, « Dionysius *in Epistula ad Polycarpum* » (paraphrase très approximative de la lettre 7, § 2 (PG 3, col. 1079B ; *Dionysiaca*, t. II, p. 1488) ; 2. *ibid*., d. 3, q. 1, a. 1, arg. 1 (p. 90 : « Dionysius, *De divinis nominibus* 1 ») ; 3. *Scriptum IV Sent*., d. 49, q. 2, a. 1, arg. 2 (éd. Piana, t. VII, 2, 1570, p. 247b : « Dionysius, *De divinis nominibus* 1 ») ; 4. *QD De veritate*, q. 2, a. 4, resp. 7 (éd. Léonine, t. XXII, 1 p. 58, 282-284, sans mention) ; 5. *ibid*., q. 8, a. 1, arg. 10 (p. 216, 67-69 : « Dionysius, *De divinis nominibus* 1 ») ; 6. *ibid*., q. 13, a. 3, sol. (p. 425, 219-221 : « IX *Metaphysicorum* ») ; 7. *Super Boetium De Trin*., q. 4, a. 2, sol. 1 (éd. Léonine, t. L, p. 123, 100-102 : « IX *Metaphysicorum* ») ;

8. *ScG* l. III, c. 46 (éd. Léonine, t. XIV, p.123a, sans mention) ; 9. S. *Th*. 1ª, q. 12, a. 1, arg. 3 (éd. Léonine, t. IV, p.114a : « Dionysius ») ; 10. *ibid.*, q. 14, a. 3, co. (p. 170a-b : « IX *Metaphysicorum* ») ; 11. *ibid*., q. 84, a. 2, co. (éd. Léonine, t. V, p. 315b : « IX *Metaphysicorum* ») ; 12. *Quodl*. III, q. 2, a. 1, sol. (éd. Léonine t. XXV, 2, p. 244, 52-56 : « III *Phisicorum* ») ; 13. *Super Metaphysicorum* IX, 9, lect. 10 (éd. M.- R. Cathala-R. Spiazzi, Turin, 1964, p. 454b, nº 1894) ; 14. *Super De causis*, prop. 6 (éd. H.-D. Saffrey, Fribourg, 1954, p. 45, 11-13 : « in IX *Metaphysicorum* ») ; 15. *S. Th*. 3ª, q. 10, a. 3, co. (éd. Léonine, t. XI, p.152a : « in IX *Metaphysicorum* »).

{522} *« Omnis cognitio comprehensiva est de existentibus, quorum sunt fines ; sed deus non est existens ad modum eorum quae habent finem, sed supersubstantialiter ; ergo non potest de ipso haberi cognitio comprehensiva »* (*Super Dionysium*, *De div. nom*., c. 1, nº 47 ; éd. de Cologne, t. XXXVII, 1, Münster Wf., 1972, p. 29, 9-13). Concernant la preuve que Thomas avait préparé les cours d'Albert, voir M. Burger, *Codex 30 der Dombibliothek Köln : ein Arbeitsexemplar für Thomas von Aquin als Assistent Alberts des Großen*, dans H. Finger (dir.), *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek, 1. Symposion November 2004*, Cologne, 2005, p. 190-208. Ses notes de cours sont conservées dans le manuscrit de Naples, Biblioteca nazionale I.B.54.

{523} *« Philosophia est cognitio existentium »* (*Super Dionysii epistulas*, 7, nº 47 ; éd. de Cologne, t. XXXVII, 2, Münster Wf., 1978, p. 504, 84 s). Pour Thomas, voir ci-dessus, n. 6 (1).

{524} « ὥστε φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀγόμενα εὑρίσκεται, αἴτιον δὲ ὅτι ἡ νόησις ἐνέργεια » (Θ 9 [1051a29-31] ; en latin, l. IX, c. 9.

{525} Aristote, *Métaphysique*, t. II, Paris, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1991, p. 53.

{526} G. Vuillemin-Diem, *Praefatio*, dans Aristoteles Latinus, *Metaphysica, recensio et translatio Guillelmi de Moerbeke*, t. I, Leyde, coll. « Aristoteles Latinus », XXV, 3. 1, 1995, p. 256.

{527} *« Quare palam quia potestate entia ad actum ducta inveniuntur ; causa uero quia intelligentia est actus »*, Aristoteles latinus, *Metaphysica, translatio media sive anonyma*, loc. cit., éd. G. Vuillemin-Diem, Leyde, coll. « Aristoteles latinus », XXV. 2, 1976, p. 181, 14-16.

{528} G. Vuillemin-Diem, *Praefatio*, p. 257-262.

{529} *« Quare palam quia potentia entia ad actum reducta inveniuntur. Causa uero quia intelligentia est actus »*, Aristoteles latinus, *Metaphysica, recensio et translatio Guillelmi de Moerbeke*, t. II, éd. G. Vuillemin-Diem, Leyde, coll. « Aristoteles latinus », XXV 3.2, 1995, p. 192, 372-374.

{530} « ἄγνωστον ᾗ ἄπειρον » (Aristote, *Physica* III, 6 [207a25-26] – trad. W. Senner).

{531} *« Ignotum est in quantum est infinitum »*, Aristoteles latinus, *Physica, translatio Iacobi Veneti*, éd. F. Bossier et J. Brams, Leyde - New York, coll. « Aristoteles latinus », VII 1, 1990, p. 129, 11.

{532} *« Unumquodque cognoscitur per formam et secundum quod est in actu »*, *Quodl*. III, q. 2, a. 1, sol. (éd. Léonine, t. XXV, 2, Rome, 1996, p. 244, 52-56). Dans son commentaire de la *Physique* d'Aristote, Thomas d'Aquin rend la formule littéralement : *« Infinitum inquantum huiusmodi est ignotum »* (éd. Léonine, t. II, Rome 1886, p. 137a, nº 7). [L'infini] est inconnu en tant que tel », Thomas d'Aquin, *Commentaire* des *Physiques d'Aristote*, trad. G.-F. Delaporte, t. I, I-IV, Paris, 2008, p. 211.

{533} <Minor> *« Deus autem est ipsum esse non participatum [Conclusio] ergo est incognitus »*, *In epist. Ad Colos*., *loc. cit.* (p. 295, nº 30). La formulation dans le *De div. nom*. est légèrement différente mais donne le même résultat. « Le Fils est donc l'image de ce Dieu invisible » est une amplification de ce raisonnement, mais pas une conclusion syllogistique valable.

{534} Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa*, l. II, tr. 1, c. 1 (éd. W. Fauser, Münster Wf., coll. « éd. Coloniensis », XVII, 2, 1993, p. 60, 1-5).

{535} J. Gnilka, *Kolosserbrief*..., p. 80.

{536} *Infra*, p. 295-296, nº 31.

{537} Thomas voit la conception mentale par le paradigme du langage *(verbum mentis)*, voir ci-dessous, p. 296 s. avec la n. 4.

{538} Sont toujours d'actualité : X. Le Bachelet, art. « Arianisme », dans *DTC*, t. I, 2, Paris, 1931, col. 1779-1803 ; M. Meslin, *Les Ariens d'Occident (335-430)*, Paris, 1967 ; A. M. Ritter, art. « Arianismus », dans *Theologische Realenzyklopädie*, t. III, Berlin, 1978, p. 692-719 ; R. D. Williams, art. « Arius, Arianismus », dans *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1993, col. 981-989.
{539} Plotin, *Ennéades* V, 4, 2 ; éd. É. Bréhier, t. V, Paris, 1931, p. 79 s. On ne peut ici tenir compte de toute la complexité de la pensée plotinienne. Sa présentation dépend de : P. Hadot, art. « Eine (das), Einheit I », dans *Historisches Wörtebuch der Philosophie*, t. II, Bâle, 1972, col. 361-367 ; M. Frede, « Sein, Seiendes I », dans *ibid*., t. IX (1995), col. 170-180 ; M. Piclin, art. « Plotin », dans D. Husman (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, t. II, Paris, ^{2}1993, p. 2288-2297 ; J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, 1994, en part. p. 27-37.
{540} Plotin, *Ennéades* VI, 9, 6 ; éd. É. Bréhier, t. VI, Paris, 1936, p. 179-181.
{541} David N. Bell, *Esse, vivere, Intelligere : The Noetic Triad and the Image of God*, *RTM* 52, 1985, p. 5-43.
{542} Plotin, *Ennéades* IV, 7, 6 ; éd. É. Bréhier, t. IV, Paris, 1927, p. 195-197.
{543} R. Schönberger, *Teilhabe*, dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. X, Bâle, 1998, coll. 961-969.
{544} W. Senner, « Thomas von Aquin und die Kirchenväter – eine quantitative Übersicht », dans Thomas Prügl et Marianne Schlosser (dir.), *Ekklesiologie und Spiritualität. FS Ulrich Horst*, Paderborn, 2007, p. 22-39.
{545} Voir ci-dessous, n^{o} 34, p. 297.
{546} *Ibid*.
{547} *Ibid*.
{548} Cette conception audacieuse est communément attribuée à Maître Eckhart contre Thomas d'Aquin : *Quaestio Parisensis* 1 : *« Utrum in Deo sit idem esse et intelligere »* (*Lateinische Werke*, t. V, p. 37-48).
{549} La plupart du temps chez saint Thomas, l'usage du mot *platonici* a un sous-entendu critique (ainsi, dans son *Commentaire des Colossiens*, après une mention positive, voir au n^{o} 37, p. 299, on trouve deux erreurs attribuées aux *platonici* : des premières créatures (au pluriel) intermédiaires entre Dieu et la matière (*naturas corporeas*, c'est-à-dire « corruptibles »), n^{o} 39, ci-dessous, p. 300). Pour la vraie synthèse originale élaborée par saint Thomas, voir Tomaš Tyn, *Metafisica della sostanza : partecipazione e analogia entis*, Bologne, 1990 ; la 2^{e} éd. (Vérone, 2009) est malheureusement en grande partie dénuée de ses renvois aux sources.
{550} Voir ci-dessous, n^{o} 35, p. 298.
{551} Voir ci-dessous, n^{o} 37, p. 299.
{552} Voir ci-dessous, n^{o} 38, p. 299-300.
{553} Voir ci-dessous, n^{o} 48, p. 308.
{554} Voir ci-dessous, n^{o} 49, p. 309. Voir W. G. B. M. Valkenberg, *Words of the Living God*, p. 177 s. Cette forme extrêmement abrégée de l'argument est un indice qui caractérise la *reportatio* de ce commentaire.
{555} *Ibid*.
{556} J. Gnilka, *Kolosserbrief...*, p. 81. Ces lignes figurent là où Col 1,15-16 est commenté ; mais le lieu scripturaire est plutôt Col 1, 20-22. La source de cette opinion grossière semble bien provenir de N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief : eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol. 1,12-20*, Stuttgart, coll. « Stuttgarter biblische Monographien » 1, 1967, p. 14-17. Pour le texte de Thomas, voir ci-dessous, n^{os} 51-56, p. 310 s.
{557} Voir ci-dessous, n^{o} 53, p. 310.
{558} 1 Co 1, 18-25. Voir aussi le Commentaire de Thomas d'Aquin, trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, 2002, p. 96-101.

{559} D'après le texte des plus anciens manuscrits grecs, la Bible de Jérusalem donne la traduction suivante : « Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous réduire <en esclavage> par la <vaine lecture de la> ''philosophie'', selon une tradition <toute humaine> = [des hommes], selon les éléments du monde, et non selon le Christ ». Les crochets < > mis entre parenthèses sont des additions interprétatives qui se ne trouvent pas dans le texte grec.
{560} J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, p. 121 s.
{561} Augustin, *Confessiones*, l. III, c. IV, 7 (CCSL 27, p. 29,1*bis*-30,14 ; BA 13 [texte et trad. fr.], p. 372-375).
{562} *« Amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae. Sunt qui seducant per philosophiam magno et blando et honesto nomine colorantes et fucantes errores suos, et prope omnes, qui ex illis et supra temporibus tales erant, notantur in eo libro et demonstrantur, et manifestatur ibi salutifera illa admonitio spiritus tui per seruum tuum bonum et pium : "Videte [...], quia in ipso inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter" »*, *ibid*., l. III, c. IV, 8 (CCSL 27, p. 30, 17-26 ; BA 13 [texte et trad. fr.], p. 374-375).
{563} Ce qui ne signifie pas que saint Augustin est en accord avec la philosophie de Cicéron qualifiée de scepticisme académique. Dans son *Contra Academicos* et ses *Soliloquia*, Augustin montre que le scepticisme est insoutenable. Voir G. Catapano, « Quale scetticismo viene criticato da Agostino nel *Contra Academicos* ? », *Quaestio* 6, 2006, p. 1-13.
{564} *« Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est, ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem : per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam, ab uno tamen eodemque Christo non recedimus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae absconditi »* (Hrabanus Maurus [PL 112, col. 521A]). Voir n. 4, p. 211).
{565} *Ibid.*, col. 522B.
{566} *Ibid*.
{567} *Ibid.*, col. 522A.
{568} *« "Ut nemo decipiat vos in sublimitate", quia illi pseudo plurimum student in sublimibus verbis. "Sublimitate" dico "sermonis", quia haec sublimitas in sermone tantum est, non in sententiis, sed fideles simplicitatem habent in verbis, sublimitatem in sententiis »* (Bruno Carthusianus, *Expositio in epistolas Pauli, In epistulam ad Colossenses*, c. 2, expositio [PL 153, col. 384B]).
{569} *« "Fallaciam". Quod de lege pseudopraedicatores dicunt [...] "secundum elementa mundi" quasi admonens ne qualescunque [!] adoratores simulacrorum, sed et doctores et interpretatores signorum cavendos esse »* (PL 114, col. 611).
{570} *« Videte ne quis vos decipiat per philosophiam terrenam, per quam solent seduci, qui cupiunt prudentes judicari in mundo... Terrena enim philosophia argutiis et subtilitate minutiarum componitur, et decipit, dum verisimilibus causis et commentiis rebus nil tam aestimant quam quod conspicitur... Tradiderunt enim philosophi, quos homines vocat, Deum non posse fieri creaturam, hominem non posse nasci de Virgine, vel mortuum revivere considerentes elementa, id est has creatures visibiles »* (Pierre Lombard, *Collectanea in epistulas D. Pauli, In epistulam ad Colossenses*, c. 2, 4-8 [PL 192, col. 271C-D]).
{571} *« "Videte [...]". Nonne cognitio rerum naturalium, quam tradiderunt philosophi, utilis fuit ad Dei invisibilia cognoscenda ? [...] Quomodo ergo Apostolus talem cognitionem vocat inanem fallaciam ? Solutio. Apostolus non reprehendit philosophos de hoc, quod potentiam Dei, cum sit infinita, sub causis naturalibus coractare conabantur, dicentes Deum nihil facere contra naturam. Unde Deum creaturam fieri, virginem parere, mortuum revivere dicebant esse impossibile. Hunc ergo errorem eorum jure reprehendit Apostolus »* (Hugues de Saint-Victor, *Quaestiones et decisiones in epistolas D. Pauli* VII, *In epistulam ad Colossenses*, Q. 8 [PL 175, col. 583B-C]).
{572} *« "Videte...". Ostendit quod non debent credere <Pseudo, quia sectantur solum rationem naturalem... Philosophi falluntur. Sicut Pythagoras qui animas hominum in fabulas misit, et Plato de principio mundi erravit, et Aristoteles, et alii »*, *Postilla in totam Bibliam*, t. VII, Venise, 1703, fol. 190vbr-s. Concernant cette *Postille*, voir ci-dessus, p. 212.

{573} *« Cor tuum plenum est dolo et fallacia, id est Philosophia fallente. Et quia ita pleni sunt ea, non possunt bene addiscere Theologiam »*, *ibid*.
{574} *« In libris gentilium et philosophorum non studeant, et si ad horam inspiciant. Saeculares scientias non addiscant nec etiam artes quas liberales vocant, nisi aliquando Magister Ordinis vel Capitulum Generale voluerit aliter dispensare »*, *Constitutiones antiquae Ordinis Praedicatorum*, d. 2, c. 28 : éd. A. Thomas, *De oudste constituties van de Dominikanen*, Leuven, 1965, p. 361, 7-11. Voir G. Meerseman, « In libris gentilium non studeant », *Italia mediaevale e umanistica* 1, 1958, p. 1-13. Sur l'évolution favorable de l'attitude dominicaine envers la philosophie au XIIIe siècle, voir W. Senner, *Johannes von Sterngassen o.p. und sein Sentenzenkommentar*, I, Berlin, 1995, p. 75-144.
{575} Voir ci-dessous, p. 326, no 90.
{576} Voir ci-dessous, p. 327, no 91.
{577} Voir ci-dessous, p. 327, no 92.
{578} *Ibid*.
{579} Voir ci-dessous, p. 328, no 94.
{580} *« Sed numquid sunt semper respuendae traditiones hominum et rationes ? Non, sed tunc quando procedit physica ratio secundum illas, et non secundum Christum »*, voir ci-dessous, p. 328, no 93. La *physica ratio* fait penser à la critique d'Abélard par Guillaume de Saint-Thierry : *« Datus est enim reprobum sensum homo physicus et philosophus, physice de Deo philosophatur »*, *De erroribus Guillelmi de Conchis* (PL 180, col. 339A).
{581} *« Deus est in omnibus, sed in quibusdam per participationem similitudinis suae bonitatis – talia non sunt Deus, sed habent in se aliquid Dei »* (voir ci-dessous, p. 328).
{582} *« Causa prima plus influit in effectum quam secunda. »* Ce principe du *Liber de causis* (prop. 1) se trouve cité par Thomas, avant la composition du *Super Col*., dans le *Scriptum super II Sent*., d. 1, q. 1, a. 4, sol. (éd. P. Mandonnet, t. II, Paris, 1929, p. 26) ; *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 5, a. 9, arg. 10 et resp. 10 (éd. Léonine, t. XXII, 1, p. 162, 83-85 et 167, 458-462) ; q. 24, a. 1, arg. 4 et resp. 4 (éd. Léonine, t. XXII, 3, p. 677, 29-678, 32 et p. 681, 347-351). Voir ensuite *e. g. S. Th*. 1a, q. 104, a. 2, co. ; *Super Librum de causis*, prop. 1 (éd. H. D. Saffrey, Fribourg - Louvain, 1954, p. 4-10).
{583} *« Et ideo Deus est in mentibus sanctis per operationem [...] Sed in Christo est corporaliter »*, voir ci-dessous, p. 328-329, no 96.
{584} Voir ci-dessous, p. 329, no 97. À propos de l'Ancien Testament comme « ''ombre *[umbra]* des choses futures'', c'est-à-dire le Christ », voir Col 2, 17 et le commentaire de Thomas (no 121) ; voir ci-dessous, p. 341, et aussi He 8, 5 avec le commentaire de Thomas, c. 8, lect. 1 (éd. R. Cai, p. 421b, no 388).
{585} *« Sancti inhabitantur solum secundum animum < = animam ?> ... per operationem, idest per amorem et cognitionem, quod est opus solius mentis rationalis ; sed in Christo <divinitas> inhabitat per assumptionem hominis in unitatem personae »*, voir ci-dessous, p. 329 s., no 97.
{586} *« Tribus enim modis Deus est in rebus... 1. communis per potentiam, praesentiam, et essentiam ; 2. alius per gratiam in sanctis ; 3. singularis in Christo per unionem »*, voir ci-dessous, p. 329, no 97.
{587} *« Impossibile autem est, quod verum sit vero contrarium, licet quandoque duo falsa sint sibi contraria ; et ideo impossibilis est quod illud quod repugnat veritati divinae, quae est summa veritas, sit verum »* (*Super 1 Tim*., c. 6, lect. 4 ; éd. R. Cai, t. II, p. 264b, no 279).
{588} *« Multo plus potest fides quam philosophia, unde si philosophia contrariatur fidei non est acceptanda, unde Apostolus ad Colossenses : Videte ne quis vos decipiat per philosophiam falsam aut inanem gloriam vos seducat volens »* (éd. Léonine, t. XLIV, 1, Paris, 2014, p. 219, l. 216-223).
{589} *S. Th.* 2a-2ae, q. 167, a. 1 ; pour la trad. fr., voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. III, Paris, Éd. du Cerf, 1985, p. 945b et 947.
{590} *Ibid*., p. 945b.

{591} *S. Th.* 2a-2ae, q. 167, a. 1, ad 3 ; pour la trad. fr., voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. III, p. 946b.
{592} J. Gnilka, *Die frühen Christen : Ursprünge und Anfang der Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, coll. « Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament », Suppl. 7, 1999, p. 290 ; voir Thomas d'Aquin, *infra*, p. 333, no 107.
{593} Voir *Ad Ephes*. 2, 5, p. 152a et p. 154a.
{594} Voir ci-dessous, p. 333-334, no 107.
{595} Voir ci-dessous, p. 356, no 156 ; voir ci-dessus, p. 208, n. 7.
{596} *« Non differunt mente, sed secundum sexum corporeum »*, *ibid*.
{597} Col 3, 18-4,1 ; Ep 5, 22-6, 9 ; 1 Tm 2, 8-15 + 6, 1-2 ; Tt 2, 1-10 ; 1 P 2, 13-3, 13 ; pour la « table domestique », voir notamment E. Lohse, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie*, Stuttgart, 21974, p. 156 s.
{598} *« Primo dat quaedam specialia documenta pertinentia ad status in ecclesia ; secundo quaedam communia... secundum tres connexiones e quibus domus constituitur secundum Philosophum, quarum... <1> viri et uxoris, <2> patris et filii, <3> domini et servi »* ; voir ci-dessous, p. 366-367, no 171. Chez Aristote, *Politica* l. I, c. 3 [1253b] ; voir *infra*, p. 366, n. 2.
{599} M. Ebner, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen : das Urchristentum in seiner Umwelt* I, Göttingen, coll. « Grundrisse zum Neuen Testament, 1, 1 », 2012, p. 179.
{600} Voir H. Lesètre, art. « Esclavage-esclave » dans *Dictionnaire de la Bible*, t. II, Paris, 1926, col. 1918-1928 ; Karl H. Rengstorf, art. « δουλός », dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. II, Stuttgart, 1935, p. 264-283, avec complément bibliographique, t. X, 2 (1979), p. 1056-1059. Pour saint Paul et l'Église primitive, voir aussi M. Ebner, *Die Stadt...*, p. 179 s.
{601} Voir *Commentaire de l'épître aux Galates*, chap. 3, lect. 9, no 187 (sur Ga 3, 28, trad. fr., p. 150b) ; *Expositio super Iob ad litteram* 3,19 (éd. Léonine, t. XXVI, Rome, 1965, p. 25, l. 420-432) ; *Commentaire de l'épître aux Romains*, chap. 2, lect. 2, no 205 s. (sur Rm 2, 11, trad. fr., p. 139b-140b), où Thomas traite de l'acception des personnes en vue de la justice distributive et de la grâce gratuitement donnée par Dieu.
{602} *Commentaire de l'épître aux Colossiens*, chap. 3, lect. 5, no 181 (sur Col 4,1, voir *infra*, p. 371).
{603} *Ibid. cit*., chap. 4, lect. 1, no 183 (sur Col 4, 2, voir *infra*, p. 374).
{604} *Ibid*., voir aussi n. 2 p. 374.
{605} Voir R. Börschel, *Die Konstruktion einer christlichen Identität : Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt*, Berlin, coll. « Bonner Biblische Beiträge », 128, 2001 ; sur Col 4,2, voir spécialement p. 298-300.
{606} J. Ratzinger, art. « Kirche III. Systematisch », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VI, Fribourg-en-Brisgau, 21961, col. 173-183 ; en l'occurrence, col. 173, où il parle de la *« wesentlich systemfreie Denkform der Väter »*.
{607} W. Knoch, *Die Frühscholastik und ihre Ekklesiologie : eine Einführung*, Paderborn, 1992, p. 10.
{608} *Ibid*., p. 51.
{609} H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, 21949, p. 279.
{610} *Ibid.*, p. 313.
{611} *Ibid.*, p. 338.
{612} Voir ci-dessous, n. 1, p. 248.
{613} Voir H.-X. Arquillière, *Le Plus Ancien Traité de l'Église. Jacques de Viterbe. De regimine Christiano (1301-1302)*, Paris, coll. « Études de théologie historique », 1926.
{614} M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Ratisbonne, 1903. Il y a 10 citations du *Super Ioan*., 4 de *Ad Ephes*, 2 de *I Ad Cor*. et 1 des *Super Psalmos, Super Matth*., *II Ad Cor*., *Ad Gal*., ainsi que de l'apocryphe *Super Canticum Canticorum*.
{615} H. Clérissac, *Le Mystère de l'Église*, Saint-Maximin, 31925, p. 14.

{616} *Ibid.*, p. 25.
{617} *Ibid.*, p. 27.
{618} *Ibid.*, p. 55.
{619} *Ibid.*, p. 108 s.
{620} *Ibid.*, p. 118.
{621} *S. Th*. 2a-2ae, Q. 183, a. 2 et 3 ; H. Clérissac, *Le Mystère de l'Église*, p. 127.
{622} *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum : mit einem kurzen Überblick über die wichtigsten Vertreter dieser Lehre vor Thomas von Aquin*, Fribourg (CH) *et al.*, coll. « Studia Friburgensia », 1931.
{623} *Ibid.*, p. 45-85. L'auteur est conscient du caractère métaphorique de cette image, voir p. 47 s.
{624} Dans ce contexte, il lui arrive (p. 35) de confondre Honorius Augustodunensis († c. 1150) avec le dominicain antithomiste Durand de Saint-Pourçain († 1344).
{625} *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin...*, p. 29-33.
{626} Parmi ses nombreux ouvrages, il faut mentionner en fonction de notre perspective : *Chrétiens désunis : principes d'un « œcuménisme » catholique* (1937) ; *Esquisses du mystère de l'Église* (1941) ; *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) ; *Jalons d'une théologie du laïcat* (1953) ; *La Tradition et les Traditions*, I : *Étude historique* (1960), II : *Étude théologique* (1963) ; *Pour une Église servante et pauvre* (1963) ; *Cette Église que j'aime* (1968) ; *Un peuple messianique : l'Église sacrement du salut* (1975) ; *La Tradition et la Vie de l'Église* (1984) ; *Église et papauté. Regards historiques* (1994). Publications posthumes : *Journal d'un théologien 1946-1956* (2000) et *Mon journal du Concile* (2 vol., 2002). L'ecclésiologie du père Congar est exposée et analysée dans un volume collectif : G. Flynn (dir.), *Yves Congar, théologien de l'Église*, Paris, 2007 (trad. de l'anglais et de l'italien) ; pour ce qui nous intéresse ici, voir F. Kerr, art. « Yves Congar et le thomisme », p. 65-92.
{627} *RSPT* 29, 1940, p. 31-58. Article repris dans *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1941, p. 59-91.
{628} *Ibid.*, p. 31, en se réclamant de H.-X. Arquillière. Voir ci-dessus, n. 7, p. 240.
{629} *Ibid.*, p. 32.
{630} Il s'agit des *Collationes in Symbolum Apostolorum*, a. 9. Voir J.-P. Torrell, *Initiation*... I, p. 105 et 521 s., éd. critique en prép. (éd. Léonine, t. XLIV) ; éd. provisoirement utilisée : *Opuscula theologica*, t. II, éd. R. Spiazzi, Turin, 1954, p. 191-217 ; ici, p. 211-213 ; trad. fr. : *Le Credo*, trad. par un moine de Fontgombault, Paris, 1969 ; ici, p. 168-183.
{631} Y.-M. Congar, « L'idée... », p. 35.
{632} *Ibid.*, p. 37.
{633} *Ibid.*, p. 40, en se réclamant des prologues dans la *S. Th.* 1a, q. 2, et 3a. Sur le rôle du Saint-Esprit, voir p. 46 s.
{634} *Ibid.*, p. 42, en renvoyant à la *S. Th.* 3a, les q. 7 et 8 ; voir aussi p. 45.
{635} *Ibid.*, p. 49. Pour la dialectique entre unité intérieure et unité extérieure de l'Église, Congar renvoie à Thomas d'Aquin, *Commentaire de II Cor*..., chap. 13, lect. 3 ; trad. fr. par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, p. 307-311.
{636} Y.-M. Congar, « L'idée... », p. 49-52.
{637} *Ibid.*, p. 52-56.
{638} *Ibid.*, p. 54. Pour la centralité de l'eucharistie, Congar renvoie à la *S. Th.* 3a, q. 65, a. 3, et q. 73, a. 3.
{639} *Ibid.*, p. 58.
{640} F. Kerr, art. « Yves Congar et le thomisme », p. 73. Voir n. 237 *in fine*.
{641} *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, 1940, *passim*. Pour apprécier cet ouvrage, on se référera à Y.-M. Congar, « D'une ''Ecclésiologie en gestation'' à *Lumen Gentium* », dans *Kirche im Wachstum des Glaubens. Festgabe Mannes Koster*, Fribourg (CH), 1971, p. 366-377 ; ici, p. 366-369. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Ratisbonne, 42002, p. 498

(accessible sur Internet : www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/verweyen/golewo19.pdf le 21 mars 2014), voit chez Y.-M. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1941, à côté de Koster, une première conceptualisation théologique du « peuple de Dieu » à l'époque postpatristique. Mais, en réalité, on ne peut pas encore parler d'une conception théologique du « peuple de Dieu » chez Congar à ce moment-là (1941).

{642} Y.-M. Congar, *Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, Fribourg-en-Brisgau, coll. « Handbuch der Dogmengeschichte », t. III, fasc. 3c, 1971 ; sur Thomas d'Aquin, voir les p. 151-156.

{643} Y.-M. Congar, « ''Ecclesia'' et ''Populus (fidelis)'' dans l'ecclésiologie de S. Thomas », dans *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative studies*, t. I, Toronto, 1974, p. 159-173.

{644} *Ibid.*, p. 160 s.

{645} *Ibid.*, p. 162 s., citant *Scriptum super IV Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 4, sol. 3 ; d. 13, q. 1, a. 3, ad 2 ; d. 18, q. 2, a. 3, ad 1 ; *S. Th*. 2a-2ae, q. 187, a. 4, co. ; 3a, q. 67, a 2, ad 2 ; q. 74, a. 6, co. ; q. 82, a. 3, ad 1.

{646} *Ibid.*, p. 163 citant *Scriptum super IV Sententiarum*, d. 20, q. 1, a. 4, sol. 1 ; *Ad Ephes*., c. 2, lect. 2, (voir trad. fr. p. 152-155) ; voir aussi *ibid.*, p. 164-166.

{647} *Ibid.*, p. 166 citant *S. Th.*1a-2ae, q. 102, a. 2 ; q. 147, a. 3, obj. + ad 3 ; 2a-2ae, q. 122, a. 4, ad 4.

{648} *Ibid.*, p. 169 avec renvoi à *Summa contra Gentiles* l. IV, chap. 75 ; *S. Th.* 1a-2ae, q. 102, a. 4 et 5 ; q. 95, a. 4, co. ; 2a-2ae, q. 83, a. 12, co. ; 3a, q. 80, a. 12.

{649} *Ibid.*, p. 171.

{650} *Ibid*.

{651} Y.-M. Congar, « Vision de l'Église chez Thomas d'Aquin », *RSPT* 62, 1978, p. 523-542.

{652} *Ibid.*, p. 525 citant *S. Th.* 3a, q. 8, a, 4, co.

{653} *Ibid.*, p. 526 renvoyant en particulier à *Scriptum super III Sent*., d. 13, q. 2, a. 2, qc 2, ad 4 ; d, 40, a. 4, qc. 2, ad 2 ; *Scriptum super IV Sent*., d. 27, q. 3, a. 1, sol. 3 ; *QD De veritate*, q. 14, a. 12, sol. ; *S. Th.* 2a-2ae, q. 1, a, 2 + 7.

{654} *Ibid.*, p. 527 renvoyant à *Scriptum super IV Sent*., d. 13, q. 1, a. 1, sol. ; d, 24, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 3 ; *S. Th.* 3a, q. 63, a, 1, ad 1 + a. 3. Congar renvoie ici à D. Koster (voir p. 243, n. 7), mais il ne fait pas remarquer que le « caractère » est celui du sacrement de l'ordre ; cette mention est faite à la p. 537 s.

{655} *« Ecclesia intendit suis statutis fidelium utilitati providere »*, *S. Th.* 2a, q. 80, a. 10, arg. 5 ; pour la trad. fr., voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. IV, Paris 1986, p. 636a ; voir 2a-2ae, q. 147, a. 3, co., Y.-M. Congar, *ibid*., p. 529.

{656} *Ibid.*, p. 529.

{657} *Ibid.*, p. 530. Ici, on voit bien que la christologie est centrale pour l'ecclésiologie.

{658} *Ibid*. Congar se réfère aux questions 27-29 (*Opera omnia*, éd. Léonine, t. XXII, 3, p. 789-872). Il a emprunté cela à J. Geiselmann, art. « Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin », dans *Theologische Quartalschrift* 107, 1926, p. 198-222 ; 108, 1927, p. 233-255, et surtout à T. Tschipke, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit : unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Fribourg-en-Brisgau, 1940 ; trad. fr. *L'Humanité du Christ comme instrument du salut de la divinité*, Fribourg (CH), coll. « Studia Friburgensia », N.S. 94, 2003.

{659} *« Si desideret habere praesidentiam in Ecclesia Spiritus Sancti, ut sit sicut minister »* (Thomas d'Aquin, *Lectura super Mattheum*, c. XX, 27, lect. 2 [éd. R. Cai, Turin, 1951, p. 256a, no 1668] ; cité par Y.-M. Congar, « Vision de l'Église chez Thomas d'Aquin », p. 531, n. 56.

{660} *Ibid.*, p. 531 s.

{661} *Ibid.*, p. 533, renvoyant à *Scriptum super III Sent*., d. 13, q. 2, qc. 2, sol. + ad 1.

{662} *Ibid.*, p. 534, renvoyant à *S. Th.*, 3a, q. 66, a. 10, ad 1 + a. 11, co. + ad 1, a. 12, co. + ad 3 ; *I Ad Cor*., chap. 12, lect. 3 (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, 2002, p. 385-396).

{663} *Ibid.*, p. 535, citant Rm 8, 14, et renvoyant aux nombreux lieux où saint Thomas le cite.

{664} *Ibid.*, p. 536-538.

{665} *Ibid.*, p. 536.
{666} *Ibid.*, p. 537.
{667} *Ibid.*
{668} *Ibid.*, p. 538. Il serait outrancier de rendre Congar responsable d'opinions extrémistes selon lesquelles l'ordination sacerdotale ne devrait être valable que pour une communauté particulière, ou même qu'elle devrait être superflue, étant donné que la communauté elle-même devrait déterminer celui qui, parmi elle, présiderait l'eucharistie, ce qui équivaudrait à perdre de vue l'unité du peuple de Dieu.
{669} *Ibid*.
{670} *Ibid.*, p. 540.
{671} *Ibid.*, p. 541. Voir ci-dessus, p. 217-218.
{672} Sur sa vie et son œuvre, voir P. Chenaux (dir.), *Charles Journet (1891-1975), un théologien en son siècle*, actes du colloque de Genève, 1991, Fribourg (CH) - Paris, 1992. La citation est de J.-P. Torrell, « Présence de Journet à Vatican II », p. 41-68, en l'occurrence p. 41.
{673} Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, t. I, 1941. Nous nous référons à l'édition des *Œuvres complètes de Charles Journet*, [Saint Maurice CH,] Éd. Saint-Augustin, [1998,] qui reproduit l'éd. de 1962. La citation est empruntée à la table alphabétique également rédigée par l'auteur, voir p. 1242 (renvoyant à l'introd., p. 16) sous le vocable « Thomas d'Aquin ».
{674} *Ibid*., introd., p. 16. Idée quasi prophétique pour notre temps où de nombreux chrétiens souffrent des imperfections de l'Église terrestre. Sur ce thème, voir aussi Ch. Journet, *L'Église sainte – mais non sans pécheurs : compléments inédits de L'Église du Verbe Incarné*, [Saint Maurice CH,] Éd. Saint-Augustin, 1999.
{675} Ch. Journet, *L'Église du Verbe*..., I, introd., p. 6.
{676} *Ibid.*, introd., p. 5 (= livre I, *La Hiérarchie apostolique*, 1941 [rééd. 1998]).
{677} *Ibid.*, introd., p. 5 (= livre II, *Sa structure et son unité catholique*, 1951 [rééd. 1999]).
{678} *Ibid.*, I, introd., p. 5 s. (= livre III <même titre que le l. II>, 1969 [rééd. 2000]).
{679} *Ibid.*, I, p. 6 : livre IV, *Essai de théologie d'histoire du salut*, 1974 (rééd. 2004). Les éditeurs de la réédition ont ajouté un 5e vol. : *Compléments et inédits*, 2005.
{680} *Ibid.*, I, Excursus I, p. 113.
{681} Les tables alphabétiques, sous le vocable « Thomas d'Aquin », *ibid.*, I, p. 1242-1244, III, p. 2224-2227, tables dressées par Journet lui-même, en montrent l'orientation.
{682} J. Ratzinger, *Leib Christi II. Dogmatisch*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2e éd., t. VI, Fribourg-en- Brisgau, 1961, coll. 910-912, en l'occurrence, col. 910 s.
{683} G. Sabra, *Thomas Aquinas' Vision of the Church. Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology*, Mayence, coll. « Tübinger theologische Studien », 27, 1987, p. 15.
{684} *Ibid.*, p. 19-22, repris par O.-H. Pesch (voir n. 7, p. 250).
{685} *Ibid.*, p. 23. C'est vrai pour la *Somme contre les Gentils* et la *Somme de théologie*, mais non pour le *Commentaire des Sentences*.
{686} *Ibid*. Ainsi, les commentaires scripturaires, en particulier ceux des lettres pauliniennes, sont trop rapidement écartés de la conception de l'analyse ultérieure, mais, heureusement, dans les analyses qui suivent (voir p. 36-68) ce procédé n'est pas appliqué.
{687} *Ibid.*, p. 23 s. Ces suppositions erronées sont formulées contre Grabmann (voir ci-dessus, p. 240, n. 8).
{688} *Ibid.*, p. 27.
{689} Reformulation par O. H. Pesch, *Thomas d'Aquin*..., de G. Sabra, *Thomas Aquinas' Vision*..., p. 29 s.
{690} *Ibid.*, p. 35 s. Sabra revient sur ce point p. 68 : « On peut légitimement se demander si ce n'est pas précisément ce minimalisme qui a largement contribué à l'accentuation juridique de la pensée ecclésiologique au cours des siècles après Thomas. »
{691} *Ibid.*, p. 36-39.

{692} *Ibid.*, p. 39-43.
{693} *Ibid.*, p. 43-49.
{694} *Ibid*., p. 50-58.
{695} *Ibid.*, p. 58-68 ; ici figurent aussi des références aux Col.
{696} *Ibid.*, p. 69.
{697} *Ibid.*, p. 69 s.
{698} *Ibid.*, p. 70.
{699} *Ibid*.
{700} *Ibid.*, p. 71.
{701} *Ibid.*, p. 72-106 ; la citation est mentionnée p. 73.
{702} *Ibid.*, p. 77-84
{703} *Ibid.*, p. 84-94.
{704} *Ibid.*, p. 84-104.
{705} *Ibid.*, p. 105.
{706} *Ibid.*, p. 107-182. On y trouve de nombreuses observations subtiles, mais non point l'importance primordiale des sacrements, lesquels sont plutôt brièvement abordés (p. 144-146), bien que Sabra affirme qu'« ils ont donc une fonction ecclésiologique et sotériologique essentielle » (p. 145).
{707} *Ibid.*, p. 180.
{708} *Ibid.*, p. 182. Ne s'agirait-il pas des « chrétiens anonymes » dont parlera Karl Rahner ?
{709} *Ibid.*, p. 183-187. Face aux polémiques des temps passés, l'auteur observe que « Vatican II a introduit un nouveau climat ecclésiologique ou l'élément polémique a presque totalement disparu » (p. 186).
{710} *Ibid.*, p. 187-197.
{711} *« It does not follow from Thomas' comprehensive conception of the church that ecclesiology has to be implicit in order to be theological [...]. As long as one clearly and systematically distinguishes the senses in which the term church is used and does not abandon the manifold and comprehensive conception with its primacy of the communio aspect, then it is quite possible to have an explicit and thoroughly theological ecclesiology »*, *ibid.*, p. 196 s.
{712} Otto H. Pesch, *Thomas von Aquin : Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mayence, 1988 ; trad. fr. J. Hoffmann, *Thomas d'Aquin. Limites et grandeur de la théologie médiévale*. *Une introduction*, Paris, coll. « Cogitatio fidei » 177, 1994. C'est cette traduction qui sera désormais citée.
{713} *Ibid.*, p. 395. Pesch renvoie à Max Seckler, *Das Heil in der Geschichte*, Munich, 1964, p. 217-260 (trad. fr. *Le Salut et l'Histoire*. *La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris, coll. « Cogitatio fidei » 21, 1966, p. 205-246), lequel a bien montré que la théologie de saint Thomas n'est pas « a-historique ».
{714} O. H. Pesch, *Thomas von Aquin* , p. 481, voir ci-dessus, n. 6.
{715} *Ibid.*, p. 482.
{716} *Ibid*., G. Sabra, *Thomas Aquinas' Vision*..., p. 248, n. 2.
{717} *Ibid.*, p. 452.
{718} *Ibid.*, p. 455.
{719} *Ibid*. avec renvoi aux p. 484-487.
{720} *Ibid.*, p. 484.
{721} *Ibid.*, p. 479 avec un renvoi à la p. 394 s.
{722} *Ibid.*, p. 484.
{723} *Ibid.*, p. 478 s., avec un renvoi aux p. 87-90 et 119 s.
{724} *Ibid.*, p. 479 avec renvoi à la p. 143 s.
{725} *Ibid*., avec un renvoi aux p. 139-145 et 198-200.
{726} *Ibid*.
{727} *Ibid*., avec un renvoi aux p. 346 s. et 462-466.

{728} *Ibid*., avec un renvoi aux p. 451-456.
{729} *Ibid.*, p. 480, avec un renvoi aux p. 370-373.
{730} *Ibid*., avec renvoi aux p. 180-182, 309 s. et 426 s.
{731} *Ibid.*, p. 480, avec un renvoi aux p. 483 s.
{732} Y.-M. Congar, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 36, 1961, p. 35-151.
{733} *Opera omnia*, éd. Léonine, t. XLI, Rome 1970. L'édition et les préfaces, avec indications historiques et textes à comparer, sont de H.-Fr. Dondaine.
{734} Thomas d'Aquin, *« La perfection c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ*, texte latin de l'éd. Léonine, introduction, traduction et annotations par J.-P. Torrell, Paris, 2010.
{735} U. Horst, *Evangelische Armut und Kirche : Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. Und beginnenden 14. Jahrhunderts*, Berlin, coll. « Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens », NF 1, 1992 ; *Bischöfe und Ordensleute : Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin*, Berlin, 1999 ; *The Dominicans and the Pope : Papal Teaching Authority in the Medieval and Early Modern Thomist Tradition*, Notre Dame (Ind.), 2006 ; *Wege in die Nachfolge Christi : Die Theologie des Ordensstandes nach Thomas von Aquin*, Berlin, coll. « Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens », NF 12, 2006.
{736} U. Horst, *Papal Teaching Authority...*, p. 23-41.
{737} U. Horst, *Bischöfe und Ordensleute* ; *The Dominicains and the Pope* ; *Wege in die Nachfolge Christi.*
{738} Fr. Daguet, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin. Finis omnium Ecclesia*, Paris, coll. « Bibliothèque thomiste » 54, 2003. L'ouvrage donne l'impression d'une étude très fouillée, mais on regrette l'absence de références bibliographiques en langue allemande.
{739} *Ibid.*, p. 8.
{740} *Pagina sacra. Le passage de l'Écriture sainte à l'écriture théologique*, Paris, coll. « Théologiques », 2009.
{741} Ph. Delhaye, M. Guéret et P. Tombeur, *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Liste de fréquence, Tables comparatives*, Louvain, coll. « Informatique et étude des textes » 7, 1974, p. 151-153 et 501-503.
{742} A. Di Maio et A. Fani (dir.), *Glossario tommasiano fondamentale. Communicatio, quaestio, desiderium, experientia, conscientia, contemplatio, electio, sanatio*, Rome, coll. « Lemmata christianorum-Thomasiana » 1, 2013.
{743} *Dicitur* selon les cinq mss (FMOTV), voir sigles p. 45.
{744} La phrase : *quia totus status vitae est in pugnatione militantium quorum habitacula castra dicuntur* figure après la citation de Job dans les cinq mss (FMOTV).
{745} « Ce passage, écrit saint Augustin, met en relief les princes des Églises et les chefs de ceux qui, dans les Églises, bénissent le Seigneur » (*Enarratio in Psalmum* LXVII, 28 ; CCL 39, p. 895).
{746} Lieu parallèle : *Ad Tit*. 1, 9, lect. 3 (éd. Marietti, nos 22-24).
{747} Omission du mot *scilicet* après *exemplo* dans les cinq mss (FMOTV).
{748} L'épée désigne ici l'Écriture sainte et en l'occurrence les épîtres de l'Apôtre. Dans l'art iconographique chrétien primitif et jusqu'à la fin du XIIe siècle, saint Paul est représenté avec un livre ou un rouleau *(volumen)* en main. À partir du XIIIe siècle, et en particulier sous l'influence des légendiers hagiographiques dominicains (voir notamment Jean de Mailly, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* ; Vincent de Beauvais, *Speculum historiale* ; Jacques de Voragine, *Legenda aurea*), se répand dans l'iconographie latine un nouvel emblème de saint Paul, à savoir l'épée, instrument de son martyre. Son « épée, écrit Louis Réau, est habituellement nue, quelquefois cependant rengainée dans le fourreau *(gladius in vagina)*. Exceptionnellement, par exemple dans les

cycles des Apôtres de Peter Vischer autour de la châsse de saint Sebald à Nuremberg, et de Tilman Riemenschneider à la chapelle de Würzburg, il est représenté avec deux épées, soit par analogie avec les deux clefs de saint Pierre, soit qu'une des épées ait été considérée comme l'emblème de la parole de Dieu et l'autre comme l'instrument de son martyre » (*Iconographie de l'art chrétien*, t. III (P-Z), Répertoires, Paris, PUF, 1959, p. 1039). Voir aussi É. MÂle, *L'Art religieux du xiii^e^ siècle en France en France*, t. II, Paris, Armand Colin, coll. « Le Livre de poche », 1958, p. 297-298 ; R. Ferrari, art. « San Paolo », dans *Iconographia e arte cristiana*, Éd. San Paolo, 2004, vol. II, p. 1026-1027.

{749} *peccatum* au lieu de *peccata* selon les cinq mss (FMOTV).

{750} Lieu parallèle : *Ad Ephes*. 5, 3, lect. 2 (éd. Marietti, n^os^ 271-274).

{751} Lieu parallèle : *Ad Tit*. 3, 10, lect. 2 (éd. Marietti, n^o^ 102).

{752} *tangitur*, selon le ms. de Munich. Omission du mot *duo* dans les cinq mss (FMOTV).

{753} Le mot *oves*, sous-entendu, est omis dans les cinq mss (FMOTV).

{754} Jn 10, 4.

{755} Citation traduite d'après le ms. de Munich : *Imitatores mei estote et observate eos qui ita ambulant sicut habetis formam*.

{756} La citation est traduite d'après le ms. de Munich : *Tamquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi non escam*.

{757} La citation est traduite d'après le ms. de Munich : *Noli quaerere fieri iudex, nisi virtute valeas.*

{758} *dicitur* au lieu de *dicit* selon les mss de Munich, Oxford et Turin.

{759} Ce qui suit : *castra, id est ecclesiam Dei* est omis dans les cinq mss (FMOTV).

{760} *spirituali* selon le ms. de Munich.

{761} Lieu parallèle : *Ad Ephes*. 6, 17, lect. 4 (éd. Marietti, n^o^ 366).

{762} Le mot *enim* (car) est omis dans les cinq mss (FMOTV). – Lieu parallèle : *Ad Hebr*. 4, 12, lect. 2 (éd. Marietti, n^o^ 220).

{763} Dans son Prologue général aux Commentaires des épîtres de saint Paul, saint Thomas donne un plan d'ensemble de ces épîtres et confère à chacune une finalité précise : « Cette doctrine, dit-il, se rapporte tout entière à la grâce du Christ et peut faire l'objet d'une triple considération : Selon qu'on la considère d'abord dans la Tête elle-même, c'est-à-dire le Christ, et c'est le point de vue de l'épître aux *Hébreux*. Puis, dans les membres principaux du Corps mystique, et c'est le point de vue des épîtres qui s'adressent aux dignitaires. Enfin, dans le Corps mystique lui-même, qui est l'Église, et c'est le point de vue des épîtres adressées aux Gentils. <Cette dernière considération> fait encore l'objet d'une distinction, car la grâce du Christ peut être considérée de trois manières : soit en elle-même, c'est le point de vue de l'épître aux *Romains* ; soit en tant que contenue dans les sacrements de la grâce, c'est le point de vue des deux épîtres aux *Corinthiens* ; la première traitant des sacrements eux-mêmes, la seconde de la dignité de leurs ministres ; c'est aussi le point de vue de l'épître aux *Galates* qui traite de l'abrogation des sacrements superflus, à l'encontre de ceux qui voulaient ajouter les sacrements anciens aux nouveaux. Soit enfin, que la grâce du Christ soit considérée selon l'effet d'unité qu'elle produit dans l'Église. Donc, <dans cette perspective>, l'Apôtre traite en premier lieu du fondement de l'unité de l'Église, dans l'épître aux *Éphésiens* ; en deuxième lieu de son affermissement et de son progrès, dans l'épître aux *Philippiens* ; en troisième lieu, de sa défense contre les erreurs, dans l'épître aux *Colossiens* », trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 62. – Voir à ce propos le commentaire de J.- P. Torrell dans *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 373-375.

{764} *considerationem* au lieu de *conservationem* selon les cinq manuscrits (FMOTV).

{765} Les mots *haec epistola* ne figurent dans aucun des cinq manuscrits consultés (FMOTV).

{766} Le mot *primo* mentionné avant *tangitur* n'est pas dans les cinq mss consultés (FMOTV), de même que le mot *secundo* au début du paragraphe suivant.

{767} *Paulus* peut être considéré, en latin, comme une contraction de *paululus*, qui signifie « très petit, très faible ». – Lieux parallèles : *Ad Rom*. 1, 1, lect. 1 (éd. Marietti, n^o^ 17) ; *I Ad Cor*. 1, 1,

lect. 1 (éd. Marietti, nº 4) ; *II Ad Cor*. 1, 1, lect. 1 (éd. Marietti, nº 4)., etc. Voir dans le *Commentaire de l'épître aux Philippiens* 1, 1, nº 4, p. 63, n. 1.
{768} Lieu parallèle : *Super Matth*. 11, 25 (éd. Marietti, nº 959).
{769} Le mot *aliquando* précédant *perveniunt* ne figure dans aucun des cinq mss. Par ailleurs, les cinq mss (FMOTV) lisent *pervenerunt* au lieu de *perveniunt*, ce qui est meilleur.
{770} *eis* au lieu de *tibi* selon les cinq mss (FMOTV). Voir saint Augustin, *De natura boni*, XXXII, 32 (BA 1, p. 472) : *« Dedi* eis *regem in ira mea. »*
{771} Omission du mot *quia* avant *tenent* dans les cinq mss (FMOTV).
{772} Lieu parallèle : *Ad Hebr*. 11, 6, lect. 2 (éd. Marietti, nº 575).
{773} Lieux parallèles : 4 *Sent.*, dist. 15, Q. 4, a. 2, qª 2 et 3 ; *Ad Rom*. 1, 9, lect. 5 (éd. Marietti, nº 84) ; *Ad Ephes*. 6, 18, lect. 5 (éd. Marietti, nº 369) ; *I Ad Thes*. 5, 17, lect. 2 (éd. Marietti, nº 130) ; *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 83, a. 14, concl. : « Nous pouvons envisager la prière soit en elle-même, soit selon sa cause. Or la cause de la prière est le désir de la charité dont elle doit procéder. Ce désir doit être continu en nous, qu'il soit actuel ou virtuel : en effet, la vertu de ce désir demeure en tout ce que nous faisons par la charité ; et nous devons ''tout faire pour la gloire de Dieu'', ainsi qu'il est dit dans la première <épître> aux Corinthiens (10, 31). Et suivant ce point de vue la prière doit être continuelle. De là ces paroles de saint Augustin à Proba (*Lettre* CXXX, ix, 18 ; PL 33, col. 501 ; CSEL 44, p. 60-61) : ''Dans la foi, l'espérance et la charité, le désir continuel nous fait prier toujours.'' Mais selon qu'elle est considérée en elle-même la prière ne peut être continuelle, car d'autres occupations nous réclament. ''Nous fixons donc, comme le dit Augustin *(ibid.)*, des heures et des temps déterminés pour exprimer vocalement à Dieu nos prières, afin de nous tenir en garde par ces signes sensibles, de nous faire découvrir tous les progrès que nous faisons en ce saint désir, et de nous exciter plus fortement à l'accroître en nous.'' Mais toute chose doit se proportionner à sa fin : ainsi un remède sera-t-il donné en quantité convenable à la santé. Il convient donc que la prière dure aussi longtemps qu'il est utile pour susciter la ferveur du désir intérieur. Toutefois, quand elle dépasse cette mesure au point de ne pouvoir se prolonger sans dégoût, il ne faut pas s'y étendre davantage. »
{774} *Habitus* (ἕξις en grec) est un concept majeur chez Aristote : il est intermédiaire entre les notions de puissance et d'acte. Soit la science mathématique. Elle est à l'état potentiel (« en puissance ») dans l'intelligence de l'homme qui peut l'apprendre, mais non dans un morceau de bois. Chez l'homme ignorant, on parle alors d'un état de puissance nue. Chez l'homme qui fait des mathématiques, ou qui les enseigne, la science mathématique est à l'état actuel (« en acte »). Mais qu'en est-il de la même science lorsque le mathématicien ne l'exerce pas, lorsqu'elle n'est pas en acte ? Est-elle en puissance ? Oui, mais à l'état de puissance déterminée, non la puissance nue. La science non exercée, mais possédée par le savant, est un *habitus* (de *habere*, « avoir », « posséder »). Elle est une virtualité de l'intelligence, elle est donc à l'état virtuel. Ce concept s'applique aussi en philosophie morale et en théologie. La vertu est une « disposition acquise » permanente (traduction reçue de ἕξις : Aristote, *Physique*, VII, 3, 245b7 ; trad. H. Carteron, t. II, Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », 1996, p. 79). Ceci est vrai de la vertu morale, vertu acquise qui relève d'un habitus opératif. Mais la vertu théologale, telle la charité, plus profondément, est une vertu infuse par la grâce du baptême dans l'être même du baptisé, et non seulement dans l'une ou l'autre de ses facultés (ou « puissances ») : c'est un *habitus* entitatif qui transforme l'être qui en reçoit la grâce, même s'il n'est pas capable (cas du nouveau-né baptisé) d'accomplir les œuvres relatives à la grâce reçue (*S. Th.* 2ª-2ae, Q. 110, a. 3, ad 3m). La charité est donc une forme surnaturelle ajoutée à la puissance naturelle de la volonté et établissant en celle-ci un principe intrinsèque qui effectue, sous la motion du Saint-Esprit, les actes d'amour de Dieu. – Lieux parallèles : 1 *Sent.*, dist. 17, Q. 1, a. 1 ; *De virtut*., Q. 1, a. 1 ; *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 23, a. 2.
{775} Lieu parallèle : *I Ad Thes*. 5, 17, lect. 2 (éd. Marietti, nº 130).
{776} FOV portent : *« sed caritate unimur »* ; MT ont : *« sed caritate munimur »* (« mais nous sommes protégés par la charité »).
{777} FMT lisent *agimus* ; OV ont : *agit*.

{778} *« nec fuerat cum eis »*, add. des mss FMOT. Seul le ms. de Venise ne porte pas cette addition.
{779} Sur la variante *vivit* au lieu de *vivet*, voir P. Sabatier, *Bibl. sacr*., t. II : *Notae ad versionem antiquam*, p. 964. Quant à l'adjectif possessif *meus*, seuls les manuscrits du Nouveau Testament l'utilisent. Voir par ex. He 10, 38 qui porte la version citée ici (*Vetus Latina*, *Ad Hebraeos* 10, 38, éd. Hermann J. Frede, vol. XXV/2, fasc. 9, p. 1496).
{780} « La foi, si elle n'a pas les œuvres, est morte en elle-même. »
{781} Lieu parallèle : *Ad Gal*. 6, 15, lect. 4 (éd. Marietti, nº 374).
{782} Il convient ici de traduire le mot *dilectio* par « dilection », car comme le fait remarquer saint Thomas : « L'amour *(amor)* est un mouvement de l'appétit ; si ce mouvement est contrôlé par la raison, il s'agit alors d'un amour volontaire, qui est à proprement parler de la dilection *(dilectio)*, parce qu'elle suit un choix (une élection, *electio*). Ce qui explique pourquoi on ne dit pas à proprement parler que les animaux aiment *(diligere)*. En revanche, si ce mouvement n'est pas réglé par la raison, on l'appelle l'amour *(amor)* » (*Super Ioan*. 21, 15, lect. 3 ; éd. Marietti, nº 2622). Voir aussi 1 *Sent.*, dist. 10 (expos. litt.) ; 3, dist. 27, Q. 2, a. 1 ; *De div. nom*., c. 4, lect. 9 [éd. Marietti, nº 402] ; *S. Th*. 1ª-2ªe, Q. 26, a. 3).
{783} Omission du mot *aliquando* avant *sancti* dans les cinq mss (FMOTV).
{784} Les cinq mss (FMOTV) ont *« in vitam aeternam »* au lieu de *« in vita aeterna »*. L'emploi de l'accusatif indique que la vie éternelle n'est pas un lieu statique mais est un état de vie dynamique, une communion d'échange d'amour dans les personnes divines.
{785} Lieu parallèle : *Super Iob* 19, 27 (éd. Léonine, t. XXVI, p. 117, l. 340-349).
{786} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 2, 9, lect. 2 (éd. Marietti, nºs 96-98).
{787} *revelavit* au lieu de *revelat* dans FMOT ; omission de *eam* dans les cinq mss.
{788} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 17, 17, lect. 4 (éd. Marieti, nº 2229).
{789} Lieux parallèles : *Ad Rom*. 10, 18, lect. 3 (éd. Marietti, nº 847s.) ; *S. Th*. 1ª-2ªe, Q. 106, a. 3, sol. 4.
{790} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 18, 5.
{791} En partie emprunté à Mc 13, 10 : *« Oportet praedicari Evangelium. »*
{792} Jean Chrysostome, *In Matthaeum homiliae* LXXV, 2 [c. 24, 14] (PG 58, col. 689).
{793} Saint Augustin, *Lettre à Hésychius* CXCIX, xii (PL 33, col. 922-924 ; CSEL 57, p. 284-289).
{794} *dupliciter* au lieu de *tripliciter* dans les cinq mss (FMOTV), mais la suite du texte montre qu'il faut bien lire, comme Marietti, *tripliciter*.
{795} Sur les conditions de la prière, voir notamment les lieux parallèles suivants : 2 *Sent.*, dist. 27, Q. 1, a. 6, ad 3 ; *S. Th*. 2ª-2ªe, Q. 83, a. 7, obj. et sol. 2 ; *Ad Ephes*. 6, 18, lect. 5 (éd. Marietti, nº 369) ; *Ad Col*. 4, 2, lect. 1 (éd. Marietti, nº 183) ; *Super Matth*. 26, 39 (éd. Marietti, nº 2230) ; *Super Ioan*. 16, 23, lect. 6 (éd. Marietti, nº 2142). Selon les textes scripturaires commentés, saint Thomas explicite trois, quatre ou sept conditions de la prière, lesquelles se complètent ou se croisent. S'agissant de trois conditions, il mentionne dans son *Commentaire de saint Matthieu* (26, 39 ; éd. Marietti, nº 2230) trois dispositions ou conditions qui sont nécessaires à celui qui prie : « La sollicitude, l'humilité et la dévotion » ; dans son *Commentaire des Colossiens*, il expose à deux endroits quatre ou trois conditions requises pour la prière : « Elle doit être faite au moment opportun, continuelle, fréquente et parfaite » (1, 9 ; éd. Marietti, nº 18) ; « assidue, reconnaissante, vigilante » (4, 2 ; éd. Marietti, nº 183). S'agissant de sept conditions, il est intéressant de mettre en parallèle les deux textes suivants : celui du *Commentaire de saint Jean* où saint Thomas donne sept conditions pour qu'une prière soit bonne : « La première condition est que l'on demande des biens spirituels [...]. La deuxième, c'est qu'elle se fasse avec persévérance [...]. La troisième, c'est qu'elle se fasse dans la concorde [...]. La quatrième, c'est qu'elle procède d'un amour filial [...]. La cinquième, c'est qu'elle se fasse avec piété, c'est-à-dire avec humilité [...]. La sixième, c'est qu'elle soit faite en temps opportun [...]. La septième condition, c'est qu'on demande pour soi [...]. Car parfois on n'est pas exaucé pour les autres, notre demande faite en leur faveur étant contrecarrée par leur démérite [...] » (16, 23 ; éd. Marietti, nº 2142) ; et celui de son *Commentaire des Éphésiens* :

« La prière doit être parfaite, humble, continuelle, animée par la dévotion, vigilante, instante, inspirée par la charité » (6, 18 ; éd. Marietti, nº 369). – À propos de la doctrine sur la prière dans saint Thomas, voir entre autres S.-Th. Pinckaers, *La Prière chrétienne*, Fribourg, Éd. universitaires, 1989, à partir de la p. 121 ; L. Maidl, *Desiderii Interpres* ; J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, p. 440-444 ; S.-Th. Bonino, « Providence et causes secondes. L'exemple de la prière », dans : *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Les Cahiers d'histoire de la philosophie », 2010, p. 493-519 ; voir la bibliographie, p. 497, n. 1.

{796} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 1, 9, lect. 5 (éd. Marietti, nº 84).

{797} Voir Jean Damascène, *De fide orthodoxa* III, 24 (PG 94, col. 1089cd ; éd. E. M. Buytaert, p. 267 ; trad. E. Ponsoye, p. 192 ; P. Ledrux [SC 540, p. 145]). Cette définition de la prière selon saint Jean Damascène est citée de deux manières par saint Thomas. Soit, comme ici : *« Oratio est ascensus mentis in* (*ad* dans les mss de OT) *deum »*, « la prière est une élévation de l'esprit vers Dieu » (autres lieux parallèles : *Super Matth*. 17, 20, lect. 2 [éd. Marietti, nº 1472] ; 26, 39, lect. 5 [éd. Marietti, nº 2231] ; *I Ad Tim*. 2, 1, lect. 1 [éd. Marietti, nº 56]) ; soit : *« Oratio est ascensus intellectus ad Deum »*, « la prière est une élévation de l'intellect vers Dieu » (lieux parallèles : 4 *Sent.*, dist. 15, Q. 4, a. 1, qª 2, obj. 2 et sol. 2 ad secundum ; *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 83, a. 1, sol. 2 ; a. 13, obj. 2 ; 3ª, Q. 21, a. 1, obj. 3 ; *Super Psalmos*, in Prol. ; in Ps 24, 1 ; in Ps 38, 13 ; in Ps 41, 12 ; in Ps 43, 2). Les mots *mentis* et *intellectus* traduisent le mot grec νοῦς.

{798} Ce mot *postulation*, précise saint Thomas (voir *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 83, a. 17, concl.), s'emploie pour exprimer une demande déterminée.

{799} *mundi*, add. dans les mss de FOTV, mais om. dans M.

{800} Les mss d'Oxford et de Turin lisent respectivement : *« qui in Deo vivit »*, et *« qui Deo vivit »*.

{801} Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque* III, 1 [1110b28] ; AL XXVI, fasc. 3, p. 181. – Lieux parallèles : *Ethic*. III, 3 (éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. I, p. 126) ; *In orationem dominicam expositio*, petitio 6 ; *Ad Gal*. 6, 1, lect. 1 (éd. Marietti, nº 344).

{802} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 12, 2, lect. 1 (éd. Marietti, nº 967).

{803} Augustin, *De Trinitate* XIV, i, 3 (BA 16, p. 348-349). – Lieux parallèles : *S. Th.* 2ª-2ae, Q. 45, a. 1, obj. 2 ; *I Ad Cor*. 12, 8, lect. 2 (éd. Marietti, nº 727).

{804} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 2, 12, lect. 2 (éd. Marietti, nº 106).

{805} Add. dans les cinq mss (FMOTV) : *Ysa XI* [2] : « esprit de sagesse et d'intelligence ».

{806} Grégoire le Grand, *Moralia in Iob* I, xxxii, 45 [c. 1, 4] (CCL 143, p. 49, l. 27 ; SC 32 *bis*, p. 230-231). – Lieux parallèles : 3 *Sent.*, dist. 36, Q. 1, a. 3, obj. 2 ; *S. Th*. 1ª-2ae, Q. 68, a. 5, obj. 3.

{807} *Glosa in Col*. I, 9 (PL 192, col. 260D-261).

{808} Add. *tamen* dans les mss d'Oxford et de Turin.

{809} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 6, 22, lect. 4 (éd. Marietti, nº 514).

{810} *Sed addit* claritatis eius*, quia pergere ad peccatum* (Oxford : *peccata*) *est pergere ad tenebras ; vel* claritatis [eius], *id est Christi, qui est claritas Patris, Sap. VII : Emanatio*, etc. Version des mss de Florence, Munich et Oxford. Turin porte : *sed addit claritatis eius, id est Christi qui est claritas Patris, Sap. VII : Emanatio, etc.*

{811} *Petit eis tolerantiam in adversis*, omis dans les cinq mss (FMOTV).

{812} *est beneficium* au lieu de *pro beneficio*, selon les cinq mss (FMOTV).

{813} *fructum* au lieu de *pro fructu*, selon les cinq mss (FMOTV).

{814} Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª-2ae, Q. 114, a. 5, obj. et sol. 2 ; *De verit*., Q. 28, a. 9, ad septimum ; Q. 29, a. 6 ; 3 *Cont. Gent*., c. 149.

{815} Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 3, 5, lect. 1 (éd. Marietti, nos 86-87).

{816} Cette nature est l'œuvre de Dieu et toute œuvre de Dieu est bonne. Voir *S. Th*. 1ª, Q. 48, a. 1 : « Il ne se peut que le mal désigne quelque être, ou quelque forme ou nature. »

{817} Lieux parallèles : *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 95, a. 8 ; *De sortibus*, c. V ; *Ad Ephes*. 1, 11, lect. 4 (éd. Marietti, nos 32-33) ; *Super Psalmos*, in Ps 30, 16a.

{818} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 15, 16, lect. 3 (éd. Marietti, nos 2019-2024).

{819} *nos* au lieu de *vos*, selon les cinq mss (FMOTV).
{820} Le « sort distributif » *(sors divisoria)* consiste à tirer au sort pour savoir à qui revient une chose, « soit une possession, soit un honneur, soit une dignité, soit une peine ou quelque action » (*S. Th*. 2ª-2ªe, Q. 95, a. 8).
{821} *Pars* au lieu de *per se*, selon les mss d'Oxford, de Turin et de Venise.
{822} Lieu parallèle : *I Ad Tim*. 6, 16, lect. 3 (éd. Marietti, nos 269-270).
{823} Lieu parallèle : *Super Iob* 36, 32 (éd. Léonine, t. XXVI, p. 193, l.
{824} *Sed* au lieu de *Et*, selon les cinq mss (FMOTV).
{825} *viventes transtulit*, add. dans les cinq mss (FMOTV).
{826} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 18, 36, lect. 6 (éd. Marietti, no 2351).
{827} *in vitam aeternam* au lieu de *ut consequeremur*, dans les cinq mss (FMOTV).
{828} Lieu parallèle : *Super Matth*. 3, 2 (éd. Marietti, no 250) : « L'expression ''Royaume des cieux'' a quatre modes d'acception dans l'Écriture. Il signifie parfois le Christ lui-même habitant en nous par la grâce ; ensuite la Sainte Écriture ; en troisième lieu l'Église présente et militante ; enfin la cour céleste. »
{829} Citation du Pseudo-Augustin Alcher de Clairvaux, *De Spiritu et anima*, *c.* LV (PL 40, col. 820). Cet ouvrage attribué à saint Augustin, et déjà mis en doute par saint Thomas lui-même (voir dans son *Commentaire de l'évangile de Jean* 10, 9, lect. 2 ; éd. Marietti, no 1393), a été identifié par les bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur comme un écrit du cistercien Alcher de Clairvaux, composé vers 1161. Voir G. Théry, « L'Authenticité du *De Spiritu et anima*, dans saint Thomas et Albert le Grand », *RSPT*, 1921, p. 373-377. – Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª, Q. 37, a. 2 ; *Ad Rom*. 5, 5, lect. 1 (éd. Marietti, no 392) ; 1 *Sent.*, dist. 32, Q. 1 ; *De potent*. Q. 9, a. 9, sol. 13.
{830} Pierre Lombard, *Glosa in Col*. I, 13 (PL 192, col. 262CD ; GOS, t. IV, p. 389a).
{831} *Ibid.*, (col. 262D) : « filii charitatis, nihil aliud intelligatur quam Filii sui dilecti, quam Filii substantiae suae ».
{832} En posant cette question, saint Thomas fait allusion à une récente problématique trinitaire, tout à fait étrangère au questionnement des théologiens de notre temps. Il s'agit d'une controverse qui opposa Joachim de Flore (c. 1130-1202) à Pierre Lombard (c. 1095-1160). Dans son livre intitulé : *De unitate seu essentia Trinitatis*, l'abbé de Flore déclare hérétique cette proposition de Pierre Lombard affirmant que « le Père, le Fils et l'Esprit sont *quaedam summa res*, laquelle n'est ni engendrant ni engendrée ». Joachim de Flore soutenait que ce langage, « mettant l'accent sur l'unité de l'Essence divine et la réifiant en quelque sorte au détriment des relations personnelles » (H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, I, p. 71), introduisait une quaternité, une quatrième réalité, dans la divinité. Cette fausse interprétation de la doctrine de Pierre Lombard fut condamnée au quatrième concile du Latran (1215) dans un décret (voir le texte original et sa traduction dans l'édition de G. Alberigo, *Les Conciles œcuméniques*, t. II/1, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 496-501) proclamé par le pape Innocent III en personne. Saint Thomas a commenté cette décrétale (*Expositio super secundam Decretalem* ; éd. Léonine, t. XL, p. E 40-E 44) et a notamment consacré un article sur cette question dans sa *Somme de théologie* (1ª, Q. 39, a. 5). Voir à ce propos G. Emery, *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Théologies », 2004, p. 177-180. – Autres lieux parallèles : 1 *Sent.*, dist. 5, Q. 1, a. 1, 2 ; Q. 3, etc.
{833} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 3, 35, lect. 6 (éd. Marietti, no 545).
{834} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 8, 34, lect. 4 (éd. Marietti, no 1204).
{835} *removit* au lieu de *removet*, selon les cinq mss (FMOTV).
{836} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 6, 20, lect. 3 (éd. Marietti, no 310).
{837} *Sed inquantum est Deus*, omis dans les cinq mss (FMOTV), qui lisent : *Et habemus peccatorum remissionem*, etc.
{838} *spiritualia* au lieu de *specialia*, selon les cinq mss (FMOTV).
{839} *commemorat* au lieu de *commendat*, selon les cinq mss (FMOTV).

{840} Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De div. nom*. I, iv (PG 3, col. 593A-594A ; Suchla, p. 115 ; *Dionysiaca*, t. I, p. 43). – Lieux parallèles : *De div. nom*. c. I, lect. 1 (éd. Marietti, nº 75) ; 4 *Sent.*, dist. 49, Q. 2, a. 1, obj. 2 et 3 (*Suppl. S. Th*., Q. 92, a. 1).
{841} *aliquem terminum* au lieu de *aliquam naturam*, selon les cinq mss (FMOTV).
{842} Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª, Q. 35 ; Q. 93 ; 1 *Sent.*, dist. 3, Q. 3 ; dist. 28, Q. 2 ; 2 *Sent.*, dist. 16, Q. 1.
{843} *calor* au lieu de *color*, selon les cinq mss (FMOTV).
{844} *qualitas* au lieu de *quantitas*, selon les cinq mss (FMOTV).
{845} *similem Patri* au lieu de *imaginem Patris*, selon les cinq mss (FMOTV).
{846} Le « verbe mental » (ou verbe intérieur) est une pièce majeure de l'appareil cognitif dans la doctrine thomasienne de la connaissance. Elle ressortit à l'ordre de la psychologie rationnelle, mais saint Thomas n'en fait guère état que pour rendre compte, analogiquement, en théologie trinitaire, de la génération éternelle du Fils à partir du Père, par mode d'intelligence. La connaissance étant, selon Aristote, l'acte commun du connaissant et du connu, l'objet en tant que connu est identique au sujet en tant que connaissant. Sujet et objet demeurent cependant ce qu'ils sont, quant à leur être propre : l'homme ne devient pas la pierre qu'il connaît, mais leur union s'effectue dans l'esprit par la *species*, l'« espèce ». L'« espèce » n'est pas un intermédiaire entre le sujet et l'objet, ni un substitut de l'objet dans le sujet ; elle est la forme même de l'objet (sa structure intelligible) en tant que présente à l'esprit, ou encore en tant que « prolongée » dans la pensée (É. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1942, p. 318). Sous l'effet de cette *species* (dont notre pensée n'est pas explicitement consciente), notre esprit, fécondé en quelque sorte par sa présence, produit explicitement le concept de l'objet dont la *species* est en lui. Autrement dit, la pensée se parle à elle-même, s'exprime à elle-même sa connaissance de l'objet. Il s'agit donc bien d'un « verbe mental », d'une parole intérieure (laquelle donnera lieu ensuite à un « verbe de la bouche », à une parole extérieure). Par la suite, la scolastique donnera à la *species* en tant qu'elle informe la pensée le nom de *species impressa*, « espèce impresse », et au verbe mental le nom de *species expressa*, « espèce expresse », étant entendu que l'existence de la *species impressa* n'est pas consciemment perçue par la pensée et n'est dégagée que par l'analyse philosophique. Seul le verbe mental (l'« espèce expresse »), c'est-à-dire le concept, se distingue de l'intelligence qui le produit, mais en même temps il lui est semblable, puisqu'il n'est autre que la même *species* mais en tant qu'*expressa*, c'est-à-dire en tant qu'exprimée par la pensée à elle-même : le verbe mental est ainsi, dit saint Thomas, *secundum speciem*, « selon l'espèce ». La production d'un verbe mental, c'est-à-dire immanent à la pensée, permet d'entrevoir analogiquement quelque chose de la génération éternelle du Verbe éternel par mode de connaissance au sein de l'Essence divine selon que le Père est l'origine de la conception de son Fils, lequel est alors envisagé comme le Concept. Et de même l'Incarnation du Fils en Jésus-Christ correspond-elle à la profération du « verbe de la bouche », à la parole extérieure. Voir 1 Co*nt. Gent.,* c. 53 ; *De verit*., Q. 4, a. 2 ; *De potent*., Q. 8, a. 1 ; H.-D. Gardeil, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. III : *Psychologie*, p. 106-113 ; G. Emery, *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 258-261.
{847} *vere* au lieu de *vero*, dans les mss de Florence et Turin, mais om. des mots : *Filius vere visibilis*, dans les mss de Munich, Oxford et Venise.
{848} Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª, Q. 42, a. 1, sol. 2 ; *De art. fid. et Eccl. sacr*. I, *De articulis fidei* (éd. Léonine, 1979, t. XLII, p. 246, l. 82-84). – En mentionnant les ariens, saint Thomas désigne plus particulièrement ici les eunomiens, disciples d'Eunome (c. 335-c. 395), théologien cappadocien, évêque de Cyzique. Comme le rapporte Augustin, « Eunome, puissant dialecticien, défendit avec beaucoup d'acuité et d'éclat cette hérésie : il prétendait que le Fils était dissemblable au Père en toutes choses, et l'Esprit saint au Fils » (*De haeresibus*, c. LIV ; CCL 46, p. 324). Sur les références à l'arianisme et sa réfutation par saint Thomas, voir l'analyse détaillée de P. Worrall, « St Thomas and Arianism », *RTAM* 23, 1956, p. 208-259 ; 24, 1957, p. 45-100.
{849} Les cinq mss (FMOTV) lisent : *« 2 Co 4 [4] Qui est imago invisibilis Dei*. »

{850} Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª, Q. 27, a. 2 ; 4 *Cont. Gent*., c. 10, 11 ; *De potent*., Q. 2, a. 1 ; *Compend. theol*., 40, 43.
{851} Cette doctrine de la génération vient d'Aristote et est très présente dans ses œuvres. Voir notamment dans la *Métaphysique*, Z, 7 [1032 b 30] ; AL XXV 2, p. 134 : « Impossibile est aliquid esse factum, nisi aliquid praeexistat, etc. » – Lieu parallèle : *Super Metaphysicam*, VII, lect. 6 (éd. Marietti, nº 1412) : « ex quo omne quod generatur, generatur ex materia, et iterum generatur a suo simili, etc. »
{852} *germen* au lieu de *generatio*, selon les cinq mss (FMOTV).
{853} *germen* au lieu de *generatio*, selon les cinq mss (FMOTV).
{854} En logique classique, une proposition peut revêtir quatre modalités, selon que la copule (le verbe être de la proposition : S est P) énonce le nécessaire ou le contingent, le possible ou l'impossible. Cette logique était considérée au Moyen Âge comme « la croix des logiciens » (F. Chenique, *Éléments de logique classique*, Paris, L'Harmattan, ²2006, p. 151). C'est dire sa difficulté. Dans le présent paragraphe, il s'agit des deux premiers modes : est nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être : (Dieu est l'être nécessaire), ou ce qui ne peut être autrement qu'il n'est : (le feu est chaud) ; est contingent ce qui peut être ou ne pas être, ou être autrement. Appliquée à la question de la génération du Fils par Arius et ses disciples (IVe siècle), la logique modale semblait permettre d'enfermer la doctrine catholique dans un dilemme : ou bien le Père engendre le Fils par nécessité, et alors Dieu n'est pas libre – ce qui répugne ; ou bien il l'engendre librement et volontairement – ce qui seul convient –, mais alors le Fils aurait pu ne pas être, son existence est contingente : comme en Dieu, l'être nécessaire, il ne saurait y avoir de contingence, le Fils ne peut appartenir à l'ordre divin, c'est une créature, la première de toutes – ce que saint Paul semble affirmer. Saint Thomas répond à cette objection en déplaçant la question et en la mettant là où elle doit être, à savoir en prenant en compte la nature de l'être divin qui est à la fois nécessaire et libre, c'est-à-dire qui agit indépendamment de toute contrainte extérieure. L'engendrement dont il s'agit, en effet, selon le texte de saint Paul, n'est pas n'importe quel engendrement, mais l'engendrement par Dieu de sa propre image, laquelle, selon ce qui a été dit au § nº 31, nous renvoie à la nature de ce que l'image figure. Pourquoi *nécessairement* le Père engendre-t-il le Fils, son image ? La réponse est énoncée en quelques mots : il est de la nature de Dieu d'intelliger son être même ; autrement dit : il est de la nature de Dieu de se connaître. Impossible de supposer que Dieu ne se connaisse pas. Le « fruit » de cette connaissance, c'est-à-dire de la conception par laquelle Dieu se conçoit, c'est le Verbe, le *Logos*, qui est, nous dit saint Paul, l'« image » de Dieu ; le germe de ce fruit, de cette image, c'est donc l'intellect divin. Or, en Dieu tout est Dieu. On ne peut attribuer à Dieu des « facultés » comme on doit le faire pour l'homme : l'homme *a* une intelligence, mais il n'*est* pas son intelligence. Tandis qu'en Dieu, l'intelligence est sa nature même, de même que la volonté, la bonté, la vérité, la beauté, etc. La connaissance que Dieu a de sa nature ne peut être nécessairement que sa nature même. Dans ces conditions, dire que le Verbe est engendré, c'est dire qu'il l'est par nécessité, tout en recevant sa nature par un autre. La nécessité de cet engendrement relève donc de la nécessité par soi, ainsi que l'explique saint Thomas dans *S. Th*. 1ª, Q. 41, a. 2, sol. 5. À noter que, pour saint Thomas, si nous ne pouvons concevoir Dieu autrement que comme l'être nécessaire, cela ne suffit pas à démontrer son existence, car cela ne vaut que pour notre pensée (*Somme contre les Gentils*, I, 11). Encore faut-il démontrer qu'il existe effectivement, et, pour cela partir de l'existence du monde, que nous connaissons naturellement, alors que nous ne connaissons pas réellement l'essence de Dieu. – Lieu parallèle : *S. Th*. 1ª, Q. 41, a. 2, sol. 5 : « Il y a deux ordres de ‘‘nécessaire’’ ; le nécessaire par soi, et le nécessaire par un autre. ‘‘Nécessaire par un autre’’, on peut l'être de deux manières. D'abord, en raison de sa cause efficiente et contraignante : on nomme ainsi nécessaire ce qui est violent. Ensuite, en raison de sa cause finale : ainsi, dans les choses posées en vue d'une fin, on dira ‘‘nécessaire’’ ce sans quoi la fin ne peut se réaliser, ou se bien réaliser. Mais aucun de ces modes de nécessité ne convient à la génération> divine ; car Dieu n'est pas ordonné à une fin, et aucune

contrainte n'a prise sur lui. – Le ''nécessaire par soi'', c'est ce qui ne peut pas ne pas être : ainsi il est nécessaire que Dieu existe. Et voilà en quel sens il est nécessaire que le Père engendre le Fils. »
{855} Lieux parallèles : 1 *Sent.*, dist. 27, Q. 2, a. 3 ; *De verit*., Q. 4, a. 5 ; *De quodl*. IV, Q. 4, a. 1, ad 1.
{856} *ut* au lieu de *videtur*, selon les cinq mss (FMOTV).
{857} *Ego ex ore Altissimi*, selon les mss de Florence, Munich et Oxford.
{858} Lieux parallèles : 1 *Sent.*, dist. 27, Q. 2, a. 3 ; *S. Th*. 1ª, Q. 6, a. 4 ; Q. 34, a. 3 ; *De verit*., Q. 4, a. 5 ; *Super Boet. De Trin*., Q. 3, a. 4.
{859} Add. du mot *omnis*, selon les cinq mss (FMOTV).
{860} *omnium* au lieu de *enim*, selon les cinq mss (FMOTV).
{861} *in forma*, selon les mss (FMOT) ; *forma*, selon le ms. de Venise.
{862} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 32, 9. – Comme on le voit plus précisément dans son *Commentaire des Psaumes*, ce passage de saint Thomas provient du *De Genesi ad litteram* d'Augustin, I, ii, 6-V, 11 (BA 48, p. 90-97).
{863} Quatre mss (Florence, Munich, Oxford, Turin) sur cinq lisent *erant* au lieu de *creavit*, autrement dit : « parce que dans son Verbe éternel toutes choses *étaient* pour qu'elles viennent à l'existence ». Cette lecture est tout aussi fondée que celle mentionnée par le ms. de Venise ou l'édition Marietti ; elle signifie, comme l'écrit saint Thomas dans sa *Somme contre les Gentils*, que « le Verbe contient les notions de toutes les choses créées par Dieu, à la manière dont un artisan renferme dans la conception de son intellect les notions de tout ce qu'il fabrique. Ainsi, toutes les créatures ne sont rien d'autre qu'une expression réelle et représentation de ce qui est renfermé dans la conception du Verbe divin : c'est pour cela qu'on dit que tout a été fait par le Verbe (Jn 1, 3) » (4 *Cont. Gent*., c. 42 ; trad. D. Moreau, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 245). – Autres lieux parallèles : *S. Th*. 1ª, Q. 44, a. 3 ; 3ª, Q. 3, a. 8 ; *Super Ioan*, 1, 3a, leçon 2 (éd. Marietti, nos 69-78).
{864} Selon la cosmologie d'Aristote, globalement reprise par la philosophie médiévale, l'univers corporel (et donc visible) est constitué d'un certain nombre de sphères transparentes et concentriques tournant autour de la terre (qui en occupe ainsi le point le plus bas, le moins noble : raison pourquoi, ne pouvant tomber plus bas, elle demeure immobile sans requérir un support). La sphère la plus haute et la plus noble est la sphère des fixes, porteuse des étoiles qui ne changent pas de place les unes par rapport aux autres (les constellations). Viennent ensuite (en sens descendant) les sphères porteuses des planètes (astres errants), jusqu'à la sphère de la lune, la plus proche de la terre. Cette sphère de la lune divise l'univers en deux régions totalement différentes : la région supralunaire et la région sublunaire. Les corps de la région supralunaire, ou céleste, sont faits d'une matière pure et lumineuse, constituée d'un seul élément, l'éther (la *quinta essentia*, ou « quintessence », la « cinquième essence ») et, pour cette raison, ne peut pas se corrompre, c'est-à-dire devenir autre qu'elle n'est. Au contraire la région sublunaire comprend les corps qui sont faits des quatre éléments que sont la terre, l'eau, l'air et le feu, monde soumis au devenir et au changement, chacun de ces éléments se transformant en permanence dans les autres, c'est-à-dire étant par nature corruptible : c'est la région terrestre. Ces deux régions sont désignées au verset premier de la Bible par la formule « le ciel et la terre ». Or « le ciel et la terre » ont été créés « *in Principio* », c'est-à-dire « dans le Principe », en d'autres termes dans le Verbe qui déclare, selon la Vulgate : « Je suis le Principe moi qui vous parle » (Jn 8, 25). Les manichéens sont ainsi réfutés par cette exégèse qui rapporte le premier verset de la Genèse à la « création » dans le Verbe (détermination principielle des archétypes de toutes les créatures), et non à la création *ad extra* qui ne débute qu'avec la mention du « Jour un ». – Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª, Q. 65, a. 1 ; *De potent*., Q. 3, a. 6.
{865} Voir saint Augustin, *De haeresibus*, c. XLVI ; CCL 46, p. 312-320. – Les manichéens appartiennent à une secte d'origine païenne. Leur fondateur, Mani, est iranien par ses origines, babylonien par sa naissance (216). Sa doctrine, connue sous le nom de manichéisme, combine « des éléments de judaïsme et de christianisme hérétique (dans le sens du gnostiticisme) avec un fond d'idées mazdéennes (dualistes) et extrêmes-orientales (en particulier bouddhistes). Le trait principal en est un dualisme métaphysique radical, supposant un principe bon, spirituel et lumineux, dans une

lutte sans fin avec un principe mauvais, matériel et obscur ». Après sa mort, en 274 ou 277, sa doctrine se répand par ses disciples aussi bien en Orient qu'en Occident, et demeura influente jusqu'au Moyen Âge. On en retrouve des éléments notamment dans le catharisme. Quand les théologiens médiévaux, en particulier saint Thomas, traitent du manichéisme, ils se réfèrent à saint Augustin, qui écrivit de nombreux ouvrages de réfutation des thèses manichéennes. Voir notamment le *De natura boni* (BA 1, p. 437-509) ; le *De libero arbitrio* (BA 6, p. 123-471) ; les Six traités anti-manichéens (BA 17) ; sur le manichéisme, voir G. Bardy, art. « Manichéisme », dans *DTC*, t. IX, 2, col. 1841-1895 ; L. Bouyer, art. « Manichéisme », dans *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, ²1990, p. 215 ; C. Riggi, art. « Mani & Manichéisme », dans *DECA*, 2, p. 1525-1527. – Quelques lieux parallèles : 4 *Cont. Gent*., c. 29 ; *De art. fid. et Eccl. Sacr*., I, *De articulis fidei*, I, a. 1 ; *De div. Nom*., IV, lect. 3 (éd. Marietti, nº 308) ; *In Symb. Apost*., a. 1 ; *Ad Rom*. 1, 3, lect. 2 (éd. Marietti, nº 41).

{866} Sur la signification du mot « principe », voir saint Augustin, *De Genesi ad litteram* I, i, 2 (BA 48, p. 84-91).

{867} Lieux parallèles : 2 *Sent.*, dist. 1, Q. 1, a. 3 et 4 ; *S. Th*. 1ª, Q. 46, a. 3 ; Q. 65, a. 3.

{868} *dicit* au lieu de *dicitur*, selon les cinq mss (FMOTV).

{869} Lieux parallèles : 2 *Sent.*, dist. 9, Q. 1, a. 7 ; *S. Th*. 1ª, 108, a. 4.

{870} *aliud* au lieu de *illud*, selon les cinq mss (FMOTV).

{871} On reconnaît ici, dans les trois degrés qu'énumère saint Thomas, les trois hypostases de Plotin approximativement désignées. Ce que saint Thomas appelle « être premier » correspond, chez Plotin, à l'hypostase de l'Un, principe absolument ineffable, qui à vrai dire est « au-delà de l'être » (ἐπέκεινα ὄντος, *Ennéade*, V, 5, 6 ; trad. É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », 1931, p. 98). L'Intelligence (νοῦς) correspond à la deuxième Hypostase, engendrée par l'Un ; elle régit le domaine de l'Intelligible, de la Pensée, de l'Être, ce pourquoi certains traduisent ce terme par « l'Esprit ». Enfin l'Intelligence produit la troisième Hypostase, l'Âme (Ψυχή) principe ordonnateur et régulateur du monde sensible, constitutif de la Vie de tout être et de son devenir. Cette doctrine marque l'apparition de ce qu'on appelle le « néoplatonisme », catégorie de l'histoire de la philosophie que saint Thomas ignore puisqu'elle date de 1826. C'est pourquoi il parle des *Platonici*, les Platoniciens. Saint Thomas les connaît soit par des traductions latines, comme les *Éléments de théologie (Elementatio theologica)* de Proclus faite par Guillaume de Moerbeke en 1268, *ad instantiam fratris Thomae*, à la demande de frère Thomas (H. Saffrey, *Recherches sur la tradition platonicienne du Moyen Âge à la Renaissance*, p. 31), soit, indirectement, par des commentaires, ceux des Pères de l'Église, comme Grégoire de Nysse ou Augustin, mais aussi de païens. On citera le commentaire dont Chalcidius (philosophe latin néoplatonicien, 1re moitié du IVe siècle) accompagna sa traduction partielle du *Timée*, ainsi que celui que Macrobe (grammairien latin, fin du IVe siècle) fit du *Songe de Scipion* (fragment du *De Republica* de Cicéron), texte dans lequel saint Thomas a lu le nom de Plotin (1 *Cont*. *Gent*., c. 93, § 12). Rappelons enfin que saint Thomas, le premier, identifia l'auteur du *De Causis*, attribué jusqu'alors à Aristote, « comme un philosophe arabe ayant fait de larges emprunts à » l'*Elementatio theologica* de Proclus (J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 324 ; voir aussi p. 368, n. 22).

{872} Lieux parallèles : 2 *Sent.*, dist. 9, Q. 1, a. 3 ; *S. Th*. 1ª, Q. 108, a. 6 ; 3 *Cont. Gent*., c. 80 ; *Ad Ephes*.1, 20-21, lect. 7 (éd. Marietti, nº 61).

{873} *quod est angelorum, inde aliquid participat* au lieu de *et est essentiale angelorum et idem aliquid participat homo*, selon les cinq mss (FMOTV).

{874} La distinction de l'intelligence (ou intellect) et de la raison ne doit pas surprendre : elle est présente dans toute la philosophie chrétienne et provient de Platon dans la distinction de la διάνοια (connaissance discursive) et du νοῦς (connaissance intuitive), exposée au livre VI, XXI de la *République* (511d). Cette distinction se retrouve en particulier chez saint Augustin : « *Aliud est intellectus, aliud ratio* (Autre est l'intellect, autre la raison) » (*Sermo* XLIII, ii, 3 ; PL 38, col. 255). La connaissance de l'intellect relève de la sagesse et porte sur les réalités éternelles, la connaissance

de la raison relève de la science et porte sur les réalités temporelles, « et personne ne doute qu'il faille préférer la première à la seconde » (*De Trinitate*, XII, XV, 25 ; BA 16, p. 261). Cette distinction, cependant, ne détruit pas l'unité de l'esprit et l'intellect peut aussi recevoir le nom de raison supérieure (*De Trinitate*, XII, IV, 4 ; BA 16, p. 217). À quelques égards la doctrine de saint Thomas diffère de celle de saint Augustin. Elle maintient néanmoins la distinction traditionnelle de l'intellect et de la raison : « *Similiter se habent ratio ad intellectum et tempus ad eternitatem et circulus ad centrum* (La raison se trouve dans le même rapport à l'intellect que le temps à l'éternité et le cercle au centre) » (*Super Boetium De Trinitate*, Q. 6, a. 1, sol. 3 ; éd. Léonine, t. L, p. 162a, l. 334-336). Toutefois la lumière de l'intellect agent est imprimée en nous par Dieu lui-même : « Ainsi l'âme humaine participe à la lumière intellectuelle venant de Dieu, selon ce verset du Psaume 4 (7) : ''La lumière de ton visage, Seigneur, a été gravée sur nous'' » (*S. Th*. 1ª, Q. 79, a. 4 ; voir aussi *Super Psalmos*, in Ps 4, 7). L'intellect est bien une faculté propre à chaque homme, mais dont la vertu, d'origine divine, n'est pas proprement humaine, étant une participation à la lumière divine. Au contraire la raison est proprement humaine, puisqu'elle résulte de l'obligation où nous sommes, par suite de l'union de notre âme avec notre corps, de procéder discursivement dans la connaissance des choses.

{875} Au lieu de : Seraphim*, quasi ardentes Deo vel incendentes ;* Cherubim*, quasi scientes Deum ;* Throni*, quasi habentes in seipsis sedentem Deum*, les cinq mss (FMOTV) donnent la leçon suivante : Cherubim*, quasi scientes Deum,* Seraphim*, quasi accedentes (ardentes* MV*) Deo ;*Throni*, quasi habentes Deum*. Toutefois cette lecture ne peut être adoptée, car au § nº 42 saint Thomas suit l'ordre hiérarchique mentionné par l'édition Marietti.

{876} Lieux parallèles : 2 *Sent.*, dist. 9, Q. 1, a. 4, arg. 5 ; 3 *Cont. Gent*., c. 80 ; *S. Th*. 1ª, Q. 108, a. 4, obj. 2 ; a. 5, obj. et sol. 5 ; *Compend. theol*., I, c. 126.

{877} Lieu parallèle : *S. Th*. 1ª, Q. 108, a. 5, obj. 5.

{878} Le mot « Trônes » (Θρόνοι, *Troni*) est un hapax du Nouveau Testament. Ces Trônes représentent une classe d'anges, en tête des Puissances, désignant le siège matériel du pouvoir. On retrouve ce terme dans des écrits apocryphes de l'Ancien Testament (voir *Testament de Lévi*, III, 8 [trad. M. Philonenko, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1987, p. 838-839] ; *Livre d'Hénok slave*, IX, 1 [additions du réviseur, trad. A. Vaillant, Paris, Institut d'Études slaves, coll. « Textes publiés par l'Institut d'Études slaves » IV, 1976, p. 94-95] ; *Testament d'Adam*, IV). « La liste parallèle d'Ep 1, 21, qui présente un ordre différent et substitue les Vertus (Δυνάμεις, *Virtutes*) aux Trônes invite [...] à affirmer l'absolue souveraineté du Christ mort et ressuscité » (*DEB*, p. 1283). Ce mot « Trônes » « peut signifier les Chérubins que l'on considérait comme le Trône de Dieu, assis sur les Chérubins, au-dessus de son Arche » (Dom A. Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, Genève, 1730, t. IV, p. 432). – Voir saint Grégoire le Grand, *Homiliae in Evangelia*, II, *Homilia* xxxiv, 10 (CCL 141, p. 308, l. 239-244 ; SC 522, p.340-343).

{879} *signatur* au lieu de *significatur*, selon les cinq mss (FMOTV).

{880} *Deus noster ignis,* etc., selon les cinq mss (FMOTV). Cette version, qui se lit notamment chez saint Hilaire (*Sur le Psaume* 118, Lettre 8 [Heth], 9 ; SC 344, p. 268-269) et saint Ambroise (*De Spiritu Sancto*, I, XIV, 144 ; PL 16, col. 737 ; CSEL 79, p.76), est une Vieille Latine.

{881} Omission du mot *tertius* dans les cinq mss (FMOTV).

{882} Les trois *si* sont omis dans les cinq mss (FMOTV).

{883} Dans ce développement sur les anges, leur hiérarchie, la signification étymologique de leurs noms (selon l'hébreu pour les Séraphins et les Chérubins), saint Thomas s'est principalement inspiré de Denys l'Aréopagite (*Hiérarchie céleste*, VI, 2-IX, 2 ; SC 58 *bis*, p. 104-132). Il en va de même pour les principaux exposés qu'il consacre aux anges dans ses autres œuvres ; *Somme contre les Gentils*, III, c. 80 et *Somme de théologie*, 1ª, Q. 108, a. 6 ; dans ces traités, il note cependant la différence du schéma dionysien avec celui de saint Grégoire pour ce qui est du rang assigné à certaines catégories d'anges, s'efforçant de les accorder quelque peu, de même qu'il pense pouvoir rendre compte des divergences du texte paulinien entre l'épître aux Éphésiens et l'épître aux

Colossiens. Concernant l'ordonnancement hiérarchique des « substances séparées », c'est-à-dire des êtres purement spirituels et séparés de la matière, saint Thomas tient compte de ce que cet ordonnancement ne constitue pas une doctrine révélée. On sait que Denys, suivant probablement un schéma proclusien, distingue trois ordres d'êtres angéliques : un ordre supérieur, un ordre intermédiaire, un ordre inférieur, chacun de ces ordres comprenant trois sortes d'anges (d'où les neuf chœurs des anges). L'ordre supérieur comprend les Séraphins, les Chérubins et les Trônes. C'est à propos des Trônes que saint Thomas s'éloigne quelque peu de Denys. Alors que Denys accorde aux trois catégories supérieures les mêmes propriétés (208a-209a ; SC 58 *bis*, p. 109-112), et va même jusqu'à doter les Trônes du « pouvoir de brûler » (329a ; SC 58 *bis*, p. 168) – ce qui paraissait le propre des Séraphins – pour saint Thomas, les Trônes ne jouissent pas du même degré de la connaissance de Dieu dont Séraphins et Chérubins jouissent « par excellence » (*S. Th*. 1ª, Q. 108, a. 6 ; voir *La Hiérarchie céleste*, dans SC 58 *bis*, p. 108, n. 2). Quant aux étymologies que saint Thomas reproduit d'après Denys, si le nom de *séraphin* évoque bien en hébreu l'idée d'un « feu brûlant », il n'en va pas de même pour le nom de *kerubim*, dont l'origine, semble-t-il, est accadienne (de *kâribu*, désignant des génies gardiens et intercesseurs), et vraisemblablement même phénicienne (Voir É. Lipiński, « Chérubin », dans *DEB*, p. 264-266). La signification « abondance de science (πλῆθος γνώσεως) » donnée par Denys (205b ; SC 58 *bis*, p. 105) ne paraît pas exacte. L'idée fondamentale que Denys met en lumière, idée philosophiquement féconde, est celle de l'ordre hiérarchique, c'est-à-dire d'une organisation à la fois sacrée et logique des degrés de la création et de l'échelle des créatures, ce à quoi invite précisément la méditation du monde angélique, méditation inséparablement cosmologique et théologique. C'est le grand intérêt de l'ouvrage remarqué de Tiziana Suarez-Nani, *Les Anges et la philosophie. Subjectivité et fonction des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale » LXXXII, 2002, que de montrer la rigoureuse nécessité de la créature angélique dans le cosmos thomasien : sans elle, sans l'existence d'une créature purement « intellectuelle », « l'univers serait incomplet, imparfait, hétérogène et ne pourrait pas atteindre son but ultime » (*ibid.*, p. 32). En plus de leur fonction théologique de messager divin, les anges ont une fonction cosmologique et métaphysique : c'est par eux que peut s'accomplir la montée de toute la création vers Dieu. Par ailleurs, l'effort pour penser la réalité personnelle de l'ange conduit saint Thomas à une conception de la subjectivité qui annonce les conceptions de la philosophie moderne (*ibid.*, p. 39-53). Toutefois, considéré en lui-même, l'effort spéculatif de saint Thomas reste « traditionnel ». C'est ce que montre le père Serge-Thomas Bonino, o.p., dans la meilleure et la plus complète synthèse (historique et théologique) qu'on puisse lire en langue française sur la question des anges : *Les Anges et les Démons*. Le père Bonino écrit : « En fait, saint Thomas, loin de construire un système *a priori*, s'applique surtout à rendre raison des diverses ''classes'' que la Tradition avait déjà distinguées parmi les anges. Ce regroupement des anges en différents ordres remonte au judaïsme tardif et il a été repris par le christianisme » (p. 259).

{884} « Omnia in ipso et per ipsum *in causam exemplarem per ipsam causam* » au lieu de « omnia per ipsum*, sicut per causam effectivam,* et in ipso*, sicut exemplarem* », selon les cinq mss (FMOTV).

{885} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 1, 3, lect. 2 (éd. Marietti, nº 76).

{886} *Sed numquid omnia sunt aeterna ? Non*, au lieu de : *Sed quia posset aliquis dicere : Numquid omnia sunt aeterna ? ideo Apostolus respondens ad hoc, dicit quod non*, selon les cinq mss (FMOTV).

{887} *alias*, omis dans les cinq mss (FMOTV).

{888} *Deus* au lieu de *Dominus*, selon les cinq mss (FMOTV). Voir *Vetus Latina*, éd. *Bibl*. *sacr*., t. II (Notae ad Versionem antiquam), p. 310.

{889} *Postquam Apostolus commendavit Christum per comparationem ad Deum et ad totam craturam*, omis dans les cinq mss (FMOTV).

{890} Lieux parallèles : *Ad Rom*. 12, 5, lect. 2 (éd. Marietti, nºs 973-974) ; *I Ad Cor*. 12, 27, lect. 3 (éd. Marietti, nº 753).

{891} *omnis*, add. des mss d'Oxford et de Turin.

{892} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 12, 25, lect. 3 (éd. Marietti, nº 751).
{893} Rm 12, 5. – Les cinq mss (FMOTV) lisent : Ephes IV : *Multi unum corpus sumus* (+ *in Christo*, selon M), au lieu de : *Eph. IV, 4 : Unum corpus et unus spiritus*. *I Cor. X, 17 : Unus panis et unum corpus multi sumus,* etc.
{894} Lieux parallèles : *I Ad Cor*. 11, 3, lect. 1 (éd. Marietti, nº 587) ; *Ad Ephes*. 1, 22, lect. 8 (éd. Marietti, nº 69).
{895} *Tria habet caput privilegia*, selon les cinq mss (FMOTV).
{896} Lieux parallèles : *I Ad Cor*. 15, 20, lect. 3 (éd. Marietti, nº 927) ; *S. Th*. 3ª, Q. 53, a. 3.
{897} *non solum est in gratia secundum quod homo, quia omnes sunt iustificati per fidem Christi*, selon les cinq mss (FMOTV).
{898} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 8, 25, lect. 3 (éd. Marietti, nº 1183).
{899} Lieu parallèle : *Super Matth*. 19, 28 (éd. Marietti, nº 1610).
{900} *et ideo ait*, selon les mss d'Oxford et de Turin.
{901} Voir notamment dans Mt 9, 18-26, la résurrection de la fille du chef de la synagogue ; dans Luc 7, 11-17, celle du fils de la veuve qu'on emportait hors de la porte <de la ville>.
{902} Les cinq mss (FMOTV) lisent : *« Christus enim resurgens ex mortuis* au lieu de *sed Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, ut dicitur Rom. VI, 9. »* – Rm 6, 9. – Lieu parallèle : *Ad Rom*. 6, 9, lect. 2 (éd. Marietti, nº 488).
{903} Lieux parallèles : 3 *Sent.*, dist. 13, Q. 1, a. 2 ; dist. 15, Q. 1, a. 2 ; *S. Th*. 3ª, Q. 7, a. 9 et 10 ; *Compend. theol*., I, c. 213-214 ; *De verit*., Q. 29, a. 3 et 5.
{904} Photin est né à Ancyre, où il fut diacre de Marcel. Vers 343, dans des circonstances que nous ne connaissons pas, il est évêque de Sirmium (Subotica, en Yougoslavie). Savant et éloquent, il est apprécié de ses diocésains. Cependant sa doctrine est condamnée par des conciles, à Antioche (344), Milan (345 et 347), à Sirmium même (348 et 351). À ce dernier concile, il est déposé et exilé. En 361, l'édit de tolérance de Julien lui permet de rentrer, mais il est exilé de nouveau par Valentinien II (364). Il meurt en 376. Ses œuvres sont perdues. Nous connaissons par saint Jérôme (*De viris illustribus*, 107 ; PL 23, col. 703-704) les titres d'un *Contra Gentes*, d'un traité *Ad Valentinianum*. Sa doctrine est connue par ce qu'en ont dit les hérésiologues, par exemple Épiphane (*Panarion*, 71 ; PG 42, col. 373c-382c). Saint Augustin, qui l'a connue dès avant sa conversion et sans savoir qu'elle était opposée à la *catholica veritas*, la résume clairement dans les *Confessions* VII, 19, 25 (BA 13, p. 632-635) : Jésus ne préexistait pas comme Fils de Dieu. Il n'était qu'un homme, en tout semblable aux autres, sauf par sa naissance miraculeuse, et par la plénitude de la grâce qui était descendue en lui à cause de sa perfection morale. On l'a rapprochée de celle de Paul de Samosate (voir P.-Th. Camelot, « Photin de Sirmium. Photiniens », dans *Cath.* XI, col. 229). – Voir saint Augustin, *De haeresibus* XLV (CCL 46, p. 312). – Lieux parallèles : 4 *Cont. Gent*., c. 4, 28 ; *Compend. theol*. I, c. 202 ; *S. Th*. 3ª, Q. 2, a. 11 ; *Super Ioan.* 1, 1-2, lect. 1 (éd. Marietti, nº 64) ; *Ad Rom*. 1, 3, lect. 2 (éd. Marietti, nº 30). – Voir l'étude de G. Emery, « Le photinisme et ses précurseurs... », p. 371-398.
{905} *habuerunt* au lieu de *habent*, selon les mss de FMOT.
{906} *alicujus*, add. dans les cinq mss (FMOTV).
{907} Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 5, 19, lect . 5 (éd. Marietti, nº 198).
{908} Lieux parallèles : (sur la réconciliation avec Dieu) : *S. Th*. 3ª, Q. 49, a. 4 ; (sur la paix et la concorde) : *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 29, a. 1 ; (sur la discorde) : *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 37.
{909} *omnium*, add. dans les cinq mss (FMOTV).
{910} *Et ista sunt [pacata]* au lieu de *Et ita sunt pacata*, selon les cinq mss (FMOTV).
{911} Les cinq mss (FMOTV) lisent : *Annuntiavit pacem* au lieu de *Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum,* etc., – Ep 2, 17. – Lieu parallèle : *Ad Ephes*. 2, 14, lect. 5 (éd. Marietti, nº 111 s.).
{912} *affectum* selon les mss de MOTV, seul le ms. de Florence lit *effectum*.
{913} *idolatriae*, add. des cinq mss (FMOTV).
{914} Les deux versions données par saint Thomas (*Vetus latina* et Vulgate) figurent dans la Glose de Pierre Lombard, voir *Glosa in epist. ad Colossenses* I, 21 (PL 192, col. 265C).

{915} *caput* au lieu de *caro*, selon les cinq mss (FMOTV).
{916} *Item carnis* au lieu de *Et idem corpus carnis*, selon cinq mss (FMOTV).
{917} *Dicit* au lieu de *et addit*, selon les mss de FMOT, om. dans V.
{918} *parent* au lieu de *patent*, selon les mss de FMOT ; V lit *patent*.
{919} *quasi*, add. des cinq mss (FMOTV). Sous-entendu dans ce contexte : *quasi dicat*.
{920} *Commendavit* [T : *commendat*] *Christum in comparatione ad totam ecclesiam et ad ipsos Colossenses*, selon les cinq mss (FMOTV).
{921} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 4, 1, lect. 1 (éd. Marietti, nos 186-187).
{922} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 30, 1.
{923} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 12, 27, lect. 3 (éd. Marietti, no 753).
{924} *Quantum meritorum* [T : *meritum*] *debeat inferri* au lieu de *quantum meritorum debet esse*, selon les cinq mss (FMOTV).
{925} Lieux parallèles : 1 *Sent.*, dist. 40, Q. 3 ; *S. Th*. 1a, Q. 23, a. 7 ; *De verit*., Q. 6, a. 4.
{926} Cette citation provient en partie d'Augustin (*Enarratio in Psalmum* LXI, 4, PL 36, col. 731 ; CCL 39, p. 774, l. 25-26 : « Pariatoria plenaria passionum omnium non erit, nisi cum saeculum finitum fuerit ») et est reprise dans la Glose de Pierre Lombard (*In epist. ad Col*. I, 24 ; PL 192, col. 266D).
{927} Aucun des dictionnaires spécialisés consultés ne mentionne ce mot *paritoria*. En revanche, on rencontre *pariatoria* (chez Augustin, voir note précédente) et *paratoria* ou *paratorium*. *Pariatoria* dérive du verbe *pariare* et a le sens de « s'acquitter d'une dette », tandis que *paratoria* ou *paratorium* dérive de *parare* (« préparer, réserver ») et désignent un lieu où l'on garde et prépare des choses, par exemple la sacristie (voir *Ordines Romani* I 112 ; éd. M. Andrieu, t. II, p.103 : « Calicem autem subdiaconus accepit sequens et dat acolytho et ille revocat in paratorium ») ; *ibid*. V 87, t. II, p. 225). D'où notre traduction par « réserve » qui semble plus proche du sens que saint Thomas confère au mot *paritoria*.
{928} La Vulgate lit : *« Saulum et Barnabam »* ; quelques Vieilles Latines portent : *« Barnabam et Paulum »*. Voir P. Sabatier, *Bibl. sacr.*, t. III, p. 542-543 *(Notae ad versionem antiquam)*.
{929} *et*, add. dans les cinq mss (FMOTV).
{930} Lieux parallèles sur la prédestination : *S. Th*. 1a, Q. 23 ; *Ad Rom*. 8, 29, lect. 6 (éd. Marietti, nos 702-707) ; *De verit*., Q. 6.
{931} *accepit* au lieu *accipitur*, selon les cinq mss (FMOTV).
{932} Voir dans les *Confessions*, VII, ix, 13 (BA 13, p. 608-609).
{933} Il s'agit plus précisément d'écrits néoplatoniciens, principalement de Plotin, et dans une moindre mesure de Porphyre. Sur la lecture de ces écrits par Augustin et sur l'influence qu'ils ont exercée sur lui, voir A. Solignac, Introduction à la traduction des *Confessions* dans BA 13, p. 100-112 ; 145-149 ; et dans les notes complémentaires relatives à cette question, voir la n. 25 (Ce qu'Augustin dit avoir lu de Plotin), en particulier les p. 682-683.
{934} Jn 1, 4.
{935} Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 6, 2, lect. 1 (éd. Marietti, no 207).
{936} Lieu parallèle : *Super Iob* 36, 33 (éd. Léonine, t. XXVI, p. 193, l. 27-47).
{937} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 15, 15, lect. 3 (éd. Marietti, no 2018).
{938} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 15, 16, lect. 3 (éd. Marietti, nos 2020-2024).
{939} Litt. : « Je t'ai rendu éclatant *(clarificavi)* ». – « Les traducteurs latins, écrit saint Augustin, ont rendu le verbe grec *doxasei*, les uns par : il rendra éclatant, les autres par : il glorifiera, car le mot grec *doxa*, d'où est tiré le verbe *doxasei*, signifie à la fois éclat et gloire. En effet, la gloire donne de l'éclat à un homme et l'éclat le rend glorieux ; c'est donc la même chose qui est désignée par ces deux mots. Or, selon la définition qu'en ont donnée d'anciens auteurs latins très illustres, ''la gloire est une réputation élogieuse largement répandue, concernant une personne'' (Cicéron, *De inventione* II, lv, 166 ; trad. G. Achard, p. 228). Quand cette gloire s'est attachée dans ce monde au Christ, ce n'est pas au Christ qu'il faut croire qu'elle a apporté un avantage, mais c'est au monde, car louer

quelqu'un de bon est utile, non à celui qui est loué, mais à ceux qui le louent » (*In Iohan. Ev*. C, 1 [16, 14] ; BA 74B, p. 372-374).

{940} *errorem* au lieu de *hominem*, selon les cinq mss (FMOTV), mais le contexte requiert la conservation du mot *hominem*.

{941} Les mss d'Oxford, Venise et Turin lisent : *sapientia* au lieu de *justitia*, ceux de Florence et de Munich omettent le mot.

{942} Lieu parallèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 24, a. 8, concl.

{943} Le mot « surérogation » s'est substitué au XVIIe siècle à « superérogation » par changement de préfixe. Il vient du verbe *supererogare*, qui signifie « donner, dépenser en plus ». « Dans le langage théologique, on appelle œuvre surérogatoire toute œuvre bonne accomplie par le chrétien en plus de ce qui est strictement demandé par la loi » (A. Michel, art. « Surérogatoires [œuvres] », *DTC*, t. XIV/2, col. 2824-2833). – Lieux parallèles : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 184, a. 2, concl. ; *De virtut*., Q. 2, a. 11.

{944} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 12, 8, lect. 2 (éd. Marietti, no 982) : « L'Apôtre dit : *celui qui préside*, c'est-à-dire que celui qui a été établi dans la fonction de supérieur s'acquitte de cette fonction *avec sollicitude* » (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 431).

{945} Litt. : *quam habebat* (« qu'il portait »).

{946} « Sur la robe talaire [...] », c'est-à-dire qui descend jusqu'aux talons. – Sur la symbolique cosmique de la tunique talaire du grand prêtre, voir Philon d'Alexandrie, *De vita Mosis*, II, § 117-121, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Les Œuvres de Philon d'Alexandrie » 22, 1967, p. 242-245.

{947} Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 11, 28, lect. 6 (éd. Marietti, no 432) : « En disant cela, <l'Apôtre> énumère les maux intérieurs <qu'il a> assumés, lesquels proviennent de la préoccupation de son cœur à l'égard des faux apôtres » (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 257).

{948} *spiritualem* au lieu de *specialiter*, selon les mss (FMOT) ; seul le ms. de Venise a la version que donne l'éd. Marietti.

{949} Glose non identifiée.

{950} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 12, 31, lect. 3 (éd. Marietti, no 758).

{951} Lieux parallèles : *S. Th*. 1a, Q. 58, a. 3 ; *De verit*., Q. 8, a. 15. – Voir à ce propos S.-Th. Bonino, *Les Anges et les démons*, Leçon VII : « La connaisance naturelle des anges », III, « Les propriétés de la connaissance angélique », Paris, 2007, p. 151-154.

{952} Dans son Prologue au *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*, saint Thomas donne une double acception au mot « sacrement » : « On appelle tantôt sacrement un secret *(secretum)* quelconque, et en particulier, lorsqu'il est question des réalités sacrées ; tantôt on l'appelle signe *(signum)* d'une réalité sacrée, de telle sorte qu'"il porte l'image et est la cause" (Pierre Lombard, *Sententiae*, l. IV, dist. 1, c. 4, no 2 ; éd. Brady, p. 233) » (éd. Marietti, Prol., no 1 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 73-74 [texte], et n. 2).

{953} *Jesus*, add. dans les cinq mss (FMOTV).

{954} Les cinq mss (FMOTV) portent la version suivante : *Nosse te sensus est consummatus*, au lieu de : *Cogitare ergo de illa sensus est consummatus*. Cette citation est une conflation établie à partir de Sg 15, 3 : « Nosse te » et de Sg 6, 16 : « sensus est consummatus ».

{955} Saint Augustin, *Confessionum libri*, V, iv, 7 (BA 13, p. 472-473 : « Car il est malheureux, l'homme qui connaît toutes ces vérités mais ne te connaît pas ; bienheureux au contraire qui te connaît, même s'il ne les connaît pas »).

{956} Lieu parallèle : *Super Ioan*. 17, 3, lect. 1 (éd. Marietti, no 2186).

{957} Lieux parallèles : 3 *Sent.* dist. 14 ; *S. Th*. 3a, Q. 9 ; Q. 12, a. 1 ; *De verit*., Q. 20 ; *Compend. theol*. I, c. 216 ; *De div. nom*., c. VII, lect. 2 (éd. Marietti, nos 707-716).

{958} *in*, add. dans les cinq mss (FMOTV).

{959} Voir saint Augustin, *De Trinitate* XIV, i, 3 (BA 16, p. 348-349) : « Voici la définition que les Philosophes donnent de la sagesse : La sagesse, d'après eux, est la science des choses humaines et

divines. Voilà pourquoi moi non plus, dans le livre précédent (livre XIII, 1 et 19), je ne me suis pas fait faute de dire qu'on pouvait appeler et sagesse et science la connaissance des unes et des autres, des choses divines et des choses humaines. » Voir aussi *Contra Academicos* I, vi-vii (BA 4, p. 44-53). – Lieux parallèles : *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 9, a. 2, concl. ; *Super Psalmos*, in Ps 52, 1 ; *Ad Rom*. 8, 7, lect. 2 (éd. Marietti, nº 621).

{960} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 1, 20, lect. 6 (éd. Marietti, nos 117-119).

{961} *Item* au lieu de *Secundo est*, selon quatre mss (FOTV) ; Munich lit : *Secundo item*.

{962} *Deus*, add. dans les cinq mss (FMOTV).

{963} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 2, 2, lect. 1 (éd. Marietti, nº 75).

{964} *nihil* au lieu de *non*, selon les mss de Florence, Oxford et Turin.

{965} *sapientia* au lieu de *scientia* selon les mss de Florence, Munich, Oxford et Turin.

{966} Le mot *Respondeo* qui précède *Non* est omis dans les cinq mss (FMOTV).

{967} *Hieronymus* ne figure que dans le ms. de Venise.

{968} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 5, 3, lect. 1 (éd. Marietti, nº 234).

{969} Le texte le plus courant, en particulier celui des bibles glosées, a l'addition *in vobis* que l'on trouve généralement dans les autres œuvres de saint Thomas.

{970} *Iesum*, Add. du ms. de Turin, lequel suit le texte commenté.

{971} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 3, 11, lect. 2 (éd. Marietti, nº 151).

{972} *Sed quanto* au lieu de *Quando enim*, selon les mss de Florence, Munich et Turin ; *Et quanto*, selon les mss d'Oxford et de Venise.

{973} Lieux parallèles sur la causalité de la lune dans les marées : *De verit*., Q. 22, a. 13 ; 3 *Cont. Gent*., c. 100, obj. 3 ; *S. Th*. 1ª, Q. 105, a. 6, sol. 1 ; 110, a. 3, sol. 1 ; 2ª-2ae, Q. 2, a. 3 ; *Super Meteora*, II, i (éd. Marietti, nº 145) ; II, viii (éd. Marietti, nº 188) ; *De operationibus occultis* (éd. Léonine, t. XLIII, p. 183, l. 53-58 ; p. 183-184, l. 76-77) ; *Ad Rom*. 11, 24, lect. 3 (éd. Marietti, nº 910) ; *De caelo*, II, xviii, 10 (éd. Léonine, t. III, p.194b). Comme le fait justement remarquer Thomas Litt (*Les Corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain - Paris, Nauwelaerts - Béatrice Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux » VII, 1963, p. 321-233), saint Thomas ne s'intéresse aucunement au phénomène naturel des marées, si bien que ses mentions restent toujours vagues. – Sur la théorie des marées à travers l'histoire, voir P. Duhem, *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. II, Ire partie, (« La cosmologie hellénique [suite] »), chap. xiii : « La théorie des marées et l'astrologie », Paris, Hermann, 1965, p. 267-386 ; IIe partie : « L'astronomie latine au Moyen Âge », chap. i, « La cosmologie des Pères de l'Église », § X, « Les Pères de l'Église et la théorie des marées », p. 460-462.

{974} L'argumentation de saint Thomas paraît être la suivante. Au § 91, il a distingué deux manières de tomber sous la séduction de la sagesse du siècle, la « sagesse séculière » *(sapientiam saecularem)* : d'une part en suivant les principes réels de la philosophie, d'autre part en suivant des raisonnements sophistiques. Les principes de la philosophie ne sont donc pas trompeurs par eux eux-mêmes ; c'est d'ailleurs ce que va préciser le § suivant (nº 93), mais par l'usage que l'on peut en faire lorsqu'on les emploie pour rendre compte de réalités qui ne sont pas de ce monde. Quant aux raisonnements sophistiques, ils consistent à jouer sur les mots, à profiter de leurs « dérives sémantiques », dirait-on aujourd'hui. Cela dit, il reste à analyser le processus de la séduction. Pour qu'il y ait séduction, deux choses sont nécessaires qu'il faut combiner : d'une part un paraître, quelque chose qui se fait voir, mais qui, d'autre part, ne correspond à aucune réalité : un paraître mensonger, un mixte d'être et de néant ; telle est sa structure ontologique. Quant à celui qui est séduit, il faut aussi que ce paraître soit en mesure d'imposer sa vérité, c'est-à-dire qu'il soit vraisemblable. D'où vient donc cette vraisemblance ? Quel est donc, dit saint Thomas, le « principe de l'apparence » ? Il est de deux sortes. Il y a d'abord « l'autorité des philosophes ». Cette autorité se constitue en une tradition qui véhicule « des éléments ». Ces éléments appartiennent tous au ''monde'', au cosmos. En eux-mêmes ils ne sont pas faux (ainsi de la cosmologie aristotélicienne), et telle est l'interprétation que donne saint Thomas de l'expression de saint Paul : « les éléments du

monde », dont la signification a donné lieu à toutes sortes d'hypothèses exégétiques. Mais il y a ensuite l'autre principe de l'apparence : « l'égarement de la raison ». C'est raisonner comme si ces données cosmologiques (« ces éléments du monde ») pouvaient être appliquées à l'explication des réalités spirituelles de la révélation, qui relèvent d'une autre causalité. C'est en ce sens que la raison s'égare, parce qu'elle en appelle à une étiologie « qui n'existe pas ».

{975} Lieu parallèle : *Super Boet. De Trin*., Q. 2, a. 3.

{976} Le mot *respondeo* qui précède *non* ne figure dans aucun des cinq mss (FMOTV).

{977} Voir saint Augustin, *De Civitate Dei* IV, XI (BA 33, p. 564-565 : « *modo totum simul cum aere sit ipse caelum,* etc. (tantôt qu'il est lui-même le ciel tout entier avec l'air, etc.) ». – Lieux parallèles : 3 *Cont. Gent*., c. 84, 9 ; *S. Th*. 1ª-2ae, Q. 9, a. 5, concl.

{978} Lieu parallèle : *Ad Gal*. 4, 3, lect. 1 (éd. Marietti, nº 198).

{979} *Dominus* au lieu de *Deus*, selon les cinq mss (FMOTV).

{980} *Inhabitat* au lieu de *inhabitabat*, selon les mss de florence, Munich et Oxford.

{981} *inhabitat* au lieu de *inhabitabat*, selon les mss de florence, Munich et Oxford.

{982} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 7, 18, lect. 3 (éd. Marietti, nos 574-576).

{983} *quia*, add. dans les cinq mss (FMOTV).

{984} D'origine perse, Nestorius fut patriarche de Constantinople de 428 à 431. Poussé par Cyrille d'Alexandrie, le concile d'Éphèse le condamne en 431. Selon lui, la divinité du Christ n'était présente dans son humanité « qu'à la façon dont elle l'était dans les prophètes, quoique plus parfaitement ». Le point saillant de la controverse était son refus d'accepter qu'on donnât à Marie le nom de Mère de Dieu (en grec θεοτόκος), ce qui tendait au moins à faire penser qu'il y avait dans le Christ non seulement deux natures, mais deux personnes distinctes, bien que Nestorius lui-même ne paraisse pas avoir voulu aller si loin » (L. Bouyer, art. « Nestorianisme », *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1990, p.239). – Lieux parallèles : 4 *Cont. Gent*., c. 34 ; *Compend. theol*. I, c. 203 ; *Ad Rom*. 1, 3, lect. 2 (éd. Marietti, nº 35) ; 9, 5, lect. 1 (éd. Marietti, nº 747) ; *Ad Philip*. 2, 7, lect. 2 (éd. Marietti, nº 62) : « Nestorius affirma que l'union devrait être entendue selon l'inhabitation, à savoir en tant que Dieu habita dans *(inhabitavit)* l'homme, et qu'autre est le fils de l'homme, autre le Fils de Dieu. Mais Raban Maur (*Ad Philippenses* II, 7, PL 112, vol. 488C) fait remarquer que l'Apôtre appelle l'incarnation un anéantissement *(exinanitionem)*. Or il est établi que le Père et l'Esprit saint habitent <aussi dans l'homme>, donc <selon ce point de vue> eux aussi se seraient vidés *(exinaniti)*, ce qui est faux. De plus il dit : *il s'est vidé lui-même*, donc celui qui s'est vidé et celui qui se vide est le même. Or tel est le Fils de Dieu, car il s'est vidé lui-même, l'union a donc lieu dans sa personne. »

{985} *ideo*, add. dans les cinq mss (FMOTV).

{986} C'est-à-dire par les anges.

{987} Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De cœlesti hierarchia* IV, 3-4 (PG 3, col. 179C-182D ; *Dionysiaca*, t. III, p. 808-820 ; éd. G. Heil et trad. M. de Gandillac, SC 58, p. 96-101).

{988} Les cinq mss (FMOTV) lisent : *Unigenitum*, etc.

{989} Lieu parallèle : *Ad Hebr*. 2, 3, lect. 1 (éd. Marietti, nº 98) : « <L'Apôtre> fait connaître l'origine de la doctrine du Nouveau Testament, en disant : *Annoncé d'abord par le Seigneur, <ce salut> nous a été confirmé par ceux qui l'ont entendu*. Il expose ici sa double origine. La première ne fut pas annoncée par les anges mais par le Christ lui-même : ''Dieu nous a parlé par son Fils (He 1, 2).'' <Et encore> : ''Le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître (Jn 1, 18).'' Et c'est ce qui fait dire à Paul : *Annoncé d'abord par le Seigneur*, car il est question d'un double commencement. Le premier, absolument parlant, est de toute éternité, c'est-à-dire par le Verbe lui-même : ''Il nous a élus en lui avant la fondation du monde (Ep 1, 4).'' L'autre est le commencement de la proclamation <du salut>, et il eut lieu dans le temps par le Verbe incarné. La seconde origine fut annoncée par les apôtres qui l'ont entendu du Christ. Aussi <l'Apôtre> dit-il : *par ceux qui l'ont entendu*, c'est-à-dire par leur prédication : ''Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons vu et entendu, etc. (1 Jn 1,1).'' <Et encore> : ''Comme nous les ont transmises ceux qui, dès le commencement, les ont eux-mêmes vues (Lc 1, 2)''. »

{990} Lieu parallèle : *Ad Gal*. 5, 3, lect. 1 (éd. Marietti, nº 281).
{991} *ostendit* au lieu de *dicit*, selon les cinq mss (FMOTV).
{992} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 2, 28-29, lect. 4 (éd. Marietti, nºs 243-244).
{993} Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª-2ªe, Q. 102, a. 5, sol. 1 ; 3ª, Q. 70, a. 1 ; *Ad Gal*. 2, 14, lect. 3 (éd. Marietti, nº 86).
{994} Ces deux interprétations figurent dans la Glose de Pierre Lombard (*Ad Col*. II, 11 ; PL 192, col. 273D-274A). La seconde provient en partie de saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, xvi, 22 (BA 16, p. 406-407) ; XV, xix, 36 (BA 16, p. 522-523).
{995} *corporis*, add. dans les cinq mss (FMOTV).
{996} *Exuentes* au lieu de *Expoliantes*, selon les cinq mss (FMOTV). Des témoins contenant cette version sont cités dans l'édition de la *Vetus latina*, *Ad Colossenses* 3, 9, éd. Hermann J. Frede, vol. XXIV/2, fasc. 6, p. 472.
{997} Lieu parallèle : *S. Th*. 3ª, Q. 37, a. 1, concl. (Le Christ a voulu se soumettre à la circoncision pour sept raisons différentes), et sol. 2.
{998} Voir Rm 8, 3 : « Dieu, en envoyant son Fils dans une chair semblable à celle du péché, et au sujet du péché, a condamné le péché dans la chair. » – Lieu parallèle : *Ad Rom*. 8, 3, lect. 1 (éd. Marietti, nº 607) : « *Dans une chair semblable à celle du péché*. Il ne faut pas comprendre ce passage dans le sens où <le Verbe incarné> n'aurait pas eu une chair véritable, mais seulement la ressemblance de la chair, une sorte <de chair> imaginaire, comme le disent les Manichéens, puisque le Seigneur dit lui-même : ''Voyez mes mains et mes pieds : c'est bien moi : Touchez et voyez ; un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai'' (Lc 24, 39). Aussi <l'Apôtre> n'ajoute-t-il pas seulement : *Dans une chair semblable*, mais *dans une chair semblable à celle du péché*. Car il n'a pas eu la chair du péché, c'est-à-dire la chair conçue avec le péché, puisque sa chair fut conçue par l'Esprit saint qui ôte le péché : ''Ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit saint'' (Mt 1, 20). Ce qui fait dire au Psalmiste : ''Moi, dans mon innocence j'ai marché'' (Ps 25, 11), à savoir dans le monde. Mais il eut une chair semblable à celle du péché, c'est-à-dire une chair semblable à la chair pécheresse, en tant qu'elle était passible. Car la chair de l'homme, avant le péché, n'était pas sujette à la souffrance : ''Il a dû être en tout semblable à ses frères, afin de devenir auprès de Dieu un pontife miséricordieux et fidèle, pour expier les péchés du peuple'' (He 2, 17). » Autre lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 21, 2 (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 258-259).
{999} *Iesus*, add. dans les mss de Florence, Munich, Oxford et Turin.
{1000} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 2, 29, lect. 4 (éd. Marietti, nº 244) : « L*a circoncision* véritable, *c'est celle du cœur, selon l'esprit*, c'est-à-dire celle qui est faite par l'esprit, lequel retranche du cœur les pensées superflues. Ou bien *selon l'esprit*, c'est-à-dire par l'intelligence spirituelle de la Loi, non à la lettre. <L'Apôtre écrit dans l'épître aux> Philippiens (3, 3) : ''C'est nous qui sommes la circoncision, nous qui servons Dieu en esprit, qui nous glorifions dans le Christ Jésus, et ne mettons pas notre confiance dans la chair'' » (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 154-155).
{1001} Lieu parallèle : *Ad Ephes*. 2, 11, lect. 4 (éd. Marietti, nº 104).
{1002} Lieux parallèles : *S. Th*. 3ª, Q. 66, a. 7, sol. 2 ; a. 8, sol. 1.
{1003} Comme on le voit dans ce passage du *Commentaire de l'épître aux Colossiens* (2, 11), ou encore dans la *Somme de théologie* (3ª, Q. 66, a. 8 : La triple immersion est-elle essentielle au baptême ?), saint Thomas, s'appuyant sur Pierre Lombard (*Sententiae*, IV, Dist. III, c. VII ; éd. I. Brady, t. II, p. 249-250) « propose une signification adventice de la triple immersion, en tant qu'elle symboliserait les *trois jours du Christ au tombeau* ». Le rite baptismal ternaire (par immersion, par infusion ou aspersion) n'était pas pratiqué dans le Nouveau Testament. Il est signalé cependant, pour le seul baptême par infusion, dans la *Didachè* 7, 1 (SC 248 *bis*, p.170-171). À partir d'Origène, mais surtout au IVe siècle, ce rite ternaire reçoit des explications christologiques. Ainsi saint Cyrille de Jérusalem († 387) voit « symboliquement » dans cette triple immersion « la sépulture des trois jours du Christ » (*Catéchèses mystagogiques* II, 4, 8 [SC 126 *bis*, p. 110-113]). « Cette interprétation, pour intéressante qu'elle soit en raison de son lien avec la symbolique baptismale de la

Pâque du Christ et de son ensevelissement, ne semble pas avoir été à l'origine du rite de la triple immersion. La signification trinitaire est primitive et elle est certaine » (J.-Ph. Revel, *Traité des sacrements*, I : *Baptême et sacramentalité*, 1 : *Origine et signification du baptême*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Théologies », 2004, p. 260-262). Si pour des raisons de commodité la pratique du baptême par une triple immersion tombe peu à peu en désuétude dans le rite latin au profit du baptême par infusion (il le sera de façon générale au XIVe siècle, mais figurera toujours comme une possibilité dans les rubriques du Rituel, et ce jusqu'à aujourd'hui), en revanche, dans les Églises byzantines la triple immersion est et demeure le seul rite pratiqué (voir à ce propos C. Andronikov, « L'économie du salut dans le rite du baptême d'après le Trebnik », dans *L'Économie du salut dans la liturgie* [Conférences Saint-Serge, XVIIe Semaine d'études liturgiques], Rome, Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae – Subsidia » 25, 1982, en particulier la p. 23). Il est précieusement conservé comme une tradition apostolique et comme une protestation contre l'hérésie des eunomiens, que le *canon 50 des Apôtres* (*Les Constitutions apostoliques*, Livre VIII, 47, 50 ; SC 336, p. 290-291) vise indirectement. Ces eunomiens n'admettaient qu'une seule immersion sous prétexte que le baptême doit être donné *in mortem Domini* (en souvenir de la mort du Seigneur). Saint Thomas y fait allusion dans l'article de la *Somme de théologie* (3a, Q. 66, a. 8, concl.) déjà cité plus haut.

{1004} *nos*, add. dans les cinq mss (FMOTV).

{1005} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 8, 11, lect. 2 (éd. Marietti, no 630).

{1006} Lieux parallèles : *S. Th*. 3a, Q. 53, a. 4 ; *Ad Rom*. 8, 11, lect. 2 (éd. Marietti, no 630) ; *Super Psalmos*, in Ps 40, 11 : « Le Christ ne serait-il pas ressuscité par sa propre puissance, puisqu'il dit : *Ressuscite-moi*. Il semble au contraire que si, car le psalmiste dit au nom du Christ : ''J'ai dormi et je me suis relevé'' (Ps 3, 6). Il faut dire que le Christ en tant qu'homme n'a pas le pouvoir de ressusciter, mais bien selon la puissance de sa divinité, qui est la même dans le Père et dans le Fils. Et c'est pourquoi s'il ressuscita par le pouvoir du Père, il ressuscita par son propre pouvoir. Et il demande au Père en tant qu'homme, puisqu'il avait [ce pouvoir] en tant que Dieu, afin de montrer que [sa résurrection] se fît par la puissance de sa divinité. »

{1007} On distingue en théologie morale les « omissions ou délits », c'est-à-dire les manquements à ce que la loi de Dieu commande, et les « commissions ou transgressions », c'est-à-dire les actes commis par violation d'une loi négative défendant le mal. – Lieux parallèles : *S. Th*. 1a-2ae, Q. 72, a. 6 ; *Ad Ephes*. 2, 1, lect. 1 (éd. Marietti, no 74) ; *Super Psalmos*, in Ps 18, 13.

{1008} Les mots *Respondeo. Dicendum est quod* qui précèdent *homo* ne figurent dans aucun des cinq mss (FMOTV).

{1009} Lieu parallèle : *S. Th*. 1a-2ae, Q. 87, a. 1.

{1010} *ostendit* au lieu de *dicit*, selon les cinq mss (FMOTV).

{1011} Il dérive du grec χειρόγραφον, mot composé de χείρ signifiant la main, et de γραφή signifiant écriture.

{1012} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 31, 1.

{1013} *Unde* au lieu de *Unum*, selon les cinq mss (FMOTV).

{1014} *est* au lieu de *enim erat*, selon les cinq mss (FMOTV).

{1015} *pro nobis* au lieu de *pro bonis*, selon les cinq mss (FMOTV).

{1016} Lieu parallèle : *S. Th*. 3a, Q. 48, a. 2 : La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de satisfaction ?

{1017} Lieux parallèles : *S. Th*. 3a, Q. 49, a. 1 ; Q. 52, a. 1.

{1018} Lieu parallèle : *Super Ioan.* 12, 31, lect. 5 (éd. Marietti, no 1671).

{1019} *vel gratiae suae*, omis dans les mss de Florence, Munich et Oxford.

{1020} *palam si refertur ad statum praesentem*, selon les cinq mss (FMOTV).

{1021} Saint Thomas distingue différentes sortes d'enfer : « Il faut savoir qu'il y a quatre sortes d'enfer. Le premier est l'enfer des damnés : on y trouve les ténèbres aussi bien de la privation de la vision de Dieu que la privation de la grâce ; on y trouve aussi la peine sensible ; cet enfer est le lieu des damnés. Le deuxième enfer est situé au-dessus du premier : on y trouve aussi les ténèbres de la

privation de la vision de Dieu et celles de la privation de la grâce, mais on n'y trouve pas de peine sensible ; ce sont les limbes des enfants [doctrine aujourd'hui abandonnée]. Encore au-dessus de ce dernier, il y en a un autre où la ténèbre provient de la privation de la vision de Dieu, mais non de la privation de la grâce, et où il y a pourtant une peine sensible ; c'est le purgatoire. Encore plus au-dessus, il en est un autre où règne la ténèbre quant à la privation de la vision de Dieu, mais non quant à la privation de la grâce et où il n'y a pas non plus de peine sensible ; celui-là est l'enfer [ou le *shéol*, ou encore le *séjour des morts*, désignant ainsi le lieu où étaient rassemblées les âmes des saints Patriarches et de tous les justes dans l'attente de la rédemption du Sauveur et avant d'accéder au paradis]. C'est dans ce dernier seulement que le Christ est descendu quant au lieu, sans en partager toutefois l'expérience des ténèbres » (3 *Sent.*, dist. 22, Q. 2, a. 1 q^{a}. 2 sol. ; trad. J.-P. Torrell, dans *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, VII. Notes explicatives, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 834-835, n. 117). – Autres lieux parallèles : *Compend. theol.*, I, c. 235 ; *S. Th.* 3^{a}, Q. 52, a. 5 ; *Ad Ephes*. 4, 9, lect. 3 (éd. Marietti, n^{o} 208).

{1022} *virtutem* au lieu de *operationem*, selon les cinq mss (FMOTV). Quelques témoins contenant cette version sont signalés de manière interrogative dans l'édition de la *Vetus latina*, *Ad Philippenses* 3, 21, éd. H. J. Frede, vol. XXIV/2, fasc. 3, p. 229.

{1023} Lieu parallèle : *Ad Philip*. 3, 21, lect. 3 (éd. Marietti, n^{o} 145).

{1024} Des témoins contenant cette version sont cités dans l'édition de la *Vetus latina*, *Ad Colossenses* 2, 15, éd. H. J. Frede, vol. XXIV/2, fasc. 6, p. 423-425.

{1025} Voir dans la Glose de Pierre Lombard, *In epist. ad Col*. II, 15 (PL 192, col. 276AB).

{1026} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 15, 50, lect. 7 (éd. Marietti, n^{o} 1000).

{1027} Lieux parallèles : *S. Th*. 1^{a}-2^{ae}, Q. 101, a. 4 : « Est-il correct de diviser les cérémonies de la loi ancienne en sacrifices, sacrements, choses saintes et observances ? » ; Q. 102, a. 4 : « Les cérémonies qui entrent dans la catégorie des choses saintes peuvent-elles recevoir une explication satisfaisante ? » ; *Ad Rom*. 2, 13, lect. 3 (éd. Marietti, n^{o} 212) ; 3, 20, lect. 2 (éd. Marietti, n^{o} 297) ; 3, 28, lect. 4 (éd. Marietti, n^{o} 317) ; 7, 12, lect. 2 (éd. Marietti, n^{o} 551) ; *Ad Gal*. 5, 14, lect. 3 (éd. Marietti, n^{o} 304).

{1028} Voir Lv 11, 3.

{1029} Rm 14, 3. – Lieu parallèle : *Ad Rom*. 14, 3, lect. 1 (éd. Marietti, n^{o} 1089).

{1030} La *Scénopégie (scenopegia)* est la transcription latine du grec σκηνοπηγία (de σκηνή, tente, et πήγνυμι, planter). Ce terme est mentionné dans la Septante, en relation avec la fête de Soukkot (Dt 16, 16 ; 31, 10 ; 1 Esd 5, 50 ; Za 14, 16, 18 s. ; 1 M 10, 21), laquelle a une signification à la fois historique et agricole. Historique, car cette fête, célébrée au cours de la semaine qui commence le 15 Tichri, appelée aussi « la fête des Tentes » *(Hag ha-Soukkot)*, commémore le temps que le peuple d'Israël passa au désert (Lv 23, 33-44) sous la protection divine, vivant exclusivement dans des « tentes » (tabernacles), huttes ou cabanes (voir l'art. « Soukkot », dans le *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 1072-1074). Dans le Nouveau Testament, la fête des Tentes n'est mentionnée que dans Jn 7, 2 : « Or la fête des Juifs, la Scénopégie, était proche. » Voir également à ce sujet, J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, chap. xx : « Tabernacles », Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lex Orandi » 11, 1951, p. 449-469.

{1031} Voir J. Potin, *La Fête juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgiques*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina », 65 a, 1971, 2 t.

{1032} Le mot « néoménie » vient du grec νεομηνία ou contracté νουμηνία et signifie « nouvelle lune ». Il désigne ici le premier jour du mois lunaire, lequel était déterminé empiriquement par l'apparition du croissant lunaire. Le livre d'Amos (8, 5) nous apprend que c'était un jour chômé : « Quand donc sera passée la néoménie, pour que nous vendions le grain, etc. », et celui d'Isaïe (1, 13-14), qu'il revêtait une certaine solennité religieuse : « Ne continuez pas à m'apporter de vaines oblations ; l'encens est pour moi une abomination. Néoménie, sabbat, convocation... je ne puis endurer jeûne et festivité. Vos néoménies et vos solennités, mon âme les déteste, elles me sont un fardeau, je suis las de les supporter. » Voir à ce sujet Philon d'Alexandrie, *De Specialibus Legibus*, II

§ 140-144, « La néoménie », Paris, Éd. du Cerf, coll. « Les œuvres de Philon d'Alexandrie » 24, 1975 ; l'art. « Lune », dans le *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 672-673 ; et H. Lesêtre, art. « Néoménie », dans F. Vigouroux (dir.), *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1588-1591.

{1033} La tradition médiévale a élaboré, à partir des Pères de l'Église, une doctrine complète de l'exégèse, celle des quatre sens de l'Écriture, à savoir : un sens historique ou littéral et trois sens spirituels. Au sens premier, les mots signifient les choses ; au sens spirituel, « les choses exprimées par les mots signifient à leur tour d'autres choses » (*S. Th*. 1ª, Q. 1, a. 10), et cela de trois manières ; ou bien selon que les choses exprimées dans la loi ancienne sont le signe des réalités de la loi nouvelle : c'est le sens allégorique ; ou bien selon que les choses exprimées, principalement dans la loi nouvelle, sont le signe de ce que nous devons faire : c'est le sens moral ; enfin selon qu'elles signifient notre gloire future : c'est le sens anagogique (« qui conduit en haut »). Voir H. de Lubac, *Éxégèse médiévale*. *Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959-1964, 4 vol. ; G. Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge*. *Essais d'herméneutique médiévale*, Genève, 2009, en particulier le chap. v : « Les quatre sens de l'Écriture dans l'exégèse médiévale », p. 199-224.

{1034} Ce sens allégorique est déjà donné par saint Thomas dans son *Commentaire du troisième livre des Sentences*, Dist. 37, Q. 1, a. 5, qª 3, sol. 1 : *Observatio sabbati habuit nihilominus et causam mysticam triplicem. Unam allegoricam, ad significandum quietem Christi in sepulcro.* – Voir J. Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis,* c. 105, « De sabbato sancto » (CCCM 41A, p. 196 : *Hoc autem sabbatum sabbatum sanctum dicitur per excellentiam, quia significat requiem Christi ab opere recreationis in septima etate*).

{1035} D'après les deux autres raisons mystiques mentionnées par saint Thomas dans son *Commentaire du troisième livre des Sentences* (Dist. 37, Q. 1, a. 5, qª 3, sol. 1 : *Aliam moralem, ad significandum requiem humanae mentis a peccatis, et ab omnibus aliis rebus, in quibus requiem non invenit, nisi in Deo, in quo solo est quies. Tertiam anagogicam, ad significandum aeternam requiem qua sancti in gloria quiescent*), le sens anagogique qu'il donne ici, dans son *Commentaire des Colossiens*, relèverait plutôt du sens moral : *quietem animae in Deo.* Et un autre lieu parallèle le confirme du reste, voir dans *S. Th*. 2ª-2ªe, Q. 122, a. 4, sol. 1. – Voir Godefroid d'Admont, *Homiliae dominicales*, 85 (PL 174, col. 589 : *Sabbatum, quod erat dies requietionis, significat quietem mentis*).

{1036} *superadditae*, omis dans les mss de Munich, Oxford et Turin.

{1037} *Levi 23*, add. selon les mss (FMOT).

{1038} *pluraliter*, add. dans les mss de Munich, Oxford et Turin.

{1039} *erant* au lieu de *sunt*, selon les mss (FMOT).

{1040} *deficiant* au lieu de *deficiat*, selon les mss (MOT).

{1041} Lieu parallèle : *Ad Ephes.* 5, 6, lect. 3 (éd. Marietti, nos 281-283).

{1042} Cicéron, *De inventione* II, liii. Citation non littérale, voir texte et trad. G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », p. 225, 2002. – Lieu parallèle : *Cont. impugn*. *Dei cult. et relig*., c. I, 1.

{1043} Lieu parallèle : *II Ad Tim*. 3, 5, lect.1 (éd. Marietti, no 101).

{1044} Pierre Lombard, *Glosa in epist. ad Colos*. II, 18 (PL 192, col. 277B) ; GOS, t. IV <*glosa interlin*.>, p. 391b.

{1045} Le commentaire de saint Thomas [§ nos 126-128] s'inspire de la Glose de Pierre Lombard citée plus haut.

{1046} Lieu parallèle : *I Ad Tim*. 1, 7, lect. 3 (éd. Marietti, no 19).

{1047} *specialiter* au lieu de *veritatis*, selon les mss (FMOTV).

{1048} Aucun témoin contenant cette version *dirumpe*, donnée par les cinq mss (FMOTV), n'est cité dans l'édition de la *Vetus latina*, *Sapientia Salomonis* 4, 19, éd. Walter Thiele, vol. XI/1, fasc. 4, p. 317.

{1049} Les mots qui précèdent la conjonction *Quia*, soit : *Respondet, dicens*, sont omis dans les cinq mss (FMOTV).

{1050} *quia* au lieu de *qui*, selon les cinq mss (FMOTV).
{1051} *Beatus vir cujus est nomen Domini*, selon les cinq mss (FMOTV).
{1052} Ep 4, 12. – Les cinq mss (FMOTV) ne mentionnent aucun texte après le mot *Ecclesia*.
{1053} Lieu parallèle : *S. Th*. 1ª-2ae, Q. 102, a. 6, sol. 1.
{1054} Voir *Ad Gal*. 2, 14, lect. 3 (éd. Marietti, nº 86 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 97). – Saint Jérôme, *Epistola* CXII (PL 22, col. 921 ; trad. J. Labourt, Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des universités de France », 1958, t. VI, p. 26s.) ; saint Augustin, *Epistula* XXVIII, iii (PL 33, col. 112-114 ; CSEL 34/1, p. 107-112) ; LXXXII, ii, 14-15 (PL 33, col. 281-282 ; CSEL 34/2, p. 363-364).
{1055} Lieu parallèle : *Ad Gal*. 5, 1, lect. 1 (éd. Marietti, nº 277).
{1056} Bien que les cinq mss (FMOTV) lisent *divinae* au lieu de *humanae*, le sens requiert ici l'adjectif *humanae* donné par l'édition Marietti.
{1057} *resurgente* au lieu de *resurgentes*, selon les mss de MOTV. – On remarquera ici, comme en bien d'autres endroits, que saint Thomas recourt au participe présent au lieu du participe passé pour souligner que « c'est le Christ en acte de résurrection qui nous sauve ». Voir à ce propos J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, p. 180-182.
{1058} Lieu parallèle : *S.Th*. 3ª, Q. 58 ; Q. 57, a. 1, sol. 3.
{1059} Le contexte requiert *eas* et non *eam*, ce que lisent les mss d'Oxford et de Turin.
{1060} Citation non littérale. Le texte de l'Écriture dit au contraire : « *Non est enim ista sapientia desursum descendens* (Cette sagesse-là ne descend pas d'en haut) ».
{1061} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 30, 20.
{1062} *nostrae* au lieu de *vestrae*, selon les cinq mss (FMOTV).
{1063} L'adjectif *humanam* est omis dans les cinq mss (FMOTV).
{1064} La mention de ce troisième point a été omise par saint Thomas.
{1065} Dans la langue classique, le mot latin *fomes* signifie au sens littéral « bois sec » ou « copeaux » destinés à allumer et à alimenter un feu ; dans le latin chrétien, au sens moral, il signifie « ce qui enflamme, excite », ou « foyer » (voir art. « Fomes », dans A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 244). En rapport avec l'épître aux Romains, comme le montrent notamment les deux citations de l'épître faites par saint Thomas ci-après, l'expression paulinienne *lex peccati* (la loi du péché) est à l'origine de cette autre expression, *fomes peccati* (foyer de péché), déjà présente chez Augustin (*De nuptiis et concupiscentia* IX, 22 [BA 23, p. 194-195] ; *Opus imperfectum contra Iulianum* IV, xxxi [PL 45, col. 1354] ; IV, xxxv [PL 45, col. 1356]) et à laquelle des auteurs médiévaux, tels Pierre Abélard (*Commentaria in epistolam ad Romanos*, III, c. vii, v. 8 [CCCM 11, p. 198, l. 364] ; vii, v. 13 [CCCM 11, p. 199, l. 418 et 423]), et Pierre Lombard (*Sententiae* II, dist. 30, c. 8, § 1, l. 1 ; § 2, l. 1 ; c. 9, § 1, l. 1 [éd. Brady, t. I, p. 499 et 500 ; trad. M. Ozilou, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2013, p. 349-351] ; IV, dist. 4, c. 5, l. 11 [éd. Brady, t. II, p. 260] ; *Glossa in Romanos* 4, 7 [PL 191, col. 1368D-1369A ; 7, 23 [PL 191, col. 1425C], etc.) vont conférer un sens technique en l'assimilant à la mauvaise concupiscence. Et telle est la définition que lui donne à son tour saint Thomas dans la *Somme de théologie* (3ª, Q. 27, a. 3 concl.) : « Le foyer <de péché>, écrit-il, n'est rien d'autre qu'une concupiscence désordonnée de l'appétit sensible, virtuelle *(habitualis)* toutefois, car la concupiscence actuelle est le mouvement du péché. On dit que la concupiscence de la sensualité est désordonnée en tant qu'elle s'oppose à la raison ; c'est ce qui se réalise dans la mesure où elle incline au mal et rend le bien difficile. Et c'est pourquoi il appartient à la définition même du foyer <de péché> d'incliner au mal et de rendre difficile le bien. »
{1066} Lieu parallèle : *Ad Rom*. 7, 23, lect. 4 (éd. Marietti, nos 586-587) : « En disant : *Mais je vois une autre loi dans mes membres*, <l'Apôtre indique> le foyer de péché, qui peut être appelé Loi pour une double raison. D'abord, en raison de la similitude des effets, car de même que la Loi porte à faire le bien, ainsi le foyer porte à faire le mal. Ensuite, par comparaison avec la cause. Puisque le foyer est en quelque sorte la peine du péché, il a une double cause : L'une est le péché lui-même, qui dans le pécheur a pris la domination et lui a imposé une loi, qui est le foyer, comme un maître impose sa

loi à un esclave vaincu. La seconde cause du foyer, c'est Dieu qui a infligé à l'homme pécheur cette peine, dans l'insoumission des puissances inférieures à sa raison. Et dans ce sens la désobéissance elle-même des forces inférieures, qu'on appelle foyer, prend le nom de Loi, en tant qu'elle a été introduite par la loi de la justice divine, comme la sentence d'un juge équitable, laquelle a force de loi, selon ce passage : ''Or, c'est ce qui a été fait depuis ce jour-là, et dans la suite établi, fixé, et comme une loi dans Israël jusqu'à ce jour'' (1 R [1 S] 30, 25). »

{1067} *in speciali*, omis dans les cinq mss (FMOTV).

{1068} Lieux parallèles : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 153 ; *De malo*, Q. 15.

{1069} Lieu parallèle : *S. Th*. 1a-2ae, Q. 71, a. 2.

{1070} Lieux parallèles : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 154, a. 2 et 3.

{1071} Lieux parallèles : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 148, a. 6, concl. ; Q. 153, a. 4, obj. et sol. 1.

{1072} Lieu parallèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 154, a. 3, obj. et sol. 1.

{1073} Lieux parallèles : *S. Th*. 1a-2ae, Q. 34, a. 1, concl. ; *Ad Rom*. 7, 7, lect. 2 (éd. Marietti, no 537).

{1074} Lieux parallèles : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 118 ; *De malo*, Q. 13.

{1075} L'expression « colère de Dieu » ou plus encore « vengeance de Dieu » *(vindicta Dei)* est mal perçue dans la mentalité contemporaine, car elle est quasiment assimilée à la haine. Il faut se rappeler que le mot *vindicta* vient du latin classique *vindicare*, terme de droit signifiant « réclamer en justice » ou « revendiquer », et que par extension il a pris le sens de « protection », « châtiment » et « vengeance » (voir art. « Vindex », dans A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*). Que faut-il donc entendre par vengeance et vengeance de Dieu ? Saint Thomas consacre une question à la vengeance dans sa *Somme de théologie* (2a-2ae, Q. 108, 4 art.). Elle est certes traitée par rapport à l'homme, mais se réfère manifestement à celle de Dieu qui en est le modèle. Dans le *sed contra* de l'article premier (la vengeance est-elle licite ?), saint Thomas écrit : « On ne saurait attendre de Dieu rien que de bon et de licite. Or il faut attendre de lui la vengeance de nos ennemis. Il dit en effet dans Luc (18, 7) : ''Dieu ne vengerait pas ses élus qui clament vers lui jour et nuit ?'' Autrement dit : ''Sans aucun doute le fera-t-il.'' La vengeance n'est donc point par elle-même mauvaise et illicite. » Et dans la conclusion de l'article il précise en quoi elle consiste et de quelle manière elle est légitime. « La vengeance, dit-il, s'exerce par un châtiment infligé à un coupable. Il faut donc considérer en elle l'intention de celui qui l'exerce. Car si son intention se porte principalement sur le mal de celui dont il se venge, et s'y attarde, c'est alors absolument illicite, parce que se réjouir du mal d'autrui relève de la haine, opposée à la charité dont nous devons chérir tous les hommes [...]. » Sous cet aspect, la vengeance est donc un vice qui peut aller jusqu'au crime. « En revanche, si celui qui exerce la vengeance a principalement en vue un bien que doit procurer le châtiment du coupable, par exemple son amendement ou, du moins, sa répression, la paix publique, le maintien de la justice, l'honneur de Dieu, la vengeance peut être licite, à condition qu'elle ne pèche point par ailleurs. » Exercée selon l'ordre moral, la vengeance est donc une vertu annexée à la justice. Quant à la colère ou à la vengeance de Dieu, elle n'a d'autre finalité qu'un rétablissement de la justice ou une victoire sur le mal. Autrement dit, Dieu, infiniment bon, miséricordieux et juste, ne hait guère le pécheur mais le mal qu'il a commis ; et s'il est dit dans l'Écriture qu'il prend en haine le pécheur, c'est à travers ses actes mais non sa personne qu'il ne cesse d'aimer.

{1076} *super filios diffidentiae* au lieu de *super filios incredulitatis*, voir *Vetus Latina*, éd. H. J. Frede, *Ad Colossenses* 3, 6, vol. XXIV/2, fasc. 6, p. 467.

{1077} Lieu parallèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 20, a. 4, concl. : « l'amour des plaisirs corporels fait que l'homme prend en dégoût les biens spirituels, et ne les espère pas comme des biens difficiles. Sous cet aspect, le désespoir a pour cause la luxure ».

{1078} Voir Gn 6, 17 et 7, 17.

{1079} Voir Gn 18, 26 et 19, 24.

{1080} 1 P 4, 3.

{1081} *munivit* au lieu de *monuit* dans les mss de Turin, Oxford et Venise.

{1082} *fideles* omis dans les cinq mss (FMOTV).

{1083} Lieux parallèles : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 153. ; *De malo*, Q. 12 ; *Ad Ephes*. 4, 26, lect. 8 (éd. Marietti, no 250).
{1084} Lieu parallèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 158, a. 7, concl. : « La colère peut être considérée d'une triple manière : d'abord, selon qu'elle est dans le cœur. À ce titre, de la colère naissent deux vices. L'un se prend du côté de celui contre qui l'homme s'irrite, qu'il estime indigne de lui avoir fait une telle chose : c'est ''l'indignation'' [...]. »
{1085} Lieu parallèle : *S. Th*. 1a-2ae, Q. 78.
{1086} Lieu parallèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 13.
{1087} Lieux parallèles : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 13, a. 2 ; 1a-2ae, Q. 88, a. 2, concl.
{1088} Lieu parallèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 13, a. 2, sol. 3.
{1089} Lieu parallèle : *Ad Ephes*. 4, 29, lect. 9 (éd. Marietti, no 259).
{1090} *tangit* au lieu de *ponit*, selon les cinq mss (FMOTV).
{1091} *exuite* au lieu de *expoliantes nos*. Cette version est une Vieille Latine qui figure notamment dans Ambrosiaster, *Ad Colossenses* 3, 9 (CSEL 81/3, p. 195). Voir *Vetus Latina*, éd. H. J. Frede, *Ad Colossenses* 3, 9, vol. XXIV/2, fasc. 6, p. 472.
{1092} Lieu parallèle : *Ad Ephes*. 4, 22, lect. 7 (éd. Marietti, nos 240-241).
{1093} Lieu parallèle : *Ad Gal*. 6, 15, lect. 4 (éd. Marietti, no 374).
{1094} Sous-entendu la vétusté de la peine. Voir *De malo*, Q. 4, a. 6, sol. 7.
{1095} Lieu parallèle : *II Ad Cor*. 3, 18, lect. 3 (éd. Marietti, no 115).
{1096} Lieu parallèle : *S. Th*. 1a, Q. 93, a. 6 : « L'image de Dieu est-elle uniquement dans l'homme au niveau de l'âme spirituelle ? »
{1097} La question de l'origine individuelle des âmes a été traitée par quatre théories sous les noms de « préexistentialisme », de « générationisme », de « traducianisme » et de « créationisme ». Le « préexistentialisme » a été soutenu, à titre d'hypothèse, par Origène : « Au commencement Dieu a fait les créatures raisonnables ou intellectuelles, quel que soit leur nom dont on puisse appeler ce que nous avons nommé plus haut les intelligences, suivant un nombre qu'il a estimé pouvoir suffire » (*Traité des Principes*, II, 9, 1 ; SC 252, p. 352-355). Selon cette théorie, au moment de la génération, Dieu puiserait dans cette réserve l'âme pour l'unir au corps. Cette doctrine fut partagée par saint Augustin, tout au moins au principe de ses réflexions sur cette question (voir *Epistula*, VII, III, 6 [CSEL 34, 1, p. 17] ; VII, III, 7 [CSEL 34, 1, p. 18] ; *De libero arbitrio*, I, XII, 24 [BA 6, p. 182-183]). Selon le « générationisme », théorie assez généralement adoptée chez les Occidentaux, et notamment un moment aussi par saint Augustin (voir saint Jérôme, *Epistula* CXXVI, 1 ; texte et trad. J. Labourt, *Lettres*, t. VII, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 134), les âmes seraient engendrées avec les corps, mais en tant que substances spirituelles. Cette hypothèse permettait d'expliquer la transmission du péché originel. Selon le « traducianisme » (théorie de la transmission charnelle), théorie soutenue par un certain nombre d'écrivains latins (par exemple Tertullien, *De anima* XXVII [CCL 2, p. 823, 7, l. 42-7, l. 43-9], saint Augustin a toujours hésité) et que vise ici saint Thomas, l'âme est bien créée en Adam, mais elle est ensuite transmise par les parents à leurs enfants dans l'acte de génération. Ainsi s'expliquait simplement la « transmission » du péché originel. Ce sont d'ailleurs les Pélagiens qui désignèrent d'abord du nom de *« traduciens »* (*traduciani*) les partisans de la transmission du péché originel par la génération charnelle. Cette thèse traducianiste, étrangère aux Pères grecs, ne s'est pas maintenue dans la théologie latine, en partie grâce à saint Thomas : elle est contraire à la nature transcendante de l'âme intellective. Il est vrai qu'il devient alors plus difficile de rendre compte de la transmission de la faute d'Adam, mais l'explication n'en est que plus profonde. Car le péché originel n'est présent ni dans l'âme spirituelle telle que Dieu l'a créée, ni dans l'embryon végétativo-animal (au sens d'une présence actuelle), mais il résulte de leur rencontre. L'embryon (ou la génération charnelle) transmet une nature humaine virtuellement peccamineuse et l'âme spirituelle, qui exerce personnellement l'acte d'exister de cette nature, l'assume comme telle, et cela en vertu du principe que ce n'est pas la nature qui agit mais l'homme qui possède cette nature. Enfin, il faut ajouter que la solution thomiste d'une solidarité ontologique des hommes en Adam est

parfaitement concordante avec ce qu'il y a de plus essentiel dans la pensée de saint Paul : le parallèle entre les deux Adams, à partir duquel doit être compris le verset 12 du chapitre 5 de l'épître aux Romains cité au paragraphe précédent. Toutefois cette solidarité ontologique n'abolit nullement l'importance majeure de l'instance hypostatique : c'est en définitive la personne humaine, avec la conscience de soi et l'acte libre qui la caractérisent, qui, en assumant cette nature générique, s'engage dans le destin dont elle est porteuse et lui confère sa véritable signification spirituelle et métaphysique (*S. Th*. 1ª-2ae, Q. 89, a. 6). Enfin, selon le « créatianisme », Dieu crée chaque âme au moment de la conception. Cette doctrine, qui s'appuie sur plusieurs passages de l'Écriture (Ps 31, 15 ; Eccli 12, 7 ; Sg 8, 19 ; Jr 38, 16 ; Za 12, 1 ; Jn 5, 7), fut professée par saint Cyprien, saint Hilaire, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Léon, ainsi que par les Grecs. Au Moyen Âge, Pierre Lombard (v. 1100-1160) affirme que cette théorie représente l'enseignement de l'Église catholique : *« Catholica autem Ecclesia nec simul nec ex traduce factas esse animas docet, sed in corporibus per coitum seminatis atque formatis infundi et infundendo creari »* (II *Sent.*, Dist. XVIII, c. VII, 2 ; éd. Collegii s. Bonaventurae, « Spicilegium bonaventurianum » 4, Grottaferrata [Rome], 1971, p. 421, l. 1-3 ; trad. M. Ozilou, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2013, p. 229). Au siècle suivant, saint Thomas, se montrera tout aussi affirmatif sur cette question qu'il aborde en plusieurs endroits de ses œuvres (voir notamment dans : 2 *Sent.*, dist. 18, Q. 2, a. 1 ; *De verit.*, Q. 27, a. 3, sol. 9 ; 2 Co*nt*. *Gent*., c. 86, 87, 88, 89 ; *De potent*., Q. 3, a. 9 ; *Compend*. *theol*. I, c. 93 ; *De quodl*. 11, Q. 5, sol. 1 et 4 ; *Ad Rom*. 5, 12, lect. 3 [éd. Marietti, nº 408 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 218-219, ainsi que la note 1]) et qu'il résume dans sa *Somme de théologie* 1ª, en particulier à l'article 2 de la Q. 118. – Sur tout ceci, voir Ph. Caspar, « La problématique de l'animation de l'embryon », *NRT* 113, 1991, p. 3-24 ; 239-255 (chez Thomas d'Aquin) ; 400-413 (l'apport de la modernité) ; P. Ide, *Le Zygote est-il une personne humaine ?*, Paris, Téqui, coll. « Questions disputées : Saint Thomas d'Aquin et les thomistes », 2004.

{1098} Lieu parallèle : *S. Th*. 3ª, Q. 36, a. 3.

{1099} *multiplex* au lieu de *quintuplex*, selon les mss de Florence, Munich, Oxford et Turin.

{1100} *ritum circumcisionis et praeputii* au lieu de *ritum certum et proprium*, selon les mss de Florence, Munich, Oxford et Turin.

{1101} *Scythia* au lieu de *Scytha*, selon les cinq mss (FMOTV). – La Scythie est une région d'Europe, habitée jadis par les Scythes, au nord du Pont-Euxin. Elle s'étendait, au témoignage d'Hérodote (*Histoires*, IV, 101 ; texte et trad. Ph. - E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, « Coll. des Universités de France », 1945, p. 110) jusqu'à vingt journées de marche à l'intérieur. Voir H. Leclercq, « Scythie », dans *DACL*, t. XV, col. 1100-1101.

{1102} *Barbarietas* ou *Barbarica* désigne, selon Isidore de Séville (*Etymologiarum libri* XIV, iv, 3 ; éd. W. M. Lindsay, t. II, p. 121), la Scythie Mineure.

{1103} *« si non es liber ».* Telle est la version des mss de Florence, Munich et Venise, mais ceux d'Oxford et de Turin portent : *« si enim es liber »...* (« si en effet tu es libre »...), et cette dernière lecture a tout autant de sens.

{1104} *Apostolus*, omis dans les cinq mss (FMOTV).

{1105} *fideles*, omis dans les cinq mss (FMOTV).

{1106} *alias* au lieu de *animas*, selon les cinq mss (FMOTV).

{1107} *electis et sanctis*, add. dans les cinq mss (FMOTV).

{1108} *eritis* au lieu de *estote*, selon les cinq mss (FMOTV). Voir dans *Biblia Sacra iuxta latinam versionem*, Rome, 1929, vol. II : *Libros Exodi et Leviti*, p. 389, la note à propos de Lv 11, 44 qui signale deux mss ayant cette version *(Amiatinus & Ottobonianus)*.

{1109} *2º* au lieu de *Et*, selon le ms. de Turin.

{1110} *hec* au lieu de *hic*, selon les mss d'Oxford et de Venise, et très probablement aussi selon les trois autres (FMT), la graphie étant hc.

{1111} *debes* au lieu de *debemus*, selon les mss (MOTV).

{1112} Le ms. de Turin ne mentionne pas cette citation.

{1113} Litt. : « bonne ignéité ». – Saint Jérôme, dans son *commentaire de l'épître aux Galates* (V, 22), précise que « la bénignité ou suavité – le grec χρηστότης a les deux sens – est une vertu douce, caressante, tranquille, disposée à partager tous ses biens ; elle invite à entrer dans sa familiarité ; elle est douce dans ses paroles, mesurée en ses mœurs. Bref, les Stoïciens la définissent ainsi : une vertu spontanément disposée à la bienfaisance. La bonté n'est pas très éloignée de la bénignité, car semble elle aussi être disposée à la bienfaisance. Mais elle en diffère en ce que la bonté peut être plus sombre et avoir les sourcils froncés d'une austère moralité, faire du bien sans doute et donner ce qu'on lui réclame, mais sans être suave dans ses rapports, ni inviter tout le monde par sa douceur » (*Ad Galatas* V, 22 ; PL 26, col. 420A-B). – Lieux parallèles : *S. Th*. 1ª-2ae, Q. 70, a. 3, concl. : « On qualifie de bénignité ceux qu'un ''bon feu'' d'amour enflamme à faire du bien au prochain » ; *Super Psalmos*, in Ps 51, 5 ; *I Ad Cor*. 13, 4, lect. 2 (éd. Marietti, nº 773) ; *Ad Gal*. 5, 23a, lect. 6 (éd. Marietti, nº 332) ; *Ad Tit*. 3, 4, lect. 1 (éd. Marietti, nº 88).

{1114} Lieu parallèle : *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 161.

{1115} Lieu parallèle : *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 160.

{1116} *et post*, add. dans les cinq mss (FMOTV).

{1117} *aliquis a iustitia*, omis dans les cinq mss (F [+ omission de *non*] MOTV) mais conservé pour le sens du texte.

{1118} Saint Thomas faisant mention dans ce § nº 162 des vertus et des dons, il est utile de rappeler leur signification respective. On appelle vertu un *habitus* opératif bon ou une disposition qui incline à bien agir en suivant la règle de la raison droite (*S. Th*. 1ª-2ae, Q. 55). On distingue les vertus intellectuelles et morales (*S. Th*. 1ª-2ae, Q. 57-60), les vertus cardinales (Q. 61) et les vertus théologales (Q. 62). Parmi ces dernières, la principale, c'est-à-dire la charité, écrit ici saint Thomas, « donne à toutes les vertus leur forme » (voir en particulier *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 23, a. 8). Les dons, eux, se différencient des vertus en ce qu'ils « disposent l'homme à se rendre promptement mobile à l'inspiration divine » (*S. Th*. 1ª-2ae, Q. 68, a. 1, concl.). Ces dons sont au nombre de sept. Celui de la sagesse en constitue le sommet, elle a pour objet l'excellence divine ; toutefois elle n'est pas « uniquement spéculative, car à partir des règles divines elle dirige les actes humains » (*S. Th*. 2ª-2ae, Q. 45 [toute la question et en particulier l'art. 3]). – Autre lieu parallèle : *Ad Gal*. 5, 22, lect. 6 (éd. Marietti, nº 329 ; trad. fr. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 218-219).

{1119} Lieux parallèles : *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 4, a. 7, sol. 4 ; Q. 23, a. 8 ; Q. 184, a. 1 ; *De verit*., Q. 14, a. 5 ; 2 *Sent.*, dist. 26, a. 4, sol. 5 ; 3 *Sent.*, dist. 23, Q. 3, a. 1, qª 1 ; dist. 27, Q. 2, a. 4, qª 3 ; *De malo*, Q. 7, a. 2 ; *De virtut*., Q. 2, a. 3 ; *De perf. spir. vit*., c. 1 ss. ; *Cont. doct. retrahent*., c. 6 ; *De quodl*. IV, Q. 10, a. 1 [19].

{1120} « Au temps présent demeurent bien la foi, l'espérance, la charité ; mais la plus grande d'entre elles est la charité. »

{1121} *valet* au lieu de *valent alia*, selon les mss de Florence, Munich, Oxford et Venise.

{1122} Voir Jn 19, 23 : « mais la tunique était sans couture, tissée d'une seule pièce de haut en bas ». – Lieu parallèle : *Super Ioan*. 19, 23, lect. 4 (éd. Marietti, nº 2429) : « Au sens mystique, *la tunique sans couture* peut se rapporter au Corps mystique du Christ ; et ainsi les vêtements sont divisés en quatre parts, parce que l'Église s'est répandue dans les quatre parties du monde. (Is 49 [18]) : ''Je vis, moi, dit le Seigneur ; de tous ceux-ci comme d'un ornement tu seras revêtue, et tu t'en pareras comme une épouse.'' *La tunique sans couture* qui n'est pas divisée signifie la charité, parce que les autres vertus ne sont pas unies par elles-mêmes, mais elles le sont par autre chose, en tant que toutes sont réunies dans la fin ultime, à laquelle seule la charité fait le lien. Car même si la foi met en évidence la fin ultime et que l'espérance nous fait tendre vers elle, cependant seule la charité fait la conjonction. (Col 3 [14]) : ''Par dessus tout cela ayez la charité, qui est le lien de la perfection''. »

{1123} Pierre Lombard, *Glosa in epist. ad Col*. 3, 14 (PL 192, col. 283D) ; GOS <*glosa interlin*.> t. IV, p. 393a.

{1124} Lieux parallèles : *Super Ier*. 13, 1 ; 20, 7 ; 31, 3 ; *Super Ioan*. 6, 44a, lect. 5 (éd. Marietti, nº 935).

{1125} *tunc*, add. dans les cinq mss (FMOTV).
{1126} *nostro* au lieu de *ultimo*, selon cinq mss (FMOTV).
{1127} Lieu parallèle : *S. Th*. 2ª-2ªe, Q. 106, a. 6, sol. 2 : « Le devoir de la gratitude découle de la charité, à l'égard de laquelle plus on s'acquitte, plus on doit, selon ce <verset de l'épître aux> Romains 13 [8] : ''Ne devez rien à personne, sinon de vous aimer mutuellement''. »
{1128} Saint Augustin, *De Civitate Dei* XIX, xiii, 1 (BA 37, p. 110-111) : *« Pax omnium rerum tranquillitas ordinis. »* – Lieux parallèles : 4 *Sent.*, dist. 49, Q. 1, a. 2, qª 5, sol. 4 ; *S. Th*. 1ª, Q. 103, a. 2, obj. 3 ; 2ª-2ªe, Q. 29, a. 1, sol. 1 ; a. 2, concl. ; Q. 45, a. 6, concl. ; *Super Ioan*. 14, 27a, lect. 7 (éd. Marietti, nº 1962) ; *Super Matth*. 5, 9 (éd. Marietti, nº 438) ; *Catena aurea*, in Matth. 5, 9 (éd. Marietti, 1953, t. I, p. 75) ; *Ad Ephes*. 4, 3, lect. 1 (éd. Marietti, nº 194) ; *De div. nom*., c. XI, lect. 1 (éd. Marietti, nº 891).
{1129} Lieu parallèle : *S. Th*. 2ª-2ªe, Q. 29, a. 3.
{1130} *primo docet sapientiae originem*, omis dans les cinq mss (FMOTV).
{1131} *eam* au lieu de *eas*, selon les cinq mss (FMOTV). Le texte biblique est au pluriel car le pronom désigne les mots *misericordia* et *veritas*. Saint Thomas appliquant ce verset à la « parole du Christ » met intentionnellement ce pronom au singulier.
{1132} *Dominus* au lieu de *Apostolus*, selon quatre mss (MOTV), Florence lisant *Deus.*
{1133} *Si effoderis eam,* etc. au lieu de *Sicut thesauros effoderis eam,* etc., selon les cinq mss (FMOTV).
{1134} *Iubilate* au lieu de *Laudate eum*, selon quatre mss (FM [+ add. de *Deo*] OT).
{1135} *Dei*, add. dans les cinq mss (FMOTV).
{1136} Voir saint Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, in Psalmum LXXII, 1 (PL 37, col. 914 ; CCL 39, p. 986, l. 11) : *Hymni laudes sunt Dei cum cantico.* – Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Prol.
{1137} *honorat* au lieu de *glorificat*. Cette version représente la Septante hexaplaire. Voir *Vetus Latina*, éd. R. Gryson, *Esaias* 29, 13, vol. XII, fasc. 8, p. 615.
{1138} La formulation de l'objection et de la réponse requiert une explication, car leur contexte échappe à notre entendement contemporain. Saint Thomas fait ici intervenir de manière implicite la distinction entre préceptes négatifs et affirmatifs. Les préceptes négatifs, par exemple celui de ne point voler ou de ne point commettre d'adultère, obligent toujours et à tout instant sous peine de péché mortel ; les préceptes affirmatifs, comme celui qui est exposé ici : « Tout, quoi que vous fassiez, en parole ou en œuvre, faites tout au nom du Seigneur Jésus Christ, rendant grâces par lui à <notre> Dieu et Père », n'obligent pas toujours, parce qu'on ne peut savoir de manière précise ou déterminée quand ils obligent. Par conséquent, omettre de manière actuelle *(in actu)* l'accomplissement de ces préceptes, et en l'occurrence de celui que saint Thomas commente ici, constitue une faute vénielle, car leur omission est involontaire. – Lieux parallèles : sur les préceptes négatifs : *S. Th*. 1ª-2ªe, Q. 71, a. 5, sol. 3 ; Q. 88, a. 1, sol. 2 ; Q. 100, a. 10 ; 2ª-2ªe, Q. 3, a. 3 ; Q. 33, a. 2 ; Q. 79, a. 3, sol. 3 ; Q. 140, a. 2, sol. 2 ; 2 *Sent.*, dist. 22, Q. 2, a. 1, sol. 4 ; dist. 35, Q. 1, a. 3, sol. 3 ; dist. 41, Q. 1, a. 2, sol. 4 ; 3 *Sent.*, dist. 36, Q. 1, a. 6 ; 4 *Sent.*, dist. 15, Q. 2, a. 1, qª 4 ; *De virtut*., Q. 3, a. 1 ; *De malo*, Q. 2, a. 1, sol. 11 ; Q. 7, a. 1, sol. 8 ; a. 10, sol. 9 ; Q. 16, a. 4, sol. 22 ; *De quodl*., I, Q. 6, a. 11 ; III, Q. 5, a. 14 ; *Ad Rom*. 10, 10, lect. 2 (Marietti, nº 832) ; *Ad Gal*. 6, 1, lect. 1 (éd. Marietti, nº 343) ; *II Ad Tim*. 2, 21, lect. 4 (Marietti, nº 77) ; sur les préceptes affirmatifs : *S. Th.* 1ª-2ªe, Q. 71, a. 5, sol. 3 ; Q. 88, a. 1, sol. 2 ; Q. 100, a. 10 (concl. et sol. 2) ; 2ª-2ªe, Q. 3, a. 3 ; Q. 33, a. 2 ; Q. 79, a. 3, sol. 3 ; Q. 140, a. 2, sol. 2 ; 2 *Sent.*, dist. 22, Q. 2, a. 1, sol. 4 ; dist. 29, Q. 1, a. 5 (fin de l'exposition du texte) ; dist. 35, Q. 1, a. 3, sol. 3 ; dist. 41, Q. 1, a. 2, sol. 4 ; 3 *Sent.*, dist. 25, Q. 2, a. 1, qª 2, sol. 3 ; dist. 36, Q. 1, a. 6 ; 4 *Sent.*, dist. 15, Q. 2, a. 1, qª 4 ; dist. 17, Q. 3, a. 1, qª 4 et sol. 3 ; dist.19, Q. 2, a. 2, qª 1, sol. 3 ; *De malo*, Q. 2, a. 1, sol. 11 ; Q. 7, a. 1, sol. 8 ; a. 10, sol. 9 ; Q. 16, a. 4, sol. 22 ; *De virtut*., Q. 3, a. 1 ; *De quodl*. I, Q. 6, a. 11 ; III, Q. 5, a. 14 ; *Ad Rom*. 13, 9, lect. 2 (Marietti, nº 1052) ; *Ad Gal*. 6, 1, lect. 1 (éd. Marietti, nº 343).
{1139} *sed quando peccat venialiter, hoc non facit*, au lieu de *sed peccat venialiter, quando quis hoc non facit*, selon les cinq mss (FMOTV).

{1140} Les mots *in Deum* sont omis dans les cinq mss (FMOTV).
{1141} Le mot *licet*, qui figure après *quia* dans l'édition Marietti, est omis dans les cinq mss (FMOTV).
{1142} Les mots *omnia in Deum* sont omis dans les cinq mss (FMOTV).
{1143} *sed* au lieu de *tamen*, selon les cinq mss (FMOTV).
{1144} Dans les bibles du XIIIe s., le verset 1 du chapitre 4 fait encore partie du chapitre 3, le chapitre 4 débutant au verset 2 (voir par ex. la bible de S. Jacques, BnF lat. 16722).
{1145} Lieu parallèle : *Ad Ephes*. 5, 22, lect. 8 (éd. Marietti, no 316).
{1146} Aristote, *Politique*, I, 3 [1253 b]. – Lieu parallèle : *Sentencia libri Politicorum*, I, c. 2 (éd. Léonine, t. XLVIII, p. A 82, l. 25 s.).
{1147} Au premier abord, le langage utilisé par saint Paul et saint Thomas, en parlant de la soumission de la femme à son mari, nous semble irrecevable parce que discriminatoire. Thomas serait-il misogyne comme on l'a dit de saint Paul ? S'il est vrai qu'il hérite, comme tous ses contemporains, d'une anthropologie faussée par ses présupposés biologiques (voir par exemple le *De generatione animalium* [IV, 3, 767 b 8] d'Aristote, qui était alors une référence en la matière et qui faisait de la femme un « homme manqué » !) et que ses affirmations dans ce domaine ne sont que latérales, une attention portée aux mots employés nous fait découvrir que la première perspective de saint Paul ne relève pas de l'ordre sociologique mais ontologique. Ce qui préoccupe l'Apôtre, et que saint Thomas s'attache à souligner, c'est l'intention de Dieu dans sa création. S'agissant ici de la soumission de la femme à son mari, Thomas commence par faire remarquer qu'elle dépend « d'une disposition de la loi divine », car elle se réalise *« comme il convient dans le Seigneur »* ; cette sujétion n'a donc rien de servile, mais elle est domestique et ordonnée à l'utilité ou au bien mutuel. « Toute sujétion légitime, écrit Otto Hermann Pesch, est fondée tout simplement sur l'inégalité qui existe entre les humains du fait de leurs dons ainsi que de leur zèle différents ; elle aurait existé également au paradis ; elle n'exclut pas que selon d'autres points de vue celui qui est ''soumis'' puisse être supérieur, et donc que la femme puisse être supérieure à l'homme (voir *S. Th*. 1a, Q. 96, a. 3 et 4) » (*Thomas d'Aquin*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 177, 1994, p. 277), comme on le voit par exemple dans son rôle prophétique de la charité et de la sainteté (voir J.-M. Garrigues, *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 276, 2011, p. 129-141), ou encore dans sa capacité naturelle à supporter la souffrance, laquelle est beaucoup plus grande que celle de l'homme, et dont le modèle par excellence se trouve en Marie. – Sur cette question, voir notamment l'étude de C. Capelle, *Thomas d'Aquin féministe ?*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque thomiste » XLIII, 1982.
{1148} Lieux parallèles : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 104, a. 5 ; *De quodl*. 2, Q. 2 , a. 1.
{1149} Lieu parallèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 133.
{1150} Le mot « pusillanime » « est emprunté au bas latin chrétien *pusillanimis*, à côté de *pusillanimus*, proprement ''faible en courage''. Le mot est composé du latin classique *pusillus*, ''tout petit'', diminutif de *pusus*, ''petit garçon'', dérivé de *puer*, ''enfant'' (puéril), et de *animus*, ''âme, esprit'', et ''courage », d'où *pusillus animus*, ''esprit étroit'', chez Cicéron » (*Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, 1998, t. 3, p. 3016). Voir aussi art. « Pusus », dans A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 547.
{1151} Lieu parallèle : *I Ad Tim*. 6, 1, lect. 1 (éd. Marietti, no 233).
{1152} *« Modus obediendi quod simpliciter »* au lieu de *« Deinde cum dicit Non ad oculum, docet modum obediendi. Et ostendit duos modos obediendi : Primo »*, selon les cinq mss (FMOTV). J'ai cependant gardé le texte de l'éd. Marietti du fait de sa plus grande lisibilité.
{1153} « Ne les servant pas seulement sous leurs yeux, comme s'il s'agissait de plaire aux hommes, mais comme des esclaves du Christ faisant la volonté de Dieu de toute leur âme, servant de bon gré, comme si vous serviez le Seigneur et non des hommes. » Voir le Commentaire qu'en donne saint Thomas, *Ad Ephes*. 6, 6-7, lect. 2 (éd. Marietti, nos 346-348 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2012, p. 302-303).
{1154} Lieu parallèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 82.

{1155} Lieu parallèle : *Super Psalmos*, in Ps 15, 6 : « ‘‘Les cordes me sont échues en des lieux de délices’’. Les riches mesurent la terre au cordeau : ‘‘Jacob est la corde de son héritage’’ (Dt 32, 5). Et c’est pourquoi une part est assimilée à un cordeau, en ce sens que ma part m’est échue parmi les choses les meilleures, car il n’y a rien de meilleur que [la possession] de Dieu lui-même : ‘‘Je te donnerai une terre de délices, un héritage magnifique’’ (Jr 3, 19). <Le psalmiste> montre ensuite qu’il est satisfait de son héritage : ‘‘Aussi mon héritage est magnifique pour moi’’, autrement dit : non seulement mon héritage est en soi magnifique, mais il est tellement magnifique pour moi que je ne l’échangerais en aucune manière : ‘‘C’est [le lieu de] mon repos pour toujours ; ici j’habiterai, parce que je l’ai choisi’’ (Ps 131, 14) » (trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 171).

{1156} Les cinq mss (FMOTV) ne mentionnent que *Eph. 6* sans plus. – « Faire acception de personne » signifie admettre de préférer quelqu’un en fonction de sa condition sociale. Cette expression trouve son origine dans la version grecque de l’Ancien Testament sous la forme λαμβάνειν πρόσωπον qu’on lit par exemple en Lv 19, 15 ou Dt 16, 19. À partir de quoi le grec biblique a fabriqué le substantif προσωπολημψία qu’on lit précisément en Col 3, 25 (Rm 2, 11 ; Ep 6, 9, etc.). Ce substantif est une création de la Bible et ne se rencontre pas dans la littérature grecque. Voir à ce propos B. Meunier, « ‘‘Prosôpon’’ dans la Septante et le judaïsme grec ancien », dans *La Personne et le christianisme ancien*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Patrimoines christianisme », 2006, p. 118. L’expression λαμβάνειν πρόσωπον a été rendue, généralement, dans le latin de la Vulgate par *« personam accipere »* (Dt 16, 19, mais en Lv 19, 15, πρόσωπον est rendu par *vultus*, « visage » qui en est le sens premier) ; et προσωπολημψία est rendu par *« personae* (ou *personarum*) *acceptio »* ; d’où le syntagme français « acception de personne(s) ». Voir aussi à ce sujet la note de P. Harlé et D. Pralon relative à Lv 19, 15, dans la trad. de la Septante, *Le Lévitique*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La Bible d’Alexandrie » 3, 1988, p. 166-167.

{1157} Saint Thomas termine son explication, qui consiste à donner des préceptes particuliers se rapportant à chacun des états au sein de l’Église (voir § nº 171), en anticipant sur le premier verset du chapitre 4.

{1158} Le mot *mansuetudo* (« mansuétude ») dérive du verbe *mansuesco*, litt. *ad manum venire suetus* (s’habituer à venir à la main), d’où « s’apprivoiser » ; de là *mansuetudo* signifiant « domptage » (voir A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 384-385). Ce vocable ne revêt plus aujourd’hui, en français, la signification que saint Thomas lui confère ici. Dans notre langage courant, il évoque plutôt une bonté excessive, molle et doucereuse, voire rebelle à toute sévérité. Selon saint Thomas, qui s’appuie sur Aristote (*Éthique à Nicomaque*, IV, V, 3 [1125 b 33-1126 a 1] ; AL XXVI, fasc. 3, p. 217-218), « la mansuétude est une vertu qui consiste à modérer la colère en se conformant à la droite raison » (*Ethic*. IV, 13 [éd. Léonine, 1969, t. XLVII, vol. II, p. 242-243] ; *S. Th*. 2ª-2ae, Q. 157, a. 2, concl.). « Elle éloigne les maux du prochain en écartant la colère qui pousse à la vengeance » (*S. Th*. 2ª-2ae, Q. 157, a. 4, sol. 3). « Cette vertu, écrit-il dans son *Commentaire des Psaumes*, doit être particulièrement recherchée ; c’est ce qui explique pourquoi Denys, dans sa *Lettre à Démophile* (VIII, 1 [PG 3, col. 1083B-1084B ; trad. latine dans *Dionysiaca*, éd. Ph. Chevallier, 1937, t. II, p. 1501]) dit que Moïse fut digne d’être favorisé de l’apparition de Dieu à cause de sa grande mansuétude » (*Super Psalmos*, in Ps 24, 9 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 298). Ainsi, dans l’Ancien Testament, Moïse est-il le modèle de la vraie douceur ou mansuétude, qui n’est pas faiblesse, mais humble soumission à Dieu, fondée sur la foi en son amour (Nb 12, 3 ; Si 45, 4 ; voir Ga 5, 22 s.). Dans le Nouveau Testament la mansuétude ou douceur (πραότης en grec) est « une vertu majeure du chrétien ». Voir Mt 5, 4 : « Bienheureux les doux, car ceux-ci auront la terre en héritage ». « Totalement soumis à Dieu et plein de mansuétude envers les hommes, Jésus se présente comme celui qui est ‘‘doux et humble de cœur’’, et à ce titre il invite ceux-ci à recevoir ses leçons (Mt 11, 29) » (C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg - Paris, Éd. universitaires - Éd. du Cerf, 1991, p. 1302-1303). Voir aussi : « Bénignité, mansuétude, douceur, clémence », *Revue biblique* LIV, 1947, p. 321-339.

{1159} Les cinq mss (FMOTV) ne mentionnent que *Eph. 6* sans plus. – Lieu parallèle : *Ad Ephes*. 6, 8, lect. 2 (éd. Marietti, nos 349-350 ; trad. J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 303).
{1160} Lieu parallèle : *Ad Col*. 1, 9, lect. 3 (éd. Marietti, no 18 ; trad. fr. et n. 1, p. 287-288).
{1161} Lieu parralèle : *S. Th*. 2a-2ae, Q. 107 (sur l'ingratitude). – Voir Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique* 51, 6 (SC 472, p. 51) : « L'ingratitude est l'ennemie de l'âme, l'abolition des mérites, la déroute des vertus, le gaspillage des bienfaits. L'ingratitude est ''un vent brûlant (Ha 1, 9)'' qui dessèche la source de la piété, la rosée de la miséricorde, les flots de la grâce. »
{1162} Bien que les cinq mss (FMOTV) aient *ostendit* au lieu de *rogat*, j'ai gardé ce dernier mot qui convient mieux au contexte.
{1163} Lieu parallèle : *I Ad Cor*. 14, 2, lect. 1 (éd. Marietti, no 817) : « *L'Esprit* de Dieu *dit des choses mystérieuses*, c'est-à-dire cachées. <Il est écrit dans> Matthieu (10, 20) : ''Car ce n'est pas vous qui parlez, mais l'Esprit de votre Père qui parle en vous'' ; et <l'Apôtre disait> plus haut : ''Nul ne connaît ce qui est de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu'' » (1 Co 2, 11). – Le texte courant de la Vulgate porte : « Spiritu autem loquitur mysteria », et cette version serait plus appropriée au Commentaire de saint Thomas : « Il dit des choses mystérieuses sous l'action de l'Esprit. »
{1164} Jean, surnommé Marc, voir Ac 12, 25.
{1165} Voir Ac 13, 13.
{1166} À la fin de ce paragraphe no 192, saint Thomas avance deux raisons qui peuvent justifier le fait que cette lettre aux Laodicéens, comme celle d'une lettre aux Corinthiens, n'aient pas été retenues dans le canon des Écritures : c'est, écrit-il, qu'« elles avaient peut-être été altérées et perdues dans les Églises. Ou bien, parce qu'elles ne contenaient rien qui ne fût <déjà> dans celles que nous avons ». Une récente et intéressante étude du père M.-É. Boismard (*La Lettre aux Laodicéens*, Paris, J. Gabalda et Cie, coll. « Cahiers de la Revue biblique » 42, 1999) confirme en quelque sorte la seconde intuition de saint Thomas. Selon lui, la lettre aux Laodicéens « se trouve à l'état de *membra disjecta* (fragments épars) dans la lettre aux Colossiens » (avant-propos, p. 7), et ces « deux lettres étaient en partie parallèles, traitant des mêmes thèmes » (introduction, p. 9).
{1167} Cette lettre, à laquelle saint Paul fait allusion, est perdue. On ne trouve nulle part, dans ce qui nous parvenu de sa correspondance, une mention expresse de l'interdiction formulée au chapitre 5, 9 de la première épître aux Corinthiens que saint Thomas cite ici. Toutefois, selon certains critiques, elle pourrait avoir figuré dans le voisinage du chapitre 6, 12-20. On a fait aussi le rapprochement avec 2 Co 6, 14-7,1, ce fragment ayant certainement été déplacé dans son contexte actuel et pouvant être plus ancien que 1 Co 5.
{1168} Lieux parallèles : 4 *Sent.*, dist. 19, Q. 2, a. 2, qa 3 ; *S. Th*. 2a-2ae, Q. 33, a. 4 ; *De virtut*., Q. 3, a. 1, obj. 18 ; *Ad Gal*., 2, 11-13, lect. 3 (éd. Marietti, nos 76-88).
{1169} Lieu parallèle : *II Ad Tim*. 4, 5, lect. 2 (éd. Marietti, no 143).
{1170} Voir Ex 19, 12 : « Quiconque touchera la montagne, mourra de mort » – Saint Thomas recourt à la même citation dans la *Somme de théologie* 2a-2ae, Q. 33, a. 4 : « Est-on tenu de corriger son supérieur ? », à propos de la première objection : « Il semble bien qu'on n'y est pas tenu. Il est dit en effet dans l'Exode (19, 12 ; voir aussi He 12, 20) : ''Quiconque touchera la montagne devra être lapidé'' ; et il est dit au deuxième livre des Rois (2 S) 6, 6-7, qu'Oza fut frappé par le Seigneur pour avoir touché l'arche. Or, par la montagne et par l'arche sont désignés les supérieurs. Ces derniers ne doivent donc pas être corrigés par leurs subordonnés. »
{1171} « Mais quand Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il était répréhensible. » – Lieu parallèle : *Ad Gal*. 2, 11, lect. 3 (éd. Marietti, no 77).