

Bien que personne n'ait trouvé une solution parfaite aux drames des réfugiés, la solution ne passe certainement pas par une négation de la dignité des personnes: on s'apercevrait progressivement que nous en serions tous les victimes.

+Charles MOREROD, OP

« En Lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement » (Col 2,9) *Une exégèse augustinienne de Thomas d'Aquin sur la présence de Dieu*

On lit dans l'épître de saint Paul aux Colossiens (2,9) cette parole très profonde concernant le Christ Jésus: « En lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement ». Nous voudrions présenter ici l'exégèse qu'en offre saint Thomas d'Aquin. Pour situer notre lecture, nous commencerons par quelques brèves notes d'exégèse contemporaine (1). Puis nous indiquerons les explications que saint Augustin apporte dans sa Lettre à Dardanus (2), car cette exégèse augustinienne a exercé une grande influence sur le moyen âge latin (3). Enfin, nous présenterons l'interprétation de ce verset par Thomas d'Aquin (4). Nous y verrons en particulier que, à la suite de saint Augustin, saint Thomas explique cette parole biblique au moyen de la doctrine des modes de la présence de Dieu: dans le Christ se « concentrent », pour ainsi dire, toutes les manières dont Dieu se rend présent dans notre monde. Le Christ Jésus est le foyer dans lequel se découvre toute présence de Dieu.

1. Brèves notes d'exégèse contemporaine

L'épître aux Colossiens¹ s'adresse à une communauté chrétienne qui s'était laissé séduire par « une philosophie vaine et trompeuse » (Col 2,8: c'est le contexte immédiat du verset que nous allons étudier de plus près). Tentée de revenir à certaines pratiques du judaïsme (cf. 2,16: « questions de nourriture

1. Dès la plus ancienne tradition, l'épître aux Colossiens fut attribuée à saint Paul. Cette attribution s'est maintenue de façon inaltérée jusqu'à la critique allemande du milieu du XIX^e siècle. Aujourd'hui, les exégètes s'accordent en général à reconnaître que, même si cette lettre a été rédigée par une autre main que celle de saint Paul, elle transmet bien l'enseignement paulinien: « La lettre aux Colossiens est incontestablement de facture paulinienne, quel que soit le point de vue que l'on adopte par rapport à son auteur » (*La Bible*, Traduction officielle liturgique, Texte intégral publié par les évêques catholiques francophones, AELF – Desclée-Mame, Paris, 2013, p. 1959). Sa rédaction est généralement placée soit peu avant, soit peu après l'an 60. Pour davantage de détails, voir Jean-Noël ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Colossiens*, Introduction, traduction et commentaire, « Études Bibliques, Nouvelle série n° 20 », Gabalda, Paris, 1993, p. 11-31; Rinaldo FABRIS, *Le lettere di Paolo*, Traduzione e commento, Edizioni Borla, Roma, 1990, p. 58-62; Andreas DETTWILER, « Épître aux Colossiens », dans Camille Focant et Daniel Marguerat (dir.), *Le Nouveau Testament commenté*, Bayard – Labor et Fides, Montrouge – Genève, 2012, p. 891-910, ici p. 892. Pour le texte français, nous présentons notre propre traduction qui se sert de la traduction liturgique et de celle de la Bible de Jérusalem (édition de 1998).

et de boisson », « fêtes annuelles, nouvelles lunes ou sabbats »), cette communauté était confrontée au risque de chercher le salut dans l'ascèse et dans la médiation de puissances célestes (cf. 2,18 : « culte des anges »). Dès le début de l'épître, saint Paul rappelle la primauté du Christ, son rapport à la création ainsi que la souveraineté du Christ sur l'Église, sur l'humanité et sur tout le monde créé (1,15-20).

Le verset 2,9 prend place dans une section où saint Paul met ses destinataires en garde contre la tentation de suivre une « tradition des hommes » et non « selon le Christ » (2,8). Quelles sont les doctrines ou pratiques visées par la critique de l'apôtre ? On peut sans doute y discerner le rôle médiateur reconnu à des êtres célestes ayant pouvoir sur les hommes, ainsi que l'importance donnée à des pratiques ascétiques ou rituelles que ces êtres célestes exigeaient des hommes pour leur salut². L'affirmation de la « plénitude » du Christ est avancée, précisément, comme raison de ne pas céder à de telles tentations : « parce qu'en lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement ».

Observons quelques éléments d'exégèse. Tout d'abord, l'affirmation se trouve au présent : dans le Christ « habite » (*katoikei*) toute la plénitude de la divinité. Cette affirmation semble se rapporter au Christ ressuscité (sans qu'il soit question du rapport que Jésus glorieux entretient avec sa condition terrestre avant Pâques), avec une note de stabilité et de permanence. L'« habitation » de la « plénitude » (*plêrôma*) fait écho à l'hymne du premier chapitre : « Car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute plénitude » (1,19). Cette plénitude se rapporte à sa divinité, à la gloire divine, à l'Esprit divin, à tous les dons de Dieu³. Elle est liée à la création (1,16), à la résurrection (1,18) et à l'œuvre rédemptrice de la croix (1,20), avec une portée cosmologique et universelle (1,20). Il se pourrait que, en Col 1,19, la « plénitude » revête un sens cosmologique, englobant en quelque sorte « le monde terrestre et le monde céleste, y compris le monde divin que le Christ porte en lui en tant qu'il est le Fils, l'image »⁴. Quant à Col 2,9, la « plénitude » y est mise en relief par la redondance « toute la plénitude » (*pan to plêrôma*) et son objet est explicité : il s'agit

de la plénitude « de la divinité » (*tês theotêtos*). Le mot « divinité » (*theotês* : forme abstraite du nom « Dieu ») signifie « l'essence permanente de Dieu, la *deitas* »⁵. Enfin, l'adverbe « corporellement » (*sômatikôs*) peut être saisi de plusieurs façons. Le contexte (en particulier Col 2,16-17) semble inviter à saisir « corporellement » dans le sens de « vraiment », comme la réalité s'oppose à l'ombre⁶. Les Pères de l'Église ont souvent entendu « corporellement » au sens de « pleinement », « vraiment », « réellement », « en réalité », ou au sens de « par l'incarnation »⁷. La traduction liturgique française a retenu ce dernier sens : « dans son propre corps »⁸.

Quant au fond, ce passage paulinien enseigne que le salut ne dépend pas de puissances célestes car le Christ possède la souveraineté sur ces puissances comme sur toute créature : « tête de l'Église » (Col 1,18), le Christ est également « tête de toute principauté et de toute puissance » (Col 2,10). La raison s'en trouve précisément dans le fait que, dans le Christ, en lui seul et en nul autre, « toute la plénitude de la divinité habite corporellement » (Col 2,9). Il n'y a donc pas à trancher entre une interprétation qui concernerait le Christ et une autre qui concernerait notre salut, car les deux sont intrinsèquement liées ; la suite du texte le manifeste fort bien : « vous êtes en lui, associés à sa plénitude » (ou « en lui, vous êtes pleinement comblés » : Col 2,10). La plénitude qui habite dans le Christ est participée par ceux qui sont incorporés au Christ. Ainsi, les chrétiens de Colosses ont accès à la plénitude du Christ « sans avoir besoin de recourir aux puissances spirituelles et aux pratiques qu'on exige d'eux »⁹.

5. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, p. 128 : « das Gottsein (als Abstraktum für *theos*), die bleibende Wesenheit Gottes, die *deitas* ».

6. Col 2,17 : « Tout cela » (les questions de nourriture ou de boisson, les fêtes de nouvelle lune ou de sabbat) « n'est que l'ombre des choses à venir, mais la réalité, c'est le corps du Christ ».

7. Sans exclure la dernière interprétation (« par l'incarnation »), J.-N. ALETTI (*Saint Paul, Épître aux Colossiens*, p. 168-169) retient les premières. J. GNILKA (*Der Kolosserbrief*, p. 129) indique plusieurs sens de l'adverbe *sômatikôs* : « pleinement », « vraiment » ; ou « personnellement », « corporellement » (ces derniers sens seraient alors proches de Jn 1,14 et Jn 1,16). Suivant P. BENOÎT (« Corps, Tête et Plérôme », p. 146-147), l'interprétation classique qui discerne ici l'incarnation (« c'est en prenant un *sôma*, c'est-à-dire en s'incarnant, que le Christ a fait habiter dans un homme toute la plénitude de la divinité ») est « foncièrement vraie » mais peut être amplifiée par ses retentissements cosmiques : « À la base de tout il y a bien l'Incarnation, qui fait habiter la Divinité dans un corps d'homme, mais il y a aussi et surtout la Rédemption, la Résurrection, qui fait déborder de ce corps ressuscité une vie nouvelle dans l'Esprit qui s'épanche sur tous les hommes sauvés, et indirectement sur tout l'univers ».

8. *La Bible*, Traduction officielle liturgique, p. 1963 : « Car en lui, dans son propre corps, habite toute la plénitude de la divinité ».

9. J.-N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Colossiens*, p. 169.

2. J.-N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Colossiens*, p. 211-213.

3. J.-N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Colossiens*, p. 168-169, cf. p. 109-111.

4. Pierre BENOÎT, « Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la captivité », dans ID., *Exégèse et théologie*, t. 2, Cerf, Paris, 1961, p. 107-153, ici p. 145. J.-N. Aletti (voir la note précédente) écarte cette interprétation cosmologique de Col 1,19 et 2,9, tandis que d'autres exégètes de valeur lui sont plus favorables : voir par exemple Joachim GNILKA, *Der Kolosserbrief*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1980, p. 71-74 et p. 128-129. Nous verrons que, à sa manière, l'exégèse de saint Thomas intègre une dimension cosmologique par la considération de l'omniprésence divine (la présence de Dieu « en toutes choses ») au sein de la « plénitude » du Christ.

2. La Lettre 187 de saint Augustin à Dardanus

En 417, évêque d'Hippone depuis vingt-deux ans, saint Augustin répondit à deux questions que Dardanus lui avait adressées l'année précédente¹⁰. Dardanus était un homme habile et ambitieux (il fut préfet des Gaules), cultivé et profond. Converti au christianisme, il s'était adressé à Augustin parce qu'il voyait en lui un porte-parole autorisé de l'enseignement de l'Église. Dardanus avait ainsi demandé à saint Augustin de l'éclairer sur la manière dont le Christ homme est maintenant dans le ciel (« comment on doit croire que se trouve maintenant dans le ciel Jésus Christ homme, médiateur entre Dieu et les hommes, lui qui, près de mourir, attaché à la croix, dit au bon larron : "Tu seras aujourd'hui avec moi en paradis" »). Il avait aussi interrogé l'évêque d'Hippone sur les enfants (sur leur usage de la raison et sur leur connaissance de Dieu dans le sein maternel). Saint Augustin apporta une longue réponse qui constitue sa Lettre 187 et que, plus tard, il nomma « livre sur la présence de Dieu »¹¹.

Concernant la première question, saint Augustin explique que le jour même de sa mort sur la croix, quand son âme descendit *aux enfers* et lorsque son corps reposa *au tombeau*, le Seigneur Jésus put être avec le bon larron *dans le paradis* non seulement parce qu'il est partout en tant qu'il est « substance créatrice », mais aussi parce qu'il habite en ceux qui sont régénérés par son sang. Au-delà de la question touchant les jours du Christ mort, le cœur de la réponse d'Augustin concernant la présence du Christ réside dans l'affirmation suivante : « Parce qu'une seule personne est Dieu et homme, et l'un et l'autre est un seul Christ Jésus, il est partout en tant que Dieu, et dans le ciel en tant qu'homme »¹². La réponse à la deuxième question reprend des éléments

voisins : de ceux qui sont sanctifiés par « le sacrement du Christ », comme c'est le cas des petits enfants baptisés, Dieu fait le temple saint où il « inhabite »¹³. L'aspect qui concerne directement notre propos réside dans le fait que cette Lettre à Dardanus associe constamment plusieurs modes de présence de Dieu : 1° en toutes choses, par ubiquité ; 2° par inhabitation dans les justes, en vertu de la grâce ; 3° dans le Christ¹⁴.

Dans le cours de son exposé, saint Augustin explique que Dieu est « partout présent, et tout entier partout présent », et qu'il « habite dans ceux qui forment son temple et pour lesquels il est bon et miséricordieux par sa grâce »¹⁵. Il poursuit : « Quant à notre chef, l'apôtre a dit : "car en lui inhabite toute la plénitude de la divinité corporellement" (Col 2,9) ». Après avoir précisé que « *corporellement* ne signifie pas que Dieu soit corporel », Augustin formule deux interprétations. La première saisit le vocabulaire paulinien en termes allégoriques ou « transposés »¹⁶. Dans ce cas, la présence « corporelle », absolument propre au Christ, s'oppose à la présence par « ombre » (en référence à Col 2,17 : les observances comme signes figuratifs). L'adverbe « corporellement » désigne alors la vérité par rapport aux préfigurations qui l'annonçaient. La seconde interprétation explique que « *corporellement* a été dit parce que Dieu habite dans le corps du Christ – corps qu'il a assumé de la Vierge – comme dans un temple. De là vient que, aux Juifs qui lui avaient demandé un signe, il a dit "Détruisez ce temple et en trois jours je le relèverai" (Jn 2,19), l'évangéliste ayant ensuite expliqué ce qu'était ce temple : "Lui parlait du temple de son corps" (Jn 2,21) »¹⁷. Mais alors, quelle différence y a-t-il entre l'habitation de la divinité dans la Tête et dans les membres ? Voici la suite de cette exégèse augustiniennne de Col 2,9 :

Il y a du sens dans toutes les parties de notre corps, mais c'est dans la tête qu'il y en a le plus, parce que les cinq sens s'y trouvent : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher ; les autres parties du corps n'ont que le toucher. Outre cela, selon

10. Même en l'absence de référence explicite, les explications qui suivent sont tirées de Guillermo A. JUÁREZ, « *Liber de praesentia Dei*. Un libro-carta de San Agustín sobre la presencia de Dios en la creación », *Estudios Trinitarios* 37 (2003) 49-71. On peut voir aussi, du même auteur : *Dios Trinidad en todas las creaturas y en los santos*, Estudio histórico-sistemático de la doctrina del *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás de Aquino sobre la omnipresencia y la inhabitación, Ediciones del Copista, Córdoba (Argentina), 2008, p. 51-75.

11. SAINT AUGUSTIN, *Retractationes* II,49 (*Corpus Christianorum, Series Latina* 57, p. 129) : « Livre unique sur la présence de Dieu, à Dardanus (*De praesentia Dei ad Dardanum liber unus*). J'ai écrit sur la présence de Dieu ce livre où mon propos était particulièrement attentif à l'hérésie pélagienne, bien qu'elle n'y fût pas nommée expressément. Il y est traité avec soin et détail (*operose ac subtiliter*) de la présence de la nature que nous appelons le Dieu souverain et véritable, et de son temple ».

12. SAINT AUGUSTIN, *Epist.* 187,10 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 57, p. 89-90) : « Una enim persona Deus et homo est, et utrumque est unus Christus Iesus ; ubique per id quod Deus est, in caelo autem per id quod homo ». Voir aussi les explications finales : *Epist.* 187,41 (p. 118).

13. SAINT AUGUSTIN, *Epist.* 187,21 (p. 99-100) ; 187,27 (p. 104-105).

14. Voici, suivant l'analyse de G. A. JUÁREZ (« *Liber de praesentia Dei* », p. 68), la structure du livre-lettre d'Augustin : introduction (nos 1-2) ; première partie : a) les modes de présence du Christ dans le paradis (nos 3-10) ; b) la présence divine d'ubiquité (nos 11-15) ; c) la présence divine d'inhabitation (nos 16-21) ; deuxième partie : a) l'inhabitation de Dieu dans ceux qui ne le connaissent pas (nos 22-29) ; b) la présence de Dieu dans les justes et dans le Christ (nos 30-40) ; conclusion (n° 41).

15. SAINT AUGUSTIN, *Epist.* 187,38 (p. 116) : « Deus igitur... ubique praesens est et ubique totus praesens... habitans... in templo suo, cui per gratiam benignus est et propitius ».

16. SAINT AUGUSTIN, *Epist.* 187,39 (p. 116) : « uerbo translato... translato uocabulo ».

17. *Ibid.*

que la plénitude de la divinité habite dans le corps du Christ comme dans un temple, n'y a-t-il pas encore quelque chose qui distingue le chef du membre même le plus excellent? Oui, il est clair que, par une singulière assumption, cet homme a été fait une seule personne avec le Verbe (*una facta est persona cum uerbo*). D'aucun autre saint on n'a pu, on ne peut ou on ne pourra dire: "le Verbe s'est fait chair" (Jn 1,14); aucun autre saint, quelle que soit l'éminence de sa grâce, n'a reçu le nom de "Fils unique" (*unigenitus*) de telle sorte que celui qui est lui-même le Verbe de Dieu avant les siècles est aussi appelé tel avec l'homme assumé. Cette assumption (*susceptio*) est donc singulière et ne peut se rencontrer d'aucune façon chez les autres saints hommes, quelle que soit l'éminence de leur degré de sagesse et de sainteté. C'est là une attestation tout à fait manifeste et claire de la grâce divine. Qui serait assez sacrilège pour oser affirmer que, par le mérite du libre arbitre, une âme puisse se rendre égale au Christ?¹⁸

L'exposé s'achève par une reprise de la différence entre: 1° la présence de Dieu en toutes choses (« Dieu partout présent, non selon des espaces distants à la manière d'une masse corporelle ou diffus selon l'étendue, mais tout entier partout »); 2° l'habitation de Dieu dans les justes (« lorsque tu penses son habitation, pense à l'unité et à la congrégation des saints dans le ciel d'abord, où l'on dit principalement qu'il habite, parce que c'est là que sa volonté est pleinement faite par l'obéissance de ceux en qui il habite; et ensuite sur la terre, où il habite sa maison qu'il édifie pour la consacrer à la fin des temps »); 3° la présence spéciale du Christ non seulement en tant que Dieu mais aussi en tant qu'homme (« notre Seigneur, le Fils unique de Dieu égal au Père et, le même, fils d'homme »)¹⁹.

Le Nouveau Testament applique le vocabulaire de l'« habitation » (par divers mots voisins) à la présence de Dieu dans les saints et aussi à la présence de la divinité dans le Christ. Or Dieu n'habite pas dans le Christ de la même manière que chez les saints. Il faut donc manifester cette différence. Dans l'extrait cité plus haut, le premier élément d'explication repose sur l'analogie de la tête et des membres: la « plénitude » est plus grande dans la tête que dans les membres, car la tête réunit tous les sens (perception, direction, etc.). Cette explication se retrouvera chez la plupart des auteurs médiévaux²⁰. Elle

18. Saint AUGUSTIN, *Epist.* 187,40 (p. 117). Notre traduction reprend, avec plusieurs modifications, le texte français disponible sur le site internet: <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s003/1187.htm> (page consultée le 28 mars 2016).

19. Saint AUGUSTIN, *Epist.* 187,41 (p. 118).

20. PIERRE LOMBARD, par exemple, la cite dans ses *Collectanea* sur Col 2,9 (*PL* 192, col. 273) ainsi que dans ses *Sentences* (Livre III, dist. 13); voir plus bas le texte dont la référence est indiquée à la note 44. Saint Thomas la mentionne également: voir plus bas le texte dont la référence est indiquée à la note 73.

est éclairante mais ne suffit pourtant pas. C'est pourquoi saint Augustin apporte une seconde explication plus profonde. L'humanité assumée par le Verbe est unie au Verbe de telle sorte que, dans le Verbe incarné, Dieu et l'homme sont une seule et même personne. L'affirmation de Col 2,9 se trouve ainsi associée à celle de Jn 1,14: « le Verbe est devenu chair ». C'est ce que, en Orient, saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse nommeront « l'union selon l'hypostase » (« l'union hypostatique »). Le Christ en son incarnation est le « Fils unique de Dieu », le « Verbe de Dieu » en personne. Cette « union dans la personne » rend compte du mode absolument unique et « singulier » de la présence de Dieu dans le Christ²¹.

On aura observé, dans les explications d'Augustin citées plus haut, l'expression « homme assumé » (*adsumptus homo*). Sous la plume de l'évêque d'Hippone, cette expression ne signifie pas que l'humanité formée dans le sein de la Vierge Marie subsiste indépendamment du Verbe, ni que cette humanité constitue un homme que le Verbe aurait ensuite assumé, ni que cet homme se trouve conjoint au Verbe de manière extérieure suivant une compréhension « nestorienne » (pour le nestorianisme, dont la thématique est postérieure à cette Lettre d'Augustin, l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ s'effectue par une sorte d'intersubjectivité de deux suppôts, un suppôt divin et un suppôt humain réunis dans le « *prosôpon* d'union » qu'est le Christ). D'une part, la mention de « l'homme » correspond au contexte: il s'agit de distinguer la présence de Dieu dans l'homme Jésus (« corporellement ») et dans les autres hommes. D'autre part, la stricte affirmation de l'« unique personne » exclut toute interprétation nestorienne, comme en témoigne l'emploi de l'analogie de l'union de l'âme et du corps pour manifester l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ: « Car de même qu'un homme un est âme rationnelle et chair, de même le Christ un est Verbe et homme »²². L'insistance de saint Augustin sur « l'homme » Jésus souligne bien plutôt *l'intégrité de son humanité*. Dès le début de sa Lettre, en effet, Augustin a exclu l'hérésie christologique arienne suivant laquelle le Verbe aurait assumé un corps mais non pas une âme

21. La christologie d'Augustin, dont le pape saint Léon le Grand offrira une synthèse, annonce le dogme de Chalcédoine: le Fils « a uni l'une et l'autre nature dans l'unité de sa personne (*in unitate personae copulans utramque naturam*) » (saint AUGUSTIN, Lettre 137,8; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 44, p. 108; cité par Thomas d'Aquin dans la *Somme de théologie* III, q. 31, a. 4, resp.). Pour la christologie de saint Augustin, voir l'excellente présentation de Michel FÉDOU, *La voie du Christ III, Évolutions de la christologie dans l'Occident latin d'Hilaire de Poitiers à Isidore de Séville (IV^e-VII^e siècle)*, Cerf, Paris, 2016, p. 155-302 (ici p. 207-208).

22. Saint AUGUSTIN, *Epist.* 187,8 (p. 87): « Nam sicut unus homo est anima rationalis et caro, sic unus Christus est uerbum et homo ».

humaine (pour Arius, le Christ n'a pas d'âme : le Verbe y tient la place de l'âme humaine); Augustin a également exclu l'hérésie apollinariste suivant laquelle le Verbe aurait assumé un corps avec une âme animant ce corps, mais non pas une âme rationnelle (pour Apollinaire de Laodicée, le Christ n'a pas d'esprit humain doté d'intelligence et de volonté : le Verbe y exerce lui-même le rôle d'esprit ou d'âme rationnelle)²³. Jésus, le Fils incarné, Verbe fait chair, est un « homme complet » à qui rien ne manque de ce qui constitue un homme : corps, âme et esprit²⁴. « Assurément, en le disant homme complet, tu veux entendre ici la *nature humaine tout entière*; car l'homme n'est pas complet si l'âme avait manqué au corps ou si l'esprit humain avait manqué à son âme »²⁵.

Enfin, saint Augustin exclut très fermement tout adoptianisme, avec une claire pointe anti-pélagienne. L'« habitation » de la divinité dans le Christ est d'un tout autre ordre que l'habitation de Dieu dans les saints, et jamais un saint ne peut parvenir, par son libre arbitre, à égaler l'union de Dieu et de l'homme qui se trouve dans le Christ. L'accent anti-pélagien se comprend par le fait que la Lettre 187 est contemporaine de la controverse contre le pélagianisme : Augustin explique lui-même que, en la rédigeant, il a prêté une attention spéciale au pélagianisme²⁶. Lorsqu'il parle de l'union de Dieu et de l'homme dans « l'unique personne » du Christ en termes de « grâce » (« c'est là une attestation tout à fait manifeste et claire de la grâce divine »), Augustin signifie que rien n'a mérité l'incarnation. L'union de Dieu et de l'homme dans la personne du Christ est le prototype ou le modèle par excellence de toute grâce²⁷. Augustin se sert précisément de ce thème contre le pélagianisme pour montrer la totale

gratuité de la grâce : cette gratuité de la grâce s'observe en premier lieu dans l'incarnation du Fils de Dieu lui-même avant de se vérifier chez nous. « Augustin semble être le premier à avoir affirmé aussi nettement que l'union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ illustre, de manière éminente, la gratuité de la grâce divine »²⁸. C'est ce qui a amené la théologie médiévale à parler de l'union hypostatique comme d'une grâce (la « grâce de l'union » : *gratia unionis*²⁹), non sans introduire dans l'usage du mot « grâce » une difficulté qu'il faudra clarifier (que signifie le mot « grâce » lorsqu'on affirme que l'assomption de la nature humaine par le Fils de Dieu est une grâce?).

Dans ces explications, les modes de la présence de Dieu sont strictement distingués mais sans séparation. 1° Dieu est présent de manière singulière, par identité personnelle, dans le Christ (le Christ Jésus, Dieu et homme, est la personne même du Fils de Dieu). 2° Avec son Père et le Saint-Esprit, le Fils est présent en toutes choses et partout (omniprésence, ubiquité)³⁰. 3° Avec son Père et le Saint-Esprit, le Fils habite dans les saints par la grâce³¹. Par ailleurs, comme nous avons pu le lire, le rapport entre le mode unique de la présence de la divinité dans le Christ et le mode de la présence divine dans

Fils unique de Dieu?... Avait-il commencé par être un homme et cet exceptionnel bienfait lui fut-il accordé pour ses mérites exceptionnels devant Dieu? Depuis qu'il a commencé d'être un homme, cet homme n'a pas commencé à être autre chose que le Fils de Dieu... D'où est venue à la nature humaine une telle gloire, gratuite à n'en pas douter et qu'aucun mérite ne précède, sinon d'une grande et unique grâce de Dieu? ». Voir Marie-François BERROUARD, « La grâce d'union de l'incarnation », dans Saint AUGUSTIN, *Homélies sur l'évangile de saint Jean LV-LXXIX*, « Bibliothèque Augustinienne 74A », p. 456-458.

28. M. FÉDOU, *La voie du Christ III*, p. 290 (qui cite ici AUGUSTIN, *La prédestination des saints XV,30*; « Bibliothèque Augustinienne 24 », p. 553-555).

29. PIERRE LOMBARD, *Sentences*, Livre III, dist. 10, ch. 2 (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. II, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata, 1981, p. 76): « Gratia enim, sed non adoptionis, immo unionis, Filius Dei est filius hominis et converso ». L'expression « gratia unionis » se trouve déjà au premier Livre des *Sentences*, dist. 37, ch. 1 (t. I, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata, 1971, p. 264): « Dans le Christ, Dieu n'a pas habité par la grâce de l'adoption mais par la grâce de l'union ». Saint Thomas d'Aquin expliquera : « La "grâce de l'union" (*gratia unionis*), c'est l'existence personnelle elle-même (*ipsum esse personale*) qui a été donnée gratuitement par Dieu à la nature humaine dans la personne du Verbe » (*Somme de théologie III*, q. 6, a. 6, resp.; voir aussi q. 2, a. 11, resp.; q. 17, a. 2, ad 2); « La "grâce de l'union" – qui n'est pas la grâce habituelle – est un don gratuit de Dieu fait au Christ, de sorte qu'il est dans sa nature humaine le vrai Fils de Dieu, non pas de manière participée mais par nature, selon que la nature humaine du Christ est unie au Fils de Dieu en personne. Cette union est une grâce car elle s'est faite sans aucun mérite précédent de la part du bénéficiaire » (*Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ch. 3, lect. 6, n° 544). L'humanité du Christ est unie à sa divinité « par union dans l'être personnel (*per unionem in esse personali*): c'est ce qu'on appelle la "grâce de l'union" (*gratia unionis*) » (*In Ad Rom.*, ch. 1, lect. 3, n° 46).

30. Saint AUGUSTIN, *Epist.* 187,15 (p. 93).

31. Saint AUGUSTIN, *Epist.* 187,16 (p. 93-94).

23. Saint AUGUSTIN, *Epist.* 187,4 (p. 83-84): « Je demande ou plutôt je reconnais comment tu saisis l'homme Jésus : non certes à la manière de certains hérétiques comme "Verbe de Dieu et chair", c'est-à-dire sans âme humaine (*uerbum dei et carnem, hoc est sine anima humana*), comme si le Verbe, à la place de l'âme, était uni à la chair; ni comme "Verbe de Dieu et âme et chair" mais sans esprit humain (*uerbum dei et animam et carnem sed sine mente humana*), comme si le Verbe, à la place d'un esprit humain, était uni à l'âme ». Apollinaire excluait du Christ non pas la *psychè* (l'âme « animale » en lien au corps) mais le *noûs* (« esprit », « âme spirituelle », en latin : *mens* ou *spiritus*) qui est le principe de la vie spirituelle de l'homme.

24. On peut penser ici à l'anthropologie à trois termes formulée par saint Paul en 1 Th 5,23 : « Que votre être tout entier, l'esprit (*pneuma*), l'âme (*psychè*) et le corps (*sôma*), soit gardé sans reproche ».

25. Saint AUGUSTIN, *Epist.* 187,4 (p. 84): « Profecto, cum dicis hominem perfectum, totam illic naturam humanam uis intellegi; non est autem homo perfectus, si uel anima carni uel animae ipsi mens humana defuerit ».

26. Voir plus haut la note 11.

27. C'est un thème constant chez saint Augustin. Voir par exemple *Enchiridion XI,36* (« Bibliothèque Augustinienne 9 », p. 171): « C'est ici (dans l'incarnation) que la grâce de Dieu éclate d'une manière aussi remarquable qu'évidente. En effet, qu'avait mérité la nature humaine dans le Christ homme pour bénéficier de l'exceptionnelle élévation qui l'unit à la personne du

les saints est formulé au moyen du thème de la tête (le Christ) et des membres (les saints en qui Dieu Trinité habite comme en son temple).

En conclusion, la Lettre 187 à Dardanus ne se limite pas à expliquer de quelle manière le Christ est présent au ciel. Elle offre un vaste exposé des modes de la présence divine : l'omniprésence de Dieu, sa présence d'habitation dans les saints par la grâce, sa présence unique dans le Christ (en référence spéciale à Col 2,9). En outre, une caractéristique remarquable de cet exposé est que saint Augustin y explique ce que l'incarnation a d'unique (la présence « corporelle » de la divinité dans le Christ Jésus) sur l'arrière-plan de l'omniprésence divine et de l'inhabitation de grâce. Ainsi, en montrant de quelle manière la présence singulière de Dieu dans la personne du Verbe incarné se distingue de ces deux autres modes de la présence de Dieu, *saint Augustin invite à saisir l'incarnation dans la perspective des modes de la présence de Dieu*.

3. La transmission de l'exégèse augustinienne par Pierre Lombard

La réception médiévale de la Lettre 187 de saint Augustin est très bien illustrée par la place qu'elle occupe, au milieu du XII^e siècle, chez Pierre Lombard. Cette réception importe pour la lecture de Thomas d'Aquin, car ce dernier a commenté les *Sentences* de Pierre Lombard et, dans son exégèse du corpus paulinien, saint Thomas s'est servi du commentaire (*Collectanea*) de Pierre Lombard sur saint Paul³².

Dans son commentaire des épîtres pauliniennes, Pierre Lombard explique Col 2,9 en se référant exclusivement à la Lettre 187 d'Augustin à Dardanus³³!

32. Suivant Marcia L. COLISH (*Peter Lombard*, vol. 1, Brill, Leiden, 1994, p. 23-25), qui s'appuie en particulier sur les travaux de Ignace C. Brady, le commentaire de Pierre Lombard sur les épîtres pauliniennes, intitulé *Collectanea*, a connu deux rédactions, la première entre 1139 et 1141 et la seconde (révisée) entre 1155 et 1158. De son côté, l'édition des *Sentences* date des années 1155-1157, une édition révisée ayant pris place en 1157-1158. La seconde rédaction des *Collectanea* sur les épîtres pauliniennes fut vraisemblablement effectuée en lien avec la rédaction finale des *Sentences*. Les deux œuvres furent rédigées à Paris, avant que Pierre Lombard en devînt l'évêque en 1159 (il mourut peu après, en 1160). Le commentaire de Pierre Lombard sur saint Paul (ainsi que sur les Psaumes) connut un très grand succès : il prit place dans la « Glose » officielle de la Bible, au titre de *Magna Glosatura*. Saint Thomas lui-même s'y réfère communément en le désignant comme *Glossa*. Par la suite, les *Sentences* devinrent à leur tour un manuel d'enseignement. Alexandre de Halès, dans les années 1223-1227, est connu comme le premier scolastique qui prit les *Sentences* de Pierre Lombard comme base de son enseignement ; voir Philipp W. ROSEMANN, *Peter Lombard*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 44-53 et p. 194-211 (suivant Rosemann, p. 201, Pierre Lombard aurait enseigné deux fois ses *Sentences*, d'abord durant l'année académique 1156-1157, puis durant l'année suivante 1157-1158).

33. PIERRE LOMBARD, *Collectanea in Epistolas S. Pauli, In Epistolam ad Colossenses 2,9* (PL 192, col. 272-273) : citation des n^{os} 38-40 de la Lettre 187 d'Augustin.

Dès les premiers mots, l'exégèse est très claire : « Car dans le Christ inhabite toute la plénitude de la divinité », c'est-à-dire : elle inhabite totalement, de telle sorte qu'il lui est uni personnellement, ce qu'on ne trouve pas dans une créature »³⁴. Pierre Lombard y reprend l'essentiel de l'exégèse augustinienne que nous avons présentée plus haut (ubiquité divine, interprétation selon la différence de la réalité par rapport à l'« ombre », distinction et rapport de la tête et des membres, unité de la personne du Christ). Il termine en expliquant : « En lui inhabite toute la plénitude de la divinité corporellement, c'est-à-dire véritablement et complètement »³⁵.

Dans ses *Sentences*, Pierre Lombard offre une dizaine de citations explicites de la Lettre à Dardanus. Quatre concernent l'omniprésence divine et l'inhabitation de grâce dans les saints ; une reprend l'exégèse augustinienne de Col 2,9 ; une autre se rapporte à la présence du Christ (le Christ est partout en tant que Dieu et il est au ciel en tant qu'homme) ; quatre enfin concernent les enfants (dans le contexte du baptême, en référence à la seconde question que Dardanus avait posée à l'évêque d'Hippone)³⁶. Regardons brièvement cette transmission de l'enseignement augustinien sur la présence divine dans les *Sentences*.

C'est au premier Livre des *Sentences* (distinction 37) que Pierre Lombard a regroupé son enseignement sur la présence de Dieu. L'approche augustinienne de la Lettre à Dardanus apparaît en toute clarté dans l'indication du sujet traité : « Dieu est en toutes choses par essence, puissance et présence ; il est dans les saints par grâce ; et dans l'homme Christ par union »³⁷. Et, sans

34. *Ibid.*, col. 272 : « *Quia in ipso, Christo, inhabitat plenitudo divinitatis omnis id est omnis inhabitandi, ut etiam personaliter sit ei unitus quod non est in aliqua creatura* ».

35. *Ibid.*, col. 273 : « *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, id est veraciter et solide* ».

36. PIERRE LOMBARD, *Sentences*, Livre I, dist. 37 (4 citations sur la présence de Dieu) ; Livre III, dist. 13 (1 citation : exégèse de Col 2,9) ; Livre IV, dist. 6 et dist. 10 (4 citations sur les enfants et 1 sur la présence du Christ). Plusieurs extraits concernant l'omniprésence de Dieu Trinité, l'habitation divine par la grâce, la présence de Dieu dans le Christ, ainsi que la présence du Christ homme au ciel, se trouvent déjà dans le traité *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor (HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis Christiane fidei*, Cura et studio Rainer Berndt, "Corpus Victorinum 1", Aschendorff, Münster, 2008, Liber II, Pars 1, p. 332-334) ; cet ouvrage, que saint Thomas connaissait également, a été composé entre les années 1130 et la mort de Hugues en 1141, c'est-à-dire avant les *Sentences* de Pierre Lombard qui s'en est manifestement inspiré.

37. PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences : Premier Livre*, Introduction, traduction, notes et tables par Marc Ozilou, Cerf, Paris, 2012, p. 457 (dist. 37, ch. 1, n^o 2). Le trinôme « par essence, puissance et présence » (pour caractériser l'omniprésence divine) provient de la *Glose ordinaire* sur le *Cantique des Cantiques* 5,17, c'est-à-dire de l'école exégétique de Laon qui attribue ce trinôme à saint Grégoire le Grand : voir Javier PRADES, « *Deus specialiter est in sanctis*

grande surprise au regard de ce que nous avons pu observer jusqu'ici, la première référence biblique est celle de Col 2,9 (« En lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité »). « En effet, Dieu a habité en lui (le Christ) non pas par la grâce d'adoption mais par la grâce de l'union »³⁸.

D'une part, Pierre Lombard prend soin d'exclure l'adoptianisme christologique: la « grâce de l'union » n'est pas une « grâce d'adoption ». La présence de Dieu dans « l'homme Christ » est d'un ordre unique et absolument singulier, celui de l'union hypostatique. D'autre part, Pierre Lombard s'applique à distinguer la grâce d'adoption et l'omniprésence divine. En vertu de l'inséparabilité de la Trinité, le Fils ou Verbe est partout présent avec le Père et le Saint-Esprit « par la présence de la divinité »³⁹. Mais l'habitation de Dieu dans les saints par la grâce est bien plus profonde que l'omniprésence divine (« dans les saints, Dieu est de la manière en quelque sorte la plus excellente »⁴⁰): Dieu habite dans les saints comme en son temple lorsque la grâce leur donne de le « posséder », c'est-à-dire lorsque Dieu est présent comme « connu et aimé »⁴¹. Pierre Lombard y revient dans son troisième Livre des *Sentences* lorsqu'il traite la plénitude de grâce du Christ:

Il faut savoir que le Christ, en tant qu'homme, a reçu la plénitude de la grâce dès la conception elle-même, lui à qui l'Esprit a été donné "sans mesure" (cf. Jn 3,34) et "en qui habite la plénitude de la divinité corporellement" (Col 2,9). De quelle manière dit-on que "la plénitude de la divinité habite" dans le Christ? En lui, cette plénitude habite de telle sorte qu'il est rempli de toute grâce, ainsi que l'affirme Augustin à Dardanus⁴². De même que "la connaissance sensible est inhérente à notre corps pour chacun des membres en particulier, mais non pas quant à la tête; car dans la tête se trouvent la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, mais dans les autres membres se trouve le seul toucher"⁴³;

per gratiam", El misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de Santo Tomás, "Analecta Gregoriana 261", Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1993, p. 53-58. Pour une analyse de cette distinction 37 des *Sentences*, voir G. A. JUÁREZ, *Dios Trinidad en todas las creaturas y en los santos*, p. 103-129.

38. PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences: Premier Livre*, p. 457 (dist. 37, ch. 1, n° 2). On notera ici le vocabulaire de la « grâce de l'union » (*per gratiam unionis*).

39. *Ibid.*, p. 463 (dist. 37, ch. 3, n° 2): « ubique... per divinitatis praesentiam, sed non ubique per inhabitationis gratiam ». Les citations latines sont tirées de l'édition indiquée plus haut à la note 29 (ici: t. I, p. 267).

40. *Ibid.*, p. 457 (dist. 37, ch. 3, n° 2).

41. *Ibid.* (dist. 37, ch. 3, n° 3). « Hic aliquatenus aperit Augustinus quomodo Deus habitet in aliquo, id est habeatur, cum videlicet ita est in aliquo ut ab eo cognoscatur et diligatur » (*Sententiae*, t. I, p. 267); cf. Saint AUGUSTIN, *Epist.* 187,21 (p. 99-100).

42. Saint AUGUSTIN, *Epist.* 187,40 (p. 117).

43. *Ibid.*

de même aussi dans le Christ "habite toute la plénitude de la divinité", car celui-ci est la tête en laquelle sont tous les sens; tandis que ne se trouve quasiment que le seul toucher chez les saints, auxquels l'Esprit a été donné avec mesure, puisqu'ils ont "reçu de sa plénitude" (Jn 1,16; cf. Col 2,10). De quelle manière comprendre "nous avons reçu de sa plénitude"? Ils ont reçu de sa plénitude non selon l'essence mais selon la ressemblance (*non secundum essentiam sed secundum similitudinem*), car ils n'ont jamais reçu cette grâce essentiellement mais une grâce qui lui est semblable⁴⁴.

En raison du contexte (la grâce que le Christ possède selon sa nature humaine), l'habitation corporelle de la divinité dans le Christ (Col 2,9) est associée ici à la plénitude de l'Esprit dans le Christ (Jn 3,34). Mais les explications précédentes, ainsi que la référence à la Lettre à Dardanus (saint Augustin y expliquait que, « par une singulière assumption, cet homme a été fait une seule personne avec le Verbe: *una facta est persona cum uerbo* »)⁴⁵, indiquent que Pierre Lombard ne confond pas l'incarnation (l'union hypostatique) et le don de la plénitude du Saint-Esprit au Christ homme. Il faudra donc distinguer trois réalités: l'incarnation (l'union de Dieu et de l'homme dans la personne du Verbe incarné), la plénitude de la grâce sanctifiante du Saint-Esprit dans le Christ, et la participation des saints à la grâce du Christ.

Si l'on associe ces explications à celles de la distinction 37 du premier Livre des *Sentences*, on observe surtout – c'est ce que nous voudrions souligner pour notre propos – que Pierre Lombard regroupe, *en référence au mystère du Christ Jésus*, tous les modes de la présence de Dieu: 1° la présence de Dieu en toutes choses, en raison de la création; 2° la présence de la divinité dans le Christ par l'incarnation; 3° la présence de Dieu dans le Christ par la grâce de l'Esprit qui remplit son âme dès sa conception; 4° la présence de Dieu par habitation dans les saints qui reçoivent une « similitude » de la grâce du Christ.

La plupart de ces éléments se retrouvent chez Thomas d'Aquin qui les ordonne et les explique en bénéficiant de l'apport de ses devanciers plus immédiats (saint Albert le Grand, la *Somme* de l'école d'Alexandre de Halès, saint Bonaventure)⁴⁶. Voici l'explication la plus résumée de saint Thomas dans son commentaire de la distinction 37 du premier Livre des *Sentences*:

44. PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences: Troisième Livre*, Introduction, traduction, notes et tables par Marc Ozilou, Cerf, Paris, 2014, p. 259 (dist. 13, chapitre unique, n° 2; traduction légèrement retouchée); cf. *Sententiae*, t. 2, p. 84.

45. Saint AUGUSTIN, *Epist.* 187,40 (p. 117). Voir plus haut le texte dont la référence est donnée à la note 18.

46. Pour davantage de détails, voir notre étude « L'inhabitation de Dieu Trinité dans les justes », *Nova et Vetera* 88 (2013) 155-184. Nous en reprenons quelques éléments dans ce qui suit.

Puisque Dieu est dit “être dans les choses” (*in rebus esse*) selon qu’il s’applique d’une certaine façon à elles, il faut que, là où le mode de conjonction ou d’application diffère, il y ait un mode différent d’existence (de Dieu dans les choses). Or la créature est conjointe (*conjungitur*) à Dieu de trois manières. [1] La première manière a lieu selon une similitude seulement (*secundum similitudinem tantum*), en tant qu’une certaine similitude de Dieu se trouve dans la créature, mais sans atteindre Dieu selon la substance; et cette conjonction se trouve dans toutes les créatures, qui sont assimilées à la bonté divine. Tel est le mode commun par lequel Dieu est dans toutes les créatures par essence, présence et puissance. [2] Deuxièmement, la créature atteint Dieu lui-même considéré selon sa substance (*secundum substantiam suam*) et non seulement selon une similitude; et cela a lieu par l’opération (*per operationem*), c’est-à-dire lorsque quelqu’un adhère à la Vérité première par la foi, et à la suprême Bonté elle-même par la charité. Cela constitue un autre mode, par lequel Dieu est spécialement dans les saints par la grâce. [3] Troisièmement, la créature atteint Dieu lui-même non seulement selon l’opération mais aussi selon l’être (*secundum esse*): non pas certes en tant que l’être est l’acte de l’essence – car la créature ne peut pas être changée en la nature divine –, mais selon l’être qui est l’acte de l’hypostase ou personne, c’est-à-dire selon que la créature est assumée dans l’union de l’hypostase ou personne. Ce mode est le plus haut: c’est le mode par lequel Dieu est dans le Christ par l’union⁴⁷.

Ce texte offre une synthèse théologique dans la droite ligne de saint Augustin dont l’enseignement avait été transmis par Pierre Lombard⁴⁸. La présence divine s’explique par une « conjonction » des créatures avec Dieu, cette conjonction étant fondée sur une *action* divine. Le premier mode de présence de Dieu se caractérise par la « similitude » de la bonté divine dans les créatures. Ce premier mode est qualifié de « commun » parce qu’il concerne toutes les créatures: c’est l’omniprésence de Dieu. Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas précise que ce mode repose sur l’action divine de communication de l’être (*esse*) aux créatures et de conservation des créatures dans l’être, en ajoutant que cette présence est aussi « intime » aux créatures que l’*esse* lui-même⁴⁹.

Le deuxième mode est propre aux créatures spirituelles qui sont capables de recevoir Dieu par la grâce. Ici, il ne s’agit plus seulement d’une similitude

mais de la « substance » de Dieu qui est atteinte, rejointe et possédée, en tant que Dieu est connu et aimé dans son propre mystère. C’est pourquoi ce mode est qualifié de « spécial » et non plus seulement de « commun ». Nous retrouvons ici l’explication augustinienne de Pierre Lombard. Ce mode de présence a lieu par « l’opération » de connaissance et d’amour surnaturels de la créature spirituelle, cette opération reposant sur les dons de la grâce sanctifiante et sur la motion de Dieu. C’est à ce mode que saint Thomas associe généralement les termes « habitation » ou « inhabitation », et c’est à lui que s’applique la présence de Dieu dans les saints « comme en son temple »⁵⁰.

Le troisième mode constitue la plus haute union à Dieu. Dans l’incarnation, l’union de l’homme à Dieu s’accomplit à la profondeur de l’être personnel (hypostase) du Verbe divin, de telle sorte que la personne de Jésus, c’est la personne du Verbe divin lui-même. C’est ce que nous avons déjà rencontré plus haut à propos de la « grâce de l’union »⁵¹. Saint Thomas précise que, dans l’expression « union selon l’être », il ne s’agit pas de l’être comme « acte de l’essence », car cela impliquerait une confusion de l’humanité et de la divinité du Christ en une seule nature, comme si la nature humaine conçue dans le sein de la Vierge Marie s’était en quelque sorte changée en nature divine. Dans l’expression « selon l’être », le mot « être » (*esse*) signifie bien plutôt l’être personnel, c’est-à-dire la subsistence hypostatique du Verbe divin. Pour écarter toute forme d’adoptianisme, saint Thomas met un grand soin à distinguer, d’une part, l’union à Dieu par la grâce sanctifiante, et, d’autre part, l’union hypostatique qui est infiniment plus haute et d’un autre ordre, tout à fait unique, singulier et propre au Christ⁵².

50. Saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 37, *Expositio primae partis textus*: « Les autres créatures, bien qu’elles reçoivent une similitude de Dieu par l’opération de Dieu lui-même, n’atteignent cependant pas Dieu en personne (*secundum suppositum*); et c’est pourquoi, bien que Dieu soit en elles, elles ne sont pas avec Dieu. Mais par la grâce, la créature raisonnable rejoint Dieu lui-même (*attingit ad ipsum Deum*) en tant qu’elle l’aime et le connaît, et c’est pourquoi on dit qu’elle est avec Dieu (*cum Deo*). Pour la même raison on dit qu’elle est capable de Dieu (*capax Dei*), comme de sa perfection, par mode d’objet (*per modum objecti*). Et, pour cette raison encore, on dit qu’elle est le temple de Dieu et que Dieu habite en elle ». Voir aussi *Somme de théologie* I, q. 8, a. 3, resp.; q. 43, a. 3, resp. (voir plus bas le texte associé à la note 70).

51. Voir plus haut les textes cités dans la note 29.

52. Saint THOMAS, *Somme de théologie* III, q. 2, a. 10, resp.: « Le mot “grâce” se dit en deux sens. Dans un premier sens, le mot “grâce” signifie la volonté de Dieu donnant gratuitement quelque chose; dans un second sens, elle signifie le don lui-même fait à la créature. Or la nature humaine a besoin de la volonté miséricordieuse de Dieu pour être élevée jusqu’à lui, car cela est au-dessus des capacités de sa nature. Et cette surélévation est double; tantôt elle se fait par l’opération (*per operationem*) par laquelle les saints connaissent et aiment Dieu; tantôt elle se fait par l’être personnel (*per esse personale*), et c’est le cas singulier du Christ dont la nature humaine est assumée de telle sorte qu’elle est la nature humaine de la personne du Fils de Dieu ».

47. Saint THOMAS, I *Sent.*, dist. 37, q. 1, a. 2, resp. Texte latin: S. THOMAS AQUINAS, *Scriptum super Libros Sententiarum*, Tomus I, éd. P. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, p. 860-861.

48. L’argument *sed contra* de cet article se réfère expressément à Pierre Lombard (la « *littera* » des *Sentences*) ainsi qu’aux textes patristiques cités (les *auctoritates*) parmi lesquels se trouvent quatre extraits de la Lettre 187 de saint Augustin à Dardanus (sans compter la présence implicite de cette Lettre dans les explications de Pierre Lombard lui-même).

49. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 8, a. 1, resp.

Ces trois modes ne sont pas juxtaposés mais *ordonnés*. D'une part, le premier mode (l'omniprésence) est *toujours présupposé* aux autres, à la manière d'un fondement: il demeure aussi bien lors de l'habitation de grâce dans les saints que dans l'union hypostatique. D'autre part, dans le cas du Christ, l'union hypostatique a priorité sur l'habitation de grâce: dans le Verbe incarné, la plénitude de grâce sanctifiante (par laquelle il a humainement connu et aimé Dieu en son propre mystère) découle de l'union hypostatique par laquelle son humanité a été assumée dans l'unité de sa personne divine⁵³. Enfin, dans le cas des saints qui reçoivent une participation de la grâce du Christ, l'habitation divine provient de la plénitude de grâce du Christ lui-même: « La grâce a été donnée au Christ non seulement comme à une personne singulière, mais encore en sa qualité de tête de l'Église, pour qu'elle rejaillisse de lui sur ses membres »⁵⁴.

Outre l'opération divine à laquelle revient la primauté, les expressions-clés sont: 1° « selon une similitude » (omniprésence); 2° « par l'opération » (l'agir théologal des saints: inhabitation); 3° « selon l'esse » (union hypostatique); à cela s'ajoute le « rejaillissement » ou la « dérivation » chez les saints qui participent de la grâce même du Christ.

4. L'exégèse de Col 2,9 par saint Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin a enseigné sur toutes les lettres de saint Paul, dans lesquelles il trouvait, comme dans les Psaumes, « presque toute la doctrine de la théologie »⁵⁵. Le Prologue qu'il a placé en tête de l'édition de son commentaire

53. Saint THOMAS, *Somme de théologie* III, q. 7, a. 13, resp.: « L'union de la nature humaine à la personne divine, que nous avons appelée plus haut "grâce de l'union", précède la grâce habituelle dans le Christ, non pas chronologiquement mais selon l'ordre de nature et l'ordre de l'intelligence ». Cf. q. 7, a. 1, resp.

54. Saint THOMAS, *Somme de théologie* III, q. 48, a. 1, resp. Cf. q. 8, a. 5, resp.: « L'âme du Christ a reçu la grâce de manière suréminente; en raison de l'éminence de cette grâce reçue, il lui revient de la faire dériver vers les autres. C'est précisément en quoi consiste la grâce de la tête (*caput*) ». Un point importe spécialement ici: la grâce que le Christ possède « pour lui-même » et la grâce qu'il possède comme « tête de l'Église » ne constituent pas deux grâces différentes, mais il s'agit de *la même et unique grâce* considérée sous deux aspects distincts. « La grâce personnelle par laquelle l'âme du Christ a été justifiée est essentiellement la même (*eadem est secundum essentiam*) que sa grâce selon qu'il est la tête de l'Église: elle n'en diffère que selon la raison (*secundum rationem*) » (q. 8, a. 5, resp.). C'est cette unité de la grâce du Christ qui permet de reconnaître que le Christ et ses membres constituent « une seule personne mystique » (voir par exemple *De veritate*, q. 29, a. 7, ad 11; *Somme de théologie* III, q. 48, a. 2, ad 1; *In Ad Col.*, ch. 1, lect. 6, n° 61).

55. Saint THOMAS, *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, Prologus, n° 6: « Dans l'Église, parmi les Écritures de l'Ancien Testament, on fréquente surtout les Psaumes de David qui, après avoir péché, a obtenu le pardon; de même, dans le Nouveau Testament, on fréquente les épîtres de Paul qui a obtenu miséricorde pour que les pécheurs soient élevés à l'espérance. Il peut

du corpus paulinien montre qu'il a conçu ce commentaire comme un tout. Suivant sa lecture, le thème unificateur de saint Paul est la grâce du Christ: l'enseignement des quatorze épîtres pauliniennes « porte tout entier sur la grâce du Christ (*est enim haec tota doctrina de gratia Christi*) ». Cette grâce du Christ y est envisagée soit dans le Christ lui-même en tant qu'il est la tête (épître aux Hébreux), soit dans les membres principaux du corps mystique qui est l'Église (épîtres pastorales), soit dans le corps mystique lui-même (autres épîtres, « adressées aux Gentils »). Cette troisième catégorie se divise à son tour de la manière suivante. Saint Paul y traite la grâce du Christ soit « en elle-même » (épître aux Romains); soit « dans les sacrements de la grâce » (épîtres aux Corinthiens et aux Galates); soit « selon l'effet d'unité qu'elle réalise dans l'Église », suivant plusieurs aspects: « le fondement ou l'institution de l'unité ecclésiale » (épître aux Éphésiens), « la confirmation et le progrès » de l'unité ecclésiale qui est un effet de la grâce (épître aux Philippiens), « contre les erreurs » (épître aux Colossiens) et « contre les persécutions » (épîtres aux Thessaloniens) »⁵⁶.

Suivant ce Prologue général, l'épître aux Colossiens traite donc « la grâce du Christ dans le corps mystique » sous l'aspect des « erreurs » à éviter. Au début de son commentaire de l'épître aux Colossiens, Thomas d'Aquin explique que saint Paul, en bon pasteur, entend protéger l'unité de l'Église en préservant les croyants de céder à la séduction de certains prédicateurs trompeurs⁵⁷. Voici le plan qu'il discerne dans cette épître. Après la salutation d'ouverture (Col 1,1-2), saint Paul met en lumière « la vérité de l'évangile » (Col 1,3-29: « le statut des croyants qui est celui de la grâce, et son auteur qui est le Christ ») puis il « défend » la vérité et la grâce contre ceux qui les mettent en péril: d'abord « contre les tromperies de la sagesse du monde » puis « contre les hérétiques qui voulaient entraîner les croyants aux observances légales » (Col 2); saint Paul offre alors une « instruction générale sur la vie chrétienne » (Col 3,1-17), une « instruction spéciale » touchant certains états de vie dans l'Église (Col 3,18-4,1) puis des « prescriptions générales sous divers rapports » (Col 4,2-6: règles communes en fonction de certaines conditions); saint Paul termine son propos en faisant

cependant y avoir une autre raison dans le fait que presque toute la doctrine de la théologie est contenue dans l'une et l'autre de ces Écritures (*quia in utraque scriptura fere tota theologiae continetur doctrina*) ». Pour le texte latin, nous suivons l'édition Marietti: *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, Cura Raphaelis Cai, 2 vol., Marietti, Turin – Rome, 1953.

56. Saint THOMAS, *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, Prologus, n° 11.

57. Saint THOMAS, *In Ad Col.*, Prologus, n° 2.

connaître aux Colossiens ce que les autres font pour eux (Col 4,7-18), sans omettre de les saluer⁵⁸.

En Col 2, saint Paul manifeste le Christ comme seule tête des hommes et des anges afin d'écarter les discours fallacieux de la vaine sagesse du monde qui mesure les vérités de la foi à l'aune des créatures⁵⁹. « Quand l'apôtre ajoute "car en lui inhabite toute la plénitude de la divinité corporellement", il donne la raison de ce qu'il vient d'avancer, en disant : tout ce qui n'est pas selon le Christ (*secundum Christum*) doit être rejeté. Mais le Christ est-il si grand qu'on doive tout rejeter pour lui? Oui, répond l'apôtre, et il le montre de trois manières : premièrement par rapport à sa divinité (Col 2,9); deuxièmement par rapport aux fidèles : "et vous êtes comblés en lui" (Col 2,10); troisièmement par rapport aux anges : "lui qui est la tête de toute principauté et de toute puissance" (Col 2,10) »⁶⁰. La capitalité du Christ (le Christ est la tête de l'Église militante et triomphante, la tête des hommes et des anges) a déjà été expliquée, dans le commentaire de l'épître aux Éphésiens, au moyen des trois aspects suivants : la prééminence de la tête par rapport aux membres ; la diffusion des sens et des *virtutes*, l'influx opératif découlant de la tête dans les membres (coordination et unification, connexion par la foi et la charité, puissance d'agir et motion) ; et, pour ce qui concerne le Christ comme tête des hommes, la conformité de nature⁶¹.

L'exégèse de saint Thomas prête une grande attention au contexte. La primauté du Christ est soulignée pour écarter de fausses doctrines qui soumettent les hommes à des créatures ou qui relativisent le mystère du Christ en le mesurant à ces créatures. Saint Thomas a expliqué peu auparavant que la « séduction » des doctrines trompeuses comporte deux aspects : premièrement, la « tradition des hommes » (Col 2,8), « c'est-à-dire l'autorité des philosophes » qui transmettent certaines choses « suivant leur propre raisonnement (*propria ratione*) » ; deuxièmement, « l'égarement de la raison, à savoir quand on veut mesurer ce qui relève de la foi selon les principes des choses et non selon la sagesse divine »⁶².

58. Cette présentation est tirée des principales « divisions du texte » proposées par saint Thomas. Pour une structure plus détaillée, voir THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Philippiens* suivi de *Commentaire de l'épître aux Colossiens*, Traduction et tables par Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, Annotation par Jean Borella et Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, Cerf, Paris, 2015, p. 265-271. C'est cette traduction française que, avec certaines modifications, nous employons dans ce qui suit.

59. Saint THOMAS, *In Ad Col.*, ch. 2, lect. 2, n° 94.

60. *Ibid.*, n° 95.

61. Saint THOMAS, *In Ad Eph.*, ch. 1, lect. 8, n° 69 ; ch. 4, lect. 5, n° 225-228.

62. Saint THOMAS, *In Ad Col.*, ch. 2, lect. 2, n° 92.

Saint Thomas n'entend nullement écarter la valeur de la philosophie ou de la raison humaine. Ce qu'il rejette ici, c'est que les réalités de la foi soient jugées selon des normes purement humaines ; car la foi reçoit ses principes de la révélation, et l'intelligence de la foi reste soumise à ces principes. Certes, la doctrine sacrée se sert des autorités des philosophes là où, par leur raison naturelle, ils ont pu connaître la vérité ; elle emploie la raison humaine, non pas pour prouver les articles de foi mais pour mieux manifester à l'intelligence humaine le contenu de ces articles de foi. *En théologie*, la philosophie exerce un rôle ancillaire : « Puisque la grâce ne supprime pas la nature mais la parfait, il revient à la raison naturelle de servir la foi »⁶³. Dans son commentaire du *De Trinitate* de Boèce, il explique que la « doctrine sacrée » se sert de la philosophie de trois façons : pour démontrer les préambules de la foi, pour manifester les réalités de la foi par des analogies, et pour écarter les arguments rationnels élevés contre la foi⁶⁴. Et il ajoute : « Ceux qui se servent de la philosophie dans la doctrine sacrée peuvent se tromper de deux manières. Premièrement, en se servant de ce qui est contre la foi et qui n'est pas de la philosophie mais une corruption ou un mauvais usage (*corruptio uel abusus*) de la philosophie... Deuxièmement, en soumettant les réalités de la foi aux bornes de la philosophie (*sub metis philosophiae*), comme lorsque quelqu'un ne veut croire que ce qui peut être tenu par la philosophie, alors qu'à l'inverse c'est la philosophie qui doit être ramenée aux bornes de la foi, suivant cette parole de l'apôtre en 2 Co 10,5 : "Nous faisons toute pensée captive pour l'amener à obéir au Christ" »⁶⁵. En Col 2, c'est cette deuxième erreur qui est dénoncée : mesurer les réalités de la foi à l'aune des choses créées et non pas selon la sagesse divine⁶⁶. En expliquant que « beaucoup se sont trompés de cette manière », saint Thomas se réfère à Sg 13,1 : « En considérant les œuvres, ils

63. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 1, a. 8, ad 2.

64. Saint THOMAS, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, resp. (édition Léonine, t. 50, p. 99) : « Dans la doctrine sacrée, nous pouvons employer la philosophie de trois manières. Premièrement, pour démontrer les préambules de la foi, qu'il faut nécessairement connaître pour la foi ; c'est le cas de ce qui est prouvé de Dieu par des raisons naturelles, comme par exemple que Dieu existe, qu'il est un, et les autres choses de ce genre, prouvées dans la philosophie, soit concernant Dieu, soit concernant les créatures, et que la foi présuppose. Deuxièmement, pour notifier par des similitudes les réalités qui sont de foi ; c'est ce que fait Augustin, par exemple, dans son *De Trinitate*, en employant de nombreuses similitudes tirées des doctrines philosophiques pour manifester la Trinité. Troisièmement, pour résister aux objections contraires à la foi, soit en montrant qu'elles sont fausses, soit en montrant qu'elles ne sont pas nécessaires ».

65. *Ibid.*

66. Saint THOMAS, *In Ad Col.*, ch. 2, lect. 2, n° 92.

n'ont pas reconnu qui était l'artisan »⁶⁷. Nous reviendrons sur ces erreurs plus bas dans l'exégèse de Col 2,10. Pour l'instant, saint Thomas poursuit :

L'apôtre dit donc : s'il faut rejeter ce qui est contre le Christ, c'est parce qu'il est le Seigneur. Il faut donc se tenir à lui davantage qu'à tout le reste, "car en lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement". En effet, Dieu est en toutes choses mais en certaines par une participation de ressemblance de sa bonté, comme par exemple dans une pierre et dans les choses du même genre. Ces choses ne sont pas Dieu mais elles ont en elles-mêmes quelque chose de Dieu : elles ne possèdent pas la substance de Dieu mais une similitude de sa bonté. C'est pourquoi la plénitude de la divinité n'habite pas en elles, car Dieu n'y est pas selon sa substance. En outre, Dieu est dans les âmes saintes par (leur) opération : par l'amour et la connaissance, elles atteignent Dieu. C'est pourquoi Dieu est en elles selon la grâce, non pas corporellement mais selon un effet de grâce ; et Dieu n'y est pas dans sa plénitude mais selon certains effets limités. Mais Dieu est corporellement dans le Christ⁶⁸.

L'exposé est clairement bâti sur les trois modes de la présence de Dieu, suivant la structure dégagée de la Lettre de saint Augustin à Dardanus. Pour montrer de quelle manière la plénitude de la divinité habite dans le Christ, saint Thomas *commence* par rappeler que Dieu est présent en toutes choses. En certaines (c'est le premier mode), il est présent *seulement* « par une participation de ressemblance de sa bonté ». Nous retrouvons ici le thème de la bonté divine, la métaphysique de la participation ainsi que la notion de « ressemblance » (*similitudo*). Ce premier mode, aussi intime soit-il, ne permet pas de parler d'une « habitation », ni d'une « plénitude » de la divinité, ni d'une « possession » de Dieu, car la « substance de Dieu » ne se trouve pas dans ce mode de présence⁶⁹.

En d'autres créatures, Dieu est présent selon sa substance, mais par grâce. Saint Thomas ne mentionne pas les anges mais, pour l'instant, il se limite aux

hommes. Ce deuxième mode est expliqué par l'opération surnaturelle de connaissance et d'amour qui donne aux âmes saintes de recevoir Dieu dans son propre mystère (« par l'amour et la connaissance, elles atteignent Dieu »). Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas explique, dans le même sens : « Il y a un mode spécial qui est propre à la créature raisonnable : on dit que Dieu existe en celle-ci comme le connu est dans celui qui connaît, et l'aimé dans celui qui aime (*sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*). Et parce qu'en le connaissant et en l'aimant, la créature raisonnable atteint par son opération jusqu'à Dieu lui-même (*atingit ad ipsum Deum*), on dit que, par ce mode spécial, non seulement Dieu est dans la créature raisonnable, mais encore qu'il habite en elle comme dans son temple (*dicitur... habitare in ea sicut in templo suo*) »⁷⁰.

Dans son exégèse de Col 2,9, saint Thomas apporte deux précisions. Premièrement, ce deuxième mode ne permet pas de parler d'une présence corporelle (« non pas corporellement ») : il se limite à l'âme, « selon un effet de grâce », c'est-à-dire selon les dons de la grâce sanctifiante (les dons opératifs de connaissance et d'amour surnaturels de Dieu). Deuxièmement, par ce mode, Dieu n'est pas présent dans sa plénitude (littéralement : « il n'y a pas de plénitude », *nec est plenitudo*) mais « selon certains effets limités ». En effet, la grâce habituelle sanctifiante et les dons de cette grâce sont créés : ils sont donc *ontologiquement* limités. Même dans l'âme humaine du Christ, en laquelle la grâce sanctifiante peut être dite « infinie » au sens où le Christ a reçu tout ce qui a raison de grâce avec une intensité et une extension suprêmes, cette grâce demeure ontologiquement « finie » parce qu'elle est créée⁷¹. Cette restriction s'applique *a fortiori* à la grâce des autres saints qui, selon la vocation reçue de Dieu, reçoivent une participation limitée à la grâce du Christ⁷². Dans ses Questions disputées *De veritate*, saint Thomas résume cet enseignement en se référant à l'évêque d'Hippone : « Augustin dit dans sa Lettre à Dardanus que le Christ est la tête dans laquelle se trouvent tous les sens ; mais dans les saints, auxquels l'Esprit a été donné avec mesure, il y a pour ainsi dire seulement le sens du toucher. Ainsi donc, il faut dire que la grâce du Christ était finie selon l'essence, mais qu'elle était infinie selon la perfection de la raison de grâce »⁷³.

67. *Ibid.*

68. Saint THOMAS, *In Ad Col.*, ch. 2, lect. 2, n° 96.

69. Voir plus haut le texte cité à la note 50. Cf. Saint THOMAS, *IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 3, q1a 1, resp. : « Puisque toutes choses procèdent de Dieu en tant qu'il est bon, comme le disent Augustin et Denys, toutes les créatures, suivant l'impression reçue du Créateur, sont inclinées à rechercher le bien selon leur mode, de telle sorte qu'on observe en elles une certaine circulation, puisque, sortant du bien, elles tendent au bien. Or cette circulation est parfaite dans certaines créatures, tandis qu'elle demeure imparfaite en d'autres. En effet, les créatures qui ne sont pas ordonnées à atteindre le premier bien duquel elles procèdent, mais seulement à acquérir une certaine similitude de ce bien, ne réalisent pas pleinement cette circulation. Cela ne revient qu'aux créatures qui peuvent d'une certaine manière parvenir au premier principe lui-même ; ce qui n'est le cas que des créatures raisonnables, qui peuvent atteindre Dieu lui-même par la connaissance et l'amour ».

70. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 43, a. 3, resp. Cf. q. 8, a. 3, resp.

71. Saint THOMAS, *Somme de théologie* III, q. 7, a. 11, resp. L'« infinité » ne revient proprement qu'à la « grâce de l'union » qui est l'union hypostatique elle-même : elle est « infinie » car il s'agit du don de l'être personnel du Verbe divin à l'humanité assumée dans l'unité de sa personne (voir plus haut la note 29).

72. Sur la « plénitude de grâce » dans le Christ et chez d'autres saints (la Vierge Marie en particulier), voir la *Somme de théologie* III, q. 7, a. 10 ; *In Ad Rom.*, ch. 8, lect. 5, n° 678.

73. Saint THOMAS, *De veritate*, q. 29, a. 3, resp.

C'est donc dans le Christ seul, et non pas selon la grâce sanctifiante dont son âme fut comblée, que la « plénitude de la divinité » habite « corporellement ». Saint Thomas poursuit son exégèse de Col 2,9 en affirmant : « Dieu est corporellement dans le Christ, ce qui s'expose de trois manières ». Ces trois manières de saisir le texte paulinien, que saint Thomas a pu trouver dans la *Somme de théologie* attribuée à Alexandre de Halès (un ouvrage dont il était familier)⁷⁴, ne s'excluent pas. Saint Thomas les a déjà esquissées dans son commentaire des *Sentences* et on les retrouve également dans la *Somme de théologie*⁷⁵. Les explications du commentaire des *Sentences* et de la *Somme* nous permettront d'explicitier celles du commentaire de saint Paul dont voici le premier volet.

Premièrement, le corps se prend par distinction de son ombre. On lit plus bas : « Qui sont l'ombre des choses à venir, à savoir le corps du Christ » (Col 2,17). Et en ce sens Dieu habite de deux manières : soit selon l'ombre ; soit corporellement, c'est-à-dire réellement. Il inhabite de la première manière dans l'Ancienne Loi ; mais dans le Christ il inhabite corporellement, c'est-à-dire réellement et selon la vérité (*in Christo inhabitat corporaliter, id est realiter et secundum veritatem*)⁷⁶.

Cette première exégèse reprend une explication de la Lettre d'Augustin à Dardanus que nous avons notée plus haut et que Pierre Lombard avait reproduite dans son commentaire de saint Paul. Ici, l'adverbe « corporellement » signifie la présence réelle et vraie de toute la divinité dans le Christ, par distinction des « figures » vétérotestamentaires qui l'annonçaient. Parmi ces « figures » vétérotestamentaires, dans son commentaire de Col 2,16-17, saint

Thomas mentionne spécialement les « préceptes cérémoniels » : sacrifices, choses saintes, sacrements et observances (parmi lesquelles une place spéciale revient aux solennités liturgiques). « Ces observances légales étaient l'ombre (*umbra*) 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 (*veritas rei*), concerne le Christ ; tandis que *l'ombre* se rapporte à la Loi »⁷⁷. Compte tenu des explications de la Lettre à Dardanus, on aurait pu s'attendre à ce qu'une place spéciale revînt au Temple ou Sanctuaire (cf. Jn 2,19-21) comme préfiguration de la présence « corporelle » de la plénitude de la divinité dans le Christ⁷⁸. Mais en réalité, tant dans son commentaire des *Sentences* que dans la *Somme de théologie*, saint Thomas présente le corps du Christ comme l'accomplissement des *sacrements* (ou mystères) de la loi ancienne : « On peut aussi dire que la divinité habite dans le Christ corporellement, c'est-à-dire non pas à la manière de l'ombre comme elle habitait dans les sacrements de la loi ancienne (*non umbraliter sicut habitavit in sacramentis veteris legis*) qui étaient "l'ombre des réalités futures, alors que le corps c'est le Christ" (Col 2,17), selon que le corps se distingue de l'ombre »⁷⁹. Saint Thomas poursuit son exégèse par un second volet :

Suivant une deuxième exposition, les autres saints reçoivent l'inhabitation (de Dieu) seulement dans leur âme et non pas dans leur corps. « Je sais qu'en moi, c'est-à-dire dans ma chair, le bien n'habite pas » (Rm 7,18). Mais dans le Christ la divinité habite corporellement. Car l'inhabitation divine par laquelle Dieu inhabite dans les saints se fait par l'opération, c'est-à-dire par l'amour et la connaissance, qui est l'œuvre de l'âme rationnelle seule. Mais dans le Christ Dieu inhabite par l'assomption de l'homme dans l'unité de la personne : c'est pourquoi tout ce qui fait partie de l'homme est inhabité par Dieu. Dieu inhabite dans la chair et dans l'âme car les deux sont unies au Verbe : « Et le Verbe est devenu chair » (Jn 1,14)⁸⁰.

Cette deuxième explication reprend également l'exégèse augustiniennne de la Lettre à Dardanus. Ici, l'adverbe « corporellement » signifie la présence de la divinité *dans le corps du Christ* (c'est l'interprétation retenue par la traduction

74. ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, Liber Tertius, Pars I, tractatus 2, quaestio 1, membrum 3, caput 4, III (Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ed. Collegii S. Bonaventurae, t. 4, Quaracchi, 1948, p. 108). Le troisième livre de cet ouvrage de l'école franciscaine (l'école des maîtres de saint Bonaventure), dont Alexandre de Halès fut le principal artisan, fut probablement achevé aux alentours de 1245.

75. SAINT THOMAS, III *Sent.*, dist. 4, q. 3, a. 2, q. 2, resp. ; *Somme de théologie* III, q. 2, a. 10, ad 2. Chaque fois qu'il présente ces trois « expositions », saint Thomas en modifie l'ordre. Dans son commentaire des *Sentences*, il présente d'abord l'exégèse qui souligne l'habitation de la divinité dans le corps et non seulement dans l'âme, puis l'exégèse qui fait valoir la similitude des trois dimensions du corps, et enfin l'exégèse figurative (vérité-ombre). Dans la *Somme de théologie*, l'habitation de la divinité dans le corps (et non seulement dans l'âme) conserve la première place mais l'ordre des deux autres interprétations est inversé. Quant au commentaire de saint Paul, il place l'exégèse figurative à la première place, l'habitation dans le corps à la deuxième, et la comparaison avec les trois dimensions du corps à la troisième place.

76. SAINT THOMAS, *In Ad Col.*, ch. 2, lect. 2, n° 97. À la différence du texte de l'édition Marietti, nous suivons la version dans laquelle le verbe « inhabiter » se trouve au présent (*inhabitat*) ; cf. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Philippiens* suivi de *Commentaire de l'épître aux Colossiens*, p. 329, notes 1 et 2.

77. SAINT THOMAS, *In Ad Col.*, ch. 2, lect. 4, n° 121.

78. Voir plus haut le texte de saint Augustin dont la référence est indiquée à la note 17.

79. SAINT THOMAS, *Somme de théologie* III, q. 2, a. 10, ad 2. Cf. III *Sent.*, dist. 4, q. 3, a. 2, q. 2, resp. : « Troisièmement, la divinité est dite "habiter corporellement" par similitude avec le corps, selon que le "corps" se distingue de l'"ombre" (*ad similitudinem corporis secundum quod dividitur contra umbram*). En effet, dans les sacrements de la loi ancienne (*in sacramentis enim veteris legis*), la divinité fut en ombres et en signes. He 10,1 : "La loi n'ayant que l'ombre des biens futurs". Mais dans le Christ elle est en réalité et en vérité. C'est pourquoi le Christ se rapporte à ces figures comme le corps à l'ombre ».

80. SAINT THOMAS, *In Ad Col.*, ch. 2, lect. 2, n° 97.

liturgique française de Col 2,9), à la différence de l'inhabitation divine par la grâce qui se limite aux âmes⁸¹. Nous y retrouvons l'explication constante de l'inhabitation de grâce par l'activité d'amour et de connaissance. Comme chez saint Augustin, dont saint Thomas reprend le vocabulaire, l'« assumption de l'homme dans l'unité de la personne (*assumptio hominis in unitatem personae*) » ne signifie pas que l'humanité formée dans le sein de la Vierge Marie constitue un homme que le Verbe aurait ensuite assumé, ni que cet homme se trouve conjoint au Verbe de manière extérieure ou accidentelle de telle sorte qu'il y aurait dans le Christ deux suppôts ou deux hypostases : saint Thomas l'exclut avec une extrême fermeté⁸². Lorsque l'on dit que le Fils de Dieu a assumé un homme, « ce nom "homme" (*homo*) signifie la nature humaine (*natura humana*) en tant qu'elle est destinée à exister dans un suppôt »⁸³. L'expression patristique « assumption de l'homme » signifie que « la nature de l'homme a été assumée » et que « l'assumption a eu pour résultat que le Fils de Dieu soit homme »⁸⁴.

La pointe de cette deuxième exégèse de Col 2,9 est très bien mise en valeur dans la *Somme de théologie* : « Il est dit que la plénitude de la divinité habite dans le Christ corporellement parce que la nature divine n'a pas été unie seulement à l'âme mais aussi au corps »⁸⁵. Ainsi, « tout ce qui fait partie de l'homme », c'est-à-dire le corps et l'âme, « est inhabité par Dieu ». Saint Thomas explique ailleurs que, par l'union hypostatique, la plénitude de la divinité habite dans le corps du Christ de telle manière que « le corps pris de la Vierge Marie est le corps de Dieu (*corpus Dei*) » ; car « si ce corps est assumé dans l'unité de la personne du Fils de Dieu, qui est vrai Dieu, il faut dire qu'il est le corps de Dieu » (*corpus Dei*)⁸⁶. « En effet, le corps du Christ est le corps de Dieu (*corpus Dei*) qui est le Prince de la vie (cf. Ac 3,15), et Dieu

81. Saint THOMAS, *Somme de théologie* III, q. 2, a. 10, ad 2 : « La grâce habituelle est seulement dans l'âme. Mais le don gratuit de Dieu qu'est la grâce d'être uni à la personne divine, concerne toute la nature humaine qui est composée d'une âme et d'un corps ». On aura reconnu ici le vocabulaire de la « grâce de l'union ».

82. Voir saint THOMAS, *Somme de théologie* III, q. 2, a. 6, resp.

83. Saint THOMAS, *Somme de théologie* III, q. 4, a. 3, resp. « C'est pourquoi ce n'est pas de manière propre que l'on dit que "le Fils de Dieu a assumé un homme" (*Filius Dei assumpsit hominem*), si l'on admet, comme la vérité l'exige, que dans le Christ il n'y a qu'un seul suppôt et une seule hypostase » (*ibid.*).

84. *Ibid.*, ad 1 : « Ut dicamus *hominem assumptum*, quia eius natura est assumpta; et quia *assumptio terminata est ad hoc quod Filius Dei sit homo* ».

85. Saint THOMAS, *Somme de théologie* III, q. 2, a. 10, ad 2. Cf. III *Sent.*, dist. 4, q. 3, a. 2, q1a 2, resp. : « La déité n'a pas été unie seulement à l'âme mais aussi au corps ».

86. Saint THOMAS, *Compendium de théologie* I, ch. 222 (saint Thomas y explique que la Vierge Marie est « Mère de Dieu »).

(le Fils) a pris ce corps par union, de telle sorte que ce corps est appelé son temple (*templum*), suivant Jn 2,21 »⁸⁷. Saint Thomas continue alors son exégèse par un troisième volet :

Mais voici le sens suivant la troisième exposition. Dieu est dans les choses de trois manières. Le premier mode est commun : Dieu est dans les choses par puissance, présence et essence. Le deuxième mode est celui selon lequel Dieu est par la grâce dans les saints. Le troisième mode est singulier : Dieu est dans le Christ par l'union. Or le corps possède trois dimensions. Et puisque la plénitude de la divinité surabonde dans le Christ selon les trois modes (susdits), on dit que Dieu est corporellement dans le Christ. Le premier mode est comme la longueur, car il s'étend à toutes choses. Et la largeur est par la charité. Quant à la profondeur, (ce mode est) incompréhensible⁸⁸.

Cette troisième exégèse de Col 2,9 offre un saisissant développement de la perspective suivant laquelle saint Augustin, dans sa Lettre à Dardanus, expliquait la présence de Dieu dans le Christ. Nous y trouvons d'une part, dans les termes dont saint Thomas se sert habituellement, l'indication des trois modes de la présence de Dieu (omniprésence, inhabitation par la grâce, union hypostatique). D'autre part, saint Thomas explique que, dans le Christ, Dieu est présent suivant ces modes d'une manière comparable aux « trois dimensions » des corps. Cette « tridimensionnalité » de la présence de Dieu dans le Christ avait déjà été soulignée par son confrère dominicain Hugues de Saint-Cher († 1263) : « Corporellement », c'est-à-dire complètement, comme selon les trois dimensions des corps en toutes choses. La divinité fut dans le Christ, selon un premier mode, comme elle est en toutes choses : par puissance, par essence et par présence⁸⁹ ; selon un deuxième mode, comme dans les justes, par la grâce ; selon un troisième mode, par l'union, comme

87. Saint THOMAS, *In Librum Dionysii De divinis nominibus expositio*, ch. 3 (éd. Marietti, n° 255).

88. Saint THOMAS, *In Ad Col.*, ch. 2, lect. 2, n° 97. L'« incompréhensibilité » qui caractérise l'incarnation est déjà associée à la « profondeur » dans le commentaire de Ep 3,18 (n° 177). L'incarnation est, au sens le plus strict, un mystère qui dépasse ce que l'intelligence créée peut en saisir.

89. Lorsque saint Thomas parle de la présence de Dieu en toutes ses créatures (l'omniprésence divine, c'est-à-dire le premier mode ou « mode commun » de la présence de Dieu), il y distingue trois modalités complémentaires : 1° Dieu est en toutes choses « par puissance » dans la mesure où toutes choses sont soumises à l'exercice de sa puissance d'activation (c'est cette puissance qui donne aux créatures d'agir selon leur propre nature) ; 2° Dieu est en toutes choses « par présence » selon que toutes choses sont à nu devant Dieu qui les connaît au plus intime (cf. He 4,13) ; 3° Dieu est en toutes choses « par essence » dans le sens où il est la cause efficiente de toutes les créatures, à qui il donne d'exister. Voir *Somme de théologie* I, q. 8, a. 3. Pour les sources, voir plus haut la note 37.

dans le Christ seul »⁹⁰. Ainsi, le Christ résume ou « condense » en lui tous les modes de la présence divine.

En outre, non seulement Dieu « est dans » le Christ, mais en lui la plénitude de la divinité « surabonde ». En effet, quant à l'omniprésence, « Dieu est dans les choses » d'une manière proportionnée au mode suivant lequel ces choses possèdent l'*esse*, puisque ce mode de présence repose sur le don et la conservation de l'*esse* par Dieu : « Aussi longtemps qu'une chose possède l'être (*esse*), il est nécessaire que Dieu lui soit présent, *et cela selon la manière dont elle possède l'esse* »⁹¹. Or le Christ ne possède qu'un seul *esse* personnel⁹²; dans la mesure où l'*esse* se rapporte à la personne, l'*esse* de l'humanité du Christ est celui de sa personne divine : l'omniprésence y revêt ainsi une profondeur unique. Il en va de même pour la présence de Dieu par la grâce, puisque l'âme du Christ possède la grâce habituelle sanctifiante avec une intensité et une extension suprêmes : la présence divine par la grâce s'y trouve ainsi de la manière la plus haute. Quant à la présence divine par l'union hypostatique, elle est absolument singulière et suréminente : l'humanité y reçoit d'exister dans la personne même du Fils de Dieu. Par conséquent, dans le Christ, Dieu est présent *suivant tous les modes*, et cela de telle sorte que l'omniprésence divine et la présence de grâce s'y réalisent aussi *de la manière la plus haute*.

Sur ces bases, saint Thomas revient au « corps » dont il a noté la tridimensionnalité (« Or le corps possède trois dimensions »). Rappelons simplement que, suivant notre auteur, « le nom “corps” (*corpus*) a été destiné à signifier un certain genre de substances à partir du fait qu'on trouve en elles trois dimensions »⁹³. Il s'agit ici de la « corporéité » selon que le corps se rapporte au genre de la « quantité » : sous cet aspect, « les trois dimensions

constituent la notion de corps (*corpus*) »⁹⁴. Saint Thomas poursuit alors la comparaison : de même que le corps possède trois dimensions, de même l'habitation « corporelle » de la divinité dans le Christ possède également trois dimensions, à savoir la longueur, la largeur et la profondeur (en référence implicite et assez libre à Ep 3,18)⁹⁵, chaque « dimension » étant associée à l'un des trois modes suivant lesquels Dieu « est dans les choses »⁹⁶.

Dans le commentaire de Col 2,9 comme dans le commentaire des *Sentences*, saint Thomas associe l'omniprésence à la longueur (*longitudo*), l'habitation par la grâce sanctifiante à la largeur (*latitudo*), et l'union hypostatique ou personnelle à la profondeur (*profundum*). Si l'on se rapporte aux explications du commentaire de Ep 3,18, la longueur évoque la permanence dans l'être, la largeur désigne l'étendue de la vertu, et la profondeur se réfère à l'incompréhensibilité du mystère⁹⁷. À cet égard, il vaut la peine de lire l'interprétation donnée par la *Somme* de l'école d'Alexandre de Halès, car elle a probablement inspiré l'exégèse de saint Thomas (bien que ce dernier n'en reprenne pas tous les éléments) :

Dieu est dans les choses par trois modes : il est dans toutes les créatures par le fait qu'il les contient et les conserve ; il est dans les saints par la grâce et la charité ; et il est dans le Christ par l'union. Le premier mode est comparé à la dimension de la longueur, puisque selon ce mode il est dit en Sg 8,1 que (la Sagesse) « atteint avec force depuis une extrémité jusqu'à l'autre et dispose tout avec suavité ». Le deuxième mode est comparé à la dimension de la largeur, parce que la charité est une largeur spirituelle, et c'est pourquoi le Psaume (118

94. Saint THOMAS, *Somme contre les Gentils*, Livre IV, ch. 81, n° 4152 : « Et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones, quae corporis rationem constituunt ».

95. La référence à Ep 3,18 est plus manifeste en III *Sent.*, dist. 4, q. 3, a. 2, q. 2, resp., car saint Thomas y ajoute la mention de la « sublimité » (*sublimitas*) : « Deuxièmement, il est dit que la plénitude de la divinité habite corporellement dans le Christ par comparaison (*per similitudinem*) avec les trois dimensions du corps, parce que la divinité est de trois manières dans le Christ (*quia divinitas est tribus modis in Christo*). 1° Par un mode général, comme elle est dans toutes les créatures, par essence, présence et puissance : et en cela consiste, pour ainsi dire, la longueur (*longitudo*). 2° Par un autre mode spécial, selon qu'elle est dans les saints par la grâce, par laquelle il y a la largeur (*latitudo*) de la charité. 3° Par un troisième mode dans son propre Fils (*in proprio Filio*), c'est-à-dire par l'union : en quoi il y a sublimité et profondeur (*sublimitas et profundum*) ».

96. La *Somme de théologie* (III, q. 2, a. 10, ad 2) présente le même enseignement mais sans mention de la largeur, de la longueur et de la profondeur : « La divinité est dite habiter “corporellement” dans le Christ, c'est-à-dire selon trois modes (*corporaliter, scilicet tribus modis*), comme le corps a trois dimensions (*sicut corpus habet tres dimensiones*) : d'une première manière, par essence, présence et puissance, comme dans les autres créatures ; d'une deuxième manière, par la grâce sanctifiante, comme dans les saints ; d'une troisième manière, par l'union personnelle qui lui est propre ».

97. Saint THOMAS, *In Ad Eph.*, ch. 3, lect. 5, n° 177. La « sublimité » évoque la hauteur ou élévation, la perfection et la noblesse (*ibid.*).

90. HUGUES DE SAINT-CHER, *Postilla* sur Col 2,9 (Hugonis de Sancto Charo *Opera omnia in universum Vetus & Novum Testamentum*, t. 7, Apud Nicolaum Pezzana, Venise, 1703, p. 191) : « Corporaliter, id est, solide, quasi secundum tres dimensiones corporum in omnibus rebus. Divinitas uno modo fuit in Christo sicut in omnibus rebus est, potentialiter, essentialiter et praesentialiter. Secundo modo sicut in justis, per gratiam. Tertio modo per unionem sicut in solo Christo ». Hugues de Saint-Cher apporte cette interprétation après avoir présenté l'exégèse figurative de Col 2,9 (l'ombre et la réalité) ; il poursuit en indiquant l'habitation corporelle de la divinité « dans l'homme lui-même » (*in ipso homine corporaliter*). Par rapport à Hugues de Saint-Cher, l'exégèse de saint Thomas se caractérise spécialement par l'explicitation de l'union hypostatique.

91. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 8, a. 1, resp. : « Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet ».

92. Saint THOMAS, *Somme de théologie* III, q. 17, a. 2. Ce n'est pas ici le lieu de présenter la vaste discussion concernant l'*esse* de l'humanité du Christ. Pour un rappel des diverses interprétations récentes, on peut voir David A. TAMISIA, « St. Thomas Aquinas on the One *esse* of Christ », *Angelicum* 88 (2011) 383-402.

93. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 18, a. 2, resp.

[119],96) dit: “J’ai vu le bout de toute perfection, combien large ton commandement”. Le troisième mode, qui est par l’union, est comparé à la profondeur parce que ce mode est intime. Ep 3,18: “Pour que vous puissiez saisir” quelle est “la longueur”, quant au premier mode; “la largeur”, quant au deuxième; et “la sublimité et la profondeur”, quant au troisième mode, de telle sorte que la sublimité se rapporte à la nature humaine qui a été élevée à l’union avec Dieu, et que la profondeur se rapporte à la nature divine qui a été unie intimement, par l’union dans la personne, à la nature humaine⁹⁸.

Nous ne pensons pas que cette « troisième exposition » de Col 2,9 (l’explication par les trois modes de présence divine) doive être rangée parmi les « sens spirituels » de l’Écriture. Bien que la comparaison avec la tridimensionnalité des corps relève de la métaphore, il s’agit d’une exégèse littérale⁹⁹. Dans tous les cas, ce troisième sens importe grandement car il explique la « plénitude » en montrant que, dans le Christ, la divinité « habite » selon tous les modes: de la manière la plus intime quant au premier mode, de la manière la plus parfaite et frontale quant au second mode, et de manière absolument unique pour le troisième. *Le Christ Jésus est le centre, le foyer de toute présence de Dieu*. C’est l’aboutissement de la perspective ouverte par la Lettre 187 de saint Augustin à Dardanus. Saint Thomas poursuit son exégèse par une précision qui fait également écho à un souci doctrinal que nous avons rencontré chez saint Augustin:

De là vient l’erreur de Nestorius: il affirme que l’union s’est faite seulement par inhabitation, disant que le Verbe a inhabité dans la chair. Mais contre cela, il y a ce que l’apôtre dit en Ph 2,7: “Il s’est lui-même vidé” etc. Or “se vider” ce n’est pas habiter dans un homme mais c’est devenir homme; l’apôtre ajoute ainsi: “s’étant fait semblable aux hommes”. C’est pourquoi le Christ est dit “sujet d’inhabitation” (*littéralement*: “habitable”) non pas comme si celui qui

98. ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, Liber Tertius, Pars I, tractatus 2, quaestio 1, membrum 3, caput 4, III (p. 108). Les ressemblances avec l’explication du commentaire de saint Thomas sur les *Sentences* et sur saint Paul sont frappantes, bien qu’on doive noter plusieurs différences. Par exemple, saint Thomas ne reprend pas la distinction finale entre l’humanité et la divinité, et il n’associe pas le troisième mode avec la note d’« intimité »; il ne reprend pas davantage la conclusion de la *Summa fratris Alexandri* qui résume l’ensemble en termes de « grâce »: « Donc, puisque la déité est dans le Christ par ce triple mode, on dit qu’il est rempli corporellement de grâce (*repletus gratia corporaliter*) » (*ibid.*).

99. Rappelons que, pour saint Thomas, les métaphores (telles celles de Ep 3,18: largeur, longueur, hauteur, profondeur) se rapportent au sens littéral de l’Écriture, et l’on peut estimer qu’il en va de même dans les procédés d’exégèse qui font intervenir des métaphores. Les « sens spirituels » (sens allégorique, moral et anagogique) sont bien plutôt ceux par lesquels une *réalité*, signifiée par un mot, *signifie à son tour une autre réalité* (*Somme de théologie* I, q. 1, a. 10, resp.). De fait, l’exégèse de Col 2,9 par saint Thomas présente bien un « sens spirituel »: l’exposition allégorique qui fait valoir le rapport entre les figures (l’« ombre ») et la vérité (le « corps »).

habite était un autre que celui qui reçoit l’inhabitation, mais de telle sorte qu’il est lui-même et homme et Dieu, et qu’en lui habite la plénitude de la divinité¹⁰⁰.

Suivant cette explication, Col 2,9 n’est pas seulement l’un des textes bibliques que Nestorius a mal interprétés, mais c’est l’un des passages scripturaires qui a *donné occasion* à l’hérésie nestorienne¹⁰¹. D’une part, l’exégèse biblique de saint Thomas prête une grande attention aux erreurs, *spécialement* aux erreurs contre lesquelles les conciles de l’Antiquité se sont prononcés (adoptianisme, sabellianisme, arianisme, apollinarisme, nestorianisme, monophysisme, etc.). D’autre part, saint Thomas s’applique souvent à montrer comment une expression biblique a pu contribuer à susciter une erreur concernant la foi au Christ. Par exemple, il explique que les Ariens ont « pris occasion de leur erreur » dans les paroles de Jean-Baptiste: « il était avant moi » (Jn 1,15); n’ayant pas compris que le verbe « était » signifie ici la préexistence du Christ, c’est-à-dire sa co-éternité avec le Père, les Ariens ont donné à ce verbe un sens temporel et ils ont conclu que le Christ est une créature¹⁰². De même, Apollinaire de Laodicée « a pris occasion de son erreur dans ce qui est dit en Jn 1,14: “Le Verbe s’est fait chair”, estimant qu’il faut entendre que le Verbe a été changé en chair »¹⁰³. C’est également ainsi que, ayant mal compris Jn 1,14, les monophysites « y ont pris occasion de leur erreur »¹⁰⁴. Pour éviter le piège de telles erreurs, l’Écriture doit être reçue intégralement, sans sélection arbitraire de quelques passages, et il faut en exposer le sens d’une manière conforme à la règle de la foi.

Le motif d’un tel intérêt pour les erreurs opposées à la foi est double. D’un côté, concernant l’histoire des doctrines, saint Thomas sait fort bien que les hérésies furent souvent le motif de l’explicitation du dogme chrétien. De l’autre, concernant l’intelligence de la foi, l’erreur permet de mieux saisir la vérité à laquelle elle s’oppose « dans la mesure où par son contraste elle rend plus lumineuse la vérité »¹⁰⁵; la réfutation des erreurs est « une exigence

100. SAINT THOMAS, *In Ad Col.*, ch. 2, lect. 2, n° 98.

101. Le texte latin est clair: « Sed *ex hoc* Nestorius errat, dicens... ».

102. SAINT THOMAS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ch. 1, lect. 9, n° 198: « *Ante me factus est*: unde sciendum est, quod ex hoc Ariani sumpserunt occasionem erroris ».

103. SAINT THOMAS, *Somme contre les Gentils*, Livre IV, ch. 31, n° 3670: « occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur Ioan. I, *Verbum caro factum est*... ».

104. SAINT THOMAS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ch. 1, lect. 7, n° 166: « Hoc quod dicitur *Verbum caro factum est*, quidam male intelligentes, sumpserunt occasionem erroris ».

105. René-Antoine GAUTHIER, *Saint Thomas d’Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*, Éditions Universitaires, Paris, 1993, p. 142. L’auteur ajoute: « Dès lors, une erreur n’est pas d’autant plus intéressante qu’elle est plus répandue; elle est d’autant plus intéressante qu’elle s’oppose à une vérité plus profonde » (*ibid.*).

interne à la manifestation de la vérité elle-même »¹⁰⁶. Dans les deux cas, le redressement des erreurs fait pleinement partie de la tâche du sage chrétien : l'attention portée aux erreurs s'intègre dans la recherche positive de la vérité et permet d'accéder à une meilleure intelligence de la vérité.

Ainsi donc, le vocabulaire biblique de l'« habitation » et du « temple » a contribué à la formation de l'erreur nestorienne. Voici les explications que saint Thomas apporte dans son commentaire de Jn 2,19 (« Détruisez ce temple, et en trois jours je le rebâtirai »). Elles sont très proches du commentaire de Col 2,9 :

Le Christ dit que son corps est le temple. La raison est qu'on appelle "temple" ce en quoi Dieu "inhabite" ; selon le Ps 11,4 [10,5] : "Le Seigneur est dans son temple saint". C'est pourquoi l'âme sainte en laquelle Dieu inhabite est appelée "temple de Dieu" : "Le temple de Dieu est saint, et ce temple c'est vous" (1 Co 3,17). Donc, puisque dans le corps du Christ inhabite la divinité, le corps du Christ est le temple de Dieu non seulement selon son âme mais aussi selon son corps, suivant Col 2,9 : "En qui inhabite toute la plénitude de la divinité corporellement". En nous, Dieu habite selon la grâce, c'est-à-dire selon l'acte de l'intellect et la volonté qui n'est pas un acte du corps mais de l'âme seulement. Mais dans le Christ, Dieu habite selon l'union dans la personne (*unio in persona*) : cette union n'inclut pas seulement l'âme mais aussi le corps, et c'est pourquoi le corps même du Christ est le temple de Dieu. De cette parole, Nestorius a pris occasion de son erreur, disant que le Verbe de Dieu a été uni à la nature humaine selon l'habitation seulement, avec pour conséquence que, dans le Christ, autre est la personne de Dieu et autre la personne de l'homme¹⁰⁷.

Saint Thomas reprend ici la typologie du « nestorianisme » véhiculée par la tradition hérésiologique¹⁰⁸. Premièrement, il reproche à Nestorius d'avoir posé « deux personnes » dans le Christ (« autre est la personne de Dieu et autre la personne de l'homme ») : c'est le centre de la critique que saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse avaient adressée à Nestorius.

106. *Ibid.*, p. 155 ; sur ce sujet, voir l'ensemble des p. 147-163 : « La double tâche du sage ».

107. Saint THOMAS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ch. 2, lect. 3, n^{os} 399-400. Le texte latin se termine ainsi : « Ex hoc autem Nestorius, sui erroris occasionem sumens, dicit Verbum Dei unitum humanae naturae secundum inhabitationem tantum ; ex quo sequitur quod alia sit persona Dei, alia hominis in Christo ». Voir aussi ch. 1, lect. 7, n^o 174 : « *Et habitavit in nobis...* Ex quo verbo Nestorius occasionem sumens erroris, dixit, Filium Dei sic esse unitum homini ut tamen Dei et hominis non esset una persona ».

108. La pensée de Nestorius lui-même est plus complexe : voir André DE HALLEUX, « Nestorius. Histoire et doctrine », *Irénikon* 66 (1993) 38-51 et 163-188 ; Aloys GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I : *De l'âge apostolique au Concile de Chalcédoine (451)*, Deuxième édition française revue, "Cogitatio fidei 230", Cerf, Paris, 2003, p. 865-883 et 946-970.

Deuxièmement, sur la base de sa lecture des Actes du deuxième concile de Constantinople, saint Thomas reproche à Nestorius d'avoir saisi l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ à la manière d'une « inhabitation » de grâce seulement¹⁰⁹.

Dans l'extrait du commentaire de Col 2,9 concernant Nestorius (cité plus haut), saint Thomas explique ce verset en l'associant à Ph 2,7 : le Christ, étant dans la forme de Dieu, « s'est vidé » (*semetipsum exinanivit*). C'est une règle de l'exégèse dogmatique catholique contre les hérésies : lorsqu'un passage biblique présente une difficulté, il faut le saisir dans son contexte et dans la cohérence d'autres passages voisins de l'Écriture. Or Ph 2,7 est un tel passage voisin : il ne signifie pas qu'en s'incarnant le Fils de Dieu eût déposé sa nature divine, mais que le Fils a assumé une nature humaine. Saint Thomas explique que la nature divine est « pleine » (*plena*) tandis que la nature humaine est vide (*inanis*) : la nature humaine, comme une table rase, n'est qu'en puissance de recevoir la plénitude. L'expression « s'est vidé » signifie donc « a assumé une nature humaine »¹¹⁰. Ici encore, saint Thomas prend soin d'écartier le nestorianisme : le Fils de Dieu n'a pas assumé un homme ayant une existence indépendante, mais l'union s'est faite dans la personne de telle sorte que « le même en personne » est Dieu et homme¹¹¹. Ainsi, Ph 2,7 « exclut l'erreur de Nestorius qui affirma que l'union devrait être saisie selon l'inhabitation

109. Dans la *Somme de théologie* III, q. 2, a. 6, resp., après avoir décrit l'hérésie des monophysites, saint Thomas expose « l'hérésie de Nestorius et de Théodore de Mopsueste qui séparaient deux personnes. Ils posaient qu'autre est la personne du Fils de Dieu, et autre la personne de l'homme, personnes qu'ils disaient être unies mutuellement selon l'inhabitation, c'est-à-dire en tant que le Verbe de Dieu habitait dans cet homme comme en son temple (*primo quidem, secundum inhabitationem in quantum scilicet Verbum Dei habitavit in illo homine sicut in templo*) ; deuxièmement selon l'unité d'affection... ; troisièmement selon l'opération... ; quatrièmement selon la dignité d'honneur... ; cinquièmement selon l'homonymie ou équivoque, c'est-à-dire selon la communication de leurs noms... Il est manifeste que toutes ces modalités impliquent une union accidentelle ». Voir Martin MORARD, « Une source de saint Thomas d'Aquin : le deuxième Concile de Constantinople (553) », *RSPHTh* 81 (1997) 21-56, ici p. 43. Concernant les « expressions typiques comme *habitavit sicut in templo* ou *sicut et in aliis hominibus* », M. Morard mentionne aussi l'influence du *Constitutum* I du pape Vigile (p. 26). « Si quelqu'un dit... que Dieu le Verbe inhabite dans un homme ayant une existence séparée comme dans les justes..., qu'il soit anathème » (Denzinger, n^o 417 : *Constitutum* I du pape Vigile) ; « Si quelqu'un dit que c'est selon la grâce ou selon l'opération, ou selon l'égalité d'honneur, ou selon l'autorité, ou par transfert, relation ou puissance que s'est faite l'union du Dieu Verbe avec l'homme ; ou selon la bienveillance, comme si le Dieu Verbe s'était complu en l'homme..., ou selon l'homonymie..., qu'il soit anathème » (Denzinger, n^o 424 : quatrième anathématisme du concile de Constantinople III).

110. Saint THOMAS, *In Ad Phil.*, ch. 2, lect. 2, n^o 57.

111. *Ibid.*, n^o 58.

(*secundum inhabitationem*), à savoir en tant que Dieu inhabitait dans l'homme et qu'autre est le Fils de l'homme, autre le Fils de Dieu. ... De plus, saint Paul dit: "il s'est vidé lui-même"; donc c'est le même qui a été vidé et qui s'est vidé (*idem est qui exinanitus est, et exinaniens*). Et tel est le Fils de Dieu, car lui-même s'est vidé lui-même (*ipse semetipsum exinanivit*): l'union s'est donc faite dans sa personne »¹¹².

L'interprétation de Col 2,9 à la lumière de Ph 2,7 présente deux aspects qui méritent une attention spéciale. Premièrement, la kénose (*exinanitio*) ne peut pas être identifiée à l'inhabitation de grâce (*inhabitatio*): se vider, ce n'est pas habiter dans un homme mais c'est devenir homme. Saint Thomas précise que, si l'on identifiait la kénose et l'inhabitation par la grâce, il faudrait dire que, puisque le Père et le Saint-Esprit « inhabitent » dans les âmes saintes, « ils se sont aussi vidés, ce qui est faux »¹¹³. Pour cette même raison, et avec la même référence à Ph 2,7 et à la christologie nestorienne, le commentaire de l'épître aux Romains juge simplement « absurde » (*absurdum*) l'idée d'une kénose du Père et du Saint-Esprit¹¹⁴. L'« habitation » de la plénitude de la divinité dans le Christ (Col 2,9) n'est donc pas une inhabitation par grâce mais elle est le « devenir-homme » (Ph 2,7 et Jn 1,14) du Fils de Dieu, c'est-à-dire l'union de Dieu et de l'homme dans la personne du Fils. Deuxièmement, l'exégèse de saint Thomas insiste clairement sur l'unité du sujet qu'est le Fils incarné: le Christ est « sujet d'inhabitation » (Col 2,9) « non pas comme si celui qui habite était un autre que celui qui reçoit l'inhabitation, mais de telle sorte qu'il est lui-même et homme et Dieu, et qu'en lui habite la plénitude de la divinité ». De manière voisine, son exégèse de Ph 2,7 explique que le sujet de l'acte de kénose (« lui-même s'est vidé ») est « le même » (*idem*) que l'objet de cet acte (« lui-même s'est vidé »). La conclusion est limpide: tant Col 2,9 que Ph 2,7 signifient l'union de la nature divine et de la nature humaine dans l'unité de la personne même du Fils de Dieu et non pas seulement par une inhabitation de grâce.

Nous pouvons maintenant achever notre lecture. Dans son exégèse de Col 2,8 puis de Col 2,9, saint Thomas avait expliqué que la primauté du Christ y était mise en évidence pour écarter de fausses doctrines qui soumettent les hommes à de vaines traditions humaines ou qui relativisent le mystère du Christ en le mesurant à l'aune de créatures (l'influence philosophique avait été

112. *Ibid.*, n° 62. Pour saint Thomas, Ph 2,7 exclut expressément l'adoptianisme, l'arianisme, le nestorianisme, le monophysisme, la gnose valentinienne et l'apollinarisme (*ibid.*).

113. *Ibid.*

114. Saint THOMAS, *In Ad Rom.*, ch. 1, lect. 2, n° 35.

dûment notée); parmi ces créatures, saint Thomas avait indiqué les anges sur lesquels le Christ possède la suprématie¹¹⁵. Il y revient très brièvement dans son commentaire de Col 2,10 où il apporte une réserve au principe platonicien suivant lequel les dons divins sont conférés aux hommes par l'intermédiaire des « substances séparées » (c'est-à-dire les anges)¹¹⁶. En référence à l'autorité du Pseudo-Denys, le principe de la médiation angélique est accepté. Mais cette médiation des anges exige une précision:

Quand l'apôtre ajoute "et vous êtes comblés en lui" (Col 2,10), il montre la même vérité par rapport aux autres (c'est-à-dire aux croyants). Comme s'il disait: vous avez tout reçu de lui. Jn 1,16: "De sa plénitude nous avons tous reçu". Il faut savoir que les Platoniciens affirment que les dons divins parviennent aux hommes par la médiation des substances séparées; et cela est vrai, selon Denys. Mais il s'agit en l'occurrence de quelque chose de spécial (*sed hoc est quoddam speciale*), parce que nous sommes comblés immédiatement par Celui qui comble les anges. ... Et c'est pourquoi l'apôtre dit: "Qui est la tête de toute principauté et de toute puissance" (Col 2,10), en tant qu'il est leur Roi et leur Seigneur¹¹⁷.

Ce que saint Thomas souligne ici, c'est l'influence *immédiate* du Christ et son caractère *unique* (exclusif). Il faut donc apporter quelques précisions concernant l'activité médiatrice des anges. Premièrement, les anges peuvent illuminer l'esprit des hommes en « fortifiant » la lumière de l'intellect humain et en lui « proposant » des vérités intelligibles sous des similitudes sensibles; ils peuvent aussi agir sur la volonté humaine par mode de « persuasion ». Mais les anges ne peuvent pas agir dans l'intellect humain ni mouvoir la volonté

115. Saint THOMAS, *In Ad Col.*, ch. 2, lect. 2, n° 95. Voir plus haut la citation à laquelle se rapporte la note 60.

116. Premièrement, saint Thomas souligne que la plénitude de grâce et de connaissance dont le Christ Jésus fut comblé dès sa conception provenait immédiatement et exclusivement de Dieu, sans aucune médiation des anges (*Somme de théologie* III, q. 12, a. 4, resp.); sur ce point, saint Thomas rectifie la pensée de Denys afin de mieux mettre en valeur la primauté du Christ. Deuxièmement, saint Thomas exclut que la grâce sanctifiante nous soit donnée par les anges: les anges ne sont pas « médiateurs » du don de la grâce (*non sunt mediatores*) mais plutôt « ministres du médiateur » (*ministri mediatoris*) en tant qu'ils nous « préparent » ou nous « disposent » à recevoir la grâce du Christ (III *Sent.*, dist. 19, a. 5, q1a 3, ad 4; cf. II *Sent.*, dist. 11, q. 1, a. 1, ad 2). Troisièmement, c'est surtout dans l'ordre de la révélation et des charismes (*gratiae gratis datae*) que saint Thomas souligne la médiation des anges: cela apparaît en particulier dans la prophétie (*Somme de théologie* II-II, q. 172, a. 2, ad 2). Il reste que c'est Dieu, et Dieu seul, qui a directement accès à l'intériorité spirituelle de la personne humaine: voir Serge-Thomas BONINO, « L'ange et le prophète. La médiation angélique dans la révélation prophétique selon saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste* 108 (2008) 531-571.

117. Saint THOMAS, *In Ad Col.*, ch. 2, lect. 2, n° 99-100.

humaine « de l'intérieur » : cela n'appartient qu'à Dieu seul¹¹⁸. Seul Dieu peut instruire intérieurement et mouvoir efficacement la volonté humaine en l'inclinant intérieurement. Deuxièmement, la grâce que nous recevons est une participation à la grâce qui remplit l'humanité du Christ, de telle sorte que nous la recevons immédiatement du Christ lui-même qui la « produit » en nous : « L'influx intérieur de la grâce ne peut venir de personne d'autre que du Christ seul (*interior autem effluxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo*), lui dont l'humanité, du fait qu'elle est unie à la divinité, a le pouvoir de justifier »¹¹⁹. Saint Thomas fait valoir ici l'efficace instrumentale que l'humanité du Christ possède et exerce en vertu de l'union hypostatique. Troisièmement, les anges eux-mêmes sont soumis au Christ de qui ils reçoivent leur « plénitude ». Ainsi, non seulement la médiation angélique est limitée mais les anges eux-mêmes sont soumis à la primauté du Christ.

5. Conclusion

« En lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement ». La lecture de Col 2,9 par saint Thomas ne présente pas moins d'attention au contexte que notre exégèse biblique contemporaine : pour écarter de fausses doctrines qui soumettent les croyants à des créatures ou qui relativisent le mystère du Christ, saint Paul y affirme la primauté du Christ, sa souveraineté à l'égard de toute puissance céleste, ainsi que la participation des fidèles à la plénitude du Christ. L'exégèse de Col 2,9 par saint Thomas se caractérise par l'intégration de nombreuses ressources dogmatiques (l'union hypostatique, l'exclusion du nestorianisme, les modes de la présence de Dieu, la question de la « grâce »), par la pluralité des interprétations reçues de saint Augustin, par une approche intertextuelle (nous pensons spécialement à l'étroite association de Col 2,9 à Ph 2,7 et Jn 1,14) et par l'examen très attentif du vocabulaire de l'« habitation » ou « inhabitation ».

Ce que le Christ possède d'unique s'y trouve mis en relief par la différence que l'incarnation présente par rapport à toutes les autres manières suivant lesquelles Dieu « est dans les choses ». Mais il y a plus encore : poursuivant la perspective ouverte par la Lettre 187 de saint Augustin à Dardanus, saint Thomas *présente l'incarnation elle-même par la voie des modes de la présence de Dieu*. Les trois modes de la présence divine offrent une « structure » permettant de saisir tout le mystère chrétien. D'une manière qui, au premier regard,

peut paraître étonnante, cette approche théocentrique amène à souligner la primauté du Christ. Le Christ résume ou « condense » en lui tous les modes de la présence divine : dans le Christ, la divinité « habite » suivant tous les modes par lesquels Dieu se rend présent, de la manière la plus « longue », « large » et « profonde ». Notre contemplation du Christ est une contemplation de *toute l'œuvre de Dieu* (création et grâce) et de *Dieu lui-même* (union hypostatique). Le Christ Jésus est le *foyer* dans lequel et duquel rayonne toute présence de Dieu.

Gilles EMERY, OP

118. Saint THOMAS, *Somme de théologie* I, q. 111, a. 1 et a. 2; cf. q. 105, a. 3 et a. 4.

119. Saint THOMAS, *Somme de théologie* III, q. 8, a. 6, resp. Dans cet article, saint Thomas montre qu'il est propre au Christ d'être la tête de l'Église.