LE NOM DIVIN (EX 3,14) ET L'ACTE D'ÊTRE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

Cette conférence s'intitule « Le Nom divin (Exode 3,14) et l'acte d'être chez saint Thomas d'Aquin ». Mon idée initiale était d'examiner dans quelle mesure l'exégèse d'Exode 3,14 avait influencé la conception que saint Thomas avait de l'être comme acte et comme perfection ultime de toutes choses. En l'étudiant, je me suis rendu compte que Gilson avait déjà largement développé ce sujet, le présentant comme la « métaphysique de l'Exode », et qu'il ne semblait donc pas nécessaire d'y revenir [1].

Il existe cependant une objection nouvelle à l'argument de Gilson, qui s'est renforcée depuis sa rédaction. L'exégèse contemporaine d'Exode 3,14 a nié la nature métaphysique de ce passage, car le texte ne pouvait être interprété selon des catégories qui lui étaient extérieures [2]. La tradition a appliqué des catégories grecques à une expression hébraïque, passant ainsi du sens existentiel immédiat du texte à un enseignement métaphysique. Pour que l'argument de Gilson conserve toute sa force, il est nécessaire de répondre à cette objection afin de démontrer la pertinence de la lecture métaphysique d'Exode 3,14 et, partant, d'établir la légitimité du fondement biblique de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin sur l'être. Il me semblait que ce sujet pourrait être pertinent dans cet article. Toutefois, en poursuivant mes recherches, je me suis aperçu que certains auteurs contemporains avaient déjà abordé cette question en élargissant également le sens du passage à une dimension métaphysique. Moberly, par exemple, suffit à le citer [3]. Dès lors, il ne m'a pas semblé que ce fût la voie à suivre.

Où puis- je approfondir ce sujet ? En lisant saint Thomas d'Aquin et certains auteurs ayant présenté l'exégèse chrétienne d'Exode 3,14 à travers l'histoire, j'ai découvert son

---

[1]Gilson aborde ce sujet notamment dans : *Introduction à la philosophie chrétienne* (Paris : J. Vrin, 1960) ; *Elements of Christian Philosophy* (Garden City, NY : Doubleday, 1960). Cf. Lluís Clavell , « Philosophy and Sacred Text: Mutual Hermeneutical Help. The Case of Ex 3:14», dans *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, éd. Piotr Roszak et Jörgen Vijgen, Textes et Études du Moyen Âge 80 (Turnhout: Brepols, 2015), 462-68.

[2]Un exemple : "All interpretations which speak of Being in an abstract metaphysical sense are inappropriate. […] Our verse did not seek to understand God metaphysically, but historically" (Benno Jacob, *The Second Book of the Bible: Exodus*, trad. Walter Jacob [Hoboken, NJ: Ktav, 1992], 72, 77). Pour en savoir plus : R. W. L. Moberly, *The God of the Old Testament: Encountering the Divine in Christian Scripture* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2020), 111.

[3]Moberly, *The God of the Old Testament,* 83-140. Également très intéressant dans ce signification de l' argument de Th. J. White : cf. Thomas Joseph White, *Exodus* , Brazos Theological Commentary on the Bible (Grand Rapids, MI : Brazos Press, 2016) 292-304.

interprétation christologique et trinitaire. Il m'a semblé très enrichissant d'explorer davantage cette question, car elle nous conduirait à la nature théologique, et non seulement philosophique, du nom divin, tout en démontrant la profonde intégration que saint Thomas d'Aquin établit entre la foi et la raison, entre le Dieu des philosophes et le Dieu de la révélation.

Pour présenter la pensée de saint Thomas d'Aquin sur ce sujet, je commencerai par établir un cadre. Dieu n'a pas révélé pleinement son mystère d'un seul coup, mais s'est fait connaître progressivement au fil du temps. Ainsi, la révélation du nom divin et celle de la Trinité occupent des moments distincts mais liés. Je présenterai donc d'abord ce cadre (1). Avec la révélation du nom divin à Moïse, Dieu a fait connaître un élément qui se situe au sommet de ce qu'il a révélé dans l'Ancien Testament. Ce dévoilement fera l'objet de notre deuxième partie (2). De là, nous pourrons aborder le sujet proprement dit de notre présentation. Jésus-Christ s'attribue le nom divin, et par là même, une signification christologique et trinitaire de ce nom est révélée. C'est ce que nous traiterons dans notre troisième partie (3). Une dernière question demeure : quelle est la nature de la connaissance qui découle de ces considérations ? Quel est l'apport de la lumière de la foi à sa perception ? Ce sera le sujet de la dernière partie (4).

1. **Le cadre : une révélation qui devient explicite au fil du temps**

Saint Thomas d'Aquin considère que la révélation du mystère de Dieu ne s'est pas faite d'un seul coup, mais progressivement au fil du temps. Il expose cette conception lorsqu'il aborde la question de la prophétie dans *la Summa Theologiae* (II, II, q.174, a.6 [4]). Il s'interroge alors sur la progression de la prophétie avec le temps. Il répond en soulignant que la prophétie est ordonnée à la connaissance de la vérité divine, par la contemplation de laquelle nous sommes non seulement instruits dans la foi, mais aussi guidés dans nos actions. Concernant la foi, il affirme qu'elle se compose principalement de deux choses : la connaissance véritable de Dieu et la connaissance du chemin qui nous conduit à Lui, c'est-à-dire le mystère de l'Incarnation rédemptrice. Enfin, concernant la connaissance de Dieu, saint Thomas affirme qu'elle s'est développée selon un triple temps : avant la Loi,

[4]Le sujet n'est pas abordé explicitement dans la discussion sur la prophétie du *De Ver.* Il n'y est fait qu'une brève allusion lorsqu'on se demande si Moïse était le plus grand des prophètes (*De Ver.,* q. 12, a. 14, ad 1). Cependant, saint Thomas l'examine explicitement lorsqu'il aborde la question de la foi : *Super Sent* lib. 3, d.25, q. 2, a.2, qc . 1; *ST* II.II, q. 1, a.7; q. 2, a.7.

après la Loi et sous la grâce. Et, en présentant ce qui est propre à chaque époque, il déclare :

> Sous la Loi, la révélation prophétique concernant la foi en la Divinité était transmise d'une manière plus excellente qu'auparavant, car il était nécessaire d'instruire non seulement des individus et des familles, mais le peuple tout entier. C'est pourquoi le Seigneur dit à Moïse dans Exode 6:2-3 : « Moi, le Seigneur, qui me suis révélé à Abraham, à Isaac et à Jacob comme Dieu Tout-Puissant, mais je n'ai pas fait connaître mon nom, Adonaï. » Autrement dit, les patriarches de l'Antiquité étaient généralement instruits de l'omnipotence du Dieu unique, mais Moïse fut instruit de la simplicité de l'essence divine lorsqu'il lui fut dit, selon Exode 3:14 : « Je suis celui qui suis », ce que les Juifs expriment par le nom d'Adonaï, en raison de la vénération qu'ils portaient à ce nom ineffable. Plus tard, au temps de la grâce, le Fils de Dieu lui-même a révélé le mystère de la Trinité selon le texte de Mt 28,19 : Allez donc, faites de toutes les nations des disciples, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.[5]

De ces paroles de saint Thomas, nous pouvons tirer plusieurs conclusions.

- Tout d'abord, Dieu s'est révélé aux Patriarches comme le seul et unique Dieu tout-puissant, tandis qu'à Moïse il a révélé la simplicité de son essence divine, et aux Apôtres le mystère de sa Trinité.
- Deuxièmement, saint Thomas associe la révélation de la simplicité de l'essence divine à la révélation du nom divin. Il présente ce nom divin en référence à deux passages de l'Écriture : Exode 3,14 et Exode 6,2, et à deux formulations : *ego sum qui sum* et *Adonai* .

Thomas d'Aquin poursuit en affirmant que, dans chacune de ces étapes, la première révélation est la plus excellente et que tout le reste de ce qui est révélé durant cette étape repose sur elle, étant entendu que tout son contenu en découle. Ainsi, parlant de Moïse et des Apôtres, il dit :

> À l'époque de la Loi, la première révélation faite à Moïse était également plus excellente, et toutes les révélations ultérieures aux prophètes s'en sont fondées. De même, à l'ère de la grâce, toute la foi de l'Église est fondée sur la révélation faite aux Apôtres concernant la foi en l'

[5] *ST* II.II, q. 174 a.6 : « Unde dominus dicit Moysi, Exod. VI, *ego dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Iacob in Deo omnipotente, et nomen meum Adonai non indicavi eis*, quia scilicet praecedentes patres fuerunt instructi in communi de omnipotentia unius Dei, sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum est ei, Exod. III, ego sum qui sum; quod quidem nomen significatur a Iudaeis per hoc nomen Adonai, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum vero, tempore gratiae, ab ipso filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti* ».

unité et la Trinité, comme nous le lisons en Matthieu 16,18 : « Sur cette pierre, c'est-à-dire la pierre de votre confession, je bâtirai mon Église. »[6]

Thomas d' Aquin , les Apôtres possédaient la compréhension la plus profonde du mystère de Dieu, et c'est de cette compréhension que l'Église tire sa sagesse. De même, les prophètes qui ont succédé à Moïse ont aidé le peuple de Dieu à dévoiler sa compréhension de Dieu, fondamentalement par la révélation du nom divin.

Mais, selon saint Thomas, que signifie le nom divin que Moïse connaissait (Ex 3, 14) ? Saint Thomas a parlé de la simplicité de l'essence divine. Examinons cela plus en détail.

2. La signification du nom divin : « Qui est » et Tétragramme

Comme nous l'avons vu, Thomas d'Aquin nous a offert une double formulation du nom divin : *Ego sum qui sum ou (Qui est)* et *Adonai.*

Saint Thomas d'Aquin s'est inspiré d'une vaste tradition de réflexion des Pères grecs et latins sur la signification de ces noms. Dès ses premiers écrits, il aborda ce problème, qu'il avait lui-même reçu de Pierre Lombard et de saint Albert le Grand [7]. Leurs travaux soulevaient déjà la question de savoir si, à la lumière de la révélation d'Exode 3,14, le nom *Qui est* Cela convenait davantage à Dieu. Saint Thomas d'Aquin a abordé ce sujet dans le *Super Sent* [8], dans son commentaire sur les *Noms divins* de Denys [9], et à la question 7 du *De Potentia* [10], avec une référence également dans le SCG I, 22. Cependant, sa pensée la plus aboutie sur le sujet a été présentée dans la *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11.

---

[6] *ST* II.II, q. 174 a.6 : « In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta est Abrahae, cuius tempore coeperunt homines a fide unius Dei deviare, ad idololatriam declinando, ante autem non erat necessaria talis revelatio, omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abrahae, unde dictum est ei, Gen. XXVI, *ego sum Deus patris tui Abraham*. Et similiter ad Iacob dictum, Gen. XXVIII, *ego sum Deus Abraham, patris tui, et Deus Isaac*. Similiter etiam in statu legis, prima revelatio facta Moysi fuit excellentior, supra quam fundatur omnis alia prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiae, super revelatione facta apostolis de fide unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiae, secundum illud Matth. XVI, super hanc petram, scilicet confessionis tuae, aedificabo Ecclesiam meam ».

[7] Cf. Armand A. Maurer, « St. Thomas on the Sacred Name 'Tetragrammaton », dans *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), 59-60. Aussi : Pierre Hadot, éd ., *Dieu et l'être : Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20, 11-24* (Paris : Études augustiniennes, 1978) ; Alain de Libera et Émilie Zum Brunn, dir ., *Celui qui est : Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14* (Paris : Cerf, 1986).

[8] *Super Sent* lib. 1, d. 8, q. 1, a. 1 et 3.

[9] *Dans De div. nom.,* chap . 5, lect . 1, (618) et (635). Je cite selon l'édition : Thomas d'Aquin, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio* , éd. Ceslaus Pera, Pietro Caramello et Carlo Mazzantini (Turin : Marietti, 1950).

[10] Cf. *De Pot.* q. 7 a. 5.

Dans ce texte, saint Thomas d'Aquin clarifie, comme il ne l'avait pas fait auparavant, la distinction entre trois noms de Dieu et leur capacité à Le signifier : le nom Dieu, Celui qui est, et le Tétragramme (ou Adonaï). Ainsi, en réponse à la première objection, il dit :

> Ce nom, *celui qui est* Il s'agit d'un nom plus propre de Dieu que le nom Dieu, tant par son essence même, à savoir l'être, que par son mode de signification et par ce qu'il cosignifie , comme indiqué précédemment. Cependant, quant à ce qu'il est censé signifier, le nom Dieu est plus propre, puisqu'il signifie la nature divine. Et le Tétragramme , qui sert à signifier l'incommunicable, ou, si l'on peut dire, la substance singulière de Dieu, est encore un nom plus propre.[11]

Le nom *Deus* est plus approprié pour désigner Dieu car il signifie sans équivoque la nature divine. Cependant, le Tétragramme est encore préférable , dans la mesure où il signifie « la substance même incommunicable de Dieu », c'est-à-dire Dieu dans son incommunicable singularité. Le *Tétragramme* est équivalent à *Adonaï* , puisque les Hébreux ne prononçaient pas le premier et le lui ont remplacé par ce mot, qui signifie *Seigneur ou mon Seigneur.* Bien que le *Tétragramme* désigne aujourd'hui la substance divine incommunicable, saint Thomas d'Aquin sait, d'après Maïmonide, qu'il dérive de *Qui est* [12].

D'autre part, *qui est* C'est le nom le plus approprié pour désigner Dieu, mais uniquement en raison de ce dont Il est issu, de la manière dont il signifie et co-signifie . Dans le corps de l'article, saint Thomas explique cette triple raison. Premièrement, Il est nommé en fonction de l'être, qui en Dieu est Son essence même, et cela ne Lui convient qu'à Lui. Deuxièmement, par ce nom, Dieu est nommé universellement, non pas d'une manière spécifique, mais compris non pas dans un sens de manque, mais de plénitude de perfection ; c'est pourquoi il cite les paroles de saint Jean Damascène, *pelagus substantiae infinitum.* Enfin, parce que cela signifie éternité avec le verbe au présent.

Ainsi, Thomas d'Aquin voit dans ce nom l'expression de la simplicité divine, comme il l'avait affirmé en parlant de la prophétie, la comprenant comme l'absence de toute composition (d'essence et d'être, de matière et de forme, de succession temporelle), non

---

[11] *ST* I, q.13, a. 11, ad 1 : « Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen Qui est est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen Deus, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est. Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem ».

[12]Cf. Maurer, « St. Thomas on the Sacred Name », 66-69.

pas par imperfection, mais par perfection ou actualité. Et cela tient au fait que saint Thomas concevait l'être comme la perfection suprême : « L'être est l'actualité de tous les actes et donc la perfection de toutes les perfections [13]. »

En effet, saint Thomas voit dans le nom *Qui est* La manière la plus appropriée de nommer Dieu en termes d'être. Cependant, cela ne doit pas nous faire oublier que l'être qui donne sens à ce nom, même lorsqu'il est offert à Dieu par Moïse, est encore conçu par l'humanité en termes de créatures et attribué à Dieu, le reconnaissant comme le premier effet divin de la création [14]. Cette attribution à Dieu s'inscrit dans une démarche d'affirmation de la perfection transcendante en Dieu, niant l'imperfection que ce concept comporte chez les créatures, et l'élevant à un niveau de réalisation éminent qui dépasse notre entendement humain [15].

En conclusion, saint Thomas d'Aquin cherche à comprendre la connaissance que Moïse a reçue de Dieu au buisson ardent, connaissance contenue dans le nom divin [16]. Il décrit cette connaissance comme la simplicité divine, enracinée dans l'identité de l'essence et de l'être de Dieu, l'être étant compris comme la perfection de toute perfection et l'actualité de chaque acte. Toute la révélation de l'Ancien Testament concernant Dieu contribue à la compréhension de ce mystère.

---

[13] *De Potentia* , q. 7, a. 2, ad 9 : « , Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum ». Voir aussi : *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 1, ad 3 ; a.2, ad 3.

[14]texte très expressif dans ce sens : « Deinde, cum dicit: *et ante alias* et cetera, ostendit quod ens dictum de Deo, signat processum existentium a Deo; et ostendit quod hoc nomen ens, vel qui est convenientissime de Deo dicitur. Ostendit autem hoc duabus rationibus; quarum secunda incipit ibi: *etenim praeesse* et cetera. Prima ratio talis est: si qua causa nominetur a suo effectu, convenientissime nominatur a principali et dignissimo suorum effectuum. Ipsum autem esse inter alios Dei effectus est principalius et dignius. Ergo Deus, qui a nobis nominari non potest nisi per suos effectus, convenientissime nominatur nomine entis. Hoc est ergo quod dicit, quod ipsum *esse propositum* est creaturis ad participandum *ante alias* Dei *participationes* » (*In De div. nom.*, cap. 5, lect. 1, [632-33])..

[15]Cf. *ST* I, q. 12, a. 12 et *In De div. nom.* c. 7, lect . 4.

[16]Ce texte de SCG I, 22 illustre bien cette idée : « Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, Exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? Quid dicam eis? Dominus respondit: ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura ».

3. **Le nom divin et le mystère trinitaire**[17]

Comme nous l'avons vu, saint Thomas d'Aquin considère qu'« au temps de la grâce, le Fils de Dieu lui-même a révélé le mystère de la Trinité [18]». La révélation de ce mystère s'inscrit dans la continuité du mystère révélé à Moïse et le conduit à sa plénitude : *Celui qui est* Il est Père, Fils et Saint-Esprit. De plus, si le moment décisif de la révélation de la simplicité de Dieu fut la révélation du nom divin à Moïse, la révélation du mystère trinitaire fut accomplie par « le Fils de Dieu lui-même en personne », à travers ses paroles et sa vie.

Parmi les moments les plus importants de cette révélation figurent ceux où Jésus s'attribue le nom divin. On les retrouve notamment dans les passages suivants : la scène de Jésus marchant sur l'eau, rapportée dans Matthieu, Marc et Jean (Marc 6,50 ; Matthieu 14,27 ; Jean 6,20) ; et surtout, les trois déclarations de Jésus au chapitre 8 de l'Évangile de Jean lors du dialogue avec les Juifs (Jean 8,24, 28 et 58), une autre au chapitre 13 lors du dialogue avec ses apôtres (Jean 13,19), et enfin une dernière en Jean 18,4-6 [19].

Les Pères ont médité sur ces textes et non seulement les ont expliqués en eux-mêmes, reconnaissant la signification trinitaire du nom divin, mais sont même allés jusqu'à la transposer à la révélation même de Moïse [20].

Saint Thomas d'Aquin a reçu cette tradition interprétative non seulement des Pères de l'Église, mais aussi de la *Glossa Ordinaria,* un commentaire de référence sur les Écritures, et des Docteurs de l'Église, parmi lesquels se distinguent Hugues de Saint-Carus,

---

[17]Pour cette partie , en plus des textes du saint Tomás me ha servi notamment de : Édouard-Henri Wéber, « L'herméneutique christologique d'Exode 3,14 chez quelques maîtres parisiens du XIIIe siècle », dans De Libera et Zum Brunn, *Celui qui est* , 47-101.

[18] *ST* II.II, q. 174 a.6.

[19]On pourrait également considérer les expressions pauliniennes où Jésus est confessé comme « Seigneur », sachant que *Kyrios* est la traduction grecque d' *Adonaï* , équivalent hébreu du Tétragramme : Phil 2,9-11 ; Rom 10,9-13 ; 1 Co 12,3 ; 1 Co 8,6. Je les omets car saint Thomas d'Aquin ne les considère pas comme des expressions du nom divin (cf. ses commentaires sur ces passages dans les *Super epistolas S. Pauli lectura*). L'Apocalypse utilise une expression équivalente au nom divin : « qui était, qui est et qui vient » (Ap 1,4 ; 1,8 ; 4,8 ; 11,17 ; 16,5), mais l'attribue uniquement au Père, ou à Dieu en général, et non au Fils, bien qu'on puisse en entendre un écho dans d'autres expressions équivalentes appliquées au Christ (1,17-18 ; 22,13). Puisqu'il n'est pas clairement dit du Fils, cela n'est pas inclus dans cette considération.

[20]Cf. Wéber, « L'herméneutique christologique , » 63, n° 58, qui renvoie, pour les Pères grecs, à Marguerite Harl, « Citations et commentaires d'Exode 3,14 chez les Pères grecs des quatre premiers siècles », dans Hadot, *Dieu et l'être* , 87-108 (Justin, 89 ; Irénée, 90 ; Origène, 90 et 94 ; Eusèbe, 99-100 ; Athanase, 100-101 ; Basile de Césarée, 101 ; Grégoire de Nysse, 102 et suiv. ; Théodoret , 107), et Pierre Nautin, dans le même volume, 118 ; pour Hilario et Ambrosio, à Goulven Madec, ibid., 127-129 et 131. Cf. aussi Celestino Noce, « Il nome di Dio. Origene e l'interpretazione dell'Es. 3,14», *Divinitas* 21 (1977) : 22-50, et *L'Esodo 3,14 nell'interpretazione. dei Padri Latini, estratto della tesi di laurea en theologia* (Rome : Pontificia Universitas Lateranensis , 1971. Pour Justin, voir aussi *Apologie I* , 63, et *Dialogue avec Tryphon* , 59-60.

Alexandre de Hales, saint Bonaventure et son maître, saint Albert le Grand. Ces derniers, outre la réception de cette interprétation, ont cherché à expliquer cette attribution, une tâche à laquelle saint Thomas s'est également attelé [21].

Considérons le commentaire que saint Thomas a fait des textes bibliques cités, puis tournons-nous vers un article de la *Summa Theologiae* dans lequel il clarifiait la signification d'attribuer un nom divin au Christ.

3.1 *Les textes bibliques*

Si l'on considère les textes où Jésus est présenté marchant sur l'eau et où les Apôtres sont identifiés par l'expression « Je suis » (Mt 14,27 ; Mc 6,50 ; Jn 6,20), on constate que ni dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur Jn 6,20, où il interprète le « Je suis » de Jésus comme une manière de s'identifier, analogue à celle dont il s'est identifié aux Apôtres lors de ses apparitions ressuscitées (d'où sa citation de Lc 24,39) [22], ni dans son commentaire sur Mc 6,50, on ne trouve aucune référence au nom divin [23]. En revanche, dans son interprétation de Mt 14,27, tant dans le commentaire que [24]dans la Catena [25], Thomas d'Aquin comprend que le « Je suis » de Jésus est une référence au nom divin pour prouver sa divinité.

On trouve une bien plus grande richesse théologique dans le commentaire de l'Évangile de Jean, chapitres 8 et 13. Dans son commentaire sur Jean 8,24 : « Si vous ne croyez pas que je suis celui que je suis, vous mourrez dans vos péchés », saint Thomas d'Aquin souligne que Jésus s'attribue le nom divin (Exode 3,14) pour inviter les Juifs à croire en sa divinité. Il explique ce nom en termes d'identité de l'essence et de l'être en Dieu et de son éternité [26]. De même, dans son commentaire sur Jean 8,58 : « Avant qu'Abraham fût, je suis », saint Thomas d'Aquin reconnaît que, là aussi, Jésus s'attribue le nom divin (Exode 3,14), cette fois pour souligner son éternité (*sum*) et le fait qu'il n'est pas une créature, mais le Fils engendré [27]. Dans le cas de Jean 13,19 (« Je vous le

---

[21]Cf. Wéber, « L'herméneutique christologique, 54-56, 60-101.

[22]Cf. *In Io., chap* . 6, lect. 2 (882). Je cite selon Thomas d'Aquin, *Super Evangelium S. Ioannis lectura* , éd. Raphael Cai , 5e éd. (Turin : Marietti, 1952).

[23]Cf. *Cat In Marc* ., chap. 6, lect. 7.

[24]Cf. *In Matt.,* chap. 14, lect. 2 (1269).

[25]Cf. *Cat. In Matt.,* chap. 14, lect. 5.

[26]Cf. *In Io.,* chap. 8, lect . 3 (1178). Dans la Catena, il cite saint Augustin dans son traité sur saint Jean, qui rapporte les paroles de Jésus au nom divin et les comprend comme exprimant sa divinité en tant qu'éternelle (cf. *Cat. In Io* . , chap. 8, lect . 5).

[27]Cf. *In Io .,* chap. 8, lect . 8 (1290). Dans la Catena, il dit la même chose, se référant aux textes de saint Augustin (cf. *Cat. In Io.* , chap. 8, lect . 14).

dis maintenant avant que cela n'arrive, afin que, lorsque cela arrivera, vous croyiez que je suis celui qui est »), Thomas d'Aquin souligne également que Jésus s'attribue ici le nom divin, ajoutant qu'ils reconnaîtront sa divinité lorsqu'ils comprendront qu'il est capable de connaître l'avenir et de sonder les cœurs [28]. Concernant Jean 18,4-6 : « Jésus, sachant tout ce qui allait lui arriver, s'avança et leur demanda : "Qui cherchez-vous ?" Ils répondirent : "Jésus de Nazareth." "C'est moi", leur dit Jésus. […] Quand il leur dit : "C'est moi", ils reculèrent et tombèrent à terre », saint Thomas ne reconnaît pas clairement le nom divin dans cette expression, bien qu'il y ait une certaine manifestation de sa divinité [29].

Cependant, c'est dans Jean 8,28 : « Quand vous élèverez le Fils de l'homme, alors vous saurez que je suis celui-là », que saint Thomas d'Aquin trouve la plus grande richesse christologique et trinitaire accordée au nom divin. Considérons le commentaire de saint Thomas sur ce texte. Je ne retiendrai que son commentaire sur saint Jean, car la Catena ne comprend que les textes des Pères qui sous-tendent une partie du commentaire de Thomas d'Aquin [30].

Saint Thomas d'Aquin considère que le dialogue de Jésus avec les Juifs au chapitre 8 dépend de sa grande proclamation en Jean 8,12 : « Je suis la lumière du monde. Celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie [31]. » Ainsi, après avoir défendu son privilège d'être la lumière du monde (8,13-20) [32], Jésus s'efforce de leur faire prendre conscience qu'ils sont dans les ténèbres (Jean 8,21) et leur offre le remède pour en sortir (Jean 8,22-60) [33]. Le texte de Jean 8,28-29 sert précisément à expliquer aux Juifs comment y parvenir. Le texte complet est le suivant :

> « Lorsque vous exalterez le Fils de l'homme, vous saurez que « JE SUIS », et que je ne fais rien de ma propre autorité, mais que je parle exactement comme le Père me l'a enseigné. Celui qui m'a envoyé est avec moi ; il ne m'a pas laissé seul, car je fais toujours ce qui lui plaît » (Jn 8, 28-29).

[28]Cf. *In Io.,* chap. 13, lect . 3 (1792).
[29]Cf. *In Io.,* chap. 18, lect . 1 (2281-2).
[30]Cf. *Cat . In Io.* , chap. 8, lect 7.
[31]Cf. *In Io.,* chap. 8, lect . 2 (1140 et 1146).
[32]Cf. *In Io.,* chap. 8, lect . 2 (1146).
[33]Cf. *In Io.,* chap. 8, lect . 3 (1165).

Saint Thomas explique ce texte en disant que Jésus leur enseigne que le remède contre la mort éternelle est la foi, et qu'il leur enseigne donc d'abord ce qu'ils peuvent atteindre, puis ce qu'ils doivent croire à son sujet [34].

Quant à ce qu'ils doivent croire à son sujet, saint Thomas reconnaît trois choses dans les paroles de Jésus : la grandeur de sa divinité (*divinitatis maiestatem*), son origine du Père et son inséparabilité d'avec le Père. Tout d'abord, saint Thomas reconnaît dans le « Je suis » de Jésus le nom divin (Ex 3, 14) et l'affirmation de sa nature divine. Cependant, il explique les paroles qui suivent de Jésus comme une clarification de la dimension trinitaire de cette affirmation :

> Il révèle la grandeur de la divinité lorsqu'il dit « Je suis », c'est-à-dire : « Je possède en moi la nature divine, et je suis celui qui a parlé à Moïse en disant : "Je suis celui qui suis". » Mais puisque toute la Trinité appartient à un seul et même être, de sorte que la distinction des personnes n'est pas exclue, il nous enseigne ensuite à croire en son origine du Père, lorsqu'il dit : « Je ne fais rien de ma propre autorité, mais je parle exactement comme le Père me l'a enseigné. »[35]

Il est remarquable qu'Aquinas dise de Jésus qu'il est celui qui a parlé à Moïse. Cette interprétation, propre à la Glossa , s'appuie sur les écrits des Pères [36]. Cependant, Thomas d'Aquin voit dans cet enchaînement de phrases une clarification permettant de comprendre la scène du buisson ardent dans une perspective trinitaire, ainsi que l'attribution par Jésus lui-même du nom divin. Ainsi, commentant les paroles de Jésus : « Je ne fais rien de moi-même, mais je parle comme le Père me l'a enseigné », saint Thomas explique l'origine de l'œuvre et de la doctrine de Jésus selon l'origine éternelle du Fils venant du Père, qui, en lui communiquant l'être, lui communique également la connaissance et l'action. Il s'agit donc d'être possédé à la fois par le Père et le Fils, mais le Fils reçoit cet être du Père par génération.

Enfin, saint Thomas, commentant « Celui qui m'a envoyé est avec moi, il ne m'a pas laissé seul », dit :

---

[34]Cf. *In Io.,* chap. 8, lect . 3 (1190).

[35] *In Io.,* cap. 8, lect . 3 (1192) : « Maiestatem quidem divinitatis, cum dicit *quia ego sum*; idest, habeo in me naturam Dei, et sum ille qui locutus est Moysi, dicens: *ego sum qui sum*. Sed quia ad ipsum esse pertinet tota Trinitas, ideo ne excludatur personarum distinctio, consequenter docet credere originem a Patre, cum dicit *et a me ipso facio nihil: sed sicut docuit me pater, haec loquor* ».

[36]Cf. *ST* I, q. 39, a. 8 : « Et similiter hoc quod dico, qui est, quia super illud Isa. LXV, *ecce ego, ad gentes*, dicit Glossa, *filius loquitur, qui dixit Moysi, ego sum qui sum*. Sed videtur quod propria sint filii, et non appropriata ».

> Afin qu'il ne soit pas compris qu'il ait été envoyé par le Père comme quelqu'un de distinct de lui, il enseigne, en troisième lieu, à croire en son inséparabilité d'avec le Père, lorsqu'il dit : « et celui qui m'a envoyé », c'est-à-dire le Père, « est avec moi » : en raison de l'unité de leur essence (plus loin, Jean 14,10 : « Je suis dans le Père et le Père est en moi »). De même, en raison de l'union de leur amour (ci-dessus, Jean 5,20 : « le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait lui-même »). Ainsi, le Père a envoyé le Fils de telle sorte qu'il ne s'est pas éloigné de lui. C'est pourquoi, poursuit-il, « et ne m'a pas laissé seul », car son affection m'entoure. Mais, bien que tous deux soient présents en même temps, l'un est celui qui est envoyé et l'autre celui qui envoie : car la mission est l'Incarnation, qui appartient uniquement au Fils et non au Père.[37]

Thomas d'Aquin reconnaît dans ces paroles l'expression de l'inséparabilité du Père et du Fils, en vertu de l'unité de leur essence et de leur union d'amour. Pour justifier cette union d'amour, il cite Jean 5, 20 : « Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait lui-même [38]. » Ainsi, l'expression est comprise dans un sens trinitaire. Cependant, saint Thomas conclut en précisant, à la lumière du texte, que cette relation d'unité d'essence et d'amour au sein de la Trinité a désormais pour objet le Verbe incarné, envoyé par le Père.

Nous avons donc vu que saint Thomas reconnaissait dans les paroles de Jésus l'attribution par Jésus à lui-même du nom divin qui exprimait la divinité du Fils dans un sens trinitaire, puisque cette divinité est possédée par le Fils comme venant du Père, et en même temps de manière inséparable par l'unité de son essence et de son amour.

Il est important de s'arrêter un instant pour considérer ce que Jean 8,28 nous révèle sur le chemin qui nous conduit à la foi, c'est-à-dire à la connaissance de la divinité du Fils. Saint Thomas d'Aquin le reconnaît dès les premiers mots du verset : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme. » Il relie ces mots au verset précédent : « Ils ne comprirent pas qu'il leur parlait du Père » (Jean 8,27). Face à l'endurcissement du cœur des Juifs, qui les empêche de reconnaître que le Père de Jésus est Dieu, Jésus les conduit à la croix où, par la foi, ils peuvent reconnaître sa divinité. Pour justifier cette affirmation, saint Thomas cite Jean 12,32 : « Et moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à

---

[37] *In Io.,* cap. 8, lect . 3 (1192) : « Et ne intelligatur quod sit missus a Patre quasi ab eo distinctus, ideo tertio docet credere eius a Patre inseparabilitatem, cum dicit et qui misit me, scilicet Pater, mecum est, per essentiae unitatem; infra XIV, 10: ego in Patre, et Pater in me est. Item per amoris coniunctionem; supra V, 20: Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit. Et sic ita Pater misit Filium quod non recessit ab eo. Unde sequitur et non reliquit me solum, quia affectus eius est circa me. Sed cum ambo simul sint, unus tamen est missus, et alter misit: quia missio incarnatio est, quae quidem Filii tantum est, et non Patris ».

[38]En expliquant ce texte, saint Thomas précisera soigneusement le sens dans lequel le Père aime le Fils : cf. *In Io .,* cap. 5, lect . 3 (753).

moi. » Il est utile de consulter le commentaire de saint Thomas sur ce texte pour mieux comprendre comment cette révélation de la divinité du Fils s'opère sur la Croix. On y trouve deux points intéressants. Premièrement, saint Thomas comprend que l'exaltation ne se limite pas au fait d'avoir été élevé sur la Croix, mais souligne sa glorieuse exaltation comme fruit de la Croix, et il cite Philippiens 2,8 pour le justifier. Deuxièmement, saint Thomas commente l'affirmation « J'attirerai toutes choses à moi » en disant :

> Ainsi, exalté, j'attirerai à moi toutes choses par amour. Jérémie 31:3 : « Je t'ai aimé d'un amour éternel ; c'est pourquoi je t'ai attiré, plein de compassion. » En cela aussi, l'amour de Dieu pour l'humanité se manifeste pleinement : en ayant daigné mourir pour elle. Romains 5:8 : « Voici comment Dieu prouve son amour envers nous : lorsque nous étions encore pécheurs, Christ est mort pour nous. » En cela, il a accompli la prière de l'épouse dans le Cantique des Cantiques 1:3 : « Attire-moi après toi, et que nous suivions le parfum de tes senteurs. »[39]

Saint Thomas d'Aquin situe la plus grande révélation de l'amour de Dieu pour l'humanité dans la mort du Fils, et donc le motif qui pousse l'humanité à la charité. Il est également frappant qu'il comprenne ce moment comme l'accomplissement de la prière de l'épouse dans le Cantique des cantiques, implorant Dieu de l'attirer vers son bien-aimé.

Saint Thomas ajoute ensuite que cette attraction n'appartient pas seulement au Fils, mais aussi au Père, comme une attraction commune , et cite [40]Jean 6,44 pour le justifier : « Nul ne peut venir à moi si le Père ne l'attire. » Commentant ce texte, il enseigne que le Père n'attire pas seulement extérieurement en révélant son Fils, mais aussi en attirant les gens à lui par « un instinct intérieur qui pousse et incite à croire » [41].

l'interprétation de Thomas d'Aquin de Jean 8,28, la révélation de la divinité du Fils au sein de la Trinité se produit sur la croix. Cette croix n'est pas seulement perçue en elle-même, mais aussi en relation avec l'exaltation glorieuse méritée par sa mort. C'est dans ce rapport que se manifeste le mystère de la divinité du Fils. Cette révélation sur la croix s'opère de deux manières. D'une part, extérieurement. En ce sens, Dieu fait connaître sa

---

[39] *In Io.,* cap. 12 , lect. 5 (1674) : " Sic ergo exaltatus omnia traham, per caritatem, ad meipsum: Ier. XXXI, 3: in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te, miserans. In hoc etiam maxime apparet caritas Dei ad hominem, inquantum pro ipsis mori dignatus est; Rom. V, 8: commendat Deus suam caritatem in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus secundum tempus, Christus pro nobis mortuus est. In hoc complevit quod sponsa petit Cant. I, 3: trahe me post te, et curremus in odorem unguentorum tuorum "

[40]Cf. *In Io.,* cap. 12 , lect. 5 (1674) : « Notandum est autem quod trahit Pater, trahit et Filius. »

[41]Cf. *In Io.,* cap. 6, lect . 5 (935) : « Non solum revelatio exterior, vel obiectum, virtutem attrahendi habet, sed etiam interior instinctus impellens et movens ad credendum, ideo trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis moventis interius cor hominis ad credendum ».

divinité dans la mort de Jésus-Christ, une divinité qui inclut l'amour infini qu'il a pour nous et qui est intimement liée au mystère de l'amour du Père pour le Fils (car il ne l'abandonne pas). Bien que saint Thomas n'aille pas jusqu'ici, il est clair que nous sommes très proches de la révélation de Dieu comme charité, si caractéristique de l'Évangile de saint Jean et de ses épîtres. D'autre part, elle se révèle intérieurement, car le Père et le Fils attirent l'humanité à la foi en la faisant contempler le mystère du Christ exalté par un instinct intérieur qui la pousse à croire.

3.2 *Signification de l'attribution du nom divin au Verbe au sein de la Trinité*

Jusqu'à présent, nous avons examiné les propos de saint Thomas d'Aquin concernant les textes bibliques cités. Cependant, Thomas d'Aquin a également approfondi ces affirmations sur le plan doctrinal, cherchant à comprendre le véritable sens de l'attribution du nom divin à Jésus-Christ. Il l'a fait dans son commentaire du chapitre 2 du *De Divinis Nominibus* du Pseudo-Denys l'Ancien et dans la *Summa Theologiae* (*ST* I, q. 39, a.8, arg 5 et co.) où il a présenté sa pensée la plus synthétique et la plus aboutie . Il suffira de l'examiner dans la *Summa Theologiae* .

La question 39 est entièrement consacrée par saint Thomas à l'étude du rapport entre les personnes divines et l'essence divine. Cette réflexion est entièrement régie par la « regula magistralis », formulée par les théologiens du XIIe siècle, à commencer par saint Anselme (*De processione Spiritus Sancti*) et qui canonisa plus tard le Concile de Florence en disant : « in Deo omnia sunt unum , ubi non obviat relationis oppositio » . [42]Dans cette perspective, saint Thomas d'Aquin distingue ce qui est attribué à une personne divine comme propre, ce qui lui est attribué essentiellement, et ce qui est tiré de l'essentiel pour la faire connaître. Il appliquera cette distinction au nom divin attribué à Jésus-Christ.

C'est précisément dans le premier article qu'il présente la *regula magistralis* sous une autre formulation. Il y établit l'identité entre l'essence divine et les personnes divines, à condition d'entendre que la personne indique la relation dans la mesure où elle subsiste dans la nature divine, et que chaque personne ne se distingue de l'essence que rationnellement et des autres personnes réellement par opposition relative.

---

[42]Concile de Florence, bulle *Cantate Domino* (1442), dans Heinrich Denzinger et Peter Hünermann, éd., *El magisterio de la Iglesia* (Barcelone : Herder, 1999), n° 1330.

À partir de ce point, saint Thomas entreprend d'examiner comment parler de ces relations entre les personnes et l'essence, et donc ce que de telles expressions révèlent sur les personnes et l'essence. Il se demande si l'on peut dire que les trois personnes sont d'une seule essence (a.2) ; si des noms essentiels peuvent être attribués à chacune des trois personnes individuellement ou seulement collectivement, comme dans « le Père est Dieu » (a.3) ; si des noms essentiels concrets peuvent remplacer le nom de la personne, comme dans « Dieu de Dieu » (a.4) ; si des noms essentiels abstraits peuvent remplacer le nom de la personne, comme dans « essence de l'essence » (a.5) ; et si les noms des personnes peuvent être prédicés de noms essentiels concrets, comme dans « Dieu est trois Personnes » (a.6). Dans tous ces articles, il tient compte d'un second principe : pour comprendre le sens des expressions, « il faut considérer non seulement la signification, mais aussi la manière de signifier », [43]car « notre entendement nomme les choses divines, non pas telles qu'elles sont en elles-mêmes, car il ne peut les connaître, mais telles qu'il les trouve dans les choses créées » [44].

Dans les deux derniers articles, saint Thomas d'Aquin examine la question de l'appropriation, c'est-à-dire l'attribution à une personne divine d'une propriété essentielle comme étant propre à cette personne. Il s'interroge : les noms essentiels qui expriment des attributs doivent-ils être appropriés aux personnes (article 7) ? Et quel attribut doit être attribué à chaque personne (article 8) ? Saint Thomas trouve dans l'Écriture sainte et chez les Pères l'attribution à une personne divine d'un nom essentiel comme étant propre à cette personne. Un exemple d'appropriation est le texte de 1 Corinthiens 1, 24, que saint Thomas cite dans la SC de l'article 7 : « Christ, la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu ». À la lumière de la règle magistérielle, il n'est pas possible d'attribuer un nom essentiel comme étant véritablement propre à une personne divine par opposition aux autres. Comment, dès lors, comprendre le sens et la valeur de telles expressions ?

S’inscrivant dans la tradition théologique apparue au XIIe siècle et ayant atteint sa pleine maturité au XIIIe [45], saint Thomas d’Aquin affirme qu’il s’agit d’une question d’« appropriation », c’est-à-dire que, bien qu’une telle propriété essentielle ne soit pas véritablement inhérente à une personne, le fait de la lui attribuer en raison d’une certaine

[43] *ST* I, q. 39, a.4.
[44] *ST* I, q. 39, a.2.
[45]Cf. Gilles Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* , Cogitatio fidei 235 (Paris : Cerf, 2004), 370-377.

similitude, voire d'une certaine dissemblance, nous permet de mieux la connaître. Il justifie cette dernière affirmation en disant :

> Les attributs essentiels nous apparaissent plus rationnellement évidents que les propriétés des personnes. Car, partant des créatures, dont nous tirons notre connaissance, nous pouvons certes accéder à la connaissance des attributs essentiels, mais non, en revanche, à la connaissance des propriétés des personnes. […] Ainsi, de même que nous nous servons de la ressemblance du vestige ou de l'image que nous trouvons dans les créatures pour rendre les personnes divines compréhensibles, nous nous servons également des attributs essentiels.[46]

Dans le dernier article, saint Thomas s'appuie sur cette doctrine pour expliquer les appropriations spécifiques faites par les Pères. Il y examine notamment l'attribution du nom divin *« Celui qui est »* au Fils.

Thomas d'Aquin commence par le témoignage de la Glose qui, commentant Isaïe 65,1 , dit : « C'est le Fils qui parle, celui qui a dit à Moïse : "Je suis celui qui suis." » Il attribue ainsi l'expression de ce nom au Fils. De ces paroles, il soulève une objection, affirmant que Dieu a dit plus tard à Moïse : « *Celui qui est m'a envoyé vers toi* », sous-entendant une personne spécifique qui ne peut être la combinaison du Père, du Fils et du Saint-Esprit, qui sont trois personnes.

Thomas d'Aquin répond que l'attribution du nom divin au Fils dans l'expression du buisson ardent peut être à la fois une appropriation du Fils et une attribution proprement dite, mais seulement au sens relatif. Dans le premier cas ,

> L'expression *« Celui qui est »* se réfère à la personne du Fils, non pas en elle-même, mais par l'ajout, dans la mesure où, dans l'expression de Dieu Moïse, la libération du genre humain était préfigurée, ce qui a été fait par le Fils.[47]

Il s'agit d'une interprétation historique courante dans l'exégèse contemporaine, où le nom divin signifie que Dieu sera toujours avec son peuple pour agir en sa faveur, en l'occurrence en libérant Israël [48]. Saint Thomas d'Aquin affirme que cela devrait s'appliquer à la Trinité entière, mais néanmoins, c'est au Fils que l'on s'applique, car la libération du peuple d'Israël d'Égypte préfigure la libération définitive accomplie par le Christ.

---

[46] *ST* I, q. 39, a.7.
[47] *ST* I, q. 39, a.8.
[48]Cf. p. par exemple Jacob, *Second Book of the Bible,* 77.

Au sens propre, ce terme aurait une signification personnelle s'il était compris comme relatif et signifiait *« Dieu engendré »* . C'est le sens que l'on retrouve dans le commentaire de Jean 8,28. L'auteur ajoute que, dans la scène du buisson ardent, le pronom relatif substantivé *« Celui qui »* (*Qui*) ne signifie pas nécessairement la personne, mais peut aussi signifier l'essence ; par conséquent, son attribution au Fils ne peut être comprise que comme une appropriation ou comme un relatif propre au sein même de la Trinité [49].

Si nous revenons au titre de notre conférence, « Le Nom divin et l'Acte d'Être », nous pouvons éclaircir la contribution de la révélation trinitaire. L'être de Dieu, exprimé par le nom révélé à Moïse, est un et commun aux trois personnes, mais chacune le possède selon son propre mode de subsistance : le Père sans le recevoir de personne, et le Fils le recevant du Père par génération. Concernant l'Esprit Saint, qui procède du Père et du Fils par amour et reçoit ainsi le même être divin, saint Thomas ne dit rien du Nom divin dans les textes que nous avons examinés [50].

4. **La connaissance propre à la foi concernant le nom divin**

Nous avons vu jusqu'ici ce que le nom divin appliqué à Jésus-Christ nous révèle du mystère trinitaire, et la place privilégiée de cette connaissance, qui réside dans son humanité et plus précisément dans sa croix glorieuse. Je voudrais conclure par une réflexion sur la nature de la connaissance de la foi, qui nous permettra de mieux saisir le caractère proprement théologique de cette connaissance.

La continuité de la révélation du nom divin dans l'Ancien et le Nouveau Testament nous permet également de percevoir l'identité entre le Dieu que la raison peut appréhender et le Dieu qui nous est révélé. Ce que l'Ancien Testament révèle de la simplicité divine est, en soi, accessible à la raison humaine, mais Dieu l'a révélé à Moïse afin que tous puissent le connaître rapidement, avec certitude et sans aucune erreur [51]. Cependant, la similitude du contenu ne signifie pas que la connaissance rationnelle de cette vérité soit identique à la connaissance par la foi : cette dernière apporte une profondeur nouvelle qu'il convient de souligner.

Commençons par un texte de saint Thomas commentant *De divinis Nominibus*

---

[49]Cf. *ST* I, q. 39, a.8.
[50]Cf. *ST* I, q. 36-37.
[51]Cf. *ST* I, q. 1, a. 1 ; également II-II, q. 2, a. 4, et SCG I, c. 4, sur l'opportunité de croire ce que la raison peut réaliser.

> Notre compréhension que Dieu est au-dessus de toutes choses, non seulement de celles qui existent, mais aussi de celles que nous pouvons imaginer, provient des profondeurs insondables de la sagesse divine.[52]

Saint Thomas d'Aquin nous dit que la connaissance qui nous permet de nous élever jusqu'à la demeure véritable de Dieu est comme un don partagé d'une profonde sagesse divine. Par ces mots, Thomas d'Aquin nous oriente dans deux directions.

Premièrement, saint Thomas d'Aquin estime que nous nous ouvrons véritablement à la dimension toujours plus grande du mystère de Dieu si nous nous ouvrons aux mystères surnaturels qui nous dépassent. Dans un passage célèbre de la *Summa Contra Gentiles,* il dit :

> Il est également nécessaire de proposer aux hommes une vérité [surnaturelle] à laquelle croire afin qu'ils parviennent à une connaissance plus juste de Dieu. Car nous ne connaissons véritablement Dieu que lorsque nous croyons qu'Il est au-delà de tout ce que l'homme peut concevoir de Dieu, puisque la substance divine dépasse la connaissance naturelle de l'homme, comme indiqué précédemment. Par conséquent, en proposant à l'homme des aspects de Dieu qui dépassent la raison, on renforce sa conviction que Dieu est au-delà de toute pensée .[53]

La révélation des vérités surnaturelles que l'homme reçoit par la foi ouvre son entendement à un mystère de Dieu toujours plus grand et qui dépasse la portée de sa raison.

Deuxièmement, saint Thomas, dans son commentaire sur *le De Trinitate* Boèce dit :

> Une autre forme de connaissance [de Dieu] est celle qui s'acquiert selon le mode même des réalités divines, selon lequel les choses divines sont appréhendées en elles-mêmes. Cette connaissance nous est parfaitement impossible dans notre état de vie. Mais même dans cet état, nous participons quelque peu à cette connaissance et nous sommes partiellement assimilés à la connaissance divine, dans la mesure où, par la foi qui nous est inculquée, nous adhérons à la Vérité Première elle-même.[54]

---

[52] *In De div. nom.* cap. 7, lect . 1, (732) : « Quod etiam intelligamus Deum esse supra omnia non solum quae sunt, sed etiam quae apprehendere possumus, ex incomprehensibili profunditate divinae sapientiae provenit nobis ».

[53]SCG livre 1, chapitre 5 : « Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est: eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est. Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitare potest ».

[54] *Super De Trinitate,* par. 1, q. 2, a. 2 : «

Par la foi théologique, l'humanité parvient à connaître Dieu par Dieu lui-même, dans la mesure où il nous parle, tout en demeurant toutefois dans le domaine du sens caché, au sein des concepts analogiques de la révélation. Avec cette révélation, l'humanité entame sur terre le chemin de la connaissance qui s'accomplira au ciel par la vision : connaître Dieu par Dieu lui-même.

De cette conception surnaturelle de la connaissance par la foi découle une conséquence essentielle pour la compréhension du contenu de la foi. La foi est une participation véritable, mais imparfaite et provisoire, à la connaissance divine. Imparfaite, car la connaissance du mystère divin s'exprime par des concepts analogues tirés de l'expérience humaine, incapables de rendre pleinement compte du mystère de Dieu. Mais surtout provisoire, car, d'une part, elle attend la pleine manifestation dans la gloire, et d'autre part, plus la foi se perfectionne, plus elle ressent l'insuffisance de ces analogies et de ces termes, empruntés au monde sensible, pour manifester le mystère de Dieu [55], et mieux elle perçoit l'écho du mystère surnaturel de Dieu sur ces formules, les comprenant plus pleinement dans leur signification profonde [56].

Cette compréhension plus profonde des mystères surnaturels, à travers les formules de la révélation, commence par la foi, car la raison de croire est la Vérité Première elle-même, crue pour elle-même. Dieu touche le croyant intérieurement, par cet instinct qui l'invite à y adhérer, à s'y soumettre immédiatement, par conviction. Mais cette perception de la Vérité Première ne dissipe pas l'obscurité du mystère, car elle ne révèle pas l'essence divine, le principe unique en lequel toute révélation trouverait sa résolution. Néanmoins, elle fait résonner, au sein des concepts de la révélation, la tendance à rechercher la connaissance de la réalité même de Dieu.

En bref, le nom divin, dans sa dimension trinitaire, nous ouvre à la révélation la plus profonde du mystère de Dieu en lui-même, mystère que nous percevons encore à travers les concepts que la révélation nous offre par l'intermédiaire des créatures. La lumière de la foi est ce qui nous permet le plus profondément non seulement d'adhérer à sa vérité,

---

[54] *Super De Trinitate,* pars 1, q. 2, a. 2: “Alia [scientia de Deo habetur] secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecte in statu viae nobis est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam ”.

[55] *Super De Trinitate* , par. 1, q. 2, a. 2, ad.1

[56]Cf. *In De div. nom.* chap.1 lec . 2(); *De Ver* q.14 a.8 ad 11. Pour un développement de ce point : Cf. Benoît Duroux, *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin* (Tournai : Desclée, 1963), 39-44,185-198.

mais aussi de nous ouvrir à une compréhension plus profonde et plus juste de sa vérité transcendante. Ainsi, le nom que Moïse a reçu comme révélation de l'être de Dieu, et que la raison peut saisir comme un acte d'être subsistant, nous est montré en Christ comme ce même être reçu et communiqué dans la vie trinitaire. La foi ne remplace pas la connaissance rationnelle de Celui *qui est* , mais la conduit vers la Vérité première, où ce qui est déjà connu est transcendé et découvert avec une profondeur plus grande et inépuisable.

Littérature

Je tire les textes latins de saint Thomas du site www.corpusthomisticum.org. Les traductions sont de moi.

Clavell, Lluís. “Philosophy and Sacred Text: Mutual Hermeneutical Help. The Case of Ex 3:14.” En *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, editado por Piotr Roszak y Jörgen Vijgen, 457–480. Textes et Études du Moyen Âge 80. Turnhout: Brepols, 2015.

De Libera, Alain, y Émilie Zum Brunn, eds. *Celui qui est: Interprétations juives et chrétiennes d’Exode 3,14*. París: Cerf, 1986.

Denzinger, Heinrich, y Peter Hünermann, eds. *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Edición bilingüe. Barcelona: Herder, 1999.

Duroux, Benoît. *La psychologie de la foi chez saint Thomas d’Aquin*. Tournai : Desclée, 1963.

Emery, Gilles. *La théologie trinitaire de saint Thomas d’Aquin*. Cogitatio fidei 235. París: Cerf, 2004.

Gilson, Étienne. *Elements of Christian Philosophy*. Garden City, NY: Doubleday, 1960.

Gilson, Étienne. *Introduction à la philosophie chrétienne*. París: J. Vrin, 1960.

Hadot, Pierre, ed. *Dieu et l’être: Exégèses d’Exode 3,14 et de Coran 20, 11-24*. París: Études augustiniennes, 1978.

Harl, Marguerite. «Citations et commentaires d’Exode 3,14 chez les Pères grecs des quatre premiers siècles.» En *Dieu et l’être: Exégèses d’Exode 3,14 et de Coran 20, 11-24*, editado por Pierre Hadot, 87-108. París: Études augustiniennes, 1978.

Jacob, Benno. *The Second Book of the Bible: Exodus*. Traducido por Walter Jacob. Hoboken, NJ: Ktav, 1992.

Maurer, Armand A. “St. Thomas on the Sacred Name ‘Tetragrammaton.’” En *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, 59–69. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

Moberly, R. W. L. *The God of the Old Testament: Encountering the Divine in Christian Scripture*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2020.

Noce, Celestino. *L'Esodo 3,14 nell'interpretazione dei Padri Latini*. Estratto della tesi di laurea en teología. Roma: Pontificia Universitas Lateranensis, Facultas S. Theologiae, 1971.

Noce, Celestino. "Il nome di Dio. Origene e l'interpretazione dell'Es. 3,14." *Divinitas* 21 (1977): 22–50.

Tomás de Aquino. *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Editado por Ceslaus Pera, Pietro Caramello y Carlo Mazzantini. Turín: Marietti, 1950.

Tomás de Aquino. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Editado por Raphael Cai. 5.ª ed. Turín: Marietti, 1952.

Wéber, Édouard-Henri. "L'herméneutique christologique d'Exode 3,14 chez quelques maîtres parisiens du XIIIe siècle." En *Celui qui est: Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, editado por Alain de Libera y Émilie Zum Brunn, 47–101. París: Cerf, 1986.

White, Thomas Joseph. *Exodus*. Brazos Theological Commentary on the Bible. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2016.