

David Perrin O.P.

Institut Saint-Thomas d'Aquin, Toulouse

fr.davidperrin@protonmail.com

ORCID: 0009-0004-2560-2865

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2024.014>

17 (2024) 3: 263–282

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

**La beauté du Christ dans sa condition humiliée
selon saint Thomas d'Aquin.
Lecture croisée du psaume 44 et du chapitre 53 d'Isaïe**

**The Beauty of Christ in His Humiliated Condition
according to Saint Thomas Aquinas.
Cross-Reading of Psalm 44 and Isaiah Chapter 53**

Résumé. Nous examinerons, dans cet article, la manière dont saint Thomas d'Aquin concilie deux versets de l'Écriture au sujet du Christ qui semblent, au premier abord, se contredire. Le premier affirme mystiquement qu'« il est le plus beau des enfants des hommes » (Ps 44, 3), le second « qu'il n'avait ni beauté ni éclat » (Is 53, 2). La confrontation de ces commentaires fera apparaître une lecture kénotique originale, à la fois proche et différente de celles qui ont été développées au xx^e siècle.

Abstract. This article aims to examine how St Thomas reconciles two verses of Scripture about Christ, which, at first sight, seem to contradict each other. The first one mystically affirms that « Thou art fairer than the children of men » (Ps 44:3), the other that « he hath no form nor comeliness » (Is 53:2). The comparison of these commentaries will reveal an original kenotic reading, both similar to and different from those developed in the twentieth century.

Mots clés: Thomas d'Aquin ; exégèse ; Jésus Christ ; beauté ; occultation ; kénose.

Keywords: Thomas Aquinas; exegesis; Jesus Christ; beauty; occultation; kenosis.

« Tu es beau, le plus beau des enfants des hommes, la grâce est répandue sur tes lèvres. Aussi tu es béni de Dieu à jamais¹. » (Ps 44, 3) De qui le psalmiste parle-

¹ « Speciosus forma pre filiis hominum diffusa est gratia in labiis tuis propterea benedixit Deus in eternum. » [Morard, 196]. Sur les différentes versions de la Bible que saint

t-il ici ? À la suite d'Augustin² et de Pierre Lombard³, Thomas rappelle que le psaume 44 est un épithalame⁴, c'est-à-dire un chant de noces qui célèbre, dans un sens allégorique⁵, l'union du Christ et de l'Église⁶. Le psalmiste écrit une « louange du Christ en son humanité (*commendatio Christi secundum huma-*

Thomas utilisait, voir Dahan 2005 ; Morard 2002, t. II/2, 66–101. M. Morard montre que saint Thomas utilise dans son *commentaire* des Psaumes 1) les leçons communes héritées de la tradition patristique et véhiculées par les gloses les plus répandues, essentiellement la Grande Glose de Pierre Lombard sur les psaumes ; 2) les traductions latines des trois Psautiers (Psautier romain, Psautier gallican, Psautier *Iuxta Hebreos*) attribués à saint Jérôme ; 3) des traductions non identifiées. Si « le texte de référence » de saint Thomas était la version du Psautier gallican qu'il lisait dans la glose de Pierre Lombard, celui-ci avait également sous les yeux le *Psalterium iuxta Hebreos* de Jérôme — ce qui était rare à son époque — ainsi que des traductions nouvelles établies à partir de l'hébreu et dont on ignore l'origine.

² Voir Augustin, *Enn. in Ps. XLIV* [BA 59/A, n°3, 539] : « Réjouissons-nous de ses noces pour faire partie de ceux pour qui se font ces noces, ceux qui sont invités aux noces ; les invités eux-mêmes sont l'épouse. Car l'épouse est l'Église, l'époux est le Christ. C'est une coutume des déclamateurs de faire pour les hommes et les femmes qui se marient des poèmes que l'on appelle épithalames ; tout ce qu'on y chante est chanté à la louange de l'époux et de l'épouse. »

³ Voir Petrus Lombardus, *In Ps. XLIV* [PL 191, 437 A] : « Agitur hic de sanctis nuptiis sponsi et sponsae, id est Christi et Ecclesiae, scilicet regis et plebis. »

⁴ *In Ps. XLIV* [Morard, 197, l. 7–13 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 564–565] : « Ce psaume est appelé épithalame. En effet, il était habituel de chanter au cours des noces quelques chants à la louange de l'époux et de l'épouse, et ces chants sont appelés épithalamiques. » ; « Iste Psalmus dicitur epithalamius. Consuetudo enim erat quod in nuptiis cantabantur aliqua cantica ad laudem sponsi et sponse et illa dicuntur epithalamica. »

⁵ Saint Thomas distingue trois grandes raisons spirituelles : « les raisons *allégoriques* si elles procèdent de la personne du Christ et de l'Église ; *morales* si elles concernent la vie du peuple chrétien ; *anagogiques* si elles se rapportent à l'état de gloire à venir, où le Christ aussi bien nous introduit. » *Sum. theol.*, I^a–II^{ae}, q. 102, a. 2, c. [Léon., VII, 229 ; J. Tonneau modifiée, 41] : « Et sic habent rationes figurales et mysticas : sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad allegoriam ; sive ad mores populi Christiani, quod pertinet ad moralitatem ; sive ad statum futurae gloriae, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad anagogiam. »

⁶ Cette interprétation messianique se retrouve, en contexte juif, dans le *Targum des Psaumes* dont la rédaction est située selon les auteurs entre le v^e et le ix^e siècles : « Le *targum des Psaumes*, très messianique, attire particulièrement l'attention. P. Ex., le roi et la reine du Ps 45 sont identifiés au Messie et à l'assemblée d'Israël dans le *targum*, à la manière de la tradition chrétienne parlant ici du Christ et de son Église. » Perrot 1977, 225.

nitatem)⁷», « sous la représentation d'un roi (*secundum similitudinem regis*)⁸ », à savoir David, qui épouse sa bien-aimée :

La matière de ce psaume traite donc des épousailles du Christ et de l'Église, qui furent entamées tout d'abord lorsque le Fils de Dieu s'unit à la nature humaine dans le sein virginal : *En lui comme un époux qui sort de la chambre nuptiale*. C'est pourquoi la matière de ce psaume et celle du livre appelé le *Cantique des Cantiques* est la même⁹.

Plusieurs qualités du roi-messie sont louées par le psalmiste : sa beauté, sa force à la guerre, son pouvoir judiciaire, la multitude de ses délices. Nous centrerons notre propos sur la première d'entre elles : la « gracieuseté du roi (*gratiositatem regis*)¹⁰ ».

Saint Thomas présente contre elle deux objections qu'il introduit par cette expression scolastique caractéristique : *Videtur quod non*¹¹. Cette manière de faire n'est pas si fréquente dans les commentaires bibliques mais elle convient ici tout particulièrement car la beauté du Christ (même si Thomas ne le dit pas) est une question fort disputée chez les Pères de l'Église¹². Clément d'Alexandrie, par exemple, soutenait que le Christ était laid¹³ ; Tertullien, Origène et

⁷ *In Ps. XLIV* [Morard, 204, l. 106 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 568].

⁸ *In Ps. XLIV* [Morard, 204, l. 107 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 568].

⁹ *In Ps. XLIV* [Morard, 197, l. 9–13 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 565] : « Est ergo materia huius Psalmi de quibusdam sponsalibus Christi et Ecclesie que quidem primo initiata fuerunt quando filius Dei uniuert sibi naturam humanam in utero uirginali : Psalmista "Et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo". Unde eadem est materia huius Psalmi que et libri, que dicitur Cantici canticorum. »

¹⁰ *In Ps. XLIV* [Morard, 204, l. 111 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 568].

¹¹ On trouve dans le commentaire de ce psaume un « respondeo dicendum quod... » ainsi que des réponses brèves à deux objections : « Ad primum dicendum... » ; « Ad aliud dicendum... ». *In Ps. XLIV* [Morard, 206, l. 139.154].

¹² Voir Jerphagnon 1938, 263–264 ; Fontanier 1991, 251–256 ; Fontanier 1998, 155–172 ; Cerbelaud 1991, 507–516.

¹³ Clément d'Alexandrie l'affirme sans nuance dans un passage où il pourfend l'attachement désordonné aux apparences extérieures et en particulier la coquetterie des femmes : « L'Esprit affirme, par la voix d'Isaïe, que le Seigneur lui-même fut laid à voir. » Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue*, III, I, 3, 3 [SC 158, 17].

Augustin, qu'il était sans beauté particulière¹⁴. Jean Chrysostome et Jérôme, quant à eux, argumentaient en faveur de sa beauté¹⁵.

La première objection que soulève saint Thomas repose sur un argument d'autorité puisqu'elle s'appuie sur le verset d'Isaïe (53, 2) : « Vidimus et non erat in eo species neque decor¹⁶. » La deuxième objection repose sur « un argument de raison (*per rationem probatur*)¹⁷ ». L'absence de beauté extérieure du Christ est considérée comme une preuve de sa bonté morale et comme un exemple donné à tous. Il convenait que le Christ fût sans beauté ni richesses extérieures pour nous « enseigner à mépriser celles-ci (*ut doceas eas contemnendas*)¹⁸ ».

Les commentaires du psaume 44 et du chapitre 53 d'Isaïe répondent à ces deux objections de façon différente ; le premier, en dégageant plusieurs sortes de beauté dans le Christ (lecture ontologique), le deuxième, en expliquant ce

¹⁴ Origène pense que Jésus serait apparu beau pour les uns, laid pour les autres suivant le mérite ou le démérite de chacun. Voir Origène, *Scolies sur Matthieu* [PG 13, 906, n°100, col. 1750] : « Et non mihi videtur incredibilis esse traditio haec, sive corporaliter propter ipsum Jesum, ut alio et alio modo videretur hominibus ; sive propter ipsam Verbi naturam, quod non similiter cunctis apparet. » Tertullien cherche à défendre la réalité de la corporéité du Christ contre les valentiniens. Sa chair n'avait « rien de miraculeux » ; ce qui explique le mépris dont il a fait l'objet de ses contemporains : « Ainsi parlaient même ceux qui méprisaient son apparence : tant son corps n'eut pas même de prestige humain, encore moins l'éclat d'un rayon céleste. » Tertullien, *La Chair du Christ*, IX, 6 [SC 216, 255]. Justin ne dit pas que le Christ était laid, lors de sa première parousie, mais seulement qu'« il se montra sans apparence et sans honneur comme l'a dit Isaïe, avec David et toute l'Écriture ». Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon* 85, 1 [Bobichon, 417]. Saint Augustin, du fait de son platonisme (Platon ne prônait-il pas la beauté de Socrate contre celle d'Alcibiade ?), préfère souligner la beauté intérieure du Christ accessible seulement aux yeux de l'âme : « Mais parce qu'il a pris chair, il a assumé, pour ainsi dire, ta laideur, c'est-à-dire ta mortalité, pour s'accommoder et s'adapter à toi, et pour éveiller en toi l'amour intérieur de ta beauté. » Augustin, *Homélie sur la première épître de Jean*, tract. IX [BA 76, 385] ; Id., *Enn. in Ps. XLIV* [BA 59/A, n°3, 543].

¹⁵ Saint Jérôme parle d'une beauté ignée et sidérale de Jésus : « C'est que ces yeux jetaient comme des flammes et des éclairs, et la majesté divine brillait sur son visage. » Jérôme, *Commentaire sur saint Matthieu*, 21, III, 15–16 [SC 242, 117]. Pour saint Jean Chrysostome, les auditeurs du Christ devaient goûter un certain plaisir à le voir agir et à contempler ses traits : « Si la face de Moïse était resplendissante, si Étienne prit un moment l'aspect d'un ange, comme leur commun Maître devait être beau dans cette circonstance ! Oh ! que je comprends le désir que beaucoup éprouvent de voir cette divine image ! » Jean Chrysostome, *Homélie sur saint Matthieu*, XXVII [J.-F. Bareilles, XII, n°3, 66].

¹⁶ *In Ps. XLIV* [Morard, 206, l. 139–140].

¹⁷ *In Ps. XLIV* [Morard, 206, l. 140 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 569].

¹⁸ *In Ps. XLIV* [Morard, 206, l. 141 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 569].

que le Verbe de Dieu a voulu faire et enseigner, en s'incarnant dans une chair passible (lecture économique). Nous analyserons ces deux lectures en montrant comment se dégage, en filigrane, une christologie kénotique cohérente et originale¹⁹.

1. « *Speciosus forma prae filiis hominum...* » (Ps 44, 3)

Le verset 3 du psaume 44 est composé de trois parties. Dans une première partie, le psalmiste dit du roi-messie qu'il est *speciosus forma* : beau par sa forme.

Saint Thomas interprète le mot *forma* en un sens métaphysique et même aristotélien, comme il l'avait déjà fait dans son commentaire de l'épître aux Philippiens (2, 6) au sujet de l'expression *forma Dei* : « Chaque chose, selon la nature du genre ou de l'espèce, est constituée par sa forme, aussi dit-on de la forme qu'elle est la nature d'une chose. Et ainsi être dans la forme de Dieu c'est être dans la nature de Dieu, et par cette expression on comprend que <le Christ> est vrai Dieu²⁰. » Saint Thomas se propose d'étudier la beauté du Christ selon sa nature ou plutôt ses deux natures : divine et humaine. La deuxième partie du verset, « *diffusa est gratia in labiis tuis* », le pousse à traiter,

¹⁹ Rappelons que le commentaire d'Isaïe est une œuvre de jeunesse. Saint Thomas réalise cette lecture cursive, à Paris, après son retour à Cologne, en 1251/1252, alors qu'il n'est encore que bachelier biblique. La *Postilla super Psalmos*, rédigée à Naples en 1272–1273, est une œuvre de maturité, qui a fait l'objet d'une reportation, d'où le style oral du texte. Voir Torrell, 2015, 445 et 451. Selon M. Morard, le projet du commentaire des psaumes pourrait être semblable à celui de la *Somme de théologie* : « Face au nombre et à l'ampleur des commentaires des Psaumes entrepris entre la fin du xiii^e et le milieu du xiiii^e siècle, Thomas aurait senti le besoin de revenir à la simplicité de la Grande Glose du maître des *Sentences* et il propose à ses élèves un regard neuf sur le Psautier, allégé des surcharges tropologiques qui en encombraient la lecture, et sans s'arrêter à des sources intermédiaires comme Hugues de St-Cher ou Pierre le Chantre. » Morard 2002, t. II/2, 249.

²⁰ *In ad Philip.*, cap. II, lect. 2 [Marietti, n°54, 101 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 95] : « *Unumquodque enim dicitur in natura generis vel speciei per suam formam, unde forma dicitur natura rei. Et sic esse in forma Dei est esse in natura Dei, per quod intelligitur quod sit verus Deus.* » Il faut cependant noter que saint Thomas ne s'en tient pas seulement à une simple identification ou équivalence entre *forme* et *nature* mais qu'il précise, dans son commentaire de *Ph* 2, 6, que le mot forme convient aux noms propres du Fils, en tant qu'il est le Fils, le Verbe et l'Image du Père. Ainsi, le mot *forma* désigne la nature divine du Fils éternellement engendré par le Père, parfaite expression du Père, effigie de sa gloire et de sa substance. Voir Émery, 2018, 384–385.

plus particulièrement, de son éloquence. Quant à la troisième partie du verset, elle est une bénédiction conclusive²¹.

Pour expliquer pourquoi le psalmiste distingue forme et parole, saint Thomas rappelle une convenance anthropologique qu'il cite souvent dans ses œuvres philosophiques et théologiques. La beauté est perçue par les deux sens externes les plus spirituels : la vue et l'ouïe²². Le premier regarde la réalité dans sa globalité, le second sous un certain angle plus circonscrit. Le lien entre ces deux aspects et ces deux sens se retrouve comme établi ou confirmé dans un verset du *Cantique des Cantiques* (2, 14) que saint Thomas aime à citer : « Ostende michi faciem tuam et sonet uox tua in auribus meis. Vox enim tua dulcis et facies tua decora²³. »

À la vue, donc, est rattachée la beauté du Christ en sa forme. Saint Thomas distingue en lui non pas deux beautés, la beauté morale et la beauté physique, comme on aurait pu s'y attendre, mais « une quadruple beauté (*quadruplicem pulcritudinem*)²⁴ ». La présentation de ces quatre beautés, qui n'a pas de parallèle dans l'œuvre de Thomas, suit un ordre décroissant de perfection. Le théologien part de la plus noble d'entre elles, la beauté divine, pour arriver à la plus basse, la beauté corporelle.

La première beauté, la plus éminente, qu'il reconnaît au Christ, sans pouvoir cependant la voir et la contempler, se prend de « sa forme divine (*secun-*

²¹ La dernière partie du verset, « propterea benedixit Deus in eternum », peut signifier, selon lui, deux choses : a) le bienfait de la gloire, autrement dit, le Royaume spirituel, que la beauté et la grâce de la parole méritent ; b) le bienfait de la grâce qui, dès maintenant, rend digne du Royaume.

²² *In Ps. XLIV* [Morard, 204, l. 113–114 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 568] : « Notons qu'il y a deux sens qui exercent principalement leur puissance dans l'homme : ce sont la vue et l'ouïe. Et ces deux sens font apparaître la beauté de quelqu'un : la beauté à la vue ; la parole gracieuse à l'ouïe. » ; « Nota quod duo sensus uigent in homine principaliter, scilicet uisus et auditus. Unde per hec duo aliquis gratiosus apparet : per pulcritudinem uisui et auditui per gratiosum uerbum. » Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas écrit : « Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet uisus et auditus rationi deservientes : dicimus enim pulchra uisibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis : non enim dicimus pulchros saporos aut odores. » *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 27, a. 1, ad 3 [Léon., VI, 192].

²³ *In Ps. XLIV* [Morard, 204, l. 115–116] : « Montre-moi ton visage, fais-moi entendre ta voix, car ta voix est douce et charmant ton visage. » Sur l'importance de cette phrase dans l'œuvre de saint Thomas, voir Bonino 2019, 50 et 179–181.

²⁴ *In Ps. XLIV* [Morard, 204, l. 119].

dum formam diuinam)²⁵ ». En effet, à la différence des autres hommes qui n'ont accès à cette gracieuseté que « par dérivation et participation (*secundum redundantiam et participationem*)²⁶ », le Christ Jésus, en tant qu'il est Dieu, l'a « de lui-même et en plénitude (*per se et plenarie*)²⁷ ». Saint Thomas cite plusieurs versets à l'appui, comme celui de l'Épître aux Hébreux (1, 3) qui célèbre le Fils de Dieu comme étant « le resplendissement de sa gloire et l'effigie de sa substance (*splendor gloriae et figura substantiae ejus*) ». La supériorité de la beauté du Christ trouve là son explication la plus haute. Sa beauté est superlative, hors catégorie, car elle n'est rien d'autre que la beauté première, incréée, parfaite, immuable, qui transcende et mesure toutes les beautés créées qui participent d'elle²⁸.

La deuxième sorte de beauté dans le Christ est celle qui résulte de la « plénitude de la justice et de la vérité (*plenitudo iustitiae et ueritatis*)²⁹ ». Une fois encore, ce sont les Écritures, en l'occurrence le prophète Jérémie (Jr 31, 23) et l'apôtre saint Jean (Jn 1, 14), qui motivent une telle distinction³⁰. Cette deuxième sorte de beauté n'est pas un simple doublon de la précédente, du moins par rapport à nous, car s'il est juste de considérer, d'abord, la beauté essentielle de Dieu qui s'identifie à son être, en raison de sa simplicité, il est juste d'évoquer, ensuite, la beauté des diverses perfections qui sont en lui. En Dieu, celles-ci ne font qu'un mais, par rapport à nous (*quoad nos*), de notre côté, elles ne sont pas strictement synonymes. La vérité, la justice, l'amour, la vie, etc. recouvrent dans les réalités créées des aspects différents. Chacune d'entre elles ont, par rapport à nous, une intégrité, une convenance, une clarté qui leur

²⁵ *In Ps. XLIV* [Morard, 204, l. 120].

²⁶ *In Ps. XLIV* [Morard, 204–205, l. 122–123].

²⁷ *In Ps. XLIV* [Morard, 205, l. 123].

²⁸ Voir par exemple *In de div. Nom.*, cap. IV, lect. 5 [Marietti, n°347, 114] : « Deinde, cum dicit : *et sicut omnis...* ostendit qua ratione dicatur Deus superpulcher, in quantum in seipso habet excellenter et ante omnia alia, fontem totius pulchritudinis. In ipsa enim natura simplici et supernaturali omnium pulchrorum ab ea derivatorum praeexistunt *omnis pulchritudo et omne pulchrum*, non quidem divisim, sed *uniformiter* per modum quo multiplices effectus in causa praeexistunt. » Sur l'attribution de la beauté à Dieu par saint Thomas d'Aquin, voir Bonino 2016, 337–343.

²⁹ *In Ps. XLIV* [Morard, 205, l. 123]. Certaines leçons portent *pulcritudo* à la place de *plenitudo*. Le choix du nom *plenitudo* pourrait être un écho du commentaire thomasiens de *Ph 2, 7*. Il s'agirait, pour Thomas, de rappeler, comme dans son commentaire de l'épître, que le Christ ne s'est pas vidé de sa beauté mais qu'il était, au contraire, empli de beauté.

³⁰ *In Ps. XLIV* [Morard, 205, l. 127–128] : « *Alia est plenitudo iustitiae et ueritatis* : Ieremie 31 "*Benedicat tibi dominus pulchritudo iustitiae*" Ioannis 1 "*Plenum gratiae et ueritatis*". »

sont propres³¹ et qu'il convient de dégager pour mieux comprendre la beauté essentielle de Dieu.

Saint Thomas distingue, ensuite, une troisième sorte de beauté qui n'est autre que « la plénitude de la conduite honnête (*plenitudo conuersationis honeste*)³² ». Ce qu'il s'agit d'admirer ici est la beauté morale du Christ. Celle-ci se donne à voir de manière distincte en chacun des mystères de sa vie terrestre. La contemplation glisse donc de l'être du Christ à son agir vertueux historique. C'est pourquoi la citation de saint Augustin arrive fort à propos : « [Le Christ] est beau dans le ciel, beau sur la terre, beau dans le sein maternel, beau dans les bras de ses parents ; beau dans ses miracles, beau dans la flagellation ; beau quand il invite à la vie, beau quand il ne se soucie pas de la mort ; beau quand il dépose sa vie, beau quand il la reprend ; beau sur le bois de la croix, beau dans le sépulcre, beau dans le ciel³³. »

Saint Thomas évoque, enfin, « la beauté du corps (*pulcritudo corporis*)³⁴ » qui consiste dans une harmonie ou proportion des membres et des couleurs. Selon lui, cette beauté revenait au Christ « au plus haut point (*summe*) » en raison de son état et de sa condition. L'Aquinat ne s'aventure pas à préciser les traits physiques du Christ mais il exclut la possibilité que le Christ fut blond aux yeux bleus, sans doute parce qu'il sait que ce type physique n'est

³¹ Nous rapportons ici les trois critères de la beauté exposé dans la *Somme de théologie* et que saint Thomas approprie à la deuxième Personne de la Trinité : « La *species* ou beauté offre de son côté une analogie avec la propriété du Fils : car la beauté requiert trois conditions. D'abord l'intégrité ou perfection : les choses tronquées sont laides, par là même ; puis les proportions voulues ou harmonie ; enfin l'éclat : les choses qui ont de brillantes couleurs, on dit volontiers qu'elles sont belles. » *Sum. theol.*, I^a, q. 39, a. 8, c. [Léon., IV, 409 ; H.-F. Dondaine, 166] : « *Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis Filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio : quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas : unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.* » Saint Thomas montre ensuite que l'*integritas* convient au Fils en tant qu'il est Fils, la *consonantia* en tant qu'il est l'Image expresse du Père, la *claritas* en tant qu'il est le Verbe parfait du Père.

³² *In Ps. XLIV* [Morard, 205, l. 129]. Sur les diverses significations du mot *conuersatio* et l'interprétation théologique qu'en donne saint Thomas, voir Durand 2018, 561–610.

³³ Augustin, *Enn. in Ps. XLIV* [BA 59/A, n^o3, 543] cité par saint Thomas *In Ps. XLIV* [Morard, 205, 132–135 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, p. 568] : « Augustinus in originali : “Nobis cernentibus ubique speciosus. Pulcer in manibus parentum, pulcer in miraculis, pulcer in flagellis, pulcer deponens animam, pulcer in patibulo, pulcer in ligno, pulcer in caelo.” »

³⁴ *In Ps. XLIV* [Morard, 205, l. 136].

pas courant chez les Orientaux. Il ajoute, sacrifiant en cela aux préjugés de l'époque, qu'il aurait été inconvenant pour lui d'être roux : « Il ne faut donc pas comprendre que le Christ eut des cheveux blonds, ou bien qu'il aurait été roux, parce que cela ne lui aurait pas convenu³⁵. » Passons sur ces remarques capillaires de peu d'importance pour nous concentrer plutôt sur l'attrait et le charme qui, selon Thomas, se dégageaient du Christ : « il rayonnait sur son visage quelque chose de tellement divin que tous le révéraient (*quod quoddam diuinum radiabat in uultu eius*)³⁶ » Saint Thomas mentionne ici saint Augustin, mais il semble qu'il se souvienne plutôt du commentaire de Jérôme sur Matthieu. Ce dernier évoque « quelque chose d'enflammé et de sidéral (*quiddam igneum et sidereum*)³⁷ » sur le visage du Christ. Ce propos pose des questions fort intéressantes sur le corps du Christ, sa relation à l'âme, son statut de signe et de vestige de Dieu. Retenons que le corps du Christ, selon Thomas, ne voilait pas totalement sa sainteté hors du commun et qu'il n'était pas absolument opaque. En laissant transparaître, comme par accident, la grâce qui était en lui, il constituait déjà, pour ceux qui avaient le privilège de le voir, un certain indice de sa sainteté.

En ce qui concerne la grâce de la parole, c'est-à-dire l'éloquence, saint Thomas justifie son attribution au Christ de trois façons. D'abord, en pointant son contenu bénéfique : « Ainsi la parole du Christ fut gracieuse, parce qu'elle imposait des choses faciles et promettait le repos : “Venez à moi, vous tous...” — “Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle.”³⁸ » Saint Thomas appréhende, ensuite, la parole du Christ, sous l'angle de son *modus* ou de sa forme. Sa façon de parler satisfaisait l'intelligence par son exposition ordonnée et l'affectivité par sa ferveur : « Semblablement on dit de quelqu'un qu'il a la parole gracieuse à cause de sa manière ordonnée et chaleureuse de s'exprimer ; ainsi le Christ s'exprima-t-il d'une manière ordonnée et chaleu-

³⁵ *In Ps. XLIV* [Morard, 206, l. 150–151 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 568] : « Non est ergo intelligendum quod Christus habuit capillos flauos uel fuerit rubeus, quia hoc non decuisset eum (...). »

³⁶ *In Ps. XLIV* [Morard, 206, l. 153–154 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 569] : « (...) ita quod quoddam diuinum radiabat in uultu eius, quod omnes eum reuerbantur, ut Augustinus dicit. »

³⁷ Jérôme, *Sur Matthieu 21*, III, 21, 15–16 [SC, 116, l. 233–235] : « Igneum enim quiddam atque sidereum radiabat ex oculis eius et diuinitatis maiestatis lucebat in facie. »

³⁸ *In Ps. XLIV* [Morard, 207, l. 161–163 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy modifiée, 569] : « Sic uerbum Christi fuit gratiosum quia leuia imponebat et quietem promisit, Matei 11 : “Venite ad me omnes”, etc., Iohannis 6 : Domine ad quem ibimus, uerba uite eterne habes”. »

reuse : “Ta parole a été très éprouvée par le feu et ton serviteur l’a aimée.”³⁹ » Gracieuse, enfin, la parole du Christ l’était en raison de son efficacité persuasive. Saint Thomas souligne ici la capacité du Christ à émouvoir et à provoquer un changement de mœurs chez ceux qui l’entendaient : « De même on dit de quelqu’un qu’il a la parole gracieuse à cause de son efficacité à persuader ; pareillement le Christ s’exprima de cette manière : “Il les instruisait [dans le Temple] comme ayant autorité, et non comme leurs scribes et les pharisiens”. Et c’est pourquoi Luc dit que “tout le peuple venait de grand matin vers lui au Temple pour l’écouter.” Et Jean écrit : “Jamais homme n’a parlé comme cet homme”⁴⁰. » Dans ce passage, affleurent les trois fins de la rhétorique selon Cicéron⁴¹, *docere, delectare, movere*, que Thomas connaît par l’intermédiaire d’Augustin⁴². Dans sa deuxième leçon inaugurale, *Hic est liber*, prononcée à Paris, en 1256, à l’occasion de son *inceptio* comme *magister in actu regens*⁴³, il avait attribué ces trois fins à l’Écriture Sainte⁴⁴. Saint Thomas fait à présent du Christ le meilleur prédicateur parmi les fils des hommes, le plus beau des orateurs.

En distinguant en lui quatre sortes de beautés et en expliquant en quoi consiste la grâce de la parole, saint Thomas justifie donc la lecture allégorique du verset 3 et son application à Jésus de Nazareth. Il montre comment celui-ci accomplit la prophétie du psaume. Si l’Aquinat répond d’une manière satisfaisante à la première objection tirée du livre d’Isaïe sur le messie souffrant, en

³⁹ *In Ps. XLIV* [éd. M. Morard, p. 207, l. 163–165 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 569] : « Item aliquis habet gratiosum uerbum propter ordinatum modum proferendi et feruentem. Et sic habuit ordinatum et feruentem modum Christus in proferendo ; Psalmista : “Ignitum eloquium tuum.” »

⁴⁰ *In Ps. XLIV* [Morard, 207, 165–168 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 569] : « Item aliquis dicitur habere gratiosum uerbum propter efficaciam ad persuadendum. Sic etiam habuit Christus, Mathei 7^e : “Erat docens in templo sicut potestatem habens.” »

⁴¹ Voir Cicéron, *De oratore*, XXI, 69.

⁴² Voir Augustin, *De doctrina christiana*, IV, xii, 27 [CCSL 32, p. 135].

⁴³ Cette deuxième leçon aurait été prononcée par saint Thomas lors de sa *resumptio*, c’est-à-dire premier *dies legibilis* qui suit l’*inceptio*. Voir Torrell, 2015, 81–85 et 446.

⁴⁴ *Hic est liber* [Marietti, n°1199, 435] : « Secundum Augustinum, in IV *De doctrina christiana*, eruditus eloquens ita eloqui debet ut doceat, ut delectet, ut flectat : ut doceat ignaros ; ut delectet tediosos ; ut flectat tardos. Haec tria completissime Sacrae Scripturae eloquium. Docet enim firmiter aeterna sua veritate, Psalm. [cxviii, 89–90] : *In aeternum, Domine, permanet verbum tuum*. Delectat suaviter sua utilitate, Psalm. [cxviii, 103] : *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua*. Flectit efficaciter sua auctoritate, Ier. XXIII [29] : *Nunquid non verba mea sunt quasi [ignis, dicit Dominus ?]*. »

disant que la défiguration du Christ ne concerne pas sa beauté spirituelle mais sa beauté physique qu'il a perdue au cours de sa Passion « à cause d'une multitude de tourments (*pre multitudine afflictionum*)⁴⁵ », sa réponse, en revanche, à la deuxième objection, est beaucoup plus courte. Il se contente de dire que les seules richesses et beautés que Jésus a méprisées étaient celles « dont nous faisons mauvais usage (*quibus male utamur*)⁴⁶. » Pour trouver une réponse plus développée à la question de savoir pourquoi le Verbe est apparu dans une chair « sans beauté ni éclat » et a consenti à la défiguration sur la croix, il faut nous reporter au commentaire du chapitre 53 du livre d'Isaïe.

2. « Et non est species ei neque decor... » (Is 53, 2)

La réflexion menée par Thomas sur la beauté du Christ dans son commentaire d'Isaïe est commandée par deux noms qui semblent, au premier abord, impossibles à concilier : *exaltatio* et *humiliatio*. Le premier est tiré du verset 2 : « Et ascendet sicut uirgultum coram eo et sicut radix de terra sitiendi [...] »⁴⁷. Le second se fonde sur le verset 4 : « Et nos reputauimus eum quasi leprosum et percussum a Deo et humiliatum »⁴⁸. Comment tenir ensemble ces deux pôles qui s'opposent ? Comment le Christ peut-il être à la fois le plus beau et le plus défiguré, le plus exalté et le plus humilié des hommes ?

La solution à ce problème ne vient pas de l'extérieur, c'est-à-dire d'un concept emprunté à la philosophie, mais du chapitre 53 d'Isaïe, plus précisément du verset 3 : « Et quasi absconditus uultus eius et despectus ; unde nec reputauimus eum »⁴⁹. Notons que la traduction de la Vulgate est originale car le texte massorétique dit du serviteur souffrant, non pas qu'il avait comme caché sa face, mais qu'il était méprisé « comme quelqu'un devant qui on se voile la face ». Le sens n'est donc pas le même d'une version à l'autre même si les deux s'accordent sur l'écart entre ce que le Serviteur souffrant donne à voir et ce qu'il est réellement.

⁴⁵ *In Ps.* XLIV [Morard, 207, variante].

⁴⁶ *Loc. cit.*

⁴⁷ *In Is.*, cap. LIII [Léon., XXVIII, 214] : « Comme un surgenon il a grandi devant lui, comme une racine en terre aride. »

⁴⁸ *In Is.*, cap. LIII [Léon., XXVIII, 215] : « Et nous, nous le considérons comme puni, frappé par Dieu et humilié. »

⁴⁹ *In Is.*, cap. LIII [Léon., XXVIII, 214–215].

Saint Thomas s’empare du thème du *uultus absconditus* — d’autant plus facilement qu’il fait écho à celui du *Deus absconditus* du même Isaïe (45, 15)⁵⁰ — pour concilier l’exaltation et l’humiliation du Christ : « Il [le prophète Isaïe] commence par montrer son abaissement relativement à la dissimulation de sa majesté (*ad absconscionem maiestatis*)⁵¹. » Le terme *absconscio* signifie l’action de cacher. Il implique une volonté de ne pas manifester. C’est donc volontairement que le Christ a caché sa beauté :

Il avait assurément la beauté, puisqu’il était « beau plus que les fils des hommes » (*Ps* 44, 3) ; mais elle était cachée à cause de l’infirmité qu’il avait assumée. Il avait l’éclat, puisque « force et éclat sont son vêtement » (*Pr* 31, 25) ; mais elle était cachée à cause de la pauvreté qu’il [voulait] garder. D’où [il est dit au] *Ct* 2, 14 : « que résonne ta voix à mes oreilles ». Et c’est pourquoi, nous autres qui étions alors incrédules, et ensuite convertis, en la personne de qui il est parlé, « nous l’avons vu », corporellement, et il n’avait pas de prestance, il n’était pas magnifique, comme il est dit de Priam dont la beauté était digne de l’empire⁵².

⁵⁰ Saint Thomas cite ce verset bien connu d’Isaïe dans son commentaire. Voir *In Is.*, cap. LIII [Léon., XXVIII, 215, 75–76].

⁵¹ *In Is.*, cap. LIII [Léon., XXVIII, 214, 35–36 ; Fontgombault, 381].

⁵² *In Is.*, cap. LIII [Léon., XXVIII, 214, 42–52 ; Fontgombault, 381–382] : « Habebat siquidem speciem, quia “speciosus forma pre filiis hominum” sed latebat propter infirmitatem assumptam ; habebat decorem, quia “fortitudo et decor indumentum eius”, Prou. ult. ; sed latebat propter paupertatem seruatum : unde Cant. II¹⁴ “sonet uox tua in auribus meis”. Et ideo nos qui tunc increduli et postea conuersi, in quorum persona loquitur, *uidimus eum*, corporaliter, et non erat *aspectus*, magnificus, secundum quod dicitur quod species Priami digna est imperio. » La référence à Priam s’explique par une lecture latine fautive de l’*Isagoge* de Porphyre. Ce dernier cite un fragment d’une tragédie perdue d’Euripide intitulée *Éole* [*Aelous*, fr. 8.2] : « Puissé-je voir naître d’eux des enfants, des fils de mes fils. Qu’en premier lieu ils soient par leur prestance dignes de la royauté. » Porphyre cite cette dernière partie du vers pour montrer que le terme εἶδος peut signifier la *beauté* : « *Espèce* se dit à propos de la forme de chaque chose ; c’est en ce sens que l’on a dit : “En premier, une *espèce* [c’est-à-dire une beauté ou prestance] digne de la tyrannie.” » Porphyre, *Isagoge*, II, 1 [2000, 4]. Mais certains manuscrits latins ont changé *primum* par *Priami* : « Species autem dicitur quidem et de uniuscuiusque forma secundum quam dictum est : “Priami quidem species digna imperio.” » Comme le note A. de Libera, qui a préféré conserver la leçon fautive : « On notera que la citation (muette) d’Euripide était encore plus opaque dans la traduction latine qui donnait *Priami* [correction de l’inintelligible *Priamum* transmis par les manuscrits] au lieu de *primum* (= πρῶτον) Les médiévaux lisaient donc “La beauté de Priam, digne de la Royauté”. » Alain de Libera, 2000, 45.

Pour comprendre pleinement la portée de cette explication, il faut se reporter à la *Somme de théologie*. Saint Thomas explique qu'il fallait que le Christ retînt la gloire de sa divinité dans les puissances supérieures de son âme pour pouvoir être passible et réaliser, dans son pâtre, le salut des hommes :

Selon la relation naturelle qui existe entre l'âme et le corps, la gloire de l'âme rejaillit sur la gloire du corps ; mais, dans le cas du Christ, ce rapport naturel était soumis à sa volonté divine, de telle sorte que la béatitude demeurait dans l'âme sans dériver sur le corps, afin que la chair puisse éprouver les souffrances qui sont celles d'une nature passible. D'après ce que dit le Damascène, « selon le bon plaisir de sa volonté divine, il permettait à sa chair de souffrir et d'opérer ce qui lui était propre »⁵³.

La *retentio gloriae* décrite dans la *Somme de théologie* éclaire l'*absconsio maiestatis* décrite chez Isaïe. La première expression, qui est théologique, explique la seconde, qui est scripturaire. Elle jette une lumière nouvelle sur les souffrances endurées par le Christ qu'énumère saint Thomas dans son commentaire. Les infirmités, comme la faim et la soif, la tristesse et l'angoisse, les douleurs sensibles causées par les épines, les clous, la lance, les fouets et les soufflets, le manque d'égard et le mépris dont le Christ a fait l'objet, la mort... étaient volontaires et méritoires de la vie éternelle.

La version latine d'Isaïe dont saint Thomas dispose souligne le caractère volontaire et libre de la Passion de manière encore plus nette que la version massorétique. Quand celui-ci dit : « Maltraité il n'ouvrait pas la bouche », la traduction latine dit : « Il a été offert parce que lui-même l'a voulu⁵⁴ ». Là où le texte massorétique dit : « Par contrainte et jugement il a été saisi. », la version latine dit : « Il a été retiré de l'angoisse et du jugement⁵⁵. » La Vulgate évoque donc de manière plus claire et immédiate l'obéissance volontaire du Christ dans le verset 7, puis au verset 8, la récompense qui suit cette obéissance ; ce qui explique pourquoi saint Thomas peut dire dès le verset 8 : « L'humilité de

⁵³ *Sum. theol.*, III^a, q. 14, a. 1, ad 2 [Léon., XI, 180 ; J.-P. Torrell, 238] : « Secundum naturalem habitudinem quae est inter animam et corpus, ex gloria animae redundat gloria ad corpus : sed haec naturalis habitudo in Christo subiacebat voluntati divinitatis ipsius, ex qua factum est ut beatitudo remaneret in anima et non derivaretur ad corpus, sed caro pateretur quae conveniunt naturae passibili ; secundum illud quod dicit Damascenus, quod *beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati et operari quae propria.* »

⁵⁴ « Oblatus est quia ipse uoluit. » *In Is.*, cap. LIII [Léon., XXVIII, 215].

⁵⁵ « De angustia et de iudicio sublatus est. » *In Is.*, cap. LIII [Léon., XXVIII, 216].

la Passion étant ainsi exposée, il commence à décrire la gloire de l'exaltation, qui est la récompense de la Passion, comme il est dit en *Ph* 2, 9 : c'est pourquoi Dieu l'a exalté⁵⁶. » Dans le texte massorétique, en revanche, il faut attendre le verset 10 pour qu'apparaissent le caractère volontaire et oblatif de ses souffrances⁵⁷ et la récompense qui suit cette offrande.

En rassemblant les principaux enseignements que saint Thomas tire du psaume 44 et du chapitre 53 d'Isaïe, il apparaît que le Verbe incarné n'était pas sans beauté mais qu'il était sans les apparences de beauté qui auraient dû naturellement et surnaturellement lui revenir. C'est sur ce point que la réflexion thomasienne s'éloigne le plus de certaines théologies kénologiques contemporaines frappées au coin de l'hégélianisme⁵⁸. La kénose (*exinanitio*⁵⁹) du Verbe incarné n'implique aucune distance intra-trinitaire ni aucun changement de la nature divine du Fils. Celui-ci ne s'est nullement vidé de sa divinité : « Mais puisqu'il avait la plénitude de la divinité, s'en est-il donc vidé ? Nullement, parce qu'il demeura ce qu'il était et qu'il assuma ce qu'il n'était pas⁶⁰. » Pour saint Thomas, Dieu assume le vide de l'humanité, qui est en puissance par rapport à la divinité, pour la remplir⁶¹. En s'incarnant, le Verbe n'a pas sacrifié

⁵⁶ *In Is.*, cap. LIII [Léon., XXVIII, 216, 166–169 ; Fontgombault, 384] : « Posita humilitate passionis, hic incipit ponere exaltationis gloriam, que est passionis premium, sicut dicitur Phil. ii⁹ “Propter quod Deus exaltavit illum”. »

⁵⁷ Quand l'hébreu parle de « sacrifice expiatoire », la Vulgate dit simplement : « si posuerit pro peccato animam suam ». *In Is.*, cap. LIII [Léon., XXVIII, 216].

⁵⁸ Voir Balthasar 1975, 185 : « Par là [l'acceptation de la kénose seconde et proprement dite] la kénose — en tant qu'abandon de la “forme de Dieu” — devient sans doute l'acte distinctif de l'amour du Fils, qui fait passer sa génération (et donc sa dépendance du Père) dans la forme expressive de l'obéissance créée ; pourtant, dans cet acte toute la Trinité est engagée, le Père étant celui qui envoie le Fils et l'abandonne sur la Croix, l'Esprit celui qui n'unifie plus les deux Personnes que sous la forme de la séparation. » Sur le thème de la kénose chez Balthasar, voir Narcisse 2005, 181–192.

⁵⁹ Sur la signification du terme *kénose*, voir Henry 1950, 7–161 ; Balthasar 1981, 26–40 ; Mercier, 1987, 717–718 ; Arnold 2013.

⁶⁰ *In ad Philip.*, cap. II, lect. 2 [Marietti, n°57, 101 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 97] : « Sed quia erat plenus divinitate, numquid ergo evacuavit se divinitate ? Non, quia quod erat permansit et quod non erat, assumpsit. »

⁶¹ *In ad Philip.*, cap. II, lect. 2 [Marietti, n°57, 101 ; J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, 97] : « Et <l'Apôtre> dit bien : *il s'est vidé*. Car le vide s'oppose à la plénitude. Or la nature divine est une totale plénitude, puisque toute la perfection de sa bonté réside en elle, *Ex* 33 [19] : « Je te montrerai toute sorte de biens. » Quant à la nature humaine, tout comme l'âme, elle ne possède pas la plénitude, mais elle est en puissance de la recevoir, car elle a été faite comme une table rase. La nature humaine est donc vide. Aussi <l'Apôtre> dit-il : Il s'est

sa beauté divino-humaine mais la quasi-totalité de son rayonnement sur sa nature humaine. Il l'a fait parce qu'il voulait obtenir, en souffrant les pénalités du péché, le salut de tous hommes et donner ainsi aux hommes un exemple de pauvreté, d'humilité, d'obéissance et de patience⁶². Au cours de sa Passion, le Christ a sacrifié sa vie et perdu sa beauté corporelle. Sur la croix, il était « inglorius⁶³ » et n'avait « plus figure humaine » (Is 52, 14). Mais ce sacrifice a fait paradoxalement croître la beauté de son âme. Aucune action humaine ne fut plus belle que la sienne. Ce sacrifice valut à son âme mais aussi à son corps la plus grande récompense. En raison des souffrances endurées et de ses blessures, son corps ressuscité et glorifié est désormais plus beau qu'il ne le fut à la Transfiguration. Telle est la foi, telle est l'espérance de saint Thomas : « Les cicatrices demeurées sur le corps du Christ n'impliquent ni corruption ni déficience, elles signifient plutôt un comble de gloire, car elles sont le signe de sa vertu et une beauté spéciale apparaîtra à leur emplacement⁶⁴. »

*

La position de saint Thomas d'Aquin sur la beauté du Christ dans sa condition humiliée apparaît, au total, fort développée et équilibrée. D'abord, parce que celui-ci tient compte des Écritures, de toutes les Écritures. La prophétie du psalmiste et celle d'Isaïe sont, pour reprendre une image de saint Augustin, comme « deux flûtes qui font résonner, pour ainsi dire, deux notes différentes » mais « sans dissonance⁶⁵ ». L'Aquinat dit cependant mieux et da-

vidé, parce qu'il a assumé la nature humaine. » Selon G. Émery, cette manière de mettre en contraste le vide de l'humanité et le plein de la divinité en tirant partie de la doctrine aristotélicienne de la *tabula rasa* (*De l'âme* III, 4, 430a1) « n'est pas commune parmi les contemporains de Thomas d'Aquin ». Émery 2018, 362.

⁶² Nous rejoignons ici les convenances de l'Incarnation et de la Passion. Voir *Sum. theol.*, III^a, q. 1, a. 1 ; q. 46, a. 1-4. Il va de soi que de notre côté, le régime de la foi exigeait qu'il ne se montrât pas dans toute sa gloire car cette évidence aurait empêché l'adhésion de foi et donc le temps du mérite.

⁶³ *In Is.*, cap. LII [Léon., XXVIII, 213].

⁶⁴ *Sum. theol.*, III^a, q. 54, a. 4, ad 1 [Léon., XI, 513 ; J.-P. Torrell, 66] : « Cicatrices illae quae in corpore Christi permanserunt, non pertinent ad corruptionem vel defectum : sed ad maiorem cumulum gloriae, in quantum sunt quaedam virtutis insignia. Et in illis locis vulnerum quidam specialis decor apparebit. »

⁶⁵ Voir Augustin, *In Iohannis Epistulatam*, tract. IX [BA 76, 387] : « Voici les deux flûtes qui font résonner pour ainsi dire deux notes différentes, mais c'est un seul et même Esprit qui les remplit toutes les deux de son souffle. D'un côté, il est dit : *Tu surpasses en*

vantage qu'Augustin ou Albert le Grand⁶⁶, par exemple, pourquoi les sons de ces prophéties s'unissent. Il sait aussi respecter les silences de l'Écriture. Sur la question fort disputée de la beauté physique du Christ dans sa condition terrestre, il fait preuve d'une certaine réserve. Il s'inscrit toutefois davantage dans une ligne hiéronymienne qu'augustinienne, en soutenant fermement que le Christ était beau de corps. Il l'explique, d'une part, en soulignant les convenances liées à son état et sa condition, d'autre part, en évoquant le rejaillissement accidentel de sa beauté intérieure, c'est-à-dire de sa grâce, du fait de l'union de l'âme au corps. Saint Thomas ne cède pas à la tentation d'enlaidir le Christ pour le rendre plus humain ou pour exalter sa beauté morale, dans une sorte de méfiance ou de mépris spiritualiste envers la chair. Il ne cède pas non plus à la tentation d'exalter outre-mesure sa beauté physique et de relativiser, par conséquent, l'occultation de sa majesté révélée au chapitre 53 d'Isaïe. Saint Thomas explique, dans ses œuvres théologiques plus argumentatives, que cette occultation s'est réalisée par une disposition spéciale de la divinité qui empêchait la gloire de Dieu d'inonder les puissances inférieures de son âme et de rejaillir sur son corps. La traduction latine de la Vulgate que saint Thomas a utilisée, avec ses accents volontaristes propres, a joué un rôle impor-

beauté les enfants des hommes ; de l'autre, il dit en Isaïe : *Nous l'avons vu et il n'avait ni éclat ni beauté*. Les deux flûtes sont remplies d'un seul Esprit : elles ne sont pas en dissonance. Ne détourne pas l'oreille ; efforce-toi de comprendre. » ; « *Illae sunt duae tibiae quasi diuere sonantes, sed unus Spiritus ambas inflat. Hac dicitur : speciosus forma prae filiis hominum ; hac dicitur in Esaia : Vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem. Uno Spiritu inpletur ambae tibiae ; non dissonant. Noli aures auertere ; adhibe intellectum.* »

⁶⁶ Le commentaire du verset 3 du psaume 44 d'Albert le Grand est beaucoup moins développé et structuré que celui de saint Thomas. Albert le Grand distingue sommairement la beauté de l'âme et la beauté du corps. Il dit que le Christ est plus beau que tous les enfants des hommes mais aussi que tous les anges. Il n'évoque pas, comme Thomas, la difficulté d'articuler ce verset avec le chapitre d'Isaïe. Son commentaire est plus une accumulation de citations patristiques et bibliques qu'une véritable exégèse. Voir Albertus Magnus, *In Ps.* XLIV [Borgnet, XV, n°3, 666–667]. Le commentaire du chapitre 53 d'Isaïe, en revanche est plus riche. Il contient quelques belles formules comme celle-ci : « *Humilitatem describit in quattuor, scilicet in occultatione maiestatis, in ostensione infirmitatis.* » Albertus Magnus, *In Is.*, cap. LIII, 2 [Aschendorff, XIX, 518, l. 46–48]. L'intérêt majeur du chapitre réside dans le rapprochement audacieux qu'effectue Albert le Grand entre l'occultation de la divinité dans la Passion du Christ et l'ordre donné au prophète Élie au livre des Rois : « *Va-t'en d'ici, dirige-toi vers l'orient et cache-toi au torrent de Kerit, qui est à l'est du Jourdain. Tu boiras au torrent et j'ordonne aux corbeaux de te donner à manger là-bas.* » (1 R 17, 3–4) Voir Albertus Magnus, *In Is.*, cap. LIII, 3.4 [Aschendorff, XIX, 519, l. 58–74].

tant dans l'élaboration de cette idée. Cette étude sur la beauté du Christ dans sa condition humiliée en appelle, à présent, une autre sur la beauté du Christ dans sa condition exaltée. Disons seulement que la considération de ses plaies glorieuses en est le trait d'union.

Références

Sources

Bible de Jérusalem. 1994. Paris : Le Cerf.

Antiquité

Augustin. 2008. *Homélie sur la première épître de saint Jean*. Texte critique de John William Mountain, traduction de Jeanne Lemouzy, introduction et notes de Daniel Dideberg. Paris : Institut d'études augustiniennes, Bibliothèque augustinienne, 76. [BA 76]

Augustin. 2017. *Les commentaires des Psaumes*. Ps. 37–44. Martine Dulaey, Isabelle Bochet, Pierre Descotes, Pierre-Marie Hombert. Paris : Institut d'études augustiniennes, Bibliothèque augustinienne, 59/A. [BA 59/A]

Augustini, Sancti Aurelii. 1962. *De doctrina christiana*, cura et studio Iosephus Martin, *De vera religione*, cura et studio Klaus-Detlef Daur. Pars IV, I, Corpus Christianorum Series Latina, XXXII, Typographi Brepols Editores Pontificii : Turnholti.

Clément d'Alexandrie. 1970. *Le pédagogue*. Livre III. Texte grec repris de l'édition de Otto Staehlin (1905) avec corrections, traduction de Claude Mondésert et Chantal Matray, notes de Henri-Irénée Marrou. Paris : Le Cerf, Sources Chrétiennes, n°158. [SC 158]

Jean Chrysostome. 1868. *Homélie sur saint Matthieu*. 1868. *Cœuvres complètes*. Tome XII. Traduction par Jean-François Bareille, Paris : Louis Vivès. [J.-F. Bareilles, XII]

Jérôme. 1977. *Commentaire sur saint Matthieu*. Tome I, Livres I et II. 1977. Texte latin, introduction, traduction et notes par Émile Bonnard. Paris : Le Cerf, Sources Chrétiennes, n°242. [SC 242]

Justin Martyr. 2003. *Dialogue avec Tryphon*. Édition critique, traduction, commentaire par Philippe Bobichon. Fribourg : Academic Press Fribourg.

Origène. 1862. *Scholies sur Matthieu*. *Opera Omnia*, Patrologiae cursus completus, volume 13, opera et studio DD. Caroli et Caroli Vincentii Delarue. Paris : Jean-Paul Migne. [PG 13]

- Porphyre. 2000. *Isagoge*. Texte grec et latin, traduction par Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds, introduction et notes par Alain de Libera. Paris : Vrin, Sic et Non.
- Tertullien. 1975. *La chair du Christ*. Tome I. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Jean-Pierre Mahé. Paris : Le Cerf, Sources Chrétiennes, n°216. [SC 216]

Moyen-Âge

- Alberti Magni. 1952. *Postilla super Isaiam*. Primum edidit Ferdinandus Siepmann. Tomus XIX, Monasterii Westfalorum in Aschendorff. [Aschendorff, XIX]
- D. Alberti Magni. 1892. *Commentarii in prima partem Psalmorum (I–L)*. *Opera omnia*, cura ac labore Augustin Borgnet, volumen XV. Paris : Louis Vivès. [Borgnet, XV]
- Petrus Lombardus. 1857. *In Psalmos davidicos commentarii*. Patrologiae cursus completes. Tome 191, col. 55–1296. Jean-Paul Migne. [PL 191]
- Saint Thomas d'Aquin. 1950. *Somme théologique. La Trinité*. Tome II, 1a, Questions 33–43, traduction française, notes et appendices par Hyacinthe-François Dondaine. Paris, Tournai, Rome : Desclée, Éditions de la Revue des Jeunes.
- Saint Thomas d'Aquin. 1971. *Somme théologique. La loi ancienne*. Tome II, 1a–2ae, Questions 101–105, traduction française, notes et appendices par Jean Tonneau. Paris : Le Cerf.
- Saint Thomas d'Aquin. 2002. *Somme théologique. Le Verbe incarné*. Tome II, 3a, Questions 7–15, nouvelle édition, traduction française, notes et appendices par Jean-Pierre Torrell. Paris : Le Cerf.
- Sancti Thomae Aquinatis. 1888. *Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*. Tomus IV, *Pars Prima Summae theologiae, a quaestione I ad quaestionem XLIX*. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Romae. [*Sum. theol.*, I^a]
- Sancti Thomae Aquinatis. 1892. *Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*. Tomus VII, *Prima Secundae Summae theologiae, a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV*. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Romae. [*Sum. theol.*, I^a–II^{ae}]
- Sancti Thomae Aquinatis. 1903. *Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*. Tomus XI, *Tertia pars Summae theologiae, a quaestione I ad quaestionem LIX*. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Romae. [*Sum. theol.*, III^a]
- Sancti Thomae de Aquino. 1974. *Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*. Tomus XXVIII, *Expositio super Isaiam ad litteram*. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma : Editori di san Tommaso [*In Is.*].
- Thomae Aquinatis. 1950. *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, cura et studio Ceslai Pera, Taurini–Romae : Marietti.

- Thomae Aquinatis. 1953. *Super epistolas s. Pauli lectura*. Volumen II, *Super epistolam ad Philippenses lectura*, cura et studio Raphaelis Cai. Taurini–Romae : Marietti. [In ad Philip.]
- Thomae Aquinatis. 1954. *Opuscula theologica*. Volumen I, *Hic est liber*, cura et studio Raymundi Verardo. Taurini–Romae : Marietti.
- Thomas d'Aquin. 1996. *Commentaire sur les Psaumes*, introduction, traduction, notes et tables par Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy. Paris : Le Cerf.
- Thomas d'Aquin. 2002. *Le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin*. Martin Morard. *Tome III : Postilla super partem Psalterii (Ps I–LIV, v. 16)*. Thèse pour le diplôme d'archiviste paléographe. École Nationale des Chartes. [In Ps.]
- Thomas d'Aquin. 2011. *Commentaire sur le prophète Isaïe*, traduction des moines de l'abbaye Notre-Dame de Fontgombault, introduction par Leo J. Elders. Paris : Parole et Silence, Les Presses universitaires de l'IPC.
- Thomas d'Aquin. 2015. *Commentaire de l'épître aux Philippiens suivi de Commentaire de l'épître aux Colossiens*, introduction par Gilbert Dahan et Walter Senner, traduction et tables par Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, annotation par Jean Borella et Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy. Paris, Le Cerf.

Études

- Arnold, Matthieu et alii. 2013. *Philippiens 2, 5–11*, Paris : Le Cerf, *Lectio Divina*, n°263.
- Balthasar, Hans Urs. 1975. *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, III. Théologie, t. II « Nouvelle alliance », Paris : Aubier.
- Balthasar, Hans Urs. 1981. *Pâques. Le mystère*, traduction R. Givord. Paris : Le Cerf, Traditions chrétiennes.
- Bonino, Serge-Thomas. 2016. *Dieu, « Celui qui est » (De Deo ut uno)*, Paris : Parole et Silence, Bibliothèque de la Revue thomiste.
- Bonino, Serge-Thomas. 2019. *Saint Thomas d'Aquin, lecteur du Cantique des cantiques*. Paris : Le Cerf.
- Cerbelaud, Dominique. 1991. "Jésus était-il beau ? La réponse des Pères". *Vie spirituelle* 71 : 507–516.
- Dahan, Gilbert. 2005. "Les éditions des commentaires bibliques de saint Thomas d'Aquin et leur apport à la connaissance du texte de la Bible au xiii^e siècle". *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 89 : 9–15.
- Durand, Emmanuel. 2018. "L'incarnation comme conversation selon saint Thomas d'Aquin. Pertinence sémantique, antécédents patristiques, déploiement théologique". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 102 : 561–610.
- Émery, Gilles. 2018. "La kénose chez saint Thomas d'Aquin". *Nova et Vetera* 93 : 357–386.

- Fontanier, Jean-Michel. 1991. "Sur une image hiéronymienne : le visage sidéral de Jésus". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 75 : 251–256.
- Fontanier, Jean-Michel. 1998. *La Beauté selon saint Augustin*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Henry, Paul. 1950. "Kénose". In *Dictionnaire de la Bible*, sous la direction de Louis Pirot et André Robert, Supplément, tome V, Fascicule 24 : 7– 161. Paris : Letouzey et Ané.
- Jerphagnon, Lucien. 1938. "L'image de Jésus-Christ dans l'art chrétien". *Nouvelle Revue Théologique* 65 : 257–283.
- Mercier, Jacques. 1987. "Kénose". In *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* : 717–718 Maredsous : Turnhout ; Abbaye de Maredsous : Brepols.
- Morard, Martin. 2002. *Le Commentaire des Psaumes de saint Thomas d'Aquin, tome II/2 : Langue, sources et datation*. Thèse pour le diplôme d'archiviste paléographe. École Nationale des Chartes.
- Narcisse, Gilbert. 2005. *Le Christ en sa beauté, H. U. Von Balthasar*, tome 1 : *Christologie*. Magny-les-Hameaux : Socéval éditions, Méditer.
- Perrot, Charles. 1977. "Le Targum". *Études théologiques et religieuses* 52 : 219–230.
- Torrell, Jean-Pierre. 2015. *Initiation à saint Thomas. Sa personne et son œuvre*. Paris : Le Cerf.