

Université de Montréal

L'Expositio super Epistolam ad Romanos de Guillaume de
Saint-Thierry et ses rapports à l'épître commentée.
Sémiotique du commentaire.

Tome I

par

Jean (John) Doutre

Section des études bibliques
Faculté de Théologie

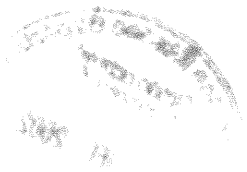
Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en théologie - études bibliques

Mars 2002

© Jean (John) Doutre, 2002



BL
25
U54
2002
v.019
t.1



Université de Montréal

Faculté des études supérieures

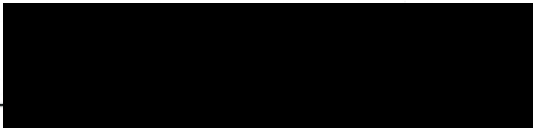
Cette thèse intitulée :


L'Expositio super Epistolam ad Romanos de Guillaume de
Saint-Thierry et ses rapports à l'épître commentée.
Sémiotique du commentaire.

présentée par

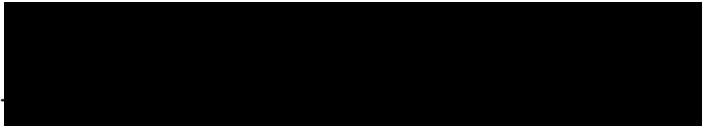
Jean (John) Doutre

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :


M. Alain Gignac, président du jury


Mme Olivette Genest, directrice de recherche


Mme Odette Mainville, membre du jury


M. Jean-Paul Michaud, examinateur externe


M. Pietro Boglioni, représentant du doyen de la FES

Thèse acceptée le : _____

SOMMAIRE

Cette thèse analyse le fonctionnement d'un commentaire biblique médiéval en regard du texte de l'*Épître aux Romains* 1, 1 - 17; 15, 14 - 33 et 8, 1 - 30. Le commentaire choisi est une *expositio* composée par Guillaume de Saint-Thierry vers 1138 à Signy près de Reims en France. La méthode utilisée est celle de l'analyse sémiotique du commentaire telle que développée dans les travaux de Louis Panier. Il s'agit d'une manière d'aborder l'herméneutique en sémiotique. Cette thèse n'est donc pas une étude de la *Gattung* du commentaire.

Le chapitre premier présente Guillaume de Saint-Thierry, son œuvre et plus particulièrement son commentaire sur *Romains*. Après un bref aperçu des sources de Guillaume, le chapitre se termine par la présentation d'autres formes de commentaires bibliques qui faisaient leur apparition au début de la période de fermentation intellectuelle que fut le XII^e siècle: la *quaestio* et la glose. Le chapitre deuxième présente d'abord l'œuvre de Panier sur le commentaire, les présupposés et les hypothèses de la sémiotique. Ceci est suivi de l'explication de quelques éléments épistémologiques: le concept de commentaire et d'interprétation, la manière dont nous concevons le sens, la signification et les structures signifiantes. Le chapitre se termine par un essai de typologie des commentaires et la présentation de deux conceptions du commentaire: le commentaire-miroir et le commentaire-transformation. Le chapitre troisième décrit l'approche théorique de la sémiotique du commentaire. Après la présentation de l'énonciation et des discours de production du savoir, ce chapitre traite du faire persuasif et du faire interprétatif. Tout commentaire transforme le commenté soit par expansion des figures, soit par recatégorisation. Ce chapitre dégage les lois générales du fonctionnement d'un commentaire et se termine par une synthèse des différents aspects du fonctionnement du commentaire, de sa relation avec le commenté et les citations et de la communication de persuasion à un énonciataire lecteur.

SUMMARY

This thesis analyses the functioning of a medieval biblical commentary in comparison with the text of the Epistle to the Romans 1: 1 - 17; 15: 14 - 33 and 8: 1 - 30. The chosen text is an *expositio* written by William of Saint Thierry around 1138 at Signy, near Reims, France. The methodology used for the treatment of the texts is that of semiotic analysis of the commentary, as developed by Louis Panier.

Chapter one consists of a presentation of William of Saint Thierry and his works, paying special attention to his commentary on Romans. After a brief sketch of William's sources, the chapter ends with a presentation of other forms of biblical commentary that appeared during the intellectual renewal of the twelfth century: the *quaestio* and the gloss. Chapter two expounds the work of Panier on the commentary, his presuppositions and the underlying hypotheses of semiotic analysis. This is followed by an explanation of some key epistemological concepts: commentary, interpretation, meaning, signification and structures that function as signifiers. The chapter ends with a hypothetical typology of the commentaries and a description of two concepts of commentary: the mirror-commentary and the transformation-commentary. Chapter three describes the theoretical framework of the semiotic analysis of a commentary. After presenting enunciation and knowledge-producing discourses, this chapter explains persuasive doing and interpretative doing. Any commentary transforms the text it comments, either by expansion of the figures of the commentary or by their recategorization. This chapter uncovers the general laws of the functioning of a commentary and ends with a synthetic presentation of the different aspects of its functioning, its relationship with the commented text and quotations, and persuasive doing directed toward the enunciatee reader.

The chapters that follow analyse the prefaces of the *expositio* (chapter four), the commentary on Rom 1: 1 - 17 and 15: 14 - 33 (in these verses the enunciator

Les chapitres suivants analysent les préfaces de l'*expositio* (chapitre quatrième), le commentaire de Rm 1, 1 - 17 et 15, 14 - 33 (qui constituent la prise de parole et la fin de la prise de parole en *Romains*) et le commentaire de Rm 8, 1 - 30 en regard du texte de *Romains* (chapitres cinquième et sixième). L'analyse de ces chapitres expose la transformation des figures du commenté par le commentaire selon l'isotopie de la grâce choisie dès la première préface. Les parcours figuratifs de l'apostolat, de la foi et de l'Évangile en Rm 1, 1 - 17 et 15, 14 - 33 deviennent des parcours figuratifs de la grâce de l'apostolat, de la grâce de la foi et de la grâce de l'Évangile. Les figures de Rm 8, 1 - 30 sont recontextualisées dans une anthropologie propre à Guillaume qui sert de fond à son exposé de la théologie de l'Esprit saint.

Le chapitre septième développe la théologie de la grâce et la théologie de l'esprit telles qu'elles se dégagent des textes étudiés dans le commentaire. Le chapitre huitième présente le faire persuasif au niveau de l'énonciation du commentaire et le discours du savoir; il compare la conception de la réception du savoir de Guillaume et notre propre conception de la production du savoir; ce sont deux manières différentes de concevoir la connaissance et le fonctionnement de la théologie. Les deux derniers chapitres montrent aussi que toute la pensée de Guillaume est basée sur le principe de la participation; celle-ci est fondée sur le concept et la structure du signe telle qu'élaborés par Augustin qui est différente de la nôtre. Cela permet de montrer les différences entre la conception du sujet en tant qu'instance de production du discours qui se dégage de l'*expositio* et la nôtre. La conclusion reprend et dégage ce qui a rapport à la traduction et au fonctionnement d'un commentaire biblique du point de vue de la relation des figures avec l'instance d'énonciation. Nous nous demandons enfin comment reprendre l'exégèse patristique et médiévale aujourd'hui et ce qu'elle peut nous apporter.

Exégèse - Sémiotique - Commentaire - Herméneutique

Guillaume de Saint-Thierry - Romains

starts and ends the process of speech), and the commentary on Rom 8: 1 - 30 in comparison with the text of Romans (chapters five and six of the thesis). The analysis contained in these chapters expounds the transformation of the figures of the commented text by the commentary according to the isotope of grace, which was chosen in the first preface. The figurative paths of apostolate, faith and the Gospel in Rom 1: 1 - 17 and 15: 14 - 33 thus become the figurative paths of grace of apostolate, grace of faith and grace of the Gospel. The figures of Rom 8: 1 - 30 are placed in a new context consisting of William's own anthropology, which in turn lays the foundational basis for his exposition of the theology of the Holy Spirit.

Chapter seven presents the theology of grace and the spirit as we can see them through the texts that were studied in the commentary. Chapter eight expounds the persuasive doing of the enunciation of the commentary and the knowledge-producing discourse. It compares William's concept of the reception of knowledge with our own concept of the production of knowledge. These represent two different ways of looking at knowledge and the functioning of theology. The last two chapters also show that all of William's thought is based on the principle of participation, which itself relies on the concept and structure of the sign, as described by Augustine. These concepts are different from ours, and we can demonstrate the differences between the concept of the subject as a discourse-producing instance in the *expositio* and our own concept of the subject. The conclusion recapitulates what pertains to a biblical translation and to the functioning of a biblical commentary from the point of view of the relationship between the figures and the instance of enunciation. Finally we ask how we can use patristic and medieval exegesis today and what it can teach us.

Exegesis - Semiotic analysis - Commentary - Hermeneutics -
William of Saint Thierry - Romans

TABLE DES MATIÈRES

TOME I

SOMMAIRE.....	iii
SUMMARY.....	iii a
LISTE DES TABLEAUX.....	xviii
LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS.....	xx
1. Abréviations.....	xx
2. Abréviations bibliques.....	xx
RÉFÉRENCES ET BIBLIOGRAPHIE.....	xxiii
1. Références au texte latin de l' <i>Expositio super Epistolam ad Romanos</i> de Guillaume de Saint-Thierry.....	xxiii
2. Références à l' <i>Expositio super Cantica canticorum</i> de Guillaume de Saint-Thierry.....	xxiii
3. Références et bibliographie.....	xxiv
ORTHOGRAPHE.....	xxv
1. Orthographe latine.....	xxv
2. Orthographe française.....	xxv

INTRODUCTION.....	1
1. Les études sur le commentaire.....	1
2. Quelques études sur l'exégèse médiévale.....	12
3. Notre démarche d'analyse du commentaire.....	21

CHAPITRE PREMIER

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY ET SON COMMENTAIRE.....	24
1. Guillaume de Saint-Thierry et son œuvre.....	24
1.1 La vie et les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry.....	25
1.2 Le commentaire de l' <i>Épître aux Romains</i>	27
1.2.1 Le manuscrit et l'édition.....	27
1.2.2 La disposition du texte du commentaire de <i>Romains</i>	29
2. Le texte latin utilisé par Guillaume.....	31
3. Les sources patristiques des commentaires de <i>Romains</i>	31
3.1 Origène (185 – 254).....	32
3.2 Jean Chrysostome (c.347 – 407).....	33
3.3 Augustin d'Hippone (354 – 430).....	34

4. L'évolution des genres du commentaire biblique au XII ^e siècle.....	35
4.1 Les origines et le développement de la glose.....	37
5. Conclusion.....	38

CHAPITRE DEUXIÈME

LA SÉMIOLOGIE DU COMMENTAIRE.

PRÉSUPPOSÉS ET HYPOTHÈSES DE L'ŒUVRE DE PANIER.....40

1. L'œuvre de Panier sur la sémiotique du commentaire.....	40
1.1 Notre utilisation de l'œuvre de Panier.....	42
2. Quelques éléments épistémologiques.....	46
2.1 Qu'est-ce qu'un commentaire?.....	46
2.2 Qu'est-ce qu'interpréter?.....	47
2.3 La conception du sens et de la signification.....	49
2.4 Les structures signifiantes.....	50
3. Essais de typologies des commentaires.....	50
3.1 La typologie selon la fonction persuasive du commentaire.....	51
3.2 La typologie selon la fonction interprétative du commentaire.....	52
3.3 La position des commentaires du Moyen Âge et du XX ^e siècle.....	53
4. Le concept de commentaire.....	56
4.1 La conception du commentaire-miroir.....	56
4.2 Le commentaire transformé.....	57
4.3 Deux corollaires importants.....	58
5. Conclusion.....	60

CHAPITRE TROISIÈME

LA SÉMIOLOGIE DU COMMENTAIRE. APPROCHE THÉORIQUE..... 61

1. L'énonciation, la communication et la production du discours.....	62
2. Le faire interprétatif du commentaire : la transformation.....	63
2.1 Quelques types de formes.....	64
2.2 Les formes englobantes complexes.....	65

2.3	La transformation	66
2.3.1	Les opérations élémentaires de transformation	68
2.3.2	Le champ paradigmatique	71
2.3.3	L'expansion	71
2.3.4	La recatégorisation.....	72
2.3.5	Le transfert des figures.....	74
2.3.5.1	Le jeu de la pluri-sémémie des figures.....	74
2.3.5.2	Paradigmatisation et syntagmatisation des figures d'un champ paradigmatique.....	75
2.3.5.3	Le discours de la référence dans les commentaires.....	76
2.3.5.4	La sélection sémique et le fonctionnement métaphorique.....	76
3.	Les lois du commentaire.....	76
3.1	L'information.....	76
3.2	La transformation.....	78
4.	Les différents points de vue sur le fonctionnement interne et les principes organisateurs du commentaire.....	79
4.1	Le point de vue de la déconstruction du commenté.....	81
4.1.1	La discursivité du commentaire.....	82
4.1.1.1	Extraction d'un élément du commenté.....	82
4.1.1.2	Les opérations de transformation.....	83
4.1.1.3	Le fonctionnement intertextuel.....	83
4.1.1.4	L'affectation d'une valeur sémantique.....	84
4.1.2	Le choix d'éléments d'une forme globale	85
4.2	Le point de vue de la reconstruction du commentaire	85
4.3	Le point de vue d'ensemble et des formes globales.....	86
4.3.1	La composante syntaxique des formes globales.....	87
4.3.1.1	Le récit interprétant.....	87
4.3.2	La composante sémantique des formes globales.....	88
4.3.3	Les fonctions des formes globales.....	89
4.4	Le faire persuasif.....	90
4.5	Le figuratif et le figural.....	91
5.	Conclusion.....	91

CHAPITRE QUATRIÈME

L'ANALYSE DES PRÉFACES DE L'<i>EXPOSITIO</i>.....	92
1. Le faire interprétatif et persuasif de l' <i>expositio</i>	93
1.1 Les actants et le contrat énonciatif.....	93
1.2 Les types de faire interprétatif et persuasif.....	96
1.3 La compétence du sujet cognitif et de l'énonciateur narrateur.....	99
1.3.1 L'accusation de vol ou la reconnaissance de la compétence	101
1.4 L'intertextualité du faire interprétatif.....	103
1.4.1 La représentation spatiale du faire interprétatif	103
1.4.2 Les espaces topiques.....	105
1.4.3 L'intertextualité de l' <i>expositio</i>	106
1.4.4 L'intertextualité et la Bible.....	107
1.5 Le faire persuasif.....	108
1.5.1 La manipulation (Exp Rom; Pr, 20 – 26).....	108
1.5.2 La compétence (Exp Rom; Pr, 26 – 31).....	109
1.5.3 L'homologation des programmes de l'énonciateur et de l'énonciataire.....	110
1.6 L'articulation du faire persuasif et du faire interprétatif.....	111
1.6.1 Le faire persuasif et l'objet de la première préface.....	112
2. L'isotopie du commentaire : la grâce.....	113
2.1 Le vocabulaire.....	114
2.2 La gloire et la grâce de Dieu.....	114
2.3 La grâce de Dieu (Exp Rom; Pr, 20 – 46).....	115
2.3.1 La grâce en lien avec l' <i>affectus</i> et l' <i>effectus</i>	115
2.3.2 L'ordre providentiel de Dieu.....	116
2.3.3 La grâce en lien avec le bien, le mérite et la prière.....	118
2.3.4 La grâce de Jésus et l'humanité (Exp Rom; Pr, 42 – 46).....	119
2.4 La grâce du Seigneur Jésus (Exp Rom; Pr, 47 – 75).....	120
2.4.1 L'attrait du Seigneur Jésus (Exp Rom; Pr, 47 – 54).....	120
2.4.2 La grâce créatrice de la parole de Jésus (Exp Rom; Pr, 54 – 61).....	122
2.4.3 Le don de Jésus et notre don en retour (Exp Rom; Pr, 61 - 71; 73 - 75).....	123
2.5 L'être de la grâce du Seigneur Jésus (Exp Rom; Pr, 74).....	125
3. La grâce replacée dans le contexte des états de l'homme et du peuple de Dieu.....	125
3.1 Les trois états de l'homme de Dieu.....	126
3.2 Éléments communs aux états de l'homme de Dieu et du peuple de Dieu.....	127

4. Le champ sémantique de la grâce.....	131
5. Conclusion.....	133

CHAPITRE CINQUIÈME

L'ANALYSE DE L'EXPOSITIO DE RM 1, 1 – 15 ET 15, 14 – 33 EN REGARD DU TEXTE DE *ROMAINS*..... 135

1. L'analyse sémiotique de Rm 1, 1- 17 et 15, 14 – 33.....	136
1.1 La composante syntaxique.....	137
1.1.1 La compétence de Paul	137
1.1.2 Le schéma actantiel de Rm 1, 1- 17 et 15, 14 - 33	137
1.1.3 Le début de la prise de parole.....	138
1.1.4 La fin de la prise de la parole	140
1.1.5 Le contrat de la collecte et celui du voyage à Rome	140
1.1.6 La temporalisation	145
1.2 La composante sémantique.....	146
1.2.1 Les parcours figuratifs	146
1.2.2 Les thématiques et le lien entre la composante syntaxique et la composante sémantique	147
2. Le point de vue d'ensemble du commentaire.....	148
3. L'analyse du commentaire de Rm 1, 1 - 7a.....	149
3.1 Le commentaire de la figure de Paul en Rm 1, 1 (Exp Rom; I, 1 – 26)	150
3.2 Le commentaire des figures de Rm 1, 1 – 2 (Exp Rom; I, 27 – 49)	155
3.3 Le commentaire de Rom 1, 3 – 4 (Exp Rom; I, 50 – 108).....	156
3.3.1 Le texte grec et la version latine de Rm 1, 3 – 4.....	157
3.3.2 La temporalisation selon le texte grec	159
3.3.3 La temporalisation selon le texte de la Vulgate	160
3.3.4 Le commentaire de Rom 1, 3 – 4	162
3.3.4.1 Le commentaire de "son Fils qui fut fait par lui de la semence de David selon la chair" (Exp Rom; I, 50 – 60)	163
3.3.4.2 Le commentaire de "celui qui a été fait par lui de la semence de David selon la chair, qui fut prédestiné Fils de Dieu en puissance" (Exp Rom; I, 61 - 80)	165
3.3.4.3 Le commentaire de "prédestiné selon l'esprit de sanctification" (Exp Rom; I, 81 - 97).....	167
3.3.4.4 Le commentaire de "de la résurrection des morts de notre Seigneur Jésus Christ" (Exp Rom; I, 98 - 119)....	169
3.3.4.5 La métatextualité: les relations entre les textes	170

3.4 La grâce apostolique et celle du chrétien : le commentaire de Rm 1, 5. 7 (Exp Rom; I, 120 – 148).....	172
4. Le point de vue d'ensemble et les formes globales du commentaire de Rm 1, 7b - 15.....	174
5. L'analyse du commentaire de Rm 1, 7b - 17.....	177
5.1 Le commentaire de Rm 1, 7b (Exp Rom; I, 149 – 167).....	177
5.2 Le commentaire de Rm 1, 8 : l'action de grâce.....	178
5.2.1 Le commentaire de "je rends grâce à mon Dieu" (Exp Rom; I, 173 – 215).....	179
5.2.2 Le commentaire de "je rends grâce par Jésus Christ" et de "pour vous tous" (Exp Rom; I, 216 – 230).....	182
5.2.3 Le commentaire de "parce que votre foi est annoncée dans le monde entier" (Exp Rom; I, 231 – 238).....	184
5.3 Le commentaire de Rm 1, 9 -10a (Exp Rom; I, 239 – 264).....	184
5.4 Le commentaire de Rm 1, 10b - 13a (Exp Rom; I, 265 – 294).....	185
5.5 Le commentaire de Rm 1, 13b (Exp Rom; I, 295 – 307).....	187
5.6 Le commentaire de Rm 1, 13c (Exp Rom; I, 308 – 320).....	187
5.7 Le commentaire de Rm 1, 14 - 15 (Exp Rom; I, 321 – 345).....	188
6. La récapitulation (Exp Rom; I, 345 – 358).....	188
7. Le commentaire de Rm 1, 16 – 17 (Exp Rom; I, 359 – 410).....	193
8. Analyse du commentaire de Rm 15, 14 – 33.....	195
8.1 Le point de vue d'ensemble du commentaire de Rm 15, 14 – 33 (Exp Rom; VII, 893 – 1020).....	196
8.2 Le commentaire de Rm 15, 14 – 33.....	198
8.2.1 Le commentaire de Rm 15, 14 - 16 (Exp Rom; VII, 893 – 920).....	198
8.2.2 Le commentaire de Rm 15, 17 - 19 (Exp Rom; VII, 921 – 942).....	199
8.2.3 Le commentaire de Rm 15, 19 – 28 (Exp Rom; VII, 944 – 997).....	200
8.2.4 Le commentaire de Rm 15, 29 – 33 (Exp Rom; VII, 998 – 1020).....	201
9. Le point de vue d'ensemble du commentaire.....	202
10. Les thématiques du commentaire de Rm 1, 7b – 15 et de Rm 15, 14 – 33 (Exp Rom; I, 149 – 345; VII, 893 – 1020).....	204

11. La transformation et ses effets	204
11.1 L'expansion du commentaire	205
11.2 L'effet de la transformation.....	206

CHAPITRE SIXIÈME

L'ANALYSE DE L'*EXPOSITIO* DE RM 8, 1 – 30 EN REGARD DU TEXTE DE *ROMAINS*..... 208

1. Analyse sémiotique de Rm 8, 1 - 30.....	209
1.1 La composante syntaxique de Rm 8, 1 - 17.....	209
1.2 La composante syntaxique de Rm 8, 18 – 30.....	215
1.3 Les parcours figuratifs de la chair, de l'esprit et de la famille.....	220
1.3.1 Le parcours figuratif de la chair.....	220
1.3.2 Le parcours figuratif de l'esprit.....	222
1.3.3 Le parcours figuratif de la famille.....	224
1.3.4 Le sous-parcours figuratif juridique.....	225
1.3.5 Les parcours figuratifs de la création, de la souffrance, de l'attente, de la glorification et de la prière.....	225
1.4 Les rôles thématiques et les acteurs.....	227
1.5 Les isotopies.....	228
1.6 Éléments de synthèse.....	231
1.6.1 L'anthropologie et la situation présente de l'être humain en Christ.....	231
1.6.1.1 Les multiples appartenances de l'être humain.....	231
1.6.1.2 Le conflit latent et les tensions actives.....	232
1.6.1.3 La chair, l'esprit et le corps.....	234
1.6.1.4 La souffrance de l'espérance.....	234
1.6.2 La figure de l'esprit.....	234
2. L'analyse du commentaire de Rm 8, 1 - 4.....	238
2.1 Le commentaire de Rm 7, 25 - 8, 3a (Exp Rom; IV, 589 - 653).....	239
2.1.1 L'explication de la transition entre Rm 7, 25 et 8, 1.....	239
2.1.2 Le service des lois et le combat intérieur.....	240
2.1.3 La composante sémantique du commentaire (Exp Rom; IV, 589 - 653).....	246
2.1.4 Expansion ou recatégorisation.....	247
2.1.5 Le lien avec les préfaces.....	247
2.1.6 Les différences entre notre analyse de <i>Romains</i> et l' <i>expositio</i>	248

2.2 Le commentaire de Rm 8, 3 – 4 (Exp Rom; IV, 654 – 769).....	250
2.2.1 L'adresse au Seigneur : un nouveau contrat (Exp Rom; IV, 657 – 668).....	250
2.2.2 Le commentaire de Rm 8, 3 – 4 fait par Guillaume lui-même (Exp Rom; 669 – 728).....	252
2.2.3 La suite du commentaire et la synthèse des réponses aux questions (Exp Rom; IV, 729 – 769).....	258
2.2.4 Le lien avec les préfaces.....	260
2.2.5 Recatégorisation ou expansion des figures?.....	261
2.2.6 Les différences de l'interprétation de l' <i>expositio</i> par rapport à notre analyse de <i>Romains</i>	263
3. Formes globales permettant un regard d'ensemble sur le commentaire de Rm 8, 5 - 27.....	265
3.1 L'anthropologie de Guillaume de Saint-Thierry.....	265
3.1.1 Les différents points de vue de l'anthropologie.....	266
3.1.2 La hiérarchisation et le principe d'ordination.....	269
3.2 La séquence syntagmatique de présentation des éléments de la théologie de l'esprit.....	270
4. Le commentaire des figures des parcours figuratifs de la chair et de l'esprit de Rm 8, 5 - 13.....	272
4.1 Le commentaire de Rm 8, 5 – 9 (Exp Rom; V, 1 – 71).....	272
4.1.1 Les différences entre notre analyse de <i>Romains</i> et l' <i>expositio</i>	276
4.2 Le commentaire de Rm 8, 10 – 11 (Exp Rom; V, 72 – 119).....	277
4.2.1 Les différences entre notre analyse de <i>Romains</i> et l' <i>expositio</i> ..	279
4.3 Le commentaire de Rm 8, 12 – 13 (Exp Rom; V, 120 – 138).....	280
4.4 L'interprétation de Guillaume et le lien avec les préfaces.....	281
5. Le commentaire des figures des parcours figuratifs de l'esprit et de la famille de Rm 8, 14 - 17.....	283
5.1 Le commentaire de Rm 8, 14 (Exp Rom; V, 139 – 152).....	283
5.1.1 Les différences entre notre analyse de <i>Romains</i> et l' <i>expositio</i> ..	284
5.2 Le commentaire de Rm 8, 15 (Exp Rom; V, 153 – 181).....	284
5.3 Le commentaire de Rom 8, 16 (Exp Rom; V, 182 – 199).....	286
5.3.1 Modification de la traduction, expansion et thématisation.....	287
5.4 Le commentaire de Rm 8, 17 (Exp Rom; V, 200 – 249).....	288
5.5 Différences entre notre analyse de <i>Romains</i> et l' <i>expositio</i>	291
5.6 L'utilisation de l'anthropologie, l'interprétation du commentaire et le lien avec les préfaces dans le commentaire de Rm 8, 14 - 17.....	292

6. Présentation du commentaire de Rm 8, 18 - 25.....	294
6.1 Le commentaire de Rm 8, 18 (Exp Rom; V, 250 – 259).....	295
6.2 Le commentaire de Rm 8, 19 (Exp Rom; V, 260 – 288).....	296
6.3 Le commentaire de Rm 8, 20 (Exp Rom; V, 289 – 300).....	297
6.4 Le commentaire de Rm 8, 21 (Exp Rom; V, 301 – 326).....	298
6.5 Le commentaire de Rm 8, 22 (Exp Rom; V, 327 – 345).....	299
6.6 Le point de vue de l'interprétation de Rm 8, 19 - 22 dans l' <i>expositio</i> ..	300
6.6.1 La recatégorisation de Rom 8, 19 - 22.....	301
6.7 Le commentaire de Rm 8, 23 (Exp Rom; V, 346 – 371).....	302
6.8 Le commentaire de Rm 8, 24 – 25 (Exp Rom; V, 372 – 411).....	303
6.9 Le lien avec les préfaces.....	306
6.10 La recatégorisation de Rm 8, 23 - 25.....	306
6.11 L'inhabitation de l'esprit.....	307
7. Le texte commentant Rm 8, 26 – 27 et Cant 1, 13.....	307
7.1 Le commentaire de Rm 8, 26 – 27 (Exp Rom; V, 412 – 512).....	308
7.1.1 Les différences entre notre analyse de <i>Romains</i> et l' <i>expositio</i>	311
7.1.2 Le lien avec les préfaces et la transformation.....	312
7.2 Le commentaire du <i>Cantique des cantiques</i>	313
7.2.1 La métatextualité et les transformations.....	317
7.2.2 Les différences intratextuelles.....	318
7.3 La comparaison des deux commentaires.....	320
7.4 L'intertextualité et la citation.....	321
8. La suite du parcours figuratif de la famille (Rm 8, 28 - 30).....	322
8.1 Le commentaire de Rm 8, 28 - 30 (Exp Rom ; V, 513 – 619).....	322
8.2 Le lien avec les préfaces et la transformation du commentaire.....	324
8.3 Les différences entre notre analyse de <i>Romains</i> et l' <i>expositio</i>	325
9. La transformation et ses effets.....	326
9.1 La transformation.....	326
9.2 L'effet de la transformation.....	327
9.2.1 La comparaison entre l'anthropologie de Guillaume et celle de Paul.....	327
9.2.2 Les notions de chair, d'esprit et de corps.....	327
9.2.3 La condition du chrétien.....	329
9.3 Conclusion.....	330

CHAPITRE SEPTIÈME

LA THÉOLOGIE DE LA GRÂCE ET DE L'ESPRIT D'APRÈS L'EXPOSITIO.....	332
1. La grâce chez Guillaume de Saint-Thierry.....	333
1.1 Les acteurs, la temporalisation et la spatialisation.....	333
1.2 La communication de la grâce.....	335
1.2.1 Les caractéristiques fondamentales de la grâce.....	336
1.2.2 Le type de communication de la grâce.....	339
1.2.3 La réponse humaine à la grâce.....	340
1.2.4 La participation à la grâce et à la communication de la grâce..	341
1.3 La grâce comme objet ou la grâce qualifiée.....	341
1.3.1 La grâce créatrice, la grâce illuminante et la grâce sanante.....	343
1.3.2 La grâce opérante et la grâce coopérante.....	344
1.3.3 La grâce et l'humanité du Christ dans le commentaire de Rm 1, 1 – 7a et 8, 3 - 4.....	346
1.3.3.1 L'économie de la grâce.....	347
1.3.4 La grâce de l'apostolat de Paul.....	350
1.3.5 La grâce du chrétien.....	351
2. La grâce et l'Esprit saint.....	353
2.1 La grâce non-spirituelle et la grâce spirituelle.....	354
2.2 L'esprit et les Écritures.....	356
3. L'Esprit saint.....	356
3.1 L'esprit divin et l'esprit humain.....	357
3.1.1 L'esprit divin.....	357
3.1.2 L'esprit humain.....	358
3.1.3 Les conséquences de l'esprit en nous.....	359
3.2 L'esprit et la filiation divine.....	360
3.3 L'esprit, l'amour illuminé et l'union.....	362
3.4 L'expérience de Paul et celle de Marie.....	369
3.5 La théologie de l'esprit en tant que recontextualisation de <i>Romains</i> ...	370
4. Conclusion.....	371

CHAPITRE HUITIÈME

L'ÉNONCIATION ET LE DISCOURS DU SAVOIR.....	374
1. L'énonciation et le faire persuasif.....	374
1.1 Le commentaire de Rm 1, 1 - 17.....	374
1.2 L'énonciation du commentaire de Rm 8, 1 - 30.....	375
1.3 La structure de participation et le lien avec la préface.....	377
2. Le discours du savoir.....	378
2.1 L' <i>expositio</i> en tant que discours du savoir.....	378
2.1.1 L' <i>expositio</i> et le discours du savoir (Exp Rom; I, 1 - 26).....	379
2.1.2 Les fonctions des citations et des matériaux figuratifs dans le commentaire et leur rôle.....	382
2.2 Le travail de transformation sur les citations.....	383
2.2.1 Le discours du savoir en Exp Rom; I, 1 - 26.....	383
2.2.2 Le discours du savoir en Exp Rom; I, 61 - 80.....	384
3. La conception de la connaissance dans l' <i>expositio</i>	386
4. La conception de la connaissance chez Guillaume de Saint-Thierry.....	388
4.1 Le faire interprétatif.....	388
4.2 L'inspiration de l'Écriture.....	393
4.3 La <i>regula fidei</i>	394
4.4 La conception de la théologie au Moyen Âge et aujourd'hui.....	396
4.5 Le modèle de la vérité.....	398
4.6 Pas de nouveauté permise.....	398
5. Le signe chez Augustin	399
6. Conclusion.....	402
CONCLUSION.....	404
1. La traduction.....	405
2. Le maniement et le remaniement des figures dans le commentaire.....	411
2.1 Le point de vue de la déconstruction du commenté.....	411
2.2 Le maniement des figures des citations dans le commentaire.....	416
2.3 La reconstruction du commentaire : les figures remaniées.....	418
2.4 Le point de vue d'ensemble et des formes globales.....	420

3. Pour une reprise de l'exégèse médiévale?.....	422
3.1 Le rapport de l'exégète à l'histoire de l'exégèse.....	424
3.2 Le rapport de l'exégète au texte de <i>Romains</i>	425
3.3 Le rapport de l'exégète à la réception du texte de <i>Romains</i>	426
3.4 Le rapport de l'exégète à sa propre culture.....	427
3.5 Pour une reprise de l'exégèse ancienne?.....	427

TOME II

BIBLIOGRAPHIE..... xxviii

1. Bibliographie des bibliographies.....	xxviii
2. Les oeuvres de Guillaume de Saint-Thierry.....	xxx
3. Références et bibliographie générale.....	xxxv

ANNEXES..... lxi

ANNEXE I : PERMISSIONS DE REPRODUCTION DE TEXTES LATINS..... lxii

ANNEXE II : TEXTE LATIN ET TRADUCTION LITTÉRALE DES PRÉFACES..... lxx

Extraits de CCCM 86; pp. 3 - 5; 61; 90.....	lxx
La traduction	lxx
Traduction des préfaces.....	lxxi

ANNEXE III : TEXTE LATIN ET TRADUCTION LITTÉRALE DE L'EXPOSITIO I, 1 - 410 ET VII, 893 - 1020..... lxxix

Extraits de CCCM 86; pp. 6 - 17; 188 - 192.....	lxxix
Traduction de l' <i>Expositio sur l'Épître aux Romains</i>	xcvi

ANNEXE IV : TEXTE LATIN ET TRADUCTION LITTÉRALE DE L'EXPOSITIO IV, 589 - 769 ET V, 1 - 619..... cxliii

Extrait de CCCM 86; pp. 105 - 127.....	cxliii
Traduction de l' <i>Expositio sur l'Épître aux Romains</i>	cxlvi

ANNEXE V : PRÉSENTATION DU TEXTE COMMENTANT**RM 8, 26 - 27 (EXP ROM; V, 476 - 498) ET CANT 1, 13 (EXP****CANT; 76, 13 - 15).....clxxxvi**

Extrait de CCCM 87; pp. 61 - 62..... clxxxvi

Extrait de CCCM 86; pp. 123 - 124..... clxxxvii

Traduction de l'*Expositio sur le Cantique des cantiques*; 76, 13 - 50..... clxxxviiiTraduction de l'*Expositio sur l'Épître aux Romains*; V, 476 - 498..... clxxxix**REMERCIEMENTS..... cxcii**

LISTE DES TABLEAUX

Tableau I : Les deux typologies du commentaire.....	54
Tableau II : La relation du commentaire-miroir au texte-source.....	59
Tableau III : La relation du commentaire-transformation au texte-source.....	60
Tableau IV : Représentation schématique des différents aspects du fonctionnement du commentaire biblique en relation avec le texte-source, la traduction et les citations.....	80
Tableau V : La spatialisation du faire interprétatif dans la première préface (Exp Rom; Pr, 2 - 19).....	104
Tableau VI : Les espaces topiques du savoir.....	105
Tableau VII : Le champ sémantique de la grâce.....	131 - 133
Tableau VIII : Comparaison du texte grec de Rm 1, 3 - 4 et de la traduction de la Vulgate de Rom 1, 3 - 4.....	158
Tableau IX : Les figures du texte grec et les sèmes de la temporalisation.....	160
Tableau X : Les figures du texte latin de Rom 1, 3 - 4 et les sèmes de la temporalisation.....	161
Tableau XI : Comparaison de la séquence de la préface et de celle du commentaire de Rm 1, 8.....	180
Tableau XII : Figures se rapportant à la grâce, figures pathémiques et figures culturelles.....	182
Tableau XIII : La tension temporelle de la situation passée, présente et future.....	214
Tableau XIV : La temporalisation et l'intensité relatives à l'attente de la création (Rm 8, 19 - 22) et à celles des enfants de Dieu (Rm 8, 23 - 25).....	217
Tableau XV : Les figures des parcours figuratifs de la souffrance, de l'attente et de la gloire.....	226

Tableau XVI : La structure du moi selon l' <i>expositio</i> (IV, 609 - 524).....	241
Tableau XVII : Ordre de présentation de ce qui est dit sur l'esprit dans le commentaire par rapport aux parcours figuratifs du commenté.....	271
Tableau XVIII : La temporalisation relative au commentaire de "cependant nous sommes sauvés en espérance" (Rm 8, 24) (Exp Rom; V, 399 - 406).....	305

LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

1. Abréviations

Blaise : BLAISE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. Chirat, Turnhout, Brepols, 1954.

CCCM : *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Brepols.

CCSL : *Corpus Christianorum Scriptorum Latinorum*, Brepols.

CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky. Communément appelé "le corpus de Vienne".

Doct Chr : *De Doctrina Christiana*.

DTC : *Dictionnaire de théologie catholique*.

ICC : International Critical Commentary.

Oxford : GLARE, P. G. N. (ed.) (1952), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

PL : *Patrologia Latina*, édition J. P. Migne.

PG : *Patrologia Graeca*, édition J. P. Migne.

SDB : *Supplément au Dictionnaire de la Bible*.

TOB : Traduction œcuménique de la Bible.

2. Abréviations bibliques

Pour faciliter l'utilisation des abréviations, nous donnons ici les abréviations que nous utiliserons de l'Ancien Testament et toutes celles du Nouveau Testament en colonnes parallèles.

Liste des abréviations bibliques		
Livres de la Bible	Abréviations de la TOB	Abréviations de la Vulgate
Genèse	Gn	Gen
Exode	Ex	Exod
I Rois	1 R	1 Reg
Esaïe	Es	Isai
Daniel	Dn	Dan
Habaquq	Ha	Habac
Cantique des cantiques	Ct	Cant
Psaumes	Ps	Psal
Job	Jb	Iob
Qohélet	Qo	Eccle
Siracide	Si	Eccli
Évangile de Matthieu	Mt	Matth
Évangile de Marc	Mc	Marc
Évangile de Luc	Lc	Luc
Évangile de Jean	Jn	Ioan
Actes des Apôtres	Ac	Act
Épître aux Romains	Rm	Rom
Première épître aux Corinthiens	1 Co	1 Cor
Deuxième épître aux Corinthiens	2 Co	2 Cor
Épître aux Galates	Ga	Galat
Épître aux Ephésiens	Ep	Ephes
Épître aux Philippiens	Ph	Philip
Épître aux Colossiens	Col	Colos
Première épître aux Thessaloniens	1 Th	1 Thes
Deuxième épître aux Thessaloniens	2 Th	2 Thes
Première épître à Timothée	1 Tm	1 Tim
Deuxième épître à Timothée	2 Tm	2 Tim
Épître à Tite	Tt	Tit
Épître à Philémon	Phm	Phile
Épître aux Hébreux	He	Hebr
Épître de Jacques	Jc	Iacob
Première épître de Pierre	1 P	1 Petr
Deuxième épître de Pierre	2 P	2 Petr
Première épître de Jean	1 Jn	1 Ioan
Deuxième épître de Jean	2 Jn	2 Ioan
Troisième épître de Jean	3 Jn	3 Ioan
Épître de Jude	Jude	Iudae
Apocalypse	Ap	Apoc

Les abréviations aux livres de la Bible qui renvoient soit au texte grec du Nouveau Testament, soit au texte hébreu de l'Ancien Testament sont faites d'après celles de la *TOB*. Les abréviations qui renvoient au texte de la Vulgate sont faites d'après la concordance de la Vulgate Sixto-Clémentine parce que toutes les abréviations de cette concordance sont différentes celles de la *TOB*. Nous avons remplacé les "j" par des "i" et les "v" par des "u" pour maintenir l'uniformité de l'orthographe latine.

DUTRIPON, F. P. (ed.), *Bibliorum Sacrorum Concordantiae ad Recognitionem Iussu Sixti V. Pontif. Max., Parisiis*, Bould & Barral, Bibliopolas, Editio Nona.

RÉFÉRENCES ET BIBLIOGRAPHIE

1. Références au texte latin de l'*Expositio super Epistolam ad Romanos* de Guillaume de Saint-Thierry

Les références au texte latin de l'*Expositio super Epistolam ad Romanos* de Guillaume de Saint-Thierry renvoient à l'édition critique: VERDEYEN, P. (ed.), *Guillelmi a Sancto Theodorico. Opera Omnia, Pars I. Expositio super Epistolam ad Romanos*, CCCM 86, Turnhout, Brepols, 1989.

Les références sont faites de la façon suivante: (Exp Rom; I, 1 – 26).

Cette référence signifie:

Exp Rom: *Expositio super Epistolam ad Romanos*.

I: livre premier (la référence au livre est faite en chiffres romains).

1 - 26: les lignes du livre (en chiffres arabes).

Pr: préface (nous désignons ainsi la première préface).

2. Références à l'*Expositio super Cantica canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry

Les références seront faites par rapport à l'édition suivante: VERDEYEN, P. (ed.), *Guillelmi a Sancto Theodorico. Opera Omnia, Pars II.*, CCCM 87, Turnhout, Brepols, 1997.

Les références sont faites de la manière suivante: (Exp Cant; 76, 13 - 18).

Cette référence signifie:

Exp Cant : *Expositio super Cantica canticorum*

76: le numéro du paragraphe (en chiffres arabes).

13 - 18: le numéro des lignes (en chiffres arabes).

3. Références et bibliographie

Nous utilisons le système de références de Pinard, Lavoie, Delorme (1965); les références dans le texte renvoient aux ouvrages placés dans la troisième section de la bibliographie intitulée: références et bibliographie générale. La bibliographie générale comprend en plus des œuvres citées, les ouvrages utilisés mais non cités et, à titre d'information, des ouvrages non-utilisés indiqués par un astérisque. Nous mettons au complet le prénom principal des ouvrages d'un auteur féminin (Pinard, Lavoie, Delorme, 1965, p. 25).

Les références aux ouvrages contemporains sont placées entre parenthèses dans le corps du texte; nous indiquons d'abord le nom de l'auteur, ensuite l'année de publication et la page où se trouve la référence. Dans l'introduction et dans le chapitre deuxième, nous ajoutons les références complètes des ouvrages que nous présentons (mais pas de ceux qui sont uniquement cités au passage) afin de faciliter la lecture.

Les renvois aux auteurs anciens (sauf pour Guillaume de Saint-Thierry) sont placés entre parenthèses; selon les éditions utilisées, nous indiquons d'abord le nom de l'auteur, le titre de l'œuvre ou son abréviation, le livre ou le chapitre, le numéro de la page et/ou du paragraphe et enfin celui des lignes, s'il y a lieu. Puisqu'il est impossible d'indiquer l'année de la "parution" des ouvrages anciens, nous indiquons l'année de la publication de l'édition à la fin de la référence bibliographique.

Dans les annexes, les références sont placées en note au bas des pages.

ORTHOGRAPHE

1. Orthographe latine

Nous suivons dans la mesure du possible l'orthographe latine utilisée par Verdeyen (1989; 1997). Le "v" devient un "u" et le "j" devient un "i".

Nous écrivons "*epistola*" ou "*epistula*" selon les sources utilisées.

2. Orthographe française

Nous écrivons tantôt *Épître aux Romains*, tantôt *épître aux Romains* selon l'utilisation des sources bibliographiques. Dans le corps de la thèse, nous utilisons la majuscule pour *Épître aux Romains* parce que cela désigne le titre d'un livre.

Esprit: nous écrivons l'expression "Esprit saint" avec une majuscule mais nous mettons une minuscule dans tous les autres emplois du mot; par exemple, esprit de Dieu, esprit du Christ.

Humain et être humain: dans la traduction, nous avons traduit *homo* par "humain" sauf pour quelques expressions mais nous utilisons "être humain" dans le corps du texte.

Unique engendré: nous écrivons "unique engendré" avec des minuscules parce qu'il ne s'agit que d'un seul mot en latin qui n'est pas écrit avec une majuscule en latin.

INTRODUCTION

Nous entreprenons l'analyse du fonctionnement du commentaire de Guillaume de Saint-Thierry, datant du XII^e siècle, sur l'*Épître aux Romains*. Un tel propos s'insère dans plusieurs champs de recherche et notamment dans ceux du commentaire et de l'exégèse médiévale. Nous allons d'abord faire un bref tour d'horizon des études portant sur l'histoire et la forme du commentaire et ensuite présenter quelques études sur l'exégèse médiévale. Ceci nous permettra de situer notre propre point de départ et la méthode utilisée.

1. Les études sur le commentaire

Le commentaire, qui apparaît à prime abord comme un texte second fait à partir d'un texte premier, est le genre d'écrit le plus caractéristique que puisse produire une religion. Selon Griffiths¹, il existe beaucoup plus de commentaires que n'importe quel autre genre d'écrit, que ce soient des biographies (vie de saint, hagiographie), des récits, des généalogies, des codes de lois, des sermons ou des livres liturgiques. Le commentaire est le moyen principal par lequel les communautés de croyants se sont exprimées (Griffiths, 1999; p. 77). Au Moyen Âge, la Bible a suscité un nombre considérable de textes qui l'interprétaient: des méditations, des sermons, des traités, des chaînes de citations bibliques, des manuels servant à l'étude de la Bible et des commentaires. Malgré ce fait, il existe très peu d'études sur la nature, la composition et le fonctionnement d'un commentaire.

¹ P. J. GRIFFITHS, (1999), *Religious Reading. The Place of Reading in the Practice of Religion*, New York, Oxford, Oxford University Press.

Genette² permet de situer le commentaire dans le champ des recherches de l'objet de la poétique ou dans celui de la transtextualité qui désigne "tout ce qui met [le texte] en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres textes" (Genette, 1982; p. 7). Il perçoit cinq types de relations transtextuelles.

"L'intertextualité est la perception, par le lecteur, de rapports entre une œuvre et d'autres qui l'ont précédée ou suivie" (Genette, 1982; p. 8; citation de Riffaterre). La citation, le plagiat et l'allusion créent ce type de "relation de coprésence entre deux textes" (Genette, 1982; p. 8). Le paratexte comprend le titre, le sous-titre, les intertitres, les préfaces, les postfaces, les avertissements, les avant-propos, les notes et tous les signaux accessoires qui procurent au texte un entourage (Genette, 1982; p. 9). Les brouillons, les esquisses, les projets peuvent aussi fonctionner comme paratexte (Genette, 1982; p. 10). La métatextualité est la relation du commentaire au texte dont il parle. C'est par excellence la relation critique (Genette, 1982; p. 10). L'architextualité est une relation muette contenue dans un mot indiqué sous le titre, roman, poésie ou récit par exemple, qui indiquent une appartenance taxinomique et deviennent une déclaration de la qualité générique du texte (Genette, 1982; p. 11). L'hypertextualité désigne "toute relation unissant un texte B (que j'appellerai hypertexte) à un texte antérieur A (que j'appellerai hypotexte) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire" (Genette, 1982; pp. 11 - 12). Par exemple, l'Énéide et Ulysse sont des hypertextes de l'Odyssée.

Quelques exégètes se sont ensuite penchés sur la question de la *Gattung* du commentaire pour essayer d'en décrire l'histoire et la forme; ils traitent aussi du point de vue du commentateur et de celui du lecteur.

² G. GENETTE, (1982), *Palimpsestes. La littérature au second degré*, (Collection Poétique), Paris, Seuil.

Froehlich³ esquisse brièvement l'histoire de la forme du commentaire à partir des Grecs jusqu'à nos jours dans le but d'éclairer la crise actuelle du commentaire biblique. Il reprend l'histoire de la forme d'après quatre points de vue: quelles en sont les caractéristiques? Quel en est le *Sitz im Leben*? Quel en est le format? Quelle en est la méthode? En conclusion, il se demande si l'on n'a pas dépassé les limites traditionnelles de ce que devrait être un commentaire. Originellement, il devait servir à la pratique de l'enseignement dans une école. D'après son étude, il lui semble que le commentaire pourrait se contenter d'un traitement du contexte de la production du texte (*Textherstellung*) et de son explication (*Texterklärung*). Un commentateur qui fait de la critique textuelle et se situe sur un plan purement technique et philologique n'entrerait pas dans le cadre de ce que devrait être un commentaire selon le point de vue de l'histoire de la forme. Ceci lui semble dû aux nouvelles exigences de la linguistique à laquelle il faut répondre. Enfin, il souhaiterait des commentaires théologiques dans la ligne d'Origène (Froehlich, 1987; p. 491).

Lohfink⁴ développe une définition du commentaire d'après trois critères: le commentaire interprète le texte biblique de façon continue (*kontinuierlich*), adéquatement (*sachgemäss*) et de manière argumentative (*argumentativ*). Il développe huit types de commentaire que Kieffer⁵ (1976; p. 212, note 2) juge mal délimités.

Froehlich⁶ et Anderson⁷ partent du point de vue d'un commentateur face au débat herméneutique actuel. Froehlich suggère de mettre l'accent sur l'interprète et

³ K. FROELICH, (1987), "Bibelkommentare - Zur Krise einer Gattung", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (84) 465 - 492.

⁴ N. LOHFINK, (1974), "Kommentar als Gattung", *Bibel und Leben* (15) 1 - 16.

⁵ R. KIEFFER, (1976), "Was heisst das, einen Text zu kommentieren?", *Biblische Zeitschrift* (20) 212 - 216.

⁶ K. FROELICH, (1981), "Biblical Hermeneutics on the Move", *Word and World* (3) 140 - 152.

⁷ B. W. ANDERSON, (1982), "The Problem and Promise of Commentary", *Interpretation* (36) 341 - 355.

non sur l'interprétation et il propose de faire une sociologie de l'exégèse professionnelle. C'est ce qu'Anderson tente brièvement de faire.

La loyauté du commentateur va d'abord à son université et à son Église (Anderson, 1982; p. 348). Ceci dit, il faut tenir compte du contexte sociologique d'où surgissent les méthodes utilisées dans les commentaires. La méthode historico-critique a vu le jour au siècle des Lumières où l'on voulait se libérer de la domination et du dogmatisme des autorités ecclésiastiques (Anderson, 1982; p. 348). Elle est basée sur la probabilité, l'analogie et la causalité historique. "L'historien attend des probabilités et non des certitudes; le passé peut être connu à travers des analogies avec l'expérience contemporaine; les événements s'enchaînent de cause à effet" (Anderson, 1982; p. 349, note 13; citation d'un texte de Troeltsch). Dans cette perspective, il s'agit d'établir le sens du texte.

Nous sommes maintenant passés à une époque de pluralisme herméneutique. L'exégète doit d'abord faire face à la question de savoir où le sens premier (*primary*) du texte se trouve: dans la préhistoire du texte, dans le texte final ou dans le texte en mouvement, c'est-à-dire dans les expériences présentes que suscite le texte chez l'interprète (Anderson, 1982; pp. 350 - 351). Selon certains, la méthode historico-critique cherche le sens du texte dans la préhistoire et dans son développement organique; pour décrire cela, on utilise alors des termes tels que processus, développement et vie (Anderson, 1982; p. 351). Toutefois, la linguistique moderne cherche le sens dans le texte même (Anderson, 1982; pp. 351 - 352).

Enfin, la nouvelle critique littéraire et la linguistique ouvrent la découverte du sens du texte à partir d'expériences contemporaines (Anderson, 1982; p. 352). Stuhlmacher a essayé d'incorporer dans le commentaire l'histoire de l'interprétation (*Auslegungsgeschichte*) et l'histoire de l'impact qu'un texte a eu sur les générations subséquentes (*Wirkungsgeschichte*) (Anderson, 1982; pp. 345 - 347).

Anderson (1982; pp. 342 - 343) croit que le lecteur doit commencer par lire le texte commenté et non le commentaire. Il lit d'abord le texte individuellement et passe ensuite au commentaire pour voir comment d'autres ont lu le texte afin d'enrichir, de corriger et d'approfondir ses propres points de vue. Anderson (1982; pp. 353 - 355) se demande qu'est-ce qu'un lecteur peut attendre d'un commentaire. Pour lui, le commentateur doit fournir l'information nécessaire pour comprendre le texte sans que cela ne devienne trop lourd. Il devrait indiquer clairement sa position à l'intérieur du débat herméneutique. Il devrait introduire le lecteur dans le texte biblique et dans son contexte historique. Un bon commentaire devrait aider le lecteur à devenir un poète dans sa compréhension du langage et de l'histoire biblique. Enfin, le commentaire devrait aider le lecteur à prendre conscience que la Bible doit se lire à l'intérieur d'une communauté qui a existé avant lui et qui continuera d'exister après lui.

Kieffer⁸ réfléchit sur la relation entre le commentaire scientifique et le texte commenté. Premièrement, le texte commenté n'est jamais commenté pour lui-même, mais il devient un texte connu et lu par le commentateur car l'"habitus" d'un lecteur, c'est-à-dire sa situation personnelle et l'histoire de sa vie personnelle, influence sa lecture du texte. Deuxièmement, le commentaire lui-même est un texte qui peut être lu, interprété et même commenté. Le lecteur du commentaire doit donc s'appropriier deux textes, le commenté et le commentaire. Le nouveau lecteur apporte avec lui son "habitus" qui ne recouvre pas entièrement celui du commentateur. Il y a donc trois champs d'expérience: d'abord celui de l'auteur qui produit le texte (phase productive); ensuite il y a celui du commentateur qui approche le texte avec son propre "habitus" et sa méthode scientifique; enfin il y a celui du lecteur du commentaire qui, à l'aide de son propre champ d'expérience, s'approprie le commenté et le commentaire; il se peut qu'il y ait conflit entre le

⁸ R. KIEFFER, (1976), "Was heisst das, einen Text zu kommentieren?", *Biblische Zeitschrift* (20) 212 - 216.

lecteur et le commentateur concernant l'interprétation du texte biblique. Troisièmement, il faut donc distinguer entre l'auteur et l'effet du texte. L'intention de l'auteur peut être difficile à saisir. Le texte est le seul document sûr.

Quatrièmement, peut-on dire qu'il existe une interprétation totale d'un texte? Celui-ci est un objet que différents regards considèrent de différentes manières. La "vérité" de cet objet repose sur la complémentarité des points de vue. Le commentateur devrait au moins mieux introduire le lecteur au commenté et éviter toutes les informations qui n'aident pas nécessairement à la compréhension du texte biblique et qui créent un écran d'hypothèses entre le lecteur et le texte biblique.

Grenholm⁹ (1990; p. 126) se propose d'étudier les mécanismes internes du commentaire. Le but de la première partie de sa thèse est de montrer que Barth, Nygren, Cranfield et Wilkens proposent quatre différentes interprétations de *Romains* (chapitre 1) et que ces quatre interprétations supposent des doctrines différentes de l'expiation (*atonement*) (chapitre 2). Le deuxième chapitre se termine en posant deux questions: 1) comment se fait-il que ces auteurs s'accordent sur le thème de *Romains* mais qu'ils en donnent quatre explications différentes? 2) Comment expliquer les ressemblances entre les commentaires de Barth et de Nygren d'une part et entre ceux de Cranfield et de Wilkens d'autre part (Grenholm, 1990; pp.51; 66) ?

Elle remarque d'abord que Cranfield et Wilkens répondent aux questions en se basant sur l'histoire tandis que Barth et Nygren donnent des réponses plus générales. Mais Grenholm (1990; p. 67) conclut qu'elle ne peut tirer aucune

⁹ Cristina GRENHOLM, (1990), *Romans Interpreted. A Comparative Analysis of the Commentaries of Barth, Nygren, Cranfield and Wilckens on Paul's Epistle to the Romans*, (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 30), Uppsala.

conclusion générale en partant des types de réponses apportées qu'elles soient historiques ou générales.

Le second but de la thèse est de voir comment expliquer ces différentes interprétations. Elle utilise une théorie de l'interprétation qu'elle explique dans l'introduction et au début du chapitre 4 (Grenholm, 1990; pp. 14 - 16; 72 - 75). D'abord, ce n'est pas le texte qu'elle désire interpréter mais les affirmations (*statements*) et les relations entre celles-ci (Grenholm, 1990; p. 15). "*An interpreter thus makes a choice between different possibilities when he or she interprets a statement. The choice is made by reference to one or more arguments which differ in form and content*" (Grenholm, 1990; p. 15). Et l'analyse des arguments permet de distinguer différentes sortes d'interprétations et d'en expliquer les différences (Grenholm, 1990; p. 15). Ensuite, elle s'intéresse surtout à la relation entre les interprétations et la théologie systématique. "*This study concentrates on the problem of different biblical interpretations with special reference to systematic theology*" (Grenholm, 1990; p. 74).

Enfin, sa théorie de l'interprétation peut se résumer en quelques points. Le processus d'interprétation est décrit en termes du choix de l'interprète entre différentes interprétations possibles en référence aux différentes sortes d'arguments. Elle distingue sept sortes d'interprétations et d'arguments du même nom: l'interprétation philologique, l'interprétation contextuelle (référence au contexte immédiat ou au contexte de l'ensemble de l'épître), l'interprétation historique, l'interprétation d'intention (référence à l'intention de l'auteur), l'interprétation naturelle (en référence au sens commun ou au point de vue de la majorité des auteurs), l'interprétation de cohérence logique (*consistency interpretation*: le but est alors de rendre le texte aussi cohérent que possible), l'interprétation constructive (*constructive interpretation*: cet argument est à la fois une conséquence logique du texte et d'autres présupposés) (Grenholm, 1990; pp. 72 - 74). Les six premières sortes d'interprétations sont de type reconstructif parce qu'elles sont basées sur des

arguments qui dérivent directement du texte commenté tandis que la dernière sorte d'interprétation est constructive parce qu'elle part d'un argument nouveau extérieur au texte commenté (Grenholm, 1990; p. 74).

Le chapitre quatre retrace la séquence des arguments utilisés pour en arriver à une affirmation (*statement*) qui est aussi une interprétation. L'interprétation est alors considérée comme un processus. Grenholm (1990; p. 103) note que les arguments historiques et constructifs sont les plus importants pour déterminer l'interprétation qui va suivre.

Le chapitre cinq donne les buts d'un commentaire et évalue chaque commentaire par rapport aux buts fixés. L'interprétation est alors considérée comme le produit d'un processus. Elle dresse une liste de six buts pour les commentaires: 1) clarifier le sens originel du texte; 2) reconstruire la situation historique où l'épître a été écrite; 3) clarifier la théologie de Paul; 4) faire l'examen de certains points de théologie à partir de l'interprétation du texte; 5) résoudre certains problèmes actuels dans l'Église; 6) exprimer la foi chrétienne aujourd'hui (Grenholm, 1990; p. 104). Elle conclut qu'il y a un manque de clarté dans les commentaires quant à la poursuite de leurs buts et que les résultats sont différents des buts annoncés par les auteurs (Grenholm, 1990; p. 125).

Le chapitre six analyse les présupposés d'arguments moins explicites dans les commentaires; ces présupposés concernent le contenu de la foi chrétienne, la nature de la révélation, l'attitude face à la méthode historico-critique et le problème de l'application de l'épître à une situation actuelle (Grenholm, 1990; pp. 138; 143).

En conclusion, Grenholm affirme que la méthode qu'elle utilise permet d'analyser la relation des arguments avec les sortes d'interprétation des commentaires au lieu de tout simplement assumer quels sont leurs présupposés. Elle permet aussi de qualifier l'affirmation, trop générale à son avis, que la

théologie des auteurs guide leurs interprétations; elle montre comment les présupposés théologiques guident l'argumentation des auteurs. Enfin, elle a pu constater qu'il existe une difficulté à formuler clairement la relation entre les arguments de reconstruction et l'interprétation constructive, c'est-à-dire comment faire le lien entre l'analyse et l'application du texte, et elle souhaite que l'on puisse développer des modèles pour résoudre cette difficulté (Grenholm, 1990; p. 143).

Castelli¹⁰ entend faire un anticommentaire¹¹ de *Romains*. Le commentaire biblique classique, dit-elle, se présente comme une source encyclopédique d'information sur l'histoire, l'archéologie, la philologie et les possibilités de comparaison qui peuvent éclairer le sens du texte. Il dit la vérité du texte et il cache ses propres intérêts sous le couvert des détails qu'il fournit sur le texte. Sa rhétorique impose l'objectivité comme une évidence. L'orientation théorique implique aussi que l'histoire parle par elle-même et que le sens originel et authentique, la vérité historique, peut émerger du commentaire sans aucun problème. En définitive, le commentaire est une forme totalisante qui prétend fournir d'une manière encyclopédique tout ce dont on a besoin pour lire la vérité du texte (Castelli, 1994; p. 273).

Castelli cite un extrait de l'avant-propos des livres de la collection *Hermeneia* qui publie des commentaires faisant autorité (*authoritative commentaries*):

"The word Hermeneia has a rich background in the history of biblical interpretation as a term used in the ancient Greek-speaking world for the detailed, systematic exposition of a scriptural work. It is hoped that the series, like the name, will carry this old and venerable tradition forward [...] It is expected that authors will

¹⁰ Elizabeth A. CASTELLI, (1994), "Romans", dans: Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, (ed.), *Searching the Scriptures. Vol. 2. A Feminist Commentary*, New-York, Crossroad, pp. 272 - 300.

¹¹ Castelli ne parle pas elle-même d'anticommentaire. Nous empruntons cette expression à: Sheila, E. MCGINN, (2000), "*Feminist Approaches to Romans. Rom 8: 18 - 23 as a Case Study*", conférence présentée à la SBL (Society of Biblical Studies).

struggle fully to lay bare the ancient meaning of a biblical work or pericope. In this way its human relevance should become transparent as is the case always in competent historical discourse" (Cité par Castelli, 1994; p. 273).

Selon Castelli, la philosophie du langage que suppose cet extrait est basée sur la présupposition de la transparence du langage et la possibilité absolue de traduire le sens. Au nom du féminisme, elle remet en question la possibilité de décrire un texte d'une façon tout à fait désintéressée. Le rêve du savoir universel de l'encyclopédie est une fiction. Les commentaires croient dire la vérité plutôt que de fournir une lecture du texte. De même le langage n'est pas un "tuyau de plomberie" (*conduit* !) conducteur du sens; il n'est pas possible de mettre à découvert les sens anciens d'un texte. Le sens n'est pas non plus un objet qui se transmet de l'orateur à l'auditeur, de l'écrivain au lecteur. Pour elle, le langage est médiateur d'un sens que produit chaque lecture (Castelli, 1994; pp. 273 - 274). Le commentaire est donc une forme d'écrit interprétatif et non un livre annoté qui dit la vérité. Il est une glose, une critique, une tradition et un jugement. Il fournit une lecture parmi d'autres (Castelli, 1994; p. 274). Elle remet donc en question la possibilité d'atteindre les deux premiers buts du commentaire tels qu'énoncés par Grenholm.

D'après nous, Grenholm ne s'occupe pas du texte du commentaire, ni de la relation de ce dernier avec le commenté mais elle extrait des affirmations (*statements*) et travaille à partir de celles-ci. Les sept sortes d'arguments et d'interprétations se rapprochent des domaines de connaissance identifiés par Panier (1980; pp. 8 - 9). Cette conception de l'interprétation nous semble circulaire; l'utilisation d'un type d'argument permet d'en arriver à une affirmation ou à une interprétation du même type tout en utilisant d'autres données tirées des autres domaines de la connaissance. De plus, le modèle de théologie biblique qu'elle préconise consiste à extraire des propositions dogmatiques du texte et à construire

la théologie à partir de ces affirmations (Hays¹², 1983; pp. 1 - 2). Elle revient à un modèle traditionnel qui a son point de départ avant tout dans les catégories de la théologie systématique pour ensuite y assujettir le texte biblique et c'est ce qu'elle fait explicitement dans son deuxième chapitre où elle part des articles de la foi généralement utilisés dans les livres de dogmatique (Grenholm, 1990; p. 32). Enfin, nous ne savons pas si cette manière de faire ajoute à la compréhension d'un auteur en particulier mais nous avons pu constater qu'elle permet de les comparer ou du moins de comparer les affirmations qu'elle extrait des textes.

Notre propre travail se situe dans le domaine de la métatextualité. Cependant, nous n'étudierons ni la forme du commentaire, ni son histoire. Dans la perspective de la sémiotique greimassienne, la production de signification et la transformation opérée par le commentaire se situent dans le texte même. Nous partons d'une analyse du fonctionnement interne du commentaire en regard de celui du commenté et non dans l'avant-texte ou dans l'après-texte ou encore dans des affirmations extraites du texte. Nous pourrions retrouver de cette manière le travail opéré par le commentateur que nous désignerons comme une instance d'énonciation, responsable de la production du texte qu'est le commentaire et comme sujet cognitif, responsable de la production de l'interprétation à travers son faire interprétatif. Nous analyserons aussi comment le texte du commentaire met en place une instance de réception ou un lecteur que nous désignerons sous le nom d'énonciataire. Enfin, pour nous, le commentaire ne redit pas le sens originel du texte mais le transforme et produit d'autres effets de signification.

¹² R. B. HAYS, (1983), *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3: 1 - 4: 11*, (Society of Biblical Literature, Dissertation Series 56), Chico, California, Scholars Press. Hays parle de "Lehrbegriffe" et de "quest for conceptual formulations".

2. Quelques études sur l'exégèse médiévale

Brinkmann¹³ présente les efforts pour chercher le sens dans les deux domaines des signes, l'un venant des paroles (*uoces*) et l'autre des choses (*res*) comme un effort pour enseigner les signes comme Augustin¹⁴ lui-même l'avait montré dans le *De Doctrina Christiana* où la chose (*res*) est le signe (*signum*). Cette tradition du savoir, connaissance indispensable pour comprendre les textes et les choses, déterminait la valeur des signes (Brinkmann, 1980; p. 261).

Les réalités créées sont des signes que l'on ne peut appréhender que si l'on connaît l'ordre du monde (le macrocosme) et la place de l'être humain (qui est un microcosme) dans le monde (Brinkmann, 1980; p. 261). Il y avait aussi une différence entre la chose et sa signification. Ce que Brinkmann (1980; pp. 86 - 153) appelle le deuxième langage consistait dans le sens des chiffres, des pierres précieuses, des animaux, des plantes et des arbres, des habitations, des sites géographiques et des moments du jour et de la nuit. C'est dans ce contexte que se poursuivait l'explication des complexes de signes, c'est-à-dire des textes (Brinkmann, 1980; p. 262).

C'est ainsi que les textes comprennent aussi deux ordres de langage: la lettre et le sens. Par exemple, la fable est un cas simple de division entre la lettre et le sens: des animaux parlent et se comportent comme des êtres humains. Le sens de la situation fictive des animaux se réfère analogiquement (pragmatiquement) au monde humain (Brinkmann, 1980; pp. 262 - 263).

Il existe donc dans les textes une valeur des signes du premier ordre qui est connu à travers l'utilisation d'un deuxième ordre de signes. En partant de la parabole du semeur (Lc 8, 4 - 15), Jésus dit aux apôtres qu'il leur est donné de

¹³ H. BRINKMANN, (1980), *Mittelalterliche Hermeneutik*, Darmstadt.

¹⁴ AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, livre 1, # 2.

connaître le mystère du royaume de Dieu tandis qu'il ne parle aux autres qu'en parabole (Lc 8, 10). Jésus parle alors analogiquement (*per similitudinem*) (Brinkmann, 1980; p. 263). "Le premier ordre (les semailles) possède sa valeur propre de signe; mais il reçoit une seconde valeur de signe par le revêtement venant de la parole de Dieu; la vérité signifiée, que le Christ veut annoncer, repose dans la valeur des signes du second ordre, qu'il fait connaître aux disciples" (Brinkmann, 1980; p. 263). Ce sens parabolique est voilé (*inuolucrum*) et ensuite dévoilé par l'explication. De même, on peut considérer que l'Ancien Testament parle de façon voilée et dit ce qui à travers l'Incarnation devient une vérité dévoilée (Brinkmann, 1980; p. 264). Et les promesses ne peuvent être comprises qu'après leur accomplissement comme cela se voit dans la rencontre de Jésus avec les disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13 - 35). Les signes de premier ordre se trouvent dans l'Ancien Testament dont on ne peut comprendre la signification que par le renvoi à un second ordre de signes (Brinkmann, 1980; p. 265).

Les complexes de signes qui comprennent des vérités voilées possèdent en plus un "pluralisme sémiotique": par exemple, un mot peut vouloir dire deux choses (*aequiocatio*) ou deux mots peuvent signifier la même chose (*multiocatio*). L'équivoque peut devenir une métonymie rhétorique quand la cause signifie l'effet par exemple (Brinkmann, 1980; p. 267). Ces deux réalités langagières font qu'il est plus difficile de trouver la valeur seconde exacte d'un terme ou d'un signe. On établit donc des critères pour connaître la valeur d'un mot: l'étymologie, le contexte, les différentes relations que les figures entretiennent les unes par rapport aux autres (Brinkmann, 1980; p. 268).

Dans les textes, la valeur de la lettre (*littera*) établie la valeur des signes du premier ordre (*historia*). Pour le chemin de la compréhension, on part du connu et on avance pas à pas vers l'inconnu (Brinkmann, 1980; p. 271). Pour régler les discordances dans les Écritures, Abélard, un écolâtre contemporain de Guillaume de Saint-Thierry, conseille de recourir à la critique textuelle et de toujours replacer

ce qu'un texte dit dans l'ensemble de l'œuvre d'un auteur (Brinkmann, 1980; p. 272). La vérité communiquée dans les Écritures par les signes de premier ordre est la vérité de l'histoire et surtout de l'histoire du salut qui montre comment Dieu prend pitié de l'humanité (Brinkmann, 1980; p. 272). Dans le premier ordre de signes, il peut exister des textes (*littera*) qui sont impossibles à croire ou faux (Brinkmann, 1980; p. 273); il y a aussi des textes qui peuvent avoir plusieurs sens (*ambigua*) ou qui ont des significations discordantes (*discordent*) les unes par rapport aux autres. Cependant, l'intelligence spirituelle, c'est-à-dire celle du deuxième ordre, ne permet aucune contradiction bien qu'il puisse y avoir des différences (Brinkmann, 1980; pp. 273 - 274). Dans les Écritures, il faut trouver la vérité de la parole divine qui demeure cachée comme un mystère derrière les signes (Brinkmann, 1980; p. 274). Enfin, les signes du deuxième ordre peuvent être répartis de trois manières: l'allégorie fait connaître la foi, la tropologie la manière de vivre correctement et l'anagogie le salut éternel en tant que destination de l'humanité (Brinkmann, 1980; pp. 274 - 275). Ces quatre sens (la lettre du premier ordre et les trois autres sens du second ordre) forment un ensemble organique comparable à l'édification d'une maison où chaque dimension de la connaissance construit la demeure (Brinkmann, 1980; p. 276). La troisième partie du livre de Brinkmann présente la mise en pratique de cette théorie dans les commentaires. Cependant, il n'utilise aucun commentaire biblique. Ainsi pour les anciens, l'acte de lecture est beaucoup plus que le simple fait de lire (Brinkmann, 1980; p. 276).

Pour sa part, de Lubac¹⁵ a travaillé sur l'histoire du développement des quatre sens de l'Écriture et sur ses présupposés. L'exégèse médiévale part d'abord du fait du Christ pour interpréter la relation entre les deux Testaments. Celle-ci est essentiellement dialectique: "Elle les oppose entre eux au point de les faire se contredire, et elle les réunit, au point de les fondre en un seul" (de Lubac, 1966; p. 221). L'Ancien Testament a d'abord un sens littéral mais "sous les figures et les

¹⁵ H. de LUBAC, (1966), *L'Écriture dans la tradition*, Paris, Aubier-Montaigne.

équivoques qui l'annoncent, le Verbe, qui est lui-même un, qui n'est autre que le Fils de Dieu, se montrait encore divers et varié" (de Lubac, 1966; p. 233). Ainsi, l'Ancien Testament est porteur de sens spirituels que permet de découvrir la venue du Christ. Pour les chrétiens, l'Ancien et le Nouveau Testament forment un livre unique. Le Nouveau Testament porte aussi "à l'intérieur de lui-même une série de relations diverses; il est l'intelligence spirituelle, mais cette intelligence spirituelle n'obtient sa plénitude que par la totalité des divers sens en lesquels elle se subdivise" (de Lubac, 1966; p. 253). La tropologie en décrit le fruit (la conduite morale) et l'anagogie en évoque la consommation (les fins dernières) (de Lubac, 1966; p. 255). De Lubac montre bien les deux principes fondamentaux des sens de l'Écriture: l'unité des deux Testaments et la place centrale et décisive de l'événement du Christ.

Dahan¹⁶ se propose d'analyser les procédures et les mécanismes de l'exégèse du XII^e au XIV^e siècle. Il veut en comprendre "le système dans son fonctionnement intime" (Dahan, 1999; p. 30).

Selon lui, les présupposés herméneutiques de cette exégèse se résument en trois points. Premièrement, l'Écriture de Dieu est un message inspiré: "Le message divin (transcendant) est traduit, transposé, transféré (*translatio*) dans un texte humain" (Dahan, 1999; p. 46). Cela fait éclater les limites du langage humain et il peut donc y avoir pluralité de sens. Il montre que la division en quatre sens rendue familière par de Lubac repose en fait sur l'opposition traditionnelle entre sens littéral (*historia*) et sens spirituel qui peut être analogie, tropologie ou anagogie (Dahan, 1999; p. 55). Ces quatre sens ne seront canonisés que par l'école biblique-morale à la fin du XII^e siècle. Deuxièmement, la notion de texte inspiré conduit à celle de corpus fermé (Dahan, 1999; p. 56). Troisièmement, ce texte fixe et

¹⁶ G. DAHAN, (1999), *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII^e - XIV^e siècle*, (Patrimoines, christianisme), Paris, Cerf.

immuable ne cesse de vivre et d'engager avec ceux qui le lisent un dialogue permanent car l'Église recueille la tradition et se trouve guidée par le même Esprit saint (Dahan, 1999; p. 65). "Les écrits des Pères sont considérés comme inspirés et en deviennent d'une certaine manière canonique" (Dahan, 1999; p. 66). Cette Écriture s'adapte pour reconforter les simples, pour nourrir les tout-petits et pour ravir d'admiration les esprits les plus élevés" (Dahan, 1999; p. 68).

Dahan présente ensuite les trois genres de l'exégèse médiévale: l'exégèse monastique, celle de l'école et celle de l'université (Dahan, 1999; p. 75) et les formes de l'exégèse (glose, *nota*, *quaestio*, *distinctio*, chaînes, commentaires anthologiques, commentaire continu, homélies ou sermons) (Dahan, 1999; p. 76 - 120). Il analyse les méthodes de la critique textuelle (Dahan, 1999; p. 161 - 238), de l'exégèse littérale (Dahan, 1999; p. 239 - 298) et de l'exégèse spirituelle (Dahan, 1999; p. 299 - 358). Il montre enfin que les exégèses juive et chrétienne ont une histoire mêlée (Dahan, 1999; p. 299 - 388).

En étudiant les lieux de la réflexion herméneutique (traités, préfaces, *principia*, ouvrages théologiques, commentaires de versets spécifiques) et de la réflexion sur le langage biblique (études des figures de style, de l'allégorie, du symbole et de la métaphore), il en arrive à se demander "si cette réalité des quatre sens est la plus importante du point de vue de l'herméneutique" (Dahan, 1999; p. 436). Pour lui, il faut expliquer le "saut herméneutique" qui fait passer de la lettre à l'esprit ou tenter de comprendre le passage du sens littéral aux sens spirituels (Dahan, 1999; p. 435). Une affirmation de foi fonde-t-elle vraiment l'allégorie? Il croit que la réponse véritable est donnée par le père Paul Beauchamp¹⁷ dans ses études sur la figure (le type) qui est la catégorie la plus importante de l'allégorie (Dahan, 1999; p. 443, note 1). Ces dernières remarques font passer de

¹⁷ Il cite: P. BEAUCHAMP, (1992a), *Le récit, la lettre et le corps*, (Cogitatio Fidei 114), 2^{ème} ed., Paris, pp. 41 - 45; 57 - 68; P. BEAUCHAMP, (1992b), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, (Lectio divina 151), Paris, Cerf, pp. 241 - 259.

l'herméneutique médiévale de la Bible à l'herméneutique de textes médiévaux d'exégèse (Dahan, 1999; p. 444).

Selon Grégoire le Grand, "les révélations divines croissent avec celui qui les lit." Et c'est le point de départ de l'étude de Bori¹⁸ qui porte sur les sermons de la vision d'Ézéchiel et qui insiste sur la relation entre l'Écriture et son lecteur.

La présentation de la première partie de la vision d'Ézéchiel parle de "faire le commentaire moral des mystérieuses paroles" (Bori, 1999; p. 20). Le sens moral du texte ne consiste pas dans un banal moralisme, il "constitue l'actualité vitale du texte, atteinte par la méditation d'une réflexion (contemplation) sur la signification d'ensemble de l'histoire sacrée" (Bori, 1999; p. 20).

Bori met d'abord l'accent sur la qualité d'enseignement de la Bible. "La sainte Écriture surpasse toute science et tout enseignement par la manière même dont elle s'exprime, parce que, en une seule et même parole, elle révèle le mystère au moment où le texte raconte les faits" (Grégoire le Grand, *Moralia in Iob*, XX, 1; cité par Bori, 1991; pp. 24 - 25). De plus, "l'Écriture est adaptée à chaque moment de la vie individuelle" (Bori, 1999; p. 25) comme aussi à l'histoire de la vie collective (Bori, 1999; p. 26). "Le texte gagne [aussi] en extension à mesure qu'on le comprend plus profondément, jusqu'à embrasser le présent et le futur du monde" (Bori, 1999; p. 26).

Il y a donc une relation entre herméneutique et progrès spirituel (Bori, 1999; p. 41). On peut recenser chez Grégoire deux séries d'affirmations: d'une part, il y a un dynamisme objectif du texte et, d'autre part, il insiste sur la subjectivité car l'Écriture suit le mouvement ou la direction de celui qui la lit (Bori, 1999; p. 57 - 58). "La rencontre de ces deux séries d'affirmations se réalise dans l'acte de la

¹⁸ P. C. BORI, (1991), *L'interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, (Passages), traduit de l'italien par F. VIAL, Paris, Cerf.

lecture, que l'on peut envisager en ses deux moments. Il y a d'abord celui de la *virtus* (vertu) ou de la *dynamis* (la force) de l'Esprit [saint] qui est présent aussi bien dans le texte que dans le lecteur, et qui produit l'acte de lecture. Et il y a le moment qui en résulte comme produit de la lecture ou de l'Écriture que l'on a interprétée et qui a grandi" (Bori, 1999; p. 58). L'impulsion simultanée du second moment de la lecture vient de la correspondance entre les questions que le lecteur pose au texte et la réponse que ce dernier peut lui fournir (Bori, 1999; p. 58). Pour Grégoire le Grand, "Dieu a assigné un but et une finalité à l'Écriture; il s'agit [...] de la révélation, ou de l'éducation à la vertu, ou de la charité" (Bori, 1999; p. 60). L'ouvrage de Bori fournit donc un premier exemple d'exégèse et d'herméneutique ancienne centrée sur la relation entre le texte et le lecteur.

Nous passons maintenant à trois ouvrages qui prennent leur point de départ dans le contexte de la linguistique moderne. Todorov¹⁹ (1978; p. 37) considère que l'exégèse ancienne s'occupe avant tout de résorber les étrangetés d'un texte. Le lecteur de l'Écriture s'efforce de relier le texte lu à la doctrine chrétienne (Todorov; 1978; p. 92). "Les deux sens, direct (celui des mots de la Bible) et indirect (celui de la doctrine chrétienne), étant donnés d'avance, l'interprétation consistera à montrer qu'ils sont équivalents" (Todorov; 1978; p. 99). "L'exégète de la Bible n'a aucun doute quant au sens auquel il aboutira [...] la Bible énonce la doctrine chrétienne. Ce n'est pas le travail d'interprétation qui permet d'établir le sens nouveau, bien au contraire, c'est la certitude concernant le sens nouveau qui guide l'interprétation" (Todorov; 1978; p. 104).

Compagnon²⁰ développe une théorie de ce qu'il appelle "discours théologique" où il définit l'exégèse patristique et médiévale comme une "citation généralisée". Le principe de ce discours est la répétition (Compagnon, 1979; p. 106). La seule originalité de ce discours vient de ce qu'il est discours sur la Bible (sur-scription) et

¹⁹ T. TODOROV, (1978), *Symbolisme et interprétation*, (Collection Poétique), Paris, Seuil.

²⁰ A. COMPAGNON, (1979), *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil.

allégeance à la foi (sous-scriptio). La nécessité de l'interprétation chrétienne vient des deux "Testaments" confrontés l'un à l'autre et de la division entre la lettre et l'esprit. Le discours théologal a pour raison d'en faire l'unité. L'exégèse a pour principe de faire s'annuler mutuellement ces deux divisions; par exemple, le sens spirituel de l'Ancien Testament rejoint le sens littéral (l'événement du Christ) du Nouveau Testament et leur concordance en montre l'unité. Il n'y a en fin de compte qu'un seul référent pour tous les sens: le Christ (Compagnon, 1979; p. 184). Selon Compagnon, la marque la plus sûre du caractère sériel du discours théologal se reconnaît par l'utilisation de la citation patristique comme *auctoritas* (Compagnon, 1979; p. 218). Elle est référée à un auteur qui, s'il est *authenticus*, s'agrège à la tradition (Compagnon, 1979; p. 219). Même Augustin remplaça la quantité des citations par la qualité d'une seule (Compagnon, 1979; p. 219). "Tels furent les termes d'une pratique empirique de l'argument d'autorité qui se poursuit jusqu'au XII^e siècle" (Compagnon, 1979; p. 219).

Pelletier²¹ part de la critique de ces deux positions pour formuler son propre point de vue. Pour Todorov, le contenu de l'interprétation, c'est la doctrine chrétienne et, pour Compagnon, c'est le Christ (Pelletier, 1989; p. 293). Or, le Christ n'est pas une idée ou un horizon de lecture mais "une personne que la foi expérimente dans une relation existentielle vivante" (Pelletier, 1989; p. 294). La lecture chrétienne se soumet donc à une instance qui la déborde et ne fonctionne donc pas comme une grille de lecture qui ne retient que ce qui est cohérent à son propre point de vue (Pelletier, 1989; p. 294).

Todorov et Compagnon mettent en contradiction ou créent une distance entre deux textes et deux sens; l'exégèse devient pour eux une procédure pour tenter de dépasser cette aporie (Pelletier, 1989; pp. 294 - 295). Cependant les Pères

²¹ Anne-Marie PELLETIER, (1989), *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, (Analecta Biblica 121), Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico.

voyaient l'Écriture comme un sacrement qui donne la vie et l'identifiaient à la personne du Christ. Dans ce contexte, l'enjeu de la lecture de la Bible n'est pas de comprendre mais "de vivre une relation en faisant croître l'intelligence spirituelle de ce qui est tenu pour un mystère de salut et de vie" (Pelletier, 1989; p. 296).

Partant de ces remarques, Pelletier (1989; p. 297) réévalue positivement les aspects de l'exégèse patristique. Cette exégèse a une teneur existentielle. L'événement du Christ ne permet pas une unité conceptuelle mais une récapitulation de l'histoire à la lumière d'un événement, saisi par l'expérience de la foi. Elle cherche avant tout une cohésion du vivre et du livre et non une méthode pour produire une unité conceptuelle entre les Testaments et entre la lettre et l'esprit. L'unité se trouve donc dans l'identité et la vocation du sujet lecteur. C'est à partir de cette unité que le lecteur découvre la concorde des deux Testaments à travers l'accomplissement de l'Ancien par le Nouveau.

Pour Pelletier, c'est la figure du sujet lecteur qui forme le point sensible à partir duquel se fait la différence (Pelletier, 1989; pp. 299 - 300). C'est elle qui est porteuse de la logique de la lecture. Selon Pelletier, Todorov efface cette figure quand il réduit la lecture à une opération interventionniste consistant à contourner les difficultés (Pelletier, 1989; p. 318) et Compagnon la remplace par un double, le mime de celui qui se projette dans le texte, en interdisant au sujet toute originalité (Pelletier, 1989; pp. 299 - 300).

Comment donc caractériser ce sujet lecteur? Premièrement, l'exégète doit servir la vie du peuple car il lit le texte pour le profit des autres chrétiens (Pelletier, 1989; pp. 318 - 319). Deuxièmement, l'Écriture est reçue amoureusement. Troisièmement, il existe une dimension subjective du sujet lecteur. Les schémas d'ascension spirituelle liés à la lecture montrent que "la qualité de la foi, son avancement dans la perfection, voilent ou dévoilent ce que contiennent les Écritures" (Pelletier, 1989; p. 319). Dans une telle perspective, il y a toujours le

danger d'asservir la Bible à son propre désir comme le font les hérétiques (Pelletier, 1989; p. 319). Pour les Pères, il s'agit alors de faire prévaloir le sujet croyant sur le sujet privé, "le premier se soumettant au texte comme à ce qui lui advient, le second se saisissant du texte, à titre personnel, pour en parler le sens" (Pelletier, 1989; p. 320). Quatrièmement, l'exégèse déclare qu'elle a besoin de Dieu et ce faisant, l'exégète renonce à la maîtrise du texte (Pelletier, 1989; p. 320). Il s'agit en fin de compte d'une "subjectivation assumée" et d'un "renoncement à la maîtrise".

De notre point de vue, Pelletier et Bori posent le problème du sujet de l'énonciation dans l'exégèse ancienne. D'après la perspective de la sémiotique greimassienne qui sera la nôtre, cette figure du lecteur peut être assumée soit par l'énonciateur du commentaire qui fait une lecture du texte biblique, soit par l'énonciataire à qui le commentaire est donné à lire. Dahan aboutit à poser la question de la figure comme pouvant expliquer le saut herméneutique entre la lettre et le sens spirituel. Nous nous inscrivons dans le sillon qui traverse ces intuitions et nous les complétons par les travaux de Panier sur le commentaire et les figures. Cependant, la perspective sémiotique dissocie d'abord le signe de la chose et procède ensuite à la déconstruction du signe lui-même. Notre propre lecture d'un commentaire médiéval et de *l'Épître aux Romains* s'inspire donc d'une épistémologie (une conception de la connaissance) différente de celle des Pères et des auteurs du XII^e siècle. C'est ce que nous pourrions mettre en lumière à la fin de notre dernier chapitre.

3. Notre démarche d'analyse du commentaire

Le premier chapitre présente la vie, l'œuvre et *l'Expositio super Epistolam ad Romanos* de Guillaume de Saint-Thierry et donne les grandes lignes de l'histoire du commentaire biblique dans la première moitié du XII^e siècle. Le deuxième et le troisième chapitre donnent un aperçu des présupposés et de la méthode d'analyse

sémiotique du commentaire que nous utiliserons. Nous y définissons, entre autres choses, la conception du signe selon la linguistique moderne et celle de la signification. Le chapitre quatre analyse les préfaces du commentaire de Guillaume pour y découvrir le contrat énonciatif qu'il propose à son lecteur et l'isotopie choisie pour le commentaire. Les chapitres cinq et six procèdent à l'analyse du commentaire en regard du commenté. Le chapitre cinq analyse le commentaire de l'énonciation de l'épître, c'est-à-dire celui de Rm 1, 1 - 17 et 15, 13 - 33, où Paul prend la parole et termine son discours. Le chapitre six analyse une partie de l'énoncé de l'épître, à savoir le commentaire de Rm 8, 1 - 30. Le chapitre sept présente rapidement les recherches sur la grâce chez Guillaume de Saint-Thierry et les éléments d'une théologie de la grâce et de l'Esprit saint d'après les textes que nous avons étudiés. Nous considérons alors que nous faisons la présentation des figures résultant du travail de l'énonciateur (le commentateur) sur les figures de *Romains*, ce que nous appellerons le figural. Le chapitre huit reprend l'étude du discours du savoir et de l'énonciation dans le commentaire et se termine en distinguant les présupposés épistémologiques de Guillaume par rapport aux nôtres. Enfin, la conclusion propose d'abord une réflexion sur la traduction et une reprise d'ensemble des opérations de transformation dans le but d'y découvrir les traces de l'énonciateur qui travaille sur les figures de l'épître (que nous appellerons le figuratif) pour produire le figural. Nous poursuivons en présentant les caractéristiques de la tropologie de Guillaume de Saint-Thierry. Enfin, nous proposons des pistes pour un dialogue entre l'exégèse contemporaine et celle du Moyen Âge.

Notre travail offre une contribution à l'histoire de la réception de *Romains*. Nous étudierons l'exégèse médiévale d'un point de vue formel et cela nous permettra de pénétrer dans le processus herméneutique et de dégager certains de ses présupposés chez un auteur du Moyen Âge, répondant ainsi à un souhait de Dahan (1999; p. 212, note 1) qui déplore le manque de telles études dans ce domaine.

Nous avons séparé la thèse en deux tomes. Le premier tome comprend le corps de la thèse et le deuxième, la bibliographie et les annexes où se trouvent la traduction des passages de l'*expositio* que nous analysons dans les chapitres quatre à six. Cette division du matériel rend possible de lire ces chapitres en regard de la traduction, ce qui devrait en faciliter la lecture.

CHAPITRE PREMIER

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY ET SON COMMENTAIRE

Nous présentons d'abord Guillaume de Saint-Thierry, son œuvre et plus particulièrement son *Expositio super Epistolam ad Romanos*. Ce chapitre d'introduction présente rapidement le texte latin du manuscrit 49 de Charleville utilisé par Guillaume; il se propose aussi d'identifier les sources patristiques des commentaires de *Romains* disponibles dans la première moitié du XII^e siècle et de situer ce commentaire dans l'histoire du développement des différents genres de commentaire biblique au cours de la première moitié du XII^e siècle. Dans ce chapitre, nous utilisons une approche historique qui se limite à une description de ce qui s'est fait. De plus, la présentation des différents genres de commentaires utilise les données de la critique littéraire.

1. Guillaume de Saint-Thierry et son oeuvre

Guillaume de Saint-Thierry est l'une des principales figures du XII^e siècle qui a été redécouverte au cours du siècle dernier. Trois de ses œuvres ayant été attribuées à son ami Bernard de Clairvaux connurent une certaine pérennité mais elles perdirent leur attrait et devinrent moins connues quand on démontra qu'elles ne venaient pas de la plume de Bernard. Ce sont les travaux de Davy et de Déchanet qui ont permis de redécouvrir cet auteur. On reconnaît maintenant que Guillaume ne cède en rien aux grandes figures des mystiques et des théologiens de son époque (McGinn, 1994; p. 225). McGinn (1994; p. 273) ira jusqu'à affirmer que Guillaume démontre une capacité de pensée spéculative plus grande que tous les mystiques de son temps.

Notre présentation de la vie et des œuvres de Guillaume de Saint-Thierry s'inspire de Ceglar (1971) qui a étudié à fond plusieurs questions relatives à la chronologie de certains événements de la vie de Guillaume et qui corrige les dates et certaines affirmations d'Adam (1923), de Wilmart (1924) et de Déchanet (1942). Cependant, la chronologie des œuvres de Guillaume n'a pas été beaucoup étudiée et n'est pas encore fixée de façon définitive. C'est ce qui explique que Verdeyen (1989; pp. xxiii – xxxi) et CETEDOC (1998) proposent des chronologies des œuvres de Guillaume un peu différentes de celle de Ceglar (1971) et de Wilmart (1924). Nous nous limiterons à une présentation chronologique des principales œuvres.²²

1.1 La vie et les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry

Guillaume est probablement né autour de 1070 (Ceglar, 1971; pp. 193 – 241), au plus tard en 1075 (Verdeyen, 1989; p. v). Tout ce que nous savons du milieu familial, de ses études et de son entrée au monastère nous vient de la *Vita Antiqua Guillelmi Sancti Theodorici* (Poncelet, 1908; pp. 89 - 96; Lebrun, 2000; p. 442). En voici quelques lignes :

*Guillelmus apud Leodium natus,
Clarius gen(ere) habuit Simonem fratrem
Dictum gratie non dispans. His Remis
Veni
Aliquamdiu studuissent in abbatia
Sancti Nichasii quae in ordine monasteriis ...
Bone opinionis hunc erat. Habitu religionis
Assumpto domino se ... uouerunt.*

²² La plupart des œuvres de Guillaume ont déjà été éditées dans le tome 180 de la *Patrologie Latine* de Migne bien que cette édition ne fasse plus autorité de nos jours.

Guillaume est donc né à Liège d'une famille noble. Il étudia à Reims avec son frère Simon probablement entre 1088 et 1094. Il n'existe aucune preuve qu'il ait étudié à Laon (Ceglar, 1971; pp. 199 – 205). Il entra à l'Abbaye de Saint-Nicaise, un monastère bénédictin, vers 1094 en compagnie de son frère Simon (Ceglar, 1971; pp. 1 – 27).

Il a rencontré Bernard de Clairvaux pour la première fois durant la maladie de ce dernier et sa réclusion dans un ermitage entre l'automne 1119 et l'automne 1120 (toujours d'après la chronologie de Ceglar, 1971; pp. 50 – 52). Il se peut que Guillaume ait été Abbé d'un monastère à ce moment-là mais il ne devint Abbé du monastère de Saint-Thierry que vers Pâques 1121. Il demeura Abbé de ce monastère pendant 14 ans et 5 mois et démissionna vers septembre 1135 (Ceglar, 1971; pp. 131 – 166). En septembre 1124, il voulut démissionner comme Abbé mais Bernard l'en dissuada. C'est vers cette époque qu'il aurait écrit la *Méditation XI*. À Saint-Thierry, il a aussi écrit la *Brevis Commentatio*, le *De contemplando Deo*, le *De natura et dignitate amoris*, la *Lettre à Rupert de Deutz* et le *De Sacramento Altaris* (Ceglar, 1971; pp. 206 – 217). Il aurait au moins commencé à écrire son traité *De natura corporis et animae* (Verdeyen, 1989; p. xxviii). C'est lui aussi qui aurait écrit la réponse des abbés bénédictins (*Responsio Abbatum*) réunis en chapitre à Soissons (1132) au cardinal Matthieu d'Albano.

Guillaume était assez âgé lors de son entrée au monastère cistercien de Signy. On lui donna donc du temps libre pour écrire. Dans la préface de la *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, il donne une liste de ses écrits et il fait allusion à sa lecture de certaines œuvres d'Abélard comme un point marquant dans son activité littéraire. Contrairement à ce que l'on a cru, il ne semble pas avoir été un ami personnel de Pierre Abélard (Ceglar, 1971; pp. 206 - 217). Selon toute probabilité, il aurait écrit la *Disputatio aduersus Petrum Abaelardum* au début de l'année 1140, avant le Carême.

Ainsi, entre 1135 et 1139 avant la condamnation d'Abélard, il aurait écrit quelques Méditations, l'*Expositio super Epistolam ad Romanos* (qu'il aurait peut-être commencé à écrire avant son arrivée à Signy selon Verdeyen, 1989; pp. xxvii – xxviii; Ceglar, 1971; p. 190), l'*Excerpta ex libris beati Gregorii super Cantica canticorum*, l'*Excerpta ex libris beati Ambrosii super Cantica canticorum*, l'*Epistola de erroribus Guillelmi de Conchis* et les *Sententiae de Fide* (aujourd'hui perdues). En 1139, il écrit l'*Expositio super Cantica canticorum*.²³

Après la condamnation d'Abélard vers 1142 – 1144, il écrit le *Speculum fidei* et l'*Aenigma fidei*. Vers 1144 – 1145, il écrit l'*Epistola ad Fratres de Monte Dei*. Et enfin, il écrit la *Uita Bernardi* en 1146 – 1147. Il meurt le 8 septembre 1147 (Ceglar, 1971; p. 239) ou 1148 (Verdeyen, 1989; p. xxiii).

1.2 Le commentaire de l'Épître aux Romains

Il semble que Guillaume soit le seul cistercien au XII^e siècle qui ait composé un commentaire de cette épître. Il existe un autre commentaire partiel attribué à un autre cistercien, Gueric d'Igny, mais cette attribution est douteuse. Les Cisterciens ont surtout commenté le *Cantique des cantiques*. Cependant, dans les écoles de cette époque, l'*Épître aux Romains* était un des livres les plus étudiés (Anderson, 1980; p. 4). Ce commentaire présente les bases théologiques de la théologie mystique de Guillaume (McGinn, 1994; p. 228).

1.2.1 Le manuscrit et l'édition

Il n'existe qu'un seul manuscrit de ce commentaire: Charleville, manuscrit 49. Il est présenté par Anderson (1980; pp. 4 – 7). Ce recueil est composé de deux

²³ Seul A. Wilmart (1924) place la rédaction du commentaire sur le *Cantique* avant celui de *Romains*.

manuscrits reliés ensemble dont l'un date du XI^e siècle et l'autre du XII^e siècle. Il vient de l'Abbaye de Signy et est passé à la bibliothèque municipale de Charleville lors de la confiscation des biens de l'Église au cours de la révolution française. La partie du manuscrit qui date du XI^e siècle contient le texte des épîtres de Paul et l'autre, l'*expositio* de Guillaume.

Le manuscrit du XI^e siècle contient des gloses sauf pour le texte de l'*Épître aux Romains*. Quelques gloses n'indiquent pas leur provenance mais d'autres sont attribuées à Grégoire le Grand, à Augustin, à Basile, à Origène, à Cassien, à Léon le Grand et une à Platon. Ces gloses furent ajoutées par trois mains différentes comme en témoignent les trois écritures différentes. Il y a d'abord l'écriture de Signy, le scribe responsable du texte lui-même. Une autre écriture, responsable des gloses de Léon le Grand, apparaît aux folios 5R et 8V. Guillaume n'utilise aucune de ces gloses. Enfin, il y a l'écriture de Guillaume à qui l'on doit trois gloses brèves sur l'*Épître aux Romains*: le folio 1V identifie une glose comme extraite de l'oeuvre d'Augustin (cette glose avait été ajoutée par le scribe identifié à l'écriture de Signy mais sans indication de l'auteur); de la même écriture, deux mots manquants sont ajoutés: *sectabantur* en Rm 9, 30 et *descendent* en Rm 10, 7 au folio 10V. L'écriture de Guillaume est aussi responsable de l'ajout de plusieurs gloses en marge du texte des autres épîtres pauliniennes. C'est la même écriture qui se retrouve dans les quarante derniers folios du manuscrit 49.

Comment sait-on qu'il s'agit de l'écriture de Guillaume? Déchanet (1952) croit qu'il a réellement retrouvé une trace de son écriture. Il part du fait qu'un folio rattaché au manuscrit 114 de Charleville contient un passage du commentaire sur le *Cantique* de Guillaume. Il croit qu'il s'agit du témoin le plus ancien de cet écrit et que c'est Guillaume lui-même qui l'a rédigé. Or, dans le manuscrit 49, du folio 175R (ligne 13) à la fin, nous retrouvons la même écriture. De plus, cette écriture introduit aussi de nombreuses corrections dans les sections précédentes du même manuscrit. Il s'agirait donc de l'écriture même de Guillaume et on ne peut ainsi

conclure qu'il aurait seulement commenté le début de *Romains* (Dahan, 1999; p. 90).

Le manuscrit du XII^e siècle, c'est-à-dire les folios 103 à 216 du manuscrit 49 de Charleville, contient cinq écritures différentes. Cette seconde partie du manuscrit vient de Signy et contient le texte original de l'*expositio* de Guillaume. Il a été écrit sous la supervision de l'auteur et complété par Guillaume lui-même.

Ce manuscrit a été retouché ultérieurement aux folios 103 – 105V et 108R. La numérotation des chapitres de *Romains* a été ajoutée. Au folio 148R, il y a un mot grec λογίζεσθε, écrit au-dessus du mot *cogitate*.

Il existe une relation entre les deux parties du recueil que compte le manuscrit 49 de Charleville. Par exemple, Guillaume utilise certaines gloses du premier manuscrit dans son commentaire copié sur le second manuscrit.

1.2.2 La disposition du texte du commentaire de *Romains*

Il se base sur le texte latin qui se trouve dans la première partie du manuscrit; ce texte est essentiellement celui de la Vulgate. Le commentaire lui-même donne le texte latin de l'*Épître aux Romains* qu'il utilise. Il contient trois préfaces et se divise en sept livres. Il y a une préface au tout début, une autre au début du livre III et la dernière au début du livre IV. En voici la répartition d'après la subdivision en versets que nous utilisons actuellement:

Préface.

Livre I : Rm 1, 1 – 2, 9.

Livre II : Rm 2, 11 – 4, 25.

Préface. Livre III : Rm 5, 1 – 6, 23.

Préface. Livre IV : Rm 7, 1 – 8, 4.

Livre V : Rm 8, 5 – 9, 21.

Livre VI : Rm 9, 22 – 11, 36.

Livre VII : Rm 12, 1 – 16, 27.

La division en livres est arbitraire et correspond à la capacité physique qu'un *uolumen* (probablement semblable à un cahier) peut contenir (Gorday, 1983; p. 47; 282 – 283 note 19). Guillaume en aurait utilisé sept pour son commentaire. Pourquoi y a-t-il trois préfaces? Notre hypothèse serait que Guillaume a d'abord écrit une préface et qu'il lui a semblé bon de compléter sa première préface en cours de commentaire. Comme le premier *uolumen* était complètement écrit au recto et au verso et qu'il ne s'y trouvait plus d'espace pour ajouter un texte, il a tout simplement ajouté une autre préface au début du troisième *uolumen* et ensuite une autre encore au début du quatrième *uolumen*. Dans son *Expositio super Cantica canticorum*, Guillaume a fait la même chose sauf qu'il l'a ajoutée à la suite de la première préface (Déchanet, 1962; pp. 84 – 85, note 4).

Guillaume nous indique ses sources au début de la première préface: Augustin, Ambroise et Origène. Le commentaire de *Romains* d'Origène était connu au Moyen Âge d'après la traduction de Rufin, datant du V^e siècle. Cependant, Rufin a changé l'original pour l'adapter à son propre point de vue. Nous savons que la bibliothèque de Signy possédait un manuscrit de cette traduction car ce manuscrit existe encore aujourd'hui dans la bibliothèque municipale de Charleville. Anderson (1980; p. 7) croit que Guillaume a utilisé aussi la collection de Florus de Lyon, écrite entre 840 et 850, et comprenant beaucoup de citations d'Augustin et d'autres auteurs. Cette collection était très utilisée au XII^e siècle. Quant à Ambroise, Anderson (1980; p. 8) admet ne pas avoir retrouvé beaucoup de citations. Il faut aussi mentionner que Guillaume cite le Nouveau Testament plus de 200 fois; il y a aussi plus de 200 citations de l'Ancien Testament, dont presque 100 sont extraites des *Psaumes*.

Enfin, Anderson (1980; p. 9) signale qu'il y a quelques affinités dans la première partie du manuscrit datant du XI^e siècle avec la *Glossa Ordinaria*, datant du premier quart du XII^e siècle, un ensemble complexe de gloses sur l'Écriture qui a pour premier auteur Anselme de Laon. De plus, les gloses communes au manuscrit 49 et à la *Glossa Ordinaria* sont écrites de la main de Guillaume. Cependant, ces textes communs se retrouvent tous dans la collection de Florus de Lyon. On ne peut donc pas conclure que Guillaume connaissait et utilisait la *Glossa Ordinaria*.

Nous donnons maintenant quelques explications sur la version de la Bible que Guillaume a utilisée. Nous passons ensuite à la présentation des sources patristiques qui étaient disponibles à cette époque. Il faut enfin situer le commentaire de Guillaume dans l'évolution des différents genres de commentaire biblique au cours de la première moitié du XII^e siècle.

2. Le texte latin utilisé par Guillaume

La version biblique utilisée dans l'*expositio* est fondamentalement celle de la Vulgate: "*The variations from the Vulgate which occur in this text of Paul's epistle do not occur with any regularity in the biblical text presented by William in his commentary*" (Anderson, 1980; p. 4).

3. Les sources patristiques des commentaires de *Romains*

Dans un monastère du XII^e siècle, un *expositor* faisait un commentaire suivi du texte biblique en s'inspirant des Pères. Guillaume admet lui-même sa grande dépendance par rapport aux écrits des Pères (Exp Rom; Pr, 2 – 8). Les recherches contemporaines montrent que le commentaire de Guillaume contient 138 citations d'auteurs divers. Il cite Augustin 68 fois et Origène 48 fois. Il utilise aussi le

commentaire de Florus de Lyon. Il cite Grégoire le Grand deux fois et on a retrouvé une citation de Bède, une de Basile, une de Cassien et une d'Isidore de Séville (Anderson, 1980; p. 290). À part Origène qu'il connaît dans la traduction latine de Rufin, il ne cite pas les Pères grecs. Nous présentons dans cette section les trois grands commentateurs de *Romains* de l'époque des Pères. Nous pouvons ainsi voir les auteurs que Guillaume utilise et ceux qu'il met de côté ou qui ne lui étaient pas accessibles.

L'histoire des commentaires patristiques de l'*Épître aux Romains* peut se résumer autour de trois grands noms: Origène, Jean Chrysostome et Augustin d'Hippone. Origène sera le premier à rédiger un commentaire suivi de *Romains*. Jean Chrysostome représentera le sommet de l'école d'Antioche concernant l'exégèse grecque de Paul. Augustin influencera la tradition latine tout en rejetant certaines interprétations des exégètes grecs (Gorday, 1983; pp. 12 – 13).

3.1 Origène (185 – 254)

Origène, fondateur de l'école d'Alexandrie, est le premier auteur ecclésiastique à nous avoir laissé un commentaire suivi de *Romains* (Cranfield, 1975; p. 32). Les premiers commentaires suivis de Platon et d'Aristote avaient vu le jour au deuxième siècle et cette forme de commentaire suivi existait déjà dans le judaïsme, particulièrement chez Philon d'Alexandrie. Mais, il semble qu'Origène soit le premier auteur chrétien orthodoxe à avoir utilisé la forme d'un commentaire continu (Gorday, 1983; pp. 46; 279 note 12). Il a utilisé l'allégorie et a aussi élaboré une théologie des sens de l'Écriture qui demeurera inchangée jusqu'à Thomas d'Aquin (Compagnon, 1979; pp. 172 – 178; 182 – 212).

Il construit son commentaire de *Romains* sous forme d'un débat entre les croyants et divers représentants de la synagogue (Gorday, 1983; pp. 47; 92 – 93). Il

défend le judaïsme contre les Gentils et les Gentils contre un judaïsme excluant tous les autres. "*The special status of Judaism is for Origen focused on their possession of the Law and the way in which the revelation in Christ is related to this Law. Around this polarity of Christ and the Law the whole epistle rotates, a polarity which exists on the plane of history as the providential outworking of the divine saving plan in which the rise and fall and rise again of Israel has the central focus*" (Gorday, 1983; p. 50).

3.2 Jean Chrysostome (c.347 – 407)

Il semble que l'exégèse des épîtres pauliniennes entre la mort d'Origène et la période où Jean Chrysostome a prêché à Antioche (386 – 397) fut très limitée (Gorday, 1983; pp. 103; 303 notes 1, 2, 3). Cependant, Jean Chrysostome (*Homiliae*) nous a laissé 32 homélies sur *Romains*.

L'école d'Antioche représente une tradition exégétique différente de celle d'Alexandrie. Les antiochiens voulaient corriger l'abus de l'usage de la méthode allégorique. Ils ont voulu définir plus strictement les sens de l'Écriture. Le sens littéral comprenait tout ce que l'auteur a voulu dire, y compris les métaphores et les figures du texte. Le sens spirituel contenu dans une prophétie et voulu par le prophète s'appelait *theoria* pour le distinguer de la construction grammaticale du texte. Le sens spirituel ne comprenait que la typologie et les commentateurs de cette école limitaient celle-ci à quelques textes de l'Ancien Testament (Smalley, 1952; p. 14; Grondin, 1993; p. 28; Jeanrond, 1995; p. 33). Le Moyen Âge latin perdra contact avec cette école d'exégèse bien qu'il existait alors assez de matériel pour qu'on puisse s'initier à cette méthode d'exégèse. Mais, il semble que l'on préférerait la méthode de l'école d'Alexandrie (Smalley, 1952; p. 19).

Le commentaire de Jean Chrysostome insiste sur la logique argumentative dans *Romains*, logique comprise à l'aide de principes de rhétorique. Le but de ses homélies était de corriger et d'encourager les chrétiens dans leur travail évangélique et l'accroissement de leur foi (Gorday, 1983; p. 108).

3.3 Augustin d'Hippone (354 – 430)

Augustin n'a jamais écrit de commentaire de *Romains*. Mais, un regard sur l'ensemble de son œuvre nous donne un aperçu de la cohérence de son interprétation (Gorday, 1983; p. 137). Trois traités parlent directement de *Romains*: *Expositio Quarumdam Propositionum ex Epistola ad Romanos*, *Epistolae ad Romanos Inchoata Expositio* et *Epistolae ad Galatas Expositionis Liber Unus*. L'interprétation de *Romains* par Augustin n'a jamais connu de changement substantiel après qu'il eut rédigé le *De Diuersis Quaestionibus ad Simplicianum* en 396 – 397 où il changea son interprétation de Rm 9, 9 – 29. On retrouve aussi des commentaires importants de certains passages de *Romains* surtout dans *Enarrationes in Psalmos* et *In Ioannis Euangelium Tractatus CXXIV* (Gorday, 1983; pp. 137 – 139).

Généralement, l'exégèse d'Augustin tente de garder la mesure entre le sens littéral et l'allégorie. Il donne souvent pour un même texte une interprétation littérale et spirituelle, la première préfigurant la seconde (Smalley, 1952; pp. 20 – 26).

Pour Augustin, *Romains* parle de la grâce. Ce n'est pas un traité sur la grâce mais une présentation de l'Évangile dans une situation historique concrète où Paul discute de certaines questions (*Epistolae ad Romanos Inchoata Expositio*. Paragraphe 1). Il distingue aussi quatre étapes de l'économie du salut: *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia* et *in pace* (*Expositio Quarumdam Propositionum ex Epistola*

ad Romanos. Proposition XIII: commentaire de Rm 3, 20). Le commentaire de Guillaume de Saint-Thierry porte lui aussi sur la grâce et utilise les mêmes étapes de l'économie du salut.

Augustin a aussi écrit un traité d'herméneutique, le *De Doctrina Christiana*. Nous partirons du quatrième livre de ce traité et nous nous limiterons à ce qu'il dit au sujet de la rhétorique. Il ne s'agit pas de faire une analyse de toute la rhétorique ancienne telle que nous pouvons la concevoir et la présenter aujourd'hui en lien avec Paul (Dean Anderson, 1999). Nous nous en tenons à Augustin parce que Guillaume le mentionne dans la première préface et nous verrons qu'il utilise le même vocabulaire que lui pour parler du style de Paul.

Selon le *De Doctrina Christiana*, l'orateur peut parler de manière à instruire (*docere*), à charmer (*delectare*) et à toucher (*flectere*). Le premier but porte sur les idées (*res*) et les deux derniers sur la manière (*modus*) dont elles sont exprimées (Doct Chr; 4; # 27). Si l'orateur doit parler de manière à se faire écouter avec intelligence, avec plaisir et avec docilité, il réussira cela plus "par la piété de ses prières que par son talent de parole" (Doct Chr; 4; # 32). Il y a enfin trois genres de style qui correspondent aux trois buts: l'orateur parle en style simple (*submisse*) quand il enseigne, en style tempéré (*temperate*) quand il veut louer ou blâmer et en style sublime (*granditer*) s'il veut émouvoir les auditeurs pour qu'ils agissent (Doct Chr; 4; # 38). Le style sublime diffère du style tempéré "surtout en ceci, qu'il est moins élégant par les parures de l'expression, qu'impétueux par les sentiments de l'âme" (Doct Chr; 4; # 42).

4. L'évolution des genres du commentaire biblique au XII^e siècle

Dans la première préface de son commentaire, Guillaume nous dit qu'il supprime toutes les questions qu'il qualifie de "troublantes" et qu'il veut faire un simple exposé de l'épître (Exp Rom; Pr, 6 – 7). C'est donc qu'il connaissait l'usage

d'insérer des questions dans les commentaires bibliques. De fait, Guillaume vit à une époque où les genres de commentaire commencent à se diversifier.

Cassiodore, dans le premier livre de ses *Institutiones*, présente les œuvres des Pères sur l'exégèse biblique. Il ne distingue que des *Introductores*, ceux qui donnent les règles générales de l'herméneutique, et des *Expositores*, qui commentent les livres de l'Écriture (Riché, 1984; p. 152). Cependant, il y aura une évolution des formes littéraires des commentaires bibliques au cours du XII^e siècle (Spicq, 1944; p. 67). Ce siècle verra le développement de commentaires bibliques intégrant deux types de questions, les unes suscitées par les difficultés textuelles ou les contradictions entre passages bibliques, les autres portant sur la théologie (Dahan, 1999; p. 95).

Pierre Abélard multiplie les questions et utilise la dialectique. Les théologiens qui utilisaient la dialectique traitaient l'Écriture et les écrits patristiques en les reformulant sous forme de propositions. Ils comparaient ensuite ces propositions les unes aux autres en appliquant les règles de la logique aristotélicienne. Les contradictions étaient enfin éliminées au moyen de distinctions habilement construites (Sheldrake, 1998; p. 39). Le commentaire de l'*Épître aux Romains* de Pierre Abélard, écrit à la même époque et à quelques 50 kilomètres de Signy où se trouvait Guillaume, cite beaucoup d'auteurs, compare et oppose leurs interprétations avec un sens critique aigu. En plus d'utiliser la méthode traditionnelle (étude du texte mot par mot, phrase par phrase en s'inspirant des Pères), ce commentaire met aussi à contribution la grammaire et la dialectique. Il compare les différentes versions et analyse la construction des phrases. Son commentaire est souvent interrompu par des questions d'ordre doctrinal (Châtillon, 1984; p. 189).

Après 1140, Robert de Melun donne plus de place aux questions et les collections de questions apparaissent: on regroupe les questions sur la Bible et une

autre série de questions traite des sujets d'ordre théologique. Enfin, Pierre Lombard rédige les *Sentences* en 1152, ouvrage où les questions sont organisées d'après un schéma doctrinal (Smalley; 1952; p. 66 – 82). La forme littéraire de la question évolue parallèlement à un accroissement de l'intérêt des maîtres pour les livres bibliques à contenu doctrinal, c'est-à-dire le *Psautier* et les épîtres de Paul (Châtillon, 1984; pp. 186 – 193). Peu à peu la Bible n'est "plus lue pour elle-même, elle est mise au service d'une théologie dont elle reste pourtant la source" (Châtillon, 1984; p. 187).

4.1 Les origines et le développement de la glose

Anselme de Laon († 1117) et son école semblent avoir joué un rôle déterminant dans la confection des premières gloses (Châtillon, 1984; pp. 175 – 177). "Celles-ci rassemblaient, soit entre les lignes du texte de la Bible, soit dans les marges disposées à cet effet, des explications se rapportant à un mot ou à un passage déterminé de l'Écriture, explications empruntées le plus souvent aux écrits des Pères ou à ceux des commentateurs anciens, mais aussi, parfois, à des modernes" (Châtillon ; 1984; p. 177). Gilbert de la Porrée rédigera la *Media Glossatura* et Pierre Lombard, la *Magna Glossatura* entre 1135 et 1142. Entre 1168 et 1178, la glose devient le manuel fondamental de l'étude de la Bible avec Pierre Comestor (Smalley, 1952; pp. 64 – 65; Dahan, 1999; pp. 96 – 99). La forme de base de l'exégèse de l'école est la glose qui reflète les conditions de l'enseignement scolaire où le temps est mesuré. Le maître doit donc faire un exposé "nerveux et ramassé" où "toute prolixité est bannie, où la phrase est parfois réduite à un squelette syntaxique comme en témoigne Pierre le Chantre qui s'insurge contre "l'inutilité et la prolixité" des discours et recommande la "brièveté de l'explication" (Dahan, 1999; p. 98).

5. Conclusion

L'*expositio* de Guillaume de Saint-Thierry a donc été écrite dans une période de fermentation intellectuelle et de renouvellement de l'exégèse (Spicq, 1944; p. 61). En plus du genre de l'*expositio*, de nouvelles formes de commentaire biblique apparaissent avec la *quaestio* et la glose. L'enseignement de la théologie systématique a déjà commencé à se distinguer de celui de la Bible. Les théologiens s'intéressent surtout aux livres bibliques à contenu doctrinal et en particulier au *Psautier* et à saint Paul. Les écoles se multiplient et la *lectio* devient une "leçon" ou un "cours". "L'Écriture n'est plus le lieu d'une expérience spirituelle; elle devient objet ou instrument" (Châtillon, p. 1984; p. 167). Enfin, l'usage de la dialectique se répand de plus en plus.

Guillaume fait une exposition qui ne tient pas compte de ces nouvelles tendances et il se défend de céder à la nouveauté (Exp Rom; Pr, 8 – 19). Son commentaire n'apporte pas une interprétation de l'épître qui ait eu une influence importante dans l'histoire de la réception de *Romains*. Cependant, nous avons un exemple d'un commentaire fait par quelqu'un qui a fréquenté les écoles de son temps et qui se montre capable d'articuler une pensée théologique originale par rapport à ceux qui l'entouraient. Il demeure dans la grande tradition de ceux qui font de la théologie en commentant la Bible et son exposé pose les bases d'une théologie mystique. Il est de ceux qui lisent la Bible d'abord pour y découvrir une expérience spirituelle et non seulement pour en extraire un contenu doctrinal. Son commentaire est le fruit de sa *lectio divina* et de sa contemplation (Exp Rom; Pr, 20 – 21). La solide formation théologique de Guillaume nous permet de penser que son commentaire est représentatif de l'école du XII^e siècle et sa théologie mystique nous semble aussi représentative du milieu monastique de cette époque.

Enfin, le fait qu'il s'agit d'un commentaire du XII^e siècle crée une distance historique et culturelle par rapport à un analyste contemporain. Cette mise à

distance a pour effet de rendre plus évidente la différence entre le texte commenté et le commentaire; cette saisie permet en retour de se représenter plus facilement le fonctionnement du commentaire lui-même.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA SÉMIOLOGIE DU COMMENTAIRE. PRÉSUPPOSÉS ET HYPOTHÈSES DE L'ŒUVRE DE PANIER

Les différents genres de commentaire biblique et les sources patristiques utilisées permettent de situer Guillaume de Saint-Thierry dans son contexte. Notre analyse du fonctionnement du commentaire utilise l'approche sémiotique; c'est pourquoi nous commençons par présenter l'œuvre de Panier et comment nous nous en servons pour présenter les éléments théoriques de la sémiotique du commentaire. Cette présentation pose des questions de définition de ce qu'est un commentaire, de ce que signifie interpréter et de ce que veulent dire les mots "sens", "signification" et "signe". Nous proposons ensuite deux typologies hypothétiques des commentaires élaborées par Panier. Enfin, nous dégagons une nouvelle conception du commentaire à partir de ce que nous avons dit sur l'œuvre de Panier et des définitions que nous avons données.

1. L'œuvre de Panier sur la sémiotique du commentaire

En 1976, Louis Panier a d'abord présenté une thèse en linguistique²⁴ où il fait l'analyse d'une trentaine de commentaires sur le récit de la tentation de Jésus en adoptant Mt 4, 1 – 11 comme texte de référence. Ces commentaires sont des textes d'époques diverses (du II^e au XX^e siècle) et s'inscrivent dans des domaines

²⁴ L. PANIER, (1984), *Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert*, (Thèses), Paris, Cerf.

thématiques et historiques divers (Panier, 1984; p. 30; 1979b; p. 240). Il a pu dégager des modèles au plan narratif, au plan discursif et au niveau énonciatif qui permettent de comparer entre eux les commentaires et le récit commenté. En plus de cette thèse, quelques autres articles apportent des développements à sa pensée.

En 1978, Panier²⁵ a donné une conférence sur l'approche sémiotique du discours interprétatif où il définit et compare d'abord deux conceptions du commentaire et dégage ensuite ce qu'il nomme les lois du commentaire. Ce développement lui permet de définir ce qu'il entend par commentaire, interprétation et sens. À l'aide des résultats d'analyse, il montre la transformation interprétative à l'œuvre sur les différents niveaux de structuration d'un texte. Au cours de la même année, Panier²⁶ a aussi étudié le fonctionnement de la citation.

En 1979, Panier²⁷ a participé à un groupe de travail qui étudiait l'analyse du discours en sciences sociales et qui a travaillé sur trois sortes de textes: des discours en quête de certitudes scientifiques (analyse de textes de Mauss, Dumézil, Febvre, Lévi-Strauss), des discours s'interrogeant sur le sens même de la recherche (analyse de textes de Merleau-Ponty, Ricoeur, Bachelard, Barthes) et des discours d'interprétation (la critique littéraire, le commentaire). Panier y a présenté le commentaire comme un discours interprétatif mais aussi comme un discours persuasif qui communique un savoir. Il présente deux typologies correspondant à ces deux discours. Panier²⁸ a aussi parlé un peu du commentaire quand il a présenté un bilan de la sémiotique du discours religieux.

²⁵ L. PANIER, (1978a), "Sémiotique du commentaire : problématique et procédures d'analyse", *Revue de Sciences religieuses* (52) 201 – 226.

²⁶ L. PANIER, (1978b), "La citation biblique dans le discours didactique. Éléments pour une approche sémiotique", dans : ACFEB, *Écriture et pratique chrétienne*, (Lectio divina 96), Paris, Cerf, pp. 115-160.

²⁷ L. PANIER, (1979b), "Le discours d'interprétation dans le commentaire biblique", dans : A. J. GREIMAS, É. LANDOWSKI, (ed.), *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Paris, Hachette, 1979, pp. 239 – 254.

²⁸ L. PANIER, (1979a), "Sémiotique du discours religieux et sémiotique générale", *Actes sémiotiques. Le Bulletin* (8) 5 – 17.

En 1980, Panier²⁹ analyse un commentaire exégétique du XX^e siècle et en dégage les principes permettant de se représenter le fonctionnement interne du commentaire. Enfin, il a participé à un colloque sur la traduction de la Bible où il montre comment les considérations sémiotiques sur les commentaires de la Bible peuvent être éclairantes pour aborder le phénomène de la traduction.³⁰

Nous présenterons d'abord comment nous allons utiliser les travaux de Panier sur le commentaire. Ensuite, nous verrons que le corpus théorique de Panier fournit les éléments d'une première définition du commentaire et de l'interprétation qui nous amèneront à dégager les conceptions du sens et de la signification sous-jacentes à ces définitions; ceci montrera comment nous allons aborder l'analyse du commentaire. Nous présenterons aussi deux typologies du commentaire qui permettent de situer l'*expositio* de Guillaume par rapport aux divers types de commentaire du Moyen Âge et aussi par rapport au commentaire "scientifique" du XX^e siècle. Enfin, tout ce que nous avons présenté nous amènera à formuler une nouvelle conception du commentaire et à la comparer à la conception courante du commentaire.

1.1 Notre utilisation de l'œuvre de Panier

Nous partons de la sémiotique du commentaire que nous retrouvons dans l'œuvre de Panier. Cependant, il y a deux différences principales entre notre travail

²⁹ L. PANIER, (1980), "Le texte du commentaire exégétique. À propos d'un commentaire de l'épître aux Hébreux", *Sémiotique et Bible* (17) 6 – 37.

³⁰ L. PANIER, (1983), "Le commentaire : expansion figurative et sélection sémique", *Sémiotique et Bible* (31) 43 – 64.

et celui de Panier. D'abord, nous n'utilisons qu'un seul commentaire alors que Panier en a analysé une trentaine dans sa thèse. Panier va donc développer des modèles pour comparer les commentaires entre eux qui ne peuvent pas nous servir. De plus, le commentaire de *Romains* que nous analysons porte sur un texte discursif alors que Panier analysait des commentaires d'un récit.

Il faut d'abord reconnaître que la sémiotique a évolué depuis la parution des travaux de Panier. Sa thèse et les articles publiés sur le sujet datent d'avant la parution du *Dictionnaire* (Greimas, Courtès, 1979); la sémiotique a aussi connu une évolution au cours des années 1982 – 1983 surtout en ce qui concerne l'analyse discursive et au cours des années '90 en ce qui concerne l'énonciation et le sujet lecteur. Parret (1989) a aussi publié des éléments d'une réflexion épistémologique sur la méthode elle-même. Nous prenons acte de cette évolution.

Il y a d'abord eu un changement de vocabulaire. Panier (1984) parle encore du niveau sémiologique et du niveau sémantique alors que le *Dictionnaire* a modifié des termes et parle maintenant plutôt du niveau figuratif et du niveau thématique de la composante sémantique. Le *Dictionnaire*, publié après la soutenance de la thèse de Panier, est construit à partir du modèle du parcours génératif que nous utilisons (Voir aussi la présentation qu'en fait Delorme, 1996; col. 291 – 292). Panier utilise le carré sémiotique comme un modèle constitutionnel des textes comme le témoigne ce qu'il en dit: "Le carré sémiotique représente un modèle du texte, au niveau logico-sémantique, comme la séquence canonique l'était au niveau narratif" (Panier, 1984; p. 141). À la suite de Parret (1989; p. 1366), nous considérons le carré sémiotique comme une technique de représentation et de formalisation plutôt que de parler d'un modèle constitutionnel des textes.

Le vocabulaire de Panier manque parfois d'unité sans, toutefois, que cela nuise à la cohérence de sa pensée. Dans sa thèse, Panier réserve le terme de faire

persuasif pour parler du faire modalisateur intégrant les opérations des autres types de faire intra-diégétique (le faire somatique, le faire cognitif qui comprend le faire communicatif et le faire interprétatif) (Panier, 1984; p. 37). Il parle du faire didactique au niveau de l'énonciation et donc extra-diégétique (Panier, 1984; pp. 278 - 298). Ailleurs cependant, Panier (1979b) parle du faire persuasif du commentaire tant au niveau extra-diégétique (Pp. 241 - 243) qu'au niveau intra-diégétique (Pp. 243 - 245). Quant à nous, nous utiliserons le terme "faire persuasif" comme un synonyme de "faire didactique".

Enfin, Panier désigne une des lois du commentaire par expansion-sélection (Panier, 1978a; p. 207) et ailleurs par usage-système (Panier, 1979b; p. 253) pour parler du contexte dans lequel un commentaire réalise une expansion du texte commenté.

Par ailleurs, le vocabulaire de Panier est parfois changeant. Certaines utilisations des termes de signifiant et de signifié nous semblent difficilement réconciliables. Par exemple, Panier (1984; p. 194) dit que le commentaire "semble prendre le récit comme une collection de signes dont il (le commentaire) exprimera le signifié et pour lesquels le récit de référence devient récit de la production du signifiant". À la fin de sa thèse, Panier (1984; p. 302) dira que "le commentaire ne désigne pas tant des signifiés qu'il produit des signifiants". Il ajoute ensuite en note qu'il veut rendre compte du commentaire comme dispositif signifiant, dans l'interaction d'un plan narratif et discursif (Panier, 1984; p. 378, note 3). On peut se demander comment concilier d'une part le fait que le commentaire exprime le signifié et que le récit de référence produit le signifiant et, d'autre part, l'affirmation que le commentaire produit des signifiants et qu'il ne désigne pas des signifiés. Enfin, il utilise "signifié" dans un autre texte où il part d'un point de vue différent de ceux de sa thèse (Panier, 1978a; p. 202). Nous éviterons l'utilisation de ces deux termes sauf quand nous parlerons de la conception du commentaire comme Panier l'a fait et quand nous définirons la forme.

De même l'utilisation du terme de forme chez Panier n'est pas toujours claire. Panier (1984; p. 264) parle de la forme du commentaire quand il veut "retrouver la plupart des caractéristiques discursives qu'[il a] retenues pour une approche sémiotique du discours interprétatif". Plus loin, il distingue entre forme et code ou modèle, réservant le terme de code pour désigner "la représentation de cette forme dans le cadre d'un métalangage explicite" et de modèle pour référer à "un ensemble d'éléments abstraits organisés en une structure et visant à représenter la systématisme postulée du phénomène" selon une citation de Granger (Panier, 1984; pp. 270 – 271). À la fin de sa thèse, il parle "d'application d'une forme à un récit" (Panier, 1984; p. 312) et de "manifestation discursive de l'application d'une forme sur le récit de référence" (Panier, 1984; p. 302). Mais, il hésite à "définir trop vite la forme" (Panier, 1984; p. 378, note 3). Ailleurs, il parlera de transformation et de la forme narrative et logico-sémantique du commentaire; à cet endroit, il identifie le carré sémiotique réalisé d'un texte au code de ce texte (Panier, 1978a; pp. 203; 209; 214). Puisque nous utiliserons largement les termes de forme et de transformation, nous en donnerons une définition claire et opérationnelle.

Au cours du prochain chapitre, nous reprendrons plusieurs éléments directement de l'œuvre de Panier sans les modifier: l'énonciation en tant que production et communication (Panier, 1984; pp. 273 – 280); la notion de faire persuasif ou didactique (Panier, 1979b; pp. 241 – 245; 1984; pp. 280 – 298); la description des niveaux des discours du savoir (Panier, 1980; Greimas, Landowski, 1979; pp. 28 – 60); les lois du commentaire et les conceptions du commentaire (Panier, 1978a; pp. 205 – 209; 1979b; pp. 253 – 254; 1984; pp. 308 – 312).

Cependant, nous désirons présenter un vocabulaire plus unifié et nous utilisons le modèle du parcours génératif tel que nous l'avons mentionné plus haut. Nous énumérerons aussi les éléments constitutifs d'un contrat énonciatif. Nous définirons les termes de forme et de transformation. À partir de ces définitions, nous pourrions présenter les différentes formes et identifier d'abord les six

opérations simples de transformation et ensuite les opérations plus complexes d'expansion, de recatégorisation et de transfert des figures. Enfin, le prochain chapitre présentera une représentation théorique et schématique du fonctionnement interne du commentaire telle que nous pourrons la dégager de ce que Panier (1980) écrit du commentaire exégétique et de notre présentation du faire persuasif et du faire interprétatif.

2. Quelques éléments épistémologiques

Nous avons parlé de commentaire et de faire interprétatif. Nous donnons maintenant une définition de ces deux termes et nous verrons que ces définitions impliquent des précisions d'ordre épistémologique concernant les notions de sens, de signification et de signe.

2.1 Qu'est-ce qu'un commentaire?

Si nous commençons par une définition du sens commun du commentaire, il apparaît comme "un discours produit à partir d'un autre discours et qui s'en donne pour l'équivalent du point de vue du sens" (Panier, 1979b; p. 239). De cette définition, nous retiendrons que même si le commentaire est un discours second, il demeure évidemment de l'ordre du langage tout comme le texte commenté.

Si nous tentons de préciser un peu plus ce qu'est un commentaire, nous dirons que le commentaire interprète le texte de base, c'est-à-dire qu'il réalise des performances cognitives et "vise ainsi à la constitution d'un objet cognitif communicable, qu'on appelle habituellement l'interprétation du texte" (Panier, 1979b; p. 240). De plus, il opère un faire communicatif ou persuasif quand il transmet ce savoir qui prétend à la vérité (Panier, 1979b; p. 240).

2.2 Qu'est-ce qu'interpréter?

Nous venons de dire que le commentaire opère un faire interprétatif. Qu'est-ce donc qu'interpréter? Il existe d'abord une conception de l'interprétation que nous ne retenons pas. L'interprétation ne signifie pas pour nous "un jugement porté après coup, par un sujet du savoir qui aurait la maîtrise du sens, sur l'acceptabilité ou sur la valeur du sens donné" (Panier, 1994; p. 125). Notre étude n'a pas pour but de définir ce qu'est un commentaire pour pouvoir en évaluer la correspondance au commenté.

En sémiotique, l'interprétation peut être conçue en termes de relation entre le sujet lecteur et le texte ou en termes de relation entre deux textes. L'interprétation, comprise comme relation entre le texte et un sujet lecteur, devient alors "un travail de corrélation des signifiants du discours et de construction de la signification entre les figures, travail où un lecteur s'actualise comme sujet relatif au discours qui s'élabore sur le texte. Le lecteur se découvre, se dévoile à partir de la lecture; comme sujet, il est un effet de la lecture" (Panier, 1994; p. 125). Nous reprendrons ce point de vue à la fin de notre travail où nous considérerons que l'énonciateur (le commentateur) présente sa propre lecture du commenté en opérant ce travail de corrélation et de construction de la signification.

Puisque nous analysons un commentaire, nous nous en tiendrons d'abord à une seconde définition qui se dégage de la relation entre deux textes. Ainsi, interpréter peut d'abord signifier en un sens commun "modifier les contenus" (Panier, 1978a; p. 203). Cette définition générale mérite d'être complétée et précisée. D'après notre utilisation des verbes dans les expressions "faire interprétatif" et "modifier", "l'interprétation n'est pas seulement un donné, mais également le résultat d'une performance que le commentaire met en scène" (Panier, 1979b; p. 240).

Nous parlons aussi de modification et nous nommons cette modification "transformation". Si nous définissons la forme comme "toute structure signifiante", nous dirons que l'opération de transformation fait passer d'une structure signifiante à une autre. C'est ainsi que l'interprétation se joue dans l'interaction de deux textes et n'est polarisée ni sur le texte de base (Panier, 1978b; pp. 204 – 205), ni sur le texte du commentaire comme c'est le cas pour Grenholm.

Enfin, quand nous parlons de modifier des contenus, de quels contenus s'agit-il? D'après notre définition de forme, nous pouvons dire qu'il y a transformation de systèmes signifiants qui articulent le texte. "Il s'agit de faire passer d'une forme d'articulation des effets de sens dans le texte commenté à une autre forme d'articulation dans le commentaire" (Panier, 1978b; pp. 204 – 205). Ce n'est donc pas le sens comme entité séparée qui est modifié mais "ce sont les systèmes différents de structuration qui interviennent dans l'articulation des effets de sens et dont la corrélation constitue le texte" (Panier, 1978a; p. 204).

Ces considérations nous amènent à une définition complémentaire de l'interprétation: interpréter, c'est extraire un élément du texte-source (et donc des systèmes ou des structures signifiantes produisant la signification dans le texte source) pour l'intégrer dans un autre système (l'ensemble des systèmes du commentaire) de sorte que cet élément produise une signification dans ce nouveau système (Panier, 1978a; p. 207).

Ainsi, analyser un commentaire ou plus précisément analyser la transformation interprétante opérée par un commentaire, ce sera d'abord déconstruire et décrire les structures signifiantes (que nous appelons formes et que Panier (1978a) appelle systèmes) situées sur les différents niveaux des composantes syntaxique et sémantique du texte commenté et du commentaire pour ensuite montrer l'opération qui fait passer d'une structure signifiante à une autre et pour

enfin dégager la production des effets de sens différents opérée par les différentes structures signifiantes intégrant un même élément.

2.3 La conception du sens et de la signification

Nous avons parlé du commentaire et de l'interprétation en utilisant souvent les mots "signification" et "sens". Ces deux mots peuvent être utilisés d'une manière statique ou dynamique. "Signification peut se dire ou de la production du sens ou du résultat du sens produit. Et l'on peut parler d'un "sens défini", en quelque sorte arrêté, ou "du sens" en général ou comme un processus de passage d'un sens à un autre" (Delorme, 1996; col. 298).

En sémiotique littéraire, le sens n'est pas un donné, un produit ou un contenu que l'on comprend mais il se définit d'abord comme un effet que l'on saisit. "Le texte biblique, lu à partir de la tradition, fournit un sens toujours à redire, à actualiser, et il lance une histoire de sa propre relecture" (Panier, 1978a; p. 203). Le sens est ainsi conçu d'une manière dynamique et transitive, signifiant qu'un texte n'a jamais fini de produire des effets à saisir. "Le sens est aussi articulable par sa saisie transpositive", c'est-à-dire par la construction de modèles qui articulent des structures signifiantes (Delorme, 1996; col. 299; Parret, 1989; p. 1366).

"La signification est affaire d'*articulation*, c'est-à-dire à la fois de différence et de mise en relation. Ce ne sont pas les éléments qui comptent comme s'il étaient eux-mêmes porteurs de sens, mais les différences et les relations qui permettent au sens d'émerger entre eux et de les faire signifier les uns par rapport aux autres" (Delorme, 1996; col. 291). La sémiotique conçoit dynamiquement la signification en tant que production du sens; elle s'attache à décrire les lieux d'émergence des "effets de sens" qui sont aussi les lieux où s'opèrent les transformations qui

déterminent l'interprétation. Quand l'analyse permet de décrire avec précision l'articulation des différents niveaux de profondeur de la composante syntaxique (la syntaxe discursive et la syntaxe narrative) et de la composante sémantique (les parcours figuratifs, les rôles thématiques et les isotopies sémantiques), elle opère une transposition descriptive qui reconnaît des relations d'équivalence entre les différents niveaux de profondeur qui sont les lieux d'émergence des effets de sens et aussi les lieux où s'opèrent les transformations dans l'interaction des structures signifiantes de deux textes. La description n'aboutit pas à une description de produits élaborés mais à des structures articulées capables de signifier (ou de produire du sens ou des effets de sens) (Delorme, 1996; col. 315).

2.4 Les structures signifiantes

Nous utilisons aussi le terme "structure signifiante". Ferdinand de Saussure définissait le signe comme constitué d'un signifiant en relation avec un signifié, de la relation entre l'expression et le contenu. La sémiotique déconstruit le signe pour ne s'occuper que des systèmes de signification indépendamment de leur manifestation expressive ou de leur signifiant. Plus précisément, elle cherche à transposer les structures d'un texte productrices d'effets de sens, c'est-à-dire signifiantes. Elle ne cherche donc pas à rendre compte du message (= le sens voulant dire un produit, un contenu) des textes mais des systèmes de signification (= structures signifiantes) (Panier, 1994; pp. 117 – 118). "La sémiotique cherche donc à construire une simulation (modèles) des règles de constitution (signification) du sens constitué des textes" (Panier, 1994; p. 120).

3. Essais de typologies des commentaires

Nous avons aussi vu dans la première partie de ce chapitre que, selon Panier, tout commentaire opère un faire persuasif (ou didactique) et un faire

interprétatif. C'est ainsi qu'il peut proposer deux typologies des commentaires: l'une est basée sur les différentes fonctions narratives que le faire persuasif peut prendre sur l'algorithme narratif; l'autre typologie part d'un relevé élémentaire et empirique des champs interprétatifs que le commentaire utilise et propose à titre d'hypothèse une typologie élémentaire basée sur le champ d'intertextualité du commentaire (Panier, 1979b; pp. 241 – 243, 251 – 252; 1984; pp. 280 – 283, 293 – 294).

3.1 La typologie selon la fonction persuasive du commentaire

Cette première typologie est basée sur les fonctions que le faire persuasif peut prendre selon qu'il se situe sur une des quatre phases d'un programme narratif: la manipulation, la compétence, la performance principale ou la sanction.

Le commentaire prescriptif. Le commentaire peut constituer la communication d'un vouloir-faire ou d'un devoir-faire à l'énonciataire (le partenaire intra-textuel qui reçoit la communication). Il transmet un savoir sur l'être des valeurs et peut déterminer un programme narratif pour l'énonciataire. Par exemple, si le commentaire présente un modèle à suivre, le savoir communiqué est alors un savoir sur le faire. L'énonciataire peut être alors soit un sujet virtuel pouvant devenir sujet du vouloir-faire, soit un anti-sujet à combattre ou à persuader.

Le commentaire parénétiq. Le savoir communiqué peut être un savoir-faire qui fera acquérir à l'énonciataire un objet modal nécessaire à la réalisation du programme narratif sur lequel il se trouve déjà inscrit. En pratique, il est souvent difficile de faire la distinction entre ces deux premiers types de commentaire et de distinguer s'il s'agit d'un savoir sur le faire ou d'un savoir-faire.

Le commentaire informatif. Ce type de commentaire cherche à transmettre un objet savoir où la connaissance du texte biblique "représente la valeur recherchée" (Panier, 1979b; p. 242). "Dans ce type de commentaire, les partenaires de l'énonciation sont le plus souvent occultés dans le discours, où seul apparaît l'objectivité du savoir transmis" (Panier, 1979b; p. 242).

Le commentaire laudatif. Le savoir transmis porte ici sur l'être d'un sujet. Le commentaire manifeste la véridiction d'un sujet.

3.2 La typologie selon la fonction interprétative du commentaire

Pour interpréter le texte biblique, le commentaire fait appel à d'autres discours extraits de différents domaines de la connaissance. Panier (1979b; pp. 251 – 252; 1980; pp. 8 – 10; 1984; pp. 293 – 294) a proposé à titre exploratoire une typologie élémentaire basée sur le champ d'intertextualité du commentaire. Il distingue d'abord trois champs interprétatifs, regroupant chacun certains domaines de la connaissance appelés registres de pertinence.³¹

Le champ biblique est "défini par l'ensemble des textes rassemblés par le corpus biblique" (Panier, 1979b; p. 251; 1984; p. 293). C'est ici que l'on peut situer le découpage matériel du texte biblique en chapitres et en versets. Ce champ comprend aussi le discours rhétorique qui organise des ensembles tels que l'exhortation, le thème ou la conclusion.

Le champ culturel comprend plusieurs discours venant de différents domaines de la connaissance: le discours philologique où se situent les opérations de traduction; l'utilisation de la grammaire et l'analyse des mots grecs ou hébreux

³¹ On peut rapprocher certains de ces domaines de la connaissance de quelques-uns des types d'interprétation et d'arguments identifiés par Cristina Grenholm, 1990, pp. 72 - 74.

pour en faire apparaître un certain nombre de virtualités; le discours exégétique apparaît quand le commentaire cite d'autres commentaires; les discours historique et géographique assurent une certaine référentialisation au texte; le discours psychologique peut analyser par exemple les motivations intérieures de tel acteur biblique; le discours théologique reprend des éléments de théologie susceptibles d'éclairer un texte.

Le champ empirique décrit "la situation du groupe lecteur (actuelle ou virtuelle, singulière ou générale)" (Panier, 1979b; p. 252).

Panier propose, à titre exploratoire, trois types de commentaires à partir de ces champs interprétatifs. Les dénominations utilisées ici ne présupposent en aucune façon une théorie de l'herméneutique ou une épistémologie de l'exégèse (Panier, 1984; p. 378, note 14). Le type herméneutique où le discours emprunté au champ empirique est projeté sur le texte à commenter. Le type homilétique où le discours du texte à commenter est projeté sur le discours du champ empirique; c'est ce qu'on peut appeler l'actualisation du texte biblique. Le type exégétique où les éléments discursifs du texte à commenter sont articulés aux discours du champ biblique et du champ culturel.

3.3 La position des commentaires du Moyen Âge et du XX^e siècle

Ainsi, chaque commentaire peut être classé selon deux typologies différentes présentées dans le tableau I. Celles-ci aident à comparer l'*expositio* de Guillaume par rapport à d'autres types de commentaire que représentent le commentaire patristique, le commentaire produit dans une école de Pierre Abélard et les commentaires scientifiques du XX^e siècle.

Dans la première préface de l'*expositio*, Guillaume de Saint-Thierry avoue qu'il ne se sent pas compétent pour discuter des questions sur *Romains* et des questions posées par les Pères. D'après ce qu'il dit, nous pouvons reconnaître deux genres de commentaires médiévaux déjà mentionnés: le commentaire avec des *quaestiones* et le commentaire de genre *expositio* tel que Guillaume le pratique. Guillaume ajoute que les Pères ont parlé de la grâce pour la défendre contre les hérétiques mais que lui veut inscrire en lui-même et dans le lecteur un *affectus* d'humilité et un *effectus* de pure dévotion.

Tableau I	
Les deux typologies des commentaires	
Types de faire persuasif	Types de faire interprétatif
Commentaire prescriptif	Commentaire herméneutique
Commentaire parénétiq	Commentaire homilétique
Commentaire informatif	Commentaire exégétique
Commentaire laudatif	

Ces quelques remarques qui anticipent sur notre analyse des préfaces de Guillaume permettent de situer le commentaire de Guillaume par rapport à ceux des Pères. Ces derniers ont voulu défendre la grâce contre les hérétiques, c'est-à-dire présenter un /devoir-croire à la grâce/ à des opposants; ces quelques éléments définissent un commentaire prescriptif en ce sens qu'il présente un devoir même s'il ne s'agit pas à strictement parler d'un devoir-faire. Par ailleurs, les Pères ont inséré des questions théologiques dans leurs commentaires, c'est-à-dire que leurs commentaires intégraient le discours théologique en même temps que le discours biblique: ce sont donc des commentaires exégétiques. L'*expositio* de Guillaume veut communiquer un savoir sur la grâce afin que le lecteur sache faire action de

grâce et rendre un culte à Dieu; il s'agit alors de la communication d'un savoir-faire et donc d'un commentaire parénétiq. Par ailleurs, Guillaume veut inscrire dans le cœur du lecteur l'humilité et la pure dévotion et il fait appel à la pratique du culte chez le lecteur; il s'agit donc d'un commentaire homilétique.

Pierre Abélard a aussi écrit un commentaire de *Romains*. Dans sa préface (Buytaert, 1969; pp. 41 – 46), les partenaires de l'énonciation s'effacent pour faire place à des considérations sur les différents genres de discours bibliques (Buytaert, 1969; préface, lignes 1 – 111) et sur trois questions relatives à *Romains*: 1) qui a converti les Romains? (Préface, lignes 112 – 160); 2) pourquoi cette épître est-elle placée en tête du corpus paulinien? (Préface, lignes 161 – 174); 3) qui a porté cette lettre à Rome? (Préface, lignes 175 – 183). Cette préface fournit des informations au lecteur et le commentaire peut donc être considéré comme un commentaire de type informatif. Dans le corps du commentaire, Abélard utilise le champ biblique en comparant différentes versions du texte biblique. Il utilise aussi des éléments de différents domaines de connaissance relevant du champ culturel: observations sur la grammaire et sur la construction des phrases; il donne les opinions contraires des Pères et les confronte avec un sens critique aigu; il pose des questions d'ordre théologique (Châtillon, 1984; p. 189). L'articulation des champs biblique et culturel au texte commenté définit un commentaire exégétique.

Les commentaires du XX^e siècle veulent communiquer un savoir sur *Romains*; ils sont donc de type informatif. De plus, ils utilisent les discours du champ biblique et les discours culturels pour présenter les éléments du texte commenté. Il s'agit donc de commentaires exégétiques.

Ainsi, par rapport au faire persuasif, l'*expositio* de Guillaume est de type parénétiq. alors que les commentaires des Pères sont de type prescriptif et que le commentaire de Pierre Abélard et ceux du XX^e siècle sont de type informatif. Par

rapport au faire interprétatif, l'*expositio* de Guillaume est un commentaire homilétique alors que les autres commentaires sont exégétiques.

4. Le concept de commentaire

Les éléments épistémologiques que nous avons présentés et l'œuvre de Panier impliquent une conception du commentaire différente de celle qui est communément acceptée. L'idée de commentaire réfère la plupart du temps à la conception d'un texte-miroir du texte de référence. L'approche de la sémiotique littéraire conçoit plutôt le commentaire comme une transformation du sens.

4.1 La conception du commentaire-miroir

Le texte biblique demeure le texte de base et tous les commentaires ont à redire et à actualiser le sens de ce texte premier. Le texte biblique est à l'origine des significations différentes et demeure le principe fondateur de leur expansion diversifiée. L'histoire de la relecture d'un texte-source constitue la tradition d'interprétation de ce texte. Dans une telle perspective, on définit le commentaire comme "une présentation, une manifestation de contenus sémantiques antérieurement donnés, définis et fixés dans un texte-source; le texte que l'on commente" (Panier, 1978a; p. 202). Le commentaire³² est mis au service de la transmission du message d'un sens déjà là. Un bon commentaire transmettra ce sens adéquatement. Le commentaire entretient avec le texte de référence une relation de signifiant à signifié (sens).

³² C'est ce que dit le texte de l'avant-propos de la collection Hermeneia cité par Elizabeth A. Castelli, 1994, p. 273.

4.2 Le commentaire transforme

Panier (1984; pp. 270 – 271), à la suite de l'analyse du faire interprétatif dans le commentaire, pense pouvoir caractériser le discours interprétatif comme "la manifestation de l'application d'une forme au récit de référence". Il ajoute:

"Nous parlons à dessein de forme plutôt que de code, réservant ce terme – comme celui de modèle, à la représentation de cette forme dans le cadre d'un métalangage explicite fondé sur une axiomatique, ou pour reprendre cette définition de G. G. Granger: "Nous appelons modèle un ensemble d'éléments abstraits, organisés en une structure et visant à représenter la systémativité – postulée – du phénomène" (Panier, 1984; pp. 270 – 271).

Ainsi nous pouvons dire que tout commentaire (dérivant d'un texte de référence) représente l'application d'une forme. Quand nous parlons de l'algorithme narratif, de parcours figuratifs et de carré sémiotique, nous traitons de modèles abstraits et nous sommes au niveau du métalangage. Quand nous analysons un texte, nous reconstruisons des programmes narratifs issus du texte, une axiologie des valeurs, des parcours discursifs actualisés et un carré sémiotique: c'est ce que nous appelons la forme d'un discours.

Pour parler de transformation, il faut donc postuler l'existence d'au moins deux textes, puisqu'il faut passer d'une forme à l'autre. À partir du texte de référence qui présente une structure narrative et une axiologie des valeurs sémiques qui lui sont particulières, le commentaire construit sa propre structure narrative, ses propres parcours figuratifs et son propre code de valeurs sémiques en intégrant des éléments narratifs et des figures du texte de référence dans ses propres systèmes de structuration. Il y a donc transformation aux différents niveaux de la composante syntaxique et sémantique.

"Au niveau narratif, le commentaire construit un récit où les structures narratives du texte commenté peuvent être intégrées et

situées. Au niveau de l'organisation logico-sémantique, il y a également trans-formation, mais la forme consiste ici dans le code de valeurs dont les relations articulent le sens du discours et l'on décrit le phénomène de l'interprétation comme un trans-codage" (Panier, 1984; pp. 219- 220).

4.3 Deux corollaires importants

Premier corollaire. Le texte commenté n'est pas pris comme un texte-source au niveau d'une représentation systématique des choses. Cependant, tout le monde sait que l'on prend le texte-source comme point de départ quand on veut commenter un texte. Pour comprendre ce premier corollaire, "il faut distinguer ce qui se passe dans les choses d'une part et dans la représentation des choses d'autre part" (Panier, 1978a; p. 223). D'une part, le texte biblique est l'origine de tous les commentaires. Il demeure le texte de référence. D'autre part, dans une représentation systématique des choses, il est fécond d'admettre que le texte de base fonctionne comme l'une des possibilités de jeu des structures narratives, par exemple. Le commentateur n'est pas une personne, un sujet, "c'est un champ d'intertextualité, c'est-à-dire un lieu de croisement de discours tenus dans la société parmi lesquels le discours biblique trouve encore un contexte possible" (Panier, 1978a; p. 223). Dans ce contexte, le champ biblique ne représente qu'une des diverses possibilités de fonctionnement du discours.

Deuxième corollaire. La relation du texte de référence au commentaire est un rapport de signifiant à signifiant et non de sens (signifié) à signifiant (Panier, 1978a; p. 225).

Selon la conception du commentaire-miroir, il y a un texte-source (texte de référence: le texte biblique dans notre cas). Le texte-source produit un sens (signifié), c'est-à-dire qu'il définit et fixe des contenus sémantiques. Le commentaire a alors pour tâche de transmettre adéquatement le sens déjà donné,

fixé et représenté par le texte de référence. Le commentaire est "un synonyme du texte commenté sur la base d'un identique signifié" (Panier, 1978a; p. 202). La relation entre le commentaire et le texte-source se fonde donc sur la base d'un identique signifié. Le commentaire en tant que signifiant redit, transmet le signifié fixé une fois pour toutes par le texte-source (Tableau II).

Tableau II	
La relation du commentaire-miroir au texte-source	
Signifiant :	<div style="display: flex; justify-content: space-between;"> <div style="text-align: left;">Le texte-source produit</div> <div style="text-align: right;">Le commentaire transmet</div> </div> <div style="display: flex; justify-content: center; gap: 100px; margin-top: 10px;"> ↘ ↙ </div>
Signifié :	des contenus sémantiques fixes et définis

La relation se situe entre le signifiant du commentaire et le signifié du texte-source. Il existe un signifié pur d'un texte biblique et les différents commentaires manifestent les habillages possibles qu'on peut lui donner (Panier, 1978a; p. 225). Le sens est ici conçu comme un produit, un contenu. Ceci n'est pas la conception qui se dégage de la méthodologie adoptée dans ce travail. De même, on ne peut plus tenir à la définition du sens commun du commentaire qui voudrait que le commentaire soit un discours qui se donne pour l'équivalent d'un premier discours du point de vue du sens.

Le commentaire, pour sa part, transforme, c'est-à-dire prend des éléments du texte-source pour les intégrer dans d'autres structures signifiantes ou dans d'autres formes situées à différents niveaux de profondeur du texte qui produisent des effets de sens. Il ne reprend pas des contenus sémantiques fixés dans et par le texte biblique (texte-source). La relation entre le commentaire et le texte-source ne peut donc plus résider dans un signifié fixe ou dans un contenu sémantique fixe. L'interaction s'établit au niveau des éléments du commenté repris par le

commentaire (au niveau de la manifestation du texte) et des structures signifiantes dans lesquelles ces éléments sont intégrés (au niveau de l'immanence du texte). La production du sens ne prend donc forme qu'à partir des structures internes du texte lui-même (Tableau III).

Tableau III		
Relation du commentaire-transformation au texte-source		
Manifestation du texte :	Le texte-source possède ↓	← → Le commentaire intègre des éléments du texte-source ↓
Immanence du texte :	des structures signifiantes situées à différents niveaux de profondeur qui produisent des ↓ effets de sens	← → dans d'autres structures signifiantes situées à différents niveaux de profondeur qui produisent des ↓ effets de sens

5. Conclusion

Nous avons présenté les présupposés épistémologiques et la conception du commentaire sous-jacente aux travaux de Panier sur la sémiotique du commentaire. Nous partons des mêmes présupposés.

L'interprétation est une transformation, c'est-à-dire un passage d'une forme à une autre. À partir de la définition de forme comme structure signifiante, nous expliciterons quelles sont ces structures que l'analyse permet de découvrir. Une fois que les formes du commentaire et du commenté sont identifiées, il devient nécessaire de se demander quelles opérations linguistiques permettent de passer d'une forme à une autre. Une partie de notre travail consistera donc à identifier les opérations et les séquences d'opérations qui régissent le passage d'une forme à une autre et la manière dont se fait ce passage.

CHAPITRE TROISIÈME

LA SÉMIOLOGIE DU COMMENTAIRE. APPROCHE THÉORIQUE

Nous avons présenté l'œuvre de Panier sur la sémiotique du commentaire et ses présupposés. Nous passons maintenant à l'approche théorique que nous utiliserons pour analyser le fonctionnement d'un commentaire de type discursif. Nous supposons connus les éléments de l'analyse narrative, de l'analyse discursive et du parcours génératif présentés dans le *Dictionnaire* (Greimas, Courtès, 1979).

Nous décrivons d'abord brièvement le schème de la production et le faire communicatif de l'énonciation. L'approche théorique de la sémiotique du commentaire distingue le faire persuasif qu'elle intègre dans le faire communicatif et le faire interprétatif qui fait partie du faire productif. Ce dernier se définit comme une transformation des éléments du commenté quand ils passent dans le commentaire. La forme étant considérée comme une structure signifiante, nous présentons des formes élémentaires et des formes plus complexes. Nous identifions six opérations élémentaires de transformation et trois opérations complexes de transformation: l'expansion, la recatégorisation et le transfert des figures. Les opérations complexes de transformation mettent en œuvre simultanément ou d'une manière séquentielle certaines opérations élémentaires de transformation. Enfin, nous dégageons les lois générales qui régissent le fonctionnement du commentaire et une représentation théorique du fonctionnement interne du commentaire.

1. L'énonciation, la communication et la production du discours

L'énonciation comprend deux dimensions: 1) la communication dans le discours où une instance de production du discours (appelée énonciateur/destinateur) communique un objet à une instance de réception de ce discours (appelée énonciataire/destinataire)³³; 2) le schème de la production où l'énonciateur est considéré comme l'instance de production du discours.

Dans toute communication, la prise de la parole appelle nécessairement la présence de deux interlocuteurs que nous appelons énonciateur et énonciataire. Le premier de ces interlocuteurs veut transmettre un message à comprendre (Greimas, Courtès, 1979; pp. 69 - 70). Le contrat³⁴ entre les interlocuteurs assure les conditions de transmissibilité efficace du message (Calloud, Genuyt, 1982; p. 31). Il implique donc la reconnaissance par les partenaires de leur statut respectif, l'entente entre les partenaires sur le niveau d'intelligibilité du discours et une action persuasive de la part de celui qui veut transmettre le message. Enfin, il se termine quand l'énonciateur sort du processus de communication.

Par ailleurs, l'énonciation d'un commentaire biblique produit un objet de l'ordre du savoir et nous pouvons considérer le commentaire sous l'aspect des discours du savoir. Cela suppose qu'il existe dans le commentaire: 1) des opérations pour acquérir et produire le savoir; c'est ce que nous désignons sous le terme de discours cognitif (dans le cas où l'acquisition du savoir est aussi de l'ordre du discours); le terme "discours cognitif" sert à la fois comme terme générique pour

³³ L'énonciateur assume le rôle de destinataire de la communication et l'énonciataire, celui de destinataire de la communication. Nous réservons les termes de narrateur et de narrataire pour les instances de l'énonciation dans un récit (de même nous parlons d'énonciateur narrateur quand nous traitons du fonctionnement d'une forme globale du commentaire) et nous parlons d'énonciateur et d'énonciataire dans le cas d'un discours figuratif.

³⁴ Sur le contrat énonciatif, voir: J. Calloud, F. Genuyt, 1982, pp. 32 - 38; 54 - 55; 213 - 214; A. J. Greimas, J. Courtès, 1979, pp. 76 - 77; croire; 1986, pp. 226 - 227; L. Panier, 1984, pp. 295 - 296.

désigner l'ensemble de tous les discours cognitifs (Greimas, Courtès, 1979; p. 42) et comme terme spécifique pour nommer l'un des niveaux du discours du savoir (Greimas, Landowski, 1979; p. 37); 2) à la suite de ces opérations, un savoir se trouve produit; ceci est désigné par le terme de discours objectif; 3) enfin, on convoque d'autres discours du savoir (auteurs cités...) pour confirmer ou sanctionner les opérations cognitives antérieures et le résultat proposé; ceci constitue le discours référentiel. Au centre de ces discours se trouve un sujet opérateur, appelé sujet cognitif, responsable des opérations d'acquisition du savoir. Tout sujet cognitif doit se doter d'une compétence car toute acquisition de savoir présuppose une compétence de celui qui l'acquiert. C'est ce que nous retrouvons en partie dans les préfaces et les introductions des commentaires. La distinction des trois niveaux sur lesquels se déploient les discours du savoir tels que nous les avons mentionnés n'implique pas une succession des opérations comme dans un programme narratif. Il s'agit simplement de registres qui s'articulent les uns aux autres dans le discours.³⁵

2. Le faire interprétatif du commentaire : la transformation

Les opérations de transformation désignent le faire interprétatif du sujet cognitif dans un commentaire biblique. C'est le faire du sujet cognitif qui produit l'objet-savoir dans un commentaire. Et, puisqu'une opération de transformation fait passer un élément du commenté d'une forme à une autre, nous commençons par définir ce qu'est une forme avant de parler des opérations de transformation. La forme est selon Panier une structure "qui articule la signification au carrefour de l'expression et du contenu du texte" (Panier, 1991; p. 92). Nous définissons la forme comme une "structure signifiante" d'un discours qui peut être mise en modèle permettant d'ordonner les figures dans le texte.

³⁵ Sur les discours du savoir, on pourra consulter: A. J. Greimas, E. Landowski, 1979, pp. 5 - 60; L. Panier, 1980, pp. 7 - 10; *Sémiotique et Bible*, 1979, pp. 2 - 8.

2.1 Quelques types de formes

L'axe sémantique, c'est-à-dire "une relation entre deux termes dont la nature logique est indéterminée", est un exemple de forme élémentaire au niveau profond de la composante sémantique (Greimas, Courtès, 1979; p. 25: axe). On aura par exemple sur l'isotopie de l'efficacité l'axe suivant: /non-pouvoir/ et /pouvoir/.

Il existe aussi une forme paradigmatique et une forme syntagmatique. Ces formes sont appelées englobantes parce qu'elles englobent une ou plusieurs formes élémentaires.

Le paradigmatique³⁶ est constitué de corrélations (Greimas, Courtès, 1979; p. 266: paradigmatique, no 1). C'est "un ensemble d'éléments substituables les uns aux autres dans un même texte" (Greimas, Courtès, 1979; p. 267 : paradigme). Chaque élément possède cependant des traits distinctifs. La forme paradigmatique oppose et homologue quelques figures ou quelques parcours figuratifs. Voici un exemple de forme paradigmatique extrait de l'*expositio* (Exp Rom; IV, 730 – 734):

Le premier homme	→	créé	→	non dans la chair de péché.
Nous	→	sommes	→	dans la chair de péché.
Le Christ	→	apparat	→	dans la ressemblance de la chair de péché.

Nous rencontrons ce genre de forme dans l'analyse quand nous plaçons des parcours figuratifs sous chacune des valeurs d'un axe sémantique.

³⁶ Nous utilisons la notion de paradigme telle que définie dans la théorie de Greimas. Toutefois ce terme se rencontre fréquemment dans la littérature exégétique où il signifie souvent (mais cela dépend de chaque auteur) "un plan de cohérence" comme dans l'expression "le paradigme historique".

"Le terme syntagmatique sert à désigner le procès lorsque l'objet en question est de nature sémiotique" (Greimas, Courtès, 1979; p. 376: syntagmatique). La forme syntagmatique se compose de séquences temporelles, spatiales, ou même de la séquence de l'algorithme narratif. Ces séquences rendent compte des opérations de procès (assertion ou négation) qui établissent ou changent les relations (formes élémentaires de la composante syntaxique) entre différentes figures du texte. La première préface nous fournit un exemple d'une telle séquence: la connaissance de la grâce mène à l'action de grâce et celle-ci mène à la piété qui est culte de Dieu (Exp Rom; Pr, 26 – 31).

2.2 Les formes englobantes complexes

Les formes englobantes complexes se rencontrent dans la composante syntaxique, dans la composante sémantique; nous identifierons aussi une forme qui chevauche sur les deux composantes.

Nous identifions cinq formes englobantes dans la composante syntaxique: le programme narratif, le contrat énonciatif, le schéma actantiel, la séquence et l'organisation spatiale. La thématique d'un texte avec ses rôles thématiques est une forme englobante. On peut, par exemple, trouver une thématique d'amour dans un texte avec les rôles d'aimant et d'aimé. Cette forme se situe au niveau thématique de la composante sémantique. Enfin, l'acteur composé d'un rôle actantiel et d'un rôle thématique est une forme qui chevauche sur la composante syntaxique et la composante sémantique. Le carré sémiotique apparaît comme un ensemble englobant deux formes élémentaires. Il incorpore à la fois deux axes sémantiques et des opérations de transformation établissant des relations entre les figures (Greimas, Courtès, 1979; p. 25 : axe, no 3). Panier parle de code pour référer au carré sémiotique et dit qu'il y a alors transcodage du commenté. Nous préférons cependant parler de forme.

2.3 La transformation

Nous avons défini ce qu'est une forme et nous avons présenté différentes formes. Il nous reste maintenant à analyser les opérations qui permettent de passer d'une forme à une autre. Une opération de transformation est définie comme une opération linguistique (qui se retrouve dans le texte) sur une figure ou un syntagme permettant de faire passer cette figure ou ce syntagme d'une forme à une autre.

Nous avons identifié six opérations élémentaires de transformation qui fonctionnent sur les différents niveaux de la composante syntaxique et de la composante sémantique. Il existe aussi trois opérations complexes de transformation: l'expansion, la recatégorisation et le transfert. Ces opérations sont appelées "complexes" parce qu'elles utilisent une séquence de plusieurs opérations élémentaires de transformation.

L'expansion développe les figures et les syntagmes du commenté. Il faut toutefois définir recatégorisation; cette définition permettra d'abord de montrer la différence entre une expansion et une recatégorisation et ensuite de faire la différence entre recatégorisation et transfert de figures.

Nous reprenons la définition du *Dictionnaire* (Greimas, Courtès, 1979; p. 393): "Les textes évangéliques mettent en place, au point de départ, des rôles sociaux, religieux ou familiaux, qui sont appelés à subir, dans la progression narrative, une recatégorisation thématique qui manifeste leur être véritable aux dépens de leur paraître initial". Toute recatégorisation implique donc un changement de thématique et/ou du contenu des rôles thématiques.

Le commentaire peut utiliser des opérations qui peuvent servir à opérer une transformation et à développer des formes qui ne sont pas dans le commenté que ce soit des formes syntaxiques, narratives ou figuratives (d'autres parcours figuratifs

par exemple) mais, s'il n'y a pas de changement de thématique et/ou du contenu des rôles thématiques, il s'agit alors d'expansion figurative ou narrative mais non de recatégorisation.

Il existe aussi une différence entre une recatégorisation et un transfert de figure. La figure lexématique éclate par en haut et par en bas. Elle éclate par en haut car, dans le discours, la figure fait partie d'un parcours figuratif et plusieurs parcours figuratifs sont résumés et condensés dans un rôle thématique et la thématique fonctionne sur deux isotopies sémantiques. Du côté de la langue, le lexème fait partie de configurations discursives. Autrement dit, la figure qui éclate vers le haut signifie que la figure est intégrée dans des ensembles plus larges. La figure aussi éclate vers le bas car elle est composée de sémèmes qui eux se décomposent en sèmes ou unités minimales de signification. Autrement dit, la figure qui éclate vers le bas signifie que la figure peut se décomposer en unités plus petites qu'elle.

La recatégorisation est une opération qui fait passer une figure faisant partie d'un parcours figuratif résumé et condensé par un rôle thématique dans le commenté à un autre rôle thématique dans le commentaire. En disant que "le jeûne est un remède", l'équivalence posée entre les deux figures permet au jeûne (figure du parcours éthico-religieux) de passer dans le parcours médical. Si on dit que le jeûne est un remède et une arme, on fait alors passer le jeûne dans deux autres parcours figuratifs. La figure "jeûne" passe d'un ensemble à un autre ensemble qui sont tous les deux plus larges que la figure elle-même et impliquent un changement de thématiques.

Le transfert des figures est une opération faite sur la base de sèmes et de sémèmes extraits de la figure lexématique elle-même. La figure suscite alors d'autres parcours figuratifs sur la base d'unités plus petites qu'elle. Un ou plusieurs sèmes ou sémèmes de la figure peuvent susciter d'autres parcours figuratifs. Si on

dit que "le jeûne peut avoir une valeur ascétique et une valeur préparatoire", on nomme alors deux sémèmes de la figure "jeûne" et ces deux sémèmes peuvent se développer en deux parcours figuratifs. De même, on peut extraire un sème ou un sémème d'une figure pour l'utiliser métaphoriquement. Enfin, quand on place un syntagme ou une figure en relation avec d'autres utilisations ou occurrences de cette même figure dans le champ biblique par exemple, la corrélation, l'homologation et/ou la syntagmatisation de ces éléments se font par choix d'un sème ou d'un sémème et créent ensuite de nouveaux sémèmes.

Dans une représentation théorique des opérations, la recatégorisation fait passer une figure d'un texte à un autre car les thématiques se retrouvent dans les textes tandis que le transfert fait passer une figure du texte-source en passant par la langue (car c'est au niveau de la langue qu'un lexème se retrouve relié avec tous les sèmes dont il peut être porteur) avant de la réintégrer dans un autre texte.

2.3.1 Les opérations élémentaires de transformation

Il y a six opérations élémentaires de transformation: l'équivalence, l'opposition, la sélection sémique, le fonctionnement métaphorique, la corrélation et l'homologation.

Le commentaire opère par équivalence soit dans le sens de l'expansion d'une figure en donnant la définition de cette figure, soit dans le sens de la condensation, en dénommant une expansion figurative (Panier, 1980; pp. 12 – 13). L'équivalence sémantique peut donc se faire en donnant une définition d'une figure ou en dénommant une expansion figurative; à proprement parler, ce sont des définitions et des dénominations (Panier, 1980; pp. 29 – 33). Le commentaire peut aussi fournir des équivalences sémantiques quand il qualifie une figure: il peut s'agir d'une qualification dénotative (par exemple, l'usage analogique: Panier,

1984; p. 204), d'une qualification définitionnelle, de réécriture paraphrastique (Panier, 1984; p. 212) ou d'une description.

Par ailleurs, le commentaire peut présenter une figure qu'il oppose à une autre figure du commenté. Il existe des oppositions de contradiction et des oppositions de contrariété. Par exemple, si, à "prospère selon la volonté de Dieu", le commentaire oppose "prospère mais pas selon la volonté de Dieu" (Exp Rom; I, 265 – 272: l'exemple ici est un syntagme au lieu d'une figure), le commentaire opère une opposition de contradiction. De même si à spirituel est opposé non-spirituel (Exp Rom; I, 280), il s'agit d'une opposition de contradiction. Mais, si charnel s'oppose à spirituel, il s'agit alors d'une opposition de contrariété. Il existe aussi des oppositions à différents niveaux: opposition de figures, opposition de parcours figuratifs. Nous réserverons le nom d'opposition sémantique à l'articulation des deux sèmes contraires qui sont inscrits sur le carré sémiotique et qui résument et articulent toutes les autres oppositions d'un texte.

Le commentaire peut choisir un sème d'une figure du commenté et partir de ce sème pour développer un nouveau parcours figuratif.

Le commentaire peut comparer (usage métaphorique) une figure du commenté à une autre figure. Par exemple, l'espérance est comparée à une lampe qui éclaire notre chemin en cette vie (Exp Rom; V, 406 – 409).

Nous définissons la corrélation simplement comme la relation réciproque entre deux éléments. Le commentaire peut établir une relation réciproque entre deux textes à partir d'un seul élément commun aux deux textes. Par exemple, pour montrer que l'utilisation de la répétition d'un nom arrive ailleurs dans la Bible, Guillaume cite Ex 40, 21 où le nom de Moïse est répété (Exp Rom; I, 109 – 112); il explique ainsi que Paul ait pu répéter "notre Seigneur Jésus Christ" en Rm 1, 5 après avoir parlé de "Jésus Christ" au premier verset de l'épître. En ce sens,

l'opposition antithétique est une corrélation mais non une homologation. Par exemple, Paul qui signifie humble et paisible selon Guillaume est opposé à Saul qui est orgueilleux et persécuteur. Il y a corrélation des termes relevant de Paul avec ceux relevant de Saul et les termes sont opposés sans qu'il n'y ait d'équivalence entre eux; il s'agit donc d'une opposition antithétique et non d'une homologation.

Le commentaire peut homologuer deux versets de l'Écriture et interpréter un verset par l'autre. On a un exemple de cela dans le commentaire de Rom 8, 3b - 4 où ces versets sont homologués à Heb 9, 13 - 14. Le commentaire fait alors une corrélation entre deux textes mais il y a plus: il va développer les équivalences entre certaines figures ou entre certains syntagmes des deux textes tout en maintenant la différence. Ainsi, la corrélation construit d'abord des classes d'équivalence (établissement de relations réciproques) et l'homologation va ensuite choisir les critères des équivalences et des différences des éléments homologables (Panier, 1984; p. 237).

On peut aussi homologuer une opposition sur plusieurs axes sémantiques (Panier, 1984; p. 217). On a un exemple dans le commentaire du syntagme "de la foi à la foi" en Rm 1, 17: "Cette foi et cette justice tendent et progressent vers Dieu : de la foi de ceux qui annoncent l'Évangile à la foi de ceux qui obéissent, de la foi de l'Ancien Testament à la foi du Nouveau, de la foi dans laquelle on sert Dieu à la foi qui jouit de Dieu, de la foi de l'image ici-bas à la foi de cette vérité très présente de l'au-delà, de la foi des paroles par lesquelles nous croyons ici-bas à la foi de la réalité que nous obtiendrons dans l'éternité" (Exp Rom; I, 390 - 397). Le syntagme "de la foi à la foi" est projeté sur plusieurs oppositions différentes et chaque opposition suppose un axe sémantique, c'est-à-dire une catégorie qui indique la relation entre les éléments opposés même si le texte ne nomme pas les catégories.

2.3.2 Le champ paradigmatique

Nous traitons ici de la production d'un champ paradigmatique car, une fois celui-ci constitué, les opérations d'expansion ou de recatégorisation peuvent alors opérer sur les figures de l'ensemble de ce champ. La base d'un paradigme consiste dans l'énumération de ses déterminants et le champ paradigmatique est constitué par l'ensemble des lieux textuels des éléments du paradigme. Le champ paradigmatique fait apparaître d'autres classes d'équivalences sur une même base. Les classes d'équivalences sont "des fragments textuels réunis par la construction paradigmatique sur une base donnée" (Panier, 1984; p. 239). Ainsi, la corrélation d'une figure d'un fragment textuel à un autre peut produire simplement des concordances, des commentaires de type encyclopédique et des chaînes comme au Moyen Âge (Panier, 1984; pp. 235 – 236). La base d'un champ paradigmatique est une figure ou une classe d'équivalence qui se répète d'un fragment textuel à un autre; le champ est donc construit sur la base de l'identité des figures.

2.3.3 L'expansion

L'expansion figurative peut élargir les parcours figuratifs du commenté, développer un parcours figuratif à partir d'une figure du commenté et thématiser une figure du texte de référence. L'expansion narrative peut développer des programmes narratifs ou au moins quelques éléments d'un programme narratif et des suites syntagmatiques. L'expansion ne change pas la thématique du commenté et nous ne considérons pas la thématisation d'une figure du commenté comme un changement de thématique.³⁷

³⁷ Nous reprendrons le développement sur l'expansion dans la conclusion du chapitre cinquième.

2.3.4 La recatégorisation

Le *Dictionnaire* définit la recatégorisation thématique comme "les transformations de contenu que subissent les rôles thématiques" (Greimas, Courtès, 1979; p. 393, art. thématique). Qu'est-ce qu'un rôle thématique ? Et qu'est-ce que le contenu d'un rôle thématique ? Le rôle thématique est la "formulation actantielle de thèmes" (Greimas, Courtès, 1979; p. 319, art. rôle). Dans la phase de l'analyse, le rôle thématique résume et condense un ou plusieurs parcours figuratifs; dans celle de la génération du texte, il se développe ou est manifesté par un ou plusieurs parcours figuratifs. Le contenu du rôle thématique est composé de la dénomination du rôle thématique lui-même, de l'isotopie du ou des parcours figuratifs qui sont condensés ou résumés par le rôle thématique et des figures qui font partie de ce ou de ces parcours figuratifs.

Ces distinctions nous ont permis de découvrir plusieurs types de recatégorisation et de raffiner la distinction entre la recatégorisation et l'expansion des figures. Quand un parcours figuratif est développé et que des figures lui sont ajoutées, nous avons alors une expansion des figures lorsque l'isotopie du parcours (le nom que l'on donne au parcours figuratif indique l'isotopie de ce parcours) et le rôle thématique ne sont pas changés. Par exemple, quand le commentaire de Rm 7, 25 - 8, 3a développe les parcours de la loi de l'esprit et de la loi du péché, nous avons simplement une expansion des figures et une thématisation de ces syntagmes mais il s'agit toujours des mêmes parcours figuratifs de la loi de l'esprit et de la loi du péché.

Dans le commentaire de Rm 8, 19 - 22, nous rencontrerons le même rôle thématique que dans le commenté: celui de désirant. Au niveau de la langue et des dictionnaires, la traduction latine du lexème grec κτίσις est exacte. Mais au niveau du discours, la figure *creatura* signifie "la créature humaine" et non plus la création à l'exclusion des êtres humains comme dans l'épître; il y a donc eu

changement de figure et l'isotopie du parcours figuratif s'en trouve changée; ce n'est plus le parcours figuratif de la création mais celui de la créature humaine. Nous avons donc une recatégorisation.

Dans le commentaire sur le *Cantique des cantiques* (Cant 1, 11 - 13), nous retrouverons une même thématique que dans le texte biblique, celle de la rencontre amoureuse. Mais nous verrons qu'il y a un nouveau parcours figuratif, celui de la grâce illuminante, qui ne se trouve pas dans le texte biblique commenté. Il y a donc apparition d'une nouvelle isotopie au niveau des parcours figuratifs et recatégorisation.

Dans le commentaire de Rm 8, 23 - 25, un nouveau parcours figuratif apparaît: le parcours sacrificiel. Il y a aussi de nouveaux rôles thématiques, l'offrant et l'offert. Il est alors clair que nous avons une recatégorisation.

Nous pouvons donc distinguer trois types de recatégorisation: 1) changement de rôle thématique comme dans le cas du commentaire de Rm 8, 23 - 25; 2) maintien des mêmes rôles thématiques et changement de leur contenu par l'introduction d'au moins un nouveau parcours figuratif et de figures nouvelles comme dans le cas du commentaire de Cant 1, 11 - 13; 3) maintien des mêmes rôles thématiques et changement de leur contenu en modifiant l'isotopie d'un des parcours figuratifs du commenté et certaines figures dans ce parcours comme dans le cas de Rm 8, 19 - 22.

La compétence interprétative du commentaire au niveau discursif, c'est de situer une figure lexématique (venant du texte de référence) dans un parcours figuratif différent de celui du texte-source et d'en désigner le rôle thématique (Panier, 1984; p. 152).

2.3.5 Le transfert des figures

Au niveau de la langue, les configurations discursives agissent comme un dictionnaire de parcours figuratifs. Les discours-occurrences ne manifestent que l'un ou l'autre des parcours figuratifs possibles d'une configuration. Dans le commentaire, tout se passe comme si les parcours figuratifs du texte de référence sont d'abord restitués à leur virtualité au niveau de la langue. Ainsi, les figures d'un parcours peuvent ensuite être transférées d'un parcours figuratif à un autre. Le transfert des figures est aussi basé sur la pluri-sémémie des figures. La figure conserve la permanence de ses sèmes en passant du commenté au commentaire et ce dernier peut construire des sémèmes différents en intégrant la figure dans plusieurs autres parcours figuratifs suscités par les différents sèmes de la figure (Panier, 1984; pp. 232 – 233). Le transfert des figures utilise surtout les opérations élémentaires de la sélection sémique, du fonctionnement métaphorique, de la corrélation et de l'homologation.

2.3.5.1 Le jeu de la pluri-sémémie des figures

Une même figure peut susciter autour d'elle plusieurs parcours figuratifs qui, à leur tour, manifesteront plusieurs rôles thématiques. Les différentes intégrations d'une même figure lexématique venant du commenté constituent un des fonctionnements du faire interprétatif au niveau discursif (Panier, 1984; pp. 232 – 233). Par exemple, la figure du "désert" suscite plusieurs parcours figuratifs dans le texte de Puyo où le désert se trouve "au cœur de l'adolescence". Ces parcours peuvent être alors assumés par plusieurs rôles thématiques.

2.3.5.2 Paradigmatisation et syntagmatisation des figures d'un champ paradigmatique

L'énumération des parcours de réalisation d'une figure lexématique créant un champ sémantique peut faire l'objet d'une structuration particulière lorsque les éléments ainsi rassemblés entretiennent entre eux des relations syntagmatiques (Panier, 1984; p. 236; 1979b; p. 251). "L'homologation possible autorise des articulations de type syntagmatique" (Panier, 1984; p. 237). Les éléments d'un paradigme sont alors homologués avec des éléments successifs d'une série chronologique ou narrative. Le commentaire peut ainsi créer soit un type de personne (un chercheur de Dieu, par exemple) à réaliser par quelqu'un, soit créer un modèle et montrer son application, soit citer une figure en exemple, soit faire qu'un procès joue dans la reconnaissance d'un autre (Panier, 1984; p. 238). "Ainsi, par exemple, le jeûne de quarante jours au désert permet de dresser, dans le corpus biblique, un paradigme des sujets de ce procès: Moïse, Elie, Jésus de telle façon que le rôle thématique de l'un de ces jeûneurs puisse être défini par les autres" (Panier, 1979b; p. 250).

Il peut aussi y avoir différentes sortes d'enchaînements narratifs (Panier, 1984; pp. 242 – 245). Ensuite, "la logique de l'argumentation peut organiser les parcours figuratifs comme les propositions d'un syllogisme" (Panier, 1984; p. 245). Panier parle aussi du mode inférentiel où une séquence est affirmée en conclusion d'une inférence à partir d'autres séquences qui sont utilisées comme prémices de l'inférence et sont considérées en tant que telles comme vraies. Enfin, "dans le champ d'un livre particulier de la Bible, le relevé paradigmatique des parcours figuratifs construits autour d'une figure topique permet de définir un thème unifiant les rôles thématiques assumant les différents parcours" (Panier, 1984; p. 246).

2.3.5.3 Le discours de la référence dans les commentaires

Les noms de lieux par exemple peuvent faire l'objet d'une double détermination: un investissement sémantique et une indexation référentielle. L'indexation référentielle désigne la construction des parcours de reconnaissance dans le commentaire (Panier, 1984; p. 248). Cela apparaît dans l'usage documentaire d'un commentaire et dans les discours historiques, géographiques, psychologiques et bibliques.

2.3.5.4 La sélection sémique et le fonctionnement métaphorique

Le commentaire sélectionne d'abord dans les figures reprises du texte commenté un sème pertinent. Ce sème peut être véhiculé par d'autres figures qui viendront s'ajouter et créer un nouveau parcours figuratif manifesté dans le commentaire. L'une de ces figures est ensuite utilisée métaphoriquement dans le commentaire (Panier, 1984; pp. 230 – 232).

3. Les lois du commentaire

3.1 L'information

Nous avons vu que le commentaire opère des transformations par rapport au commenté. Nous verrons au prochain chapitre que les préfaces de l'*expositio* présentent la grâce comme l'isotopie du commentaire. Ce que les préfaces disent sur la grâce vient de la théologie courante de la grâce au XII^e siècle. La langue théologique apparaît donc comme une réserve de formes dans laquelle puisent les préfaces pour elles-mêmes fournir des formes au commentaire. Analogiquement, ce que les préfaces disent sur la grâce informe le commentaire. On peut donc dire que

les préfaces présentent l'isotopie de la grâce (la grâce et son champ sémantique) comme la forme informante de l'*expositio*.

Cette présentation additionnelle du faire interprétatif du commentaire comme information permet d'incorporer logiquement à notre présentation théorique les lois du commentaire que Panier (1978a; pp. 205 – 209; 1979b; pp. 253 – 254; pp. 308 – 314) dégage de la description sémiotique du commentaire. Ces lois traitent de la relation du commentaire avec le commenté.

Loi 1: discours et langue. "Le commentaire manifeste le retour du discours à la langue, et le réinvestissement de la langue dans le discours" (Panier, 1979b; p. 253; 1978a; p. 207). Les figures sont extraites du texte de référence et retrouvent toutes les virtualités qu'elles ont dans le cadre de la langue. Le commentaire reprend ces figures et choisit ainsi certaines de leurs virtualités qui leur viennent de la langue. Les choix que fait le commentaire ne sont pas nécessairement les mêmes que ceux du texte-source, bien qu'il puissent aussi extraire une figure selon la même virtualité choisie par le texte-source.

Loi 2: clôture et transgression. Le commenté a déjà fait choix de certaines formes à partir de la langue. Le commentaire transgresse les limites du discours du commenté, d'une part, et transgresse aussi le choix des formes empruntées de la même langue ou d'une autre langue, d'autre part.

Tout texte est une séquence close d'événements et possède un nombre limité de figures lexématiques. Une péricope est un texte découpé venant du récit évangélique, par exemple, qui demeure cependant poreuse à l'intertextualité. C'est dire que tout texte s'enferme dans une clôture ou une limite. Le commentaire lit le texte de référence et dépasse ou transgresse cette clôture. Au niveau narratif, les éléments narratifs du texte-source sont intégrés dans un programme narratif englobant. À l'intérieur de la composante sémantique au niveau des parcours

figuratifs, les figures sont recatégorisées dans d'autres parcours figuratifs. Au plan profond, les valeurs sémiqes appartiennent à des formes élémentaires différentes.

3.2 La transformation

Une transformation a lieu quand un élément passe de la forme du commenté à une autre forme dans le commentaire. Ainsi, quand nous parlons de formes élémentaires et de formes englobantes, nous faisons implicitement références à deux autres lois du commentaire.

Loi 3: expansion et sélection. Les formes englobantes assurent l'expansion du commentaire par rapport au commenté et les formes élémentaires fournissent le modèle de l'axe sémantique au nom des valeurs desquelles les parcours figuratifs sont organisés; il y a choix de sème qui organisent le discours.

Les phénomènes d'expansion et de sélection jouent sur la clôture du texte. Tout texte biblique délimité (à l'intérieur duquel se dégage un sens venant des relations des figures entre elles) constitue une séquence close d'événements (Panier, 1978a; p. 205). "L'expansion crée un contexte dans lequel l'élément commenté prend un sens" qui est différent de celui qu'il avait dans les limites du texte-source (Panier, 1978a; p. 206). Par ailleurs, la mise en contexte attribuée à l'élément commenté un rôle, une valeur, une fonction particulière.

Panier reprend la formulation de cette même loi en utilisant un autre vocabulaire: celui d'usage et de système. "Le commentaire fait du récit l'usage spécifique d'un système dont le discours d'interprétation va révéler les articulations" (Panier, 1979b; p. 253). Le commentaire fait du texte de référence la manifestation d'un usage particulier et dit le système dont il est l'usage sémantique.

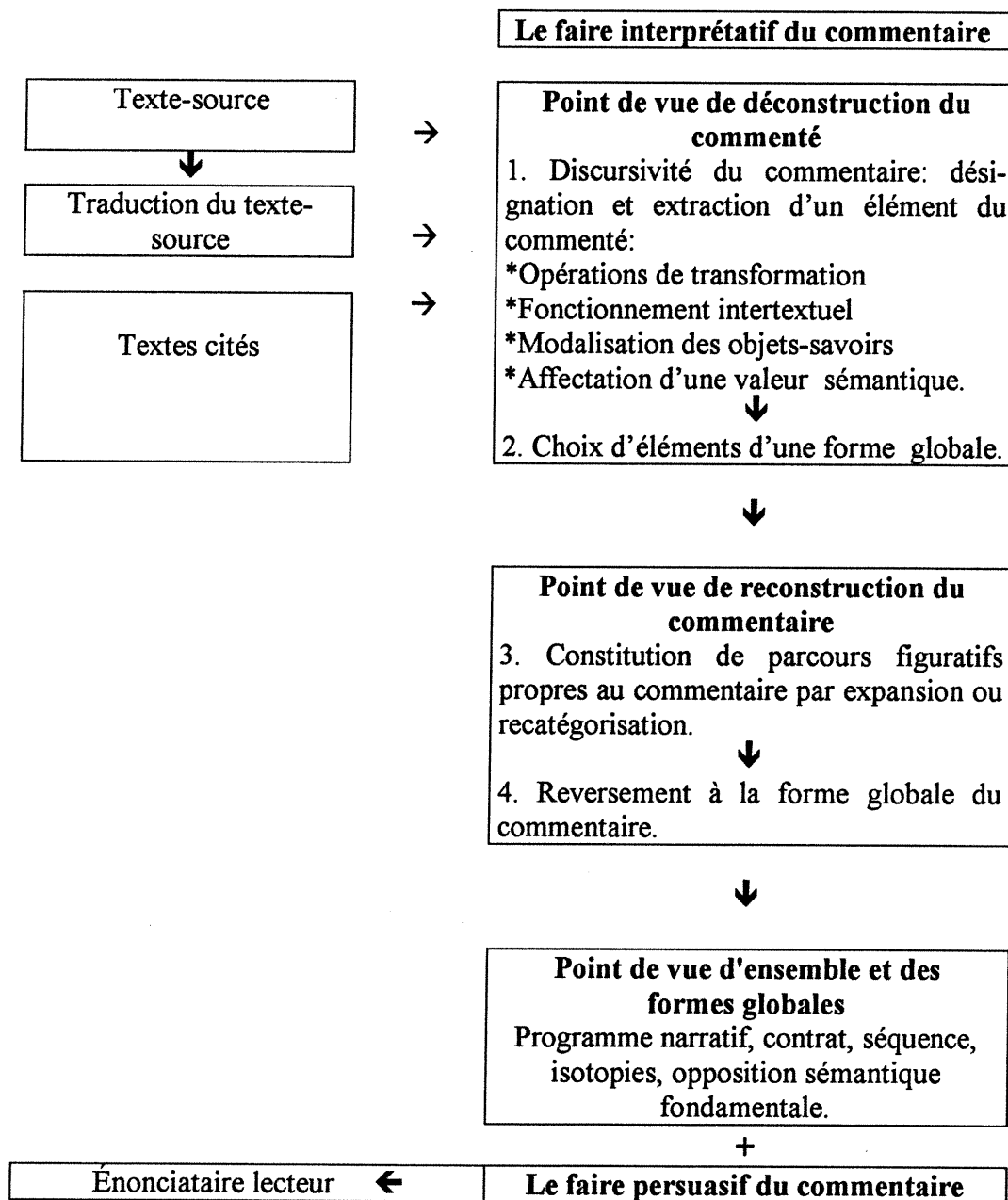
Loi 4: programmation et analogie. La forme syntagmatique rend compte de la programmation dans le commentaire et la forme paradigmatique, de l'analogie. Programmation et analogie sont deux modalités de transgression du texte de référence. Sur l'axe syntagmatique, les éléments narratifs du texte de référence sont intégrés dans une série d'éléments d'un programme narratif plus vaste. Sur l'axe paradigmatique, "l'analogie désigne la capacité de reconnaissance et de différenciation responsable de l'homologation des figures et de la systématisation des valeurs" (Panier, 1979b; p. 253).

4. Les différents points de vue sur le fonctionnement interne et les principes organisateurs du commentaire

Le tableau IV donne une représentation théorique qui résume et articule les différents aspects du fonctionnement d'un commentaire biblique. Il présente schématiquement: 1) les points de vue sur le fonctionnement interne du commentaire (colonne de droite); 2) la métatextualité: la relation entre le commenté (et ses traductions s'il y a lieu) et le commentaire (colonne de gauche en haut et colonne de droite, le point de vue de déconstruction du commenté); 3) l'intertextualité: la relation entre le commentaire et les matériaux qu'il emprunte des autres textes (qui peuvent aussi être d'autres commentaires du même texte de référence) qu'il va citer (colonne de gauche en haut et colonne de droite, le point de vue de déconstruction du commenté); 4) les opérations de l'énonciateur et sujet cognitif qui constituent de nouveaux parcours figuratifs et des formes globales par expansion ou par recatégorisation (colonne de droite, le point de vue de reconstruction du commentaire et celui de l'ensemble et des formes globales); 5) la relation entre le commentaire et le lecteur, c'est-à-dire en termes sémiotiques, la relation entre l'énonciateur du commentaire et l'énonciataire (ou lecteur) où se situe le faire persuasif (colonnes de gauche et de droite en bas).

Tableau IV

**Représentation schématique des différents aspects du fonctionnement
du commentaire biblique en relation avec le texte-source, la
traduction, les citations et le lecteur**



L'énonciateur du commentaire assume différents rôles selon qu'il s'agit de la communication dans le discours (le faire persuasif) ou de la production du discours (le faire interprétatif). En ce qui concerne la production du discours, l'énonciateur du commentaire assume deux rôles: celui du "sujet cognitif qui constitue et communique un objet-savoir dans le discours objectif et celui d'un narrateur qui organise et dispose des programmes narratifs et des parcours figuratifs" (Panier, 1980; p. 17). Nous pouvons considérer le fonctionnement interne du commentaire selon trois points de vue: le point de vue d'ensemble et des formes globales, celui de la déconstruction du commenté et celui de la reconstruction du commentaire. L'énonciateur assume le rôle de narrateur du point de vue d'ensemble et des formes globales tandis qu'il assume le rôle de sujet cognitif des points de vue de la déconstruction et de la reconstruction.

4.1 Le point de vue de la déconstruction du commenté

Notre représentation théorique du commentaire comprend une phase de déconstruction où différents éléments sont extraits du commenté, traités sur le plan interprétatif et mis en relation avec d'autres éléments choisis par le commentaire.

Ce point de vue met en jeu l'énonciateur qui opère comme sujet cognitif au niveau du discours objectif et du discours référentiel (deux niveaux des discours du savoir). Il y a d'abord plusieurs opérations que nous qualifions d'opérations interprétatives. Il y a d'abord sélection d'un élément venant du commenté; c'est ce que Panier appelle le principe de la discursivité du commentaire. Chaque élément sélectionné fait ensuite l'objet d'opérations de transformation. Ces transformations peuvent être faites uniquement par le sujet cognitif ou bien le sujet cognitif peut faire appel à d'autres textes (la citation) pour autoriser, confirmer et/ou sanctionner (Panier, 1980; p. 11) les opérations de transformation. Quand il cite d'autres textes, nous parlons alors du fonctionnement intertextuel du commentaire. En plus, il y a

ici une modalisation d'objet-savoir pour autoriser, confirmer et/ou sanctionner le résultat de la transformation (Panier, 1980; p. 11). Enfin, le sujet cognitif va affecter les éléments interprétés d'une valeur sémantique qui leur permettra d'être reversés dans une forme syntaxique globale. Et inversement, le sujet cognitif fait enfin un choix d'éléments venant d'une forme globale pour y raccrocher les différents éléments produits par le faire interprétatif.

À la suite de Panier, nous parlons ici de l'axe de la sélection: il y a sélection d'un élément venant du commenté, sélection d'opérations d'interprétation, sélection des autres textes auxquels le commentaire peut faire appel pour construire l'objet-savoir, sélection de valeurs sémantiques, sélection d'une thématique, sélection d'un élément venant d'une forme globale pour rattacher le produit de l'interprétation à un ensemble plus large du commentaire.

4.1.1 La discursivité du commentaire

4.1.1.1 Extraction d'un élément du commenté

Il faut d'abord désigner un élément venant du commenté et l'extraire du commenté. Choisir un élément implique aussi laisser de côté d'autres éléments. Chaque commentaire fait des choix; il sélectionne quoi commenter et quoi ne pas commenter dans un passage particulier. C'est ce que Panier appelle le principe de la discursivité du commentaire (1980; pp. 33 – 34).

Le commentaire "se développe parallèlement à la lecture du texte premier" (Panier, 1980; p. 33). Il fonctionne un peu comme un dictionnaire et le texte commenté fournit les entrées (Panier, 1980; p. 30). Suivant le texte commenté, le commentaire est contraint à se développer en un certain ordre. Mais, la suite de la lecture du texte de référence fournit des éléments de confirmation aux résultats du

faire interprétatif. Tout parcours figuratif ouvert sur une figure du texte-source finit par revenir à ce texte premier.

Notons ici que certains commentaires sont basés sur une traduction du texte commenté. C'est le cas de l'*expositio* de Guillaume de Saint-Thierry qui commente la traduction latine du manuscrit 49 de Charleville et a donc fait un choix d'éléments venant de ce texte.

4.1.1.2 Les opérations de transformation

Le sujet cognitif va aussi choisir les opérations qu'il utilise pour constituer un objet cognitif. Nous dirons que, dans un texte de type commentaire, ce sont des opérations interprétatives qui produisent l'objet cognitif (Voir Panier, 1980; pp. 21; 24 – 26). Notons que les préfaces d'un commentaire définissent la compétence du sujet cognitif par rapport à certains types d'opérations de production du savoir que nous appelons, dans le cas d'un commentaire, opérations de transformation (ou d'interprétation). Ces opérations affectent à la fois l'élément choisi dans le texte commenté et les citations venant de l'intertextualité.

4.1.1.3 Le fonctionnement intertextuel

Les éléments peuvent être ici dénommés et qualifiés dans les registres de pertinence choisis par le commentaire (Panier, 1980; p. 18). Ces registres de pertinence et l'utilisation de citations impliquent un fonctionnement de l'intertextualité: le sujet cognitif va faire appel à d'autres textes et à des citations choisies venant d'ailleurs pour qualifier, dénommer l'élément à interpréter (Panier, 1980; pp. 34 – 35).

Chaque figure du texte-source peut donc être prise en charge à plusieurs niveaux selon les divers registres de pertinence décrits pour un commentaire biblique. Ce faisant, le texte-source apparaît comme un déjà-dit, reconnu. Ces registres de pertinence semblent avoir deux fonctions: 1) une fonction encyclopédique: dire quelque chose sur un objet et construire un savoir autour de cet objet qui pourrait donner lieu à une dissémination des éléments du texte-source; 2) permettre de créer des parcours figuratifs qui intègrent les différents éléments.

Le fonctionnement intertextuel opère dans l'horizon culturel qui détermine l'acceptabilité et l'interprétabilité des citations. La culture oriente la convocation d'un tel discours plutôt qu'un autre et assigne quelle valeur attribuer à un discours particulier. On peut se demander quelle est la condition culturelle de l'acceptabilité des citations bibliques et patristiques et de l'autorité à leur attribuer? Pour certains, la Bible fait autorité parce que le texte dit vrai alors que, pour d'autres, elle fait autorité parce qu'elle décrit une obligation. De plus, la culture oriente l'interprétabilité d'une citation car "les citations, selon la culture qui les lit, sont acceptées sur une isotopie et pas sur une autre" (Panier, 1978b; p. 149).

Enfin, il y a modalisation des citations, de l'objet-savoir et du faire interprétatif (discours référentiel).

4.1.1.4 L'affectation d'une valeur sémantique

Au cours des opérations interprétatives, le commentaire opère une sélection des valeurs sémantiques profondes et les registres intertextuels assurent la figurativisation de ces valeurs (Panier, 1980; pp. 34 – 35; 27). Il peut aussi nommer un rôle thématique.

4.1.2 Le choix d'éléments d'une forme globale

Panier (1980; p. 18) dit qu'il y a "débrayage de la narration pour donner accès au plan interprétatif". "Les éléments sont combinés dans le récit interprétant, qui est bien une construction du commentaire, mais c'est pour ensuite être repris sur l'axe paradigmatique dans des opérations interprétatives. Le récit (entendons ici toute forme syntaxique globale) semble construit pour être ensuite démembré afin que ces éléments soient dénommés et qualifiés dans les registres de pertinence" (Panier, 1980; p. 18). L'énonciateur sujet cognitif sélectionne certains éléments sur une forme globale pour y rattacher le produit du faire interprétatif.

4.2 Le point de vue de la reconstruction du commentaire

Une seconde phase de reconstruction s'occupe de reverser les éléments issus de l'interprétation à la forme syntaxique globale, c'est-à-dire dans un parcours figuratif ou dans une suite syntagmatique ou dans un programme narratif.

L'énonciateur-sujet cognitif va rassembler les données du discours du savoir pour constituer des parcours figuratifs qui intègrent les divers éléments des objets-savoirs (Panier, 1980; pp. 31 – 32). La constitution d'un parcours figuratif implique d'abord le choix d'une isotopie qui permet de regrouper plusieurs figures sur un même plan et ainsi de reconstituer les sémèmes des figures dans le sens d'une valeur sémantique choisie "d'avance". S'il y a expansion, le commentaire conserve les mêmes parcours figuratifs que le texte-source ou développe un parcours figuratif à partir d'une figure ou d'un sème. S'il y a recatégorisation, le commentaire crée au moins un nouveau parcours figuratif ou change le contenu d'un rôle thématique qu'il emprunte au commenté.

Il y a ensuite reversement (ou ré-embrayage) de ces parcours qui sont alors rattachés à une forme syntaxique globale. L'objet-savoir définissant maintenant un parcours figuratif se trouve donc inversé sur une forme globale pour y prendre place. En parlant du récit interprétatif, Panier dira que "l'intégration des éléments du récit dans ces classes paradigmatiques permet de leur affecter une valeur sémantique qui peut ensuite être inversée au récit interprétant" (Panier, 1980; p. 18).

Les thématiques qui ont été nommées lors de l'analyse retrouvent deux isotopies sur lesquelles elles fonctionnent. De même, les valeurs sémantiques qui ont été nommées lors de la construction des objets-savoirs sont inversées dans une forme globale et pourront être assumées, résumées et articulées par l'opposition sémantique fondamentale inscrite sur le carré sémiotique organisant et articulant la composante sémantique du commentaire.

4.3 Le point de vue d'ensemble et des formes globales

Ce point de vue considère la composante syntaxique et la composante sémantique du commentaire. Concernant la composante syntaxique, Panier a développé sa pensée autour de ce qu'il appelle le récit interprétant; cependant, nous allons replacer ici l'apport de Panier dans un contexte plus large. Enfin, nous traiterons des fonctions des formes globales de ce point de vue d'ensemble.

Dans la phase de l'analyse, nous dégagons des modèles qui représentent les formes globales; ces modèles nous aident à saisir la cohérence, la structure et l'articulation d'ensembles plus larges du commentaire. Dans la phase de la génération du texte, les formes globales permettent la structuration et l'articulation des objets-savoirs construits par le faire interprétatif en leur permettant de prendre

place sur une forme globale en s'accrochant par exemple à un des rôles actantiels libres ou à un des éléments d'une suite syntagmatique.

4.3.1 La composante syntaxique des formes globales

Sur cette dimension, c'est l'énonciateur narrateur qui assume un rôle. À l'intérieur de la composante syntaxique, celui-ci organise et dispose soit des programmes narratifs (ou des programmes d'usage, ou des anti-programmes narratifs ou une seule phase d'un programme narratif), soit des contrats (ou des anti-contrats), soit des séquences (ou des anti-séquences). Ces formes syntaxiques globales ne sont pas toujours manifestées; au contraire, "il semble caractéristique de ce genre de discours que le récit (disons toute forme syntaxique globale) n'est que très rarement embrayé au niveau principal de la manifestation discursive" (Panier, 1980; p. 35). À ces formes syntaxiques globales peuvent se rattacher un cadre spatial et temporel. Ainsi, un programme narratif (ou toute autre forme syntaxique globale) offre une possibilité de combinaisons pour de multiples parcours figuratifs rassemblant des résultats produits par le discours objectif.

4.3.1.1 Le récit interprétant

Panier va définir le récit interprétant (ce que nous appelons un programme narratif interprétant) comme un récit où "les éléments sont organisés par un dispositif narratif qui assure une cohérence figurative et syntagmatique" (Panier, 1980; p. 12), car "le commentaire exégétique se fonde sur une construction narrative des contenus" (Panier, 1980; p. 35). Le récit interprétant "intègre les éléments fournis par d'autres plans" (Panier, 1980; pp. 12; 35 – 36). Le programme narratif de ce récit (dans le commentaire) "organise des performances et des actants; la logique assure une cohérence de l'ensemble sémantique dispersé dans l'intertextualité" (Panier, 1980; p. 35). Cependant, le commentaire n'est pas la

narration d'un récit et les éléments narratifs apparaissent dans le texte dans des énoncés descriptifs. C'est l'analyse qui peut le dégager en modèle et s'en servir pour saisir la structure d'un ensemble plus large du commentaire. Le récit interprétant assure un contexte narratif qui intègre des éléments du texte-source soit en prolongeant le programme narratif, soit en faisant apparaître des anti-programmes narratifs ou des programmes d'usage.

Tout au long du commentaire, plusieurs formes syntaxiques globales peuvent apparaître. Une forme syntaxique globale du commentaire reprend des éléments du niveau de l'énoncé ou du niveau de l'énonciation du commenté. Il peut par exemple ré-embrayer les figures actérielles du commenté (Panier, 1980; pp. 13 – 15). Cette reprise des éléments du commenté dans la forme syntaxique globale permet aussi d'allier le régime de la temporalisation du commentaire à celui du commenté (Panier, 1980; pp. 15 – 17). Ces quelques indices permettent de faire des liens et des distinctions entre les différentes formes syntaxiques qui se présentent au cours du commentaire. De plus, en reprenant des éléments du texte source, le récit interprétant participe à la fonction de transformation du commenté que nous présentons dans les deux autres points de vue.

4.3.2 La composante sémantique des formes globales

À l'intérieur de la composante sémantique, la ou les différentes thématiques du commentaire fonctionnent sur deux isotopies et l'opposition sémantique fondamentale résume toutes les autres oppositions aux différents niveaux de l'analyse du commentaire. La corrélation des deux isotopies et l'opposition sémantique fondamentale forment un carré sémiotique propre à chaque commentaire que nous appelons ici une forme sémantique globale (Panier, 1980; p. 36).

La diversité des parcours figuratifs découpe des valeurs sémantiques logiquement articulées (Panier, 1980; p. 36). Quand il y a un récit interprétant dans le commentaire, les valeurs sémantiques situées sur les registres de pertinence constituent des rôles thématiques pour les acteurs. "Cette organisation narrative et discursive correspond, au plan sémantique profond, à une structure élémentaire de signification qu'on peut appeler le code du commentaire" (Panier, 1980; p. 36). Quant à nous, nous préférons parler ici du carré sémiotique comme forme globale du commentaire.

4.3.3 Les fonctions des formes globales

Ces formes globales assument différentes fonctions complémentaires à l'intérieur du commentaire dans la phase de la génération du texte.

Premièrement. Elles rassemblent les résultats du discours cognitif (objectif et référentiel). Le discours objectif va construire des objets-savoirs susceptibles d'être constitués en parcours figuratifs. Les formes globales du commentaire permettent d'organiser entre eux ces objets-savoirs constitués en parcours figuratifs. Deuxièmement. Elles structurent les éléments entre eux; par exemple, un programme narratif permet à différents éléments construits au cours des opérations interprétatives d'assumer l'une ou l'autre place dans une des phases du programme. Autre exemple, une séquence se compose d'une série d'éléments; ainsi, un ou plusieurs parcours figuratifs peuvent venir se rattacher à chacun de ces éléments pour prendre place dans l'ensemble de la séquence. Troisièmement. Elles unifient les objets-savoirs en les intégrant à différentes places disponibles dans une forme englobante. Quatrièmement. Les trois premières fonctions assurent la cohérence syntagmatique et sémantique du commentaire.

Si nous prenons le cas du commentaire qui suit le déroulement du commenté, chaque objet-savoir produit par le commentaire suivi fonctionne comme les entrées d'un dictionnaire qui n'ont pas nécessairement de liens entre elles. Les formes globales s'occupent de rassembler, d'unifier et de structurer les objets-savoirs dans des formes englobantes.

Le discours objectif (un des niveaux constitutifs des discours du savoir) va aussi nommer des valeurs sémantiques des figures du commenté. Le carré sémiotique où prend place l'opposition sémantique fondamentale permet de décrire l'articulation de ces valeurs sémantiques entre elles. Le discours objectif peut aussi nommer des thématiques qui fonctionnent sur deux isotopies inscrites sur les schémas du carré sémiotique.

C'est pourquoi, avec Panier (1980; p. 18), nous parlons ici de l'axe de la combinaison car il s'agit de combiner ensemble les éléments fournis par le travail effectué lors de la déconstruction du commenté et de la reconstruction du commentaire.

4.4 Le faire persuasif

L'énonciateur assume aussi un rôle de communication du discours à un énonciataire, le lecteur. Le type de faire persuasif qu'il choisit va déterminer la valeur fonctionnelle de l'objet communiqué à l'énonciataire et les opérations du faire interprétatif seront choisies en fonction du type de faire persuasif. Panier (1984; p. 278) a montré comment le programme de communication prend en charge les éléments cognitifs du récit. Quant à nous, l'analyse des préfaces pourra montrer comment s'articule le faire interprétatif par rapport au faire persuasif dans un commentaire de type *expositio*.

4.5 Le figuratif et le figural

Le texte latin de *Romains* et les citations constituent le figuratif tandis que les figures remaniées par l'énonciateur et faisant partie du commentaire proprement dit constituent le figural selon la distinction proposée par Genest (1999a; p. 174). Ainsi, le point de vue de déconstruction du commenté considère l'opération de l'énonciateur (sujet cognitif et narrateur) à partir du figuratif du commenté et des citations. Le point de vue de reconstruction du commentaire et celui de l'ensemble et des formes globales présentent l'opération de remaniement des figures de l'énonciateur et sujet cognitif pour produire le figural.

5. Conclusion

Cette approche théorique nous indique le chemin à suivre pour analyser le fonctionnement du commentaire. Nous analyserons d'abord les préfaces pour en dégager le contrat énonciatif concernant la production de l'objet-savoir qui sera un faire de type interprétatif transformant le texte de référence. Les préfaces nous fourniront aussi des indications sur le type de faire persuasif et sur l'isotopie choisie pour l'*expositio*, la grâce.

Nous analyserons ensuite des passages de *Romains*. Nous choisirons d'abord deux passages qui relèvent avant tout du niveau énonciatif et présentent le contrat de *Romains*: Rm 1, 1 – 17 et 15, 14 – 33. Nous présenterons ensuite l'analyse de Rm 8, 1 – 30, un passage qui relève du niveau énoncif, parce que le commentaire de Guillaume devient plus personnel à cet endroit et qu'il n'y cite plus les Pères. Ces analyses considéreront toujours le commentaire en regard du texte de référence pour montrer les transformations opérées.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'ANALYSE DES PRÉFACES DE L'*EXPOSITIO*

La description des opérations de transformation a permis de dégager entre autres choses une représentation théorique du fonctionnement du commentaire. Nous passons maintenant à l'étude des trois préfaces de l'*expositio*. L'analyse de la première partie de la première préface permet de décrire le contrat entre l'énonciateur et l'énonciataire et la compétence de l'énonciateur en tant que sujet cognitif et énonciateur narrateur pour faire une *expositio*. Nous dégageons aussi le type de faire interprétatif et de faire persuasif que l'énonciateur propose à l'énonciataire lecteur. La seconde partie de la première préface présente l'isotopie du commentaire: la grâce. L'analyse de ce passage et des deux autres préfaces fera apparaître les formes concernant la grâce qui seront utilisées pour commenter *Romains*.

La première préface est placée avant le début du commentaire³⁸. Les deuxième et troisième préfaces se trouvent au début d'un nouveau livre du commentaire. Elles résument ce qui est venu auparavant et présentent ce qui suit.

³⁸ Nos références renvoient au texte latin de l'*expositio* cité d'après l'édition critique de P. Verdeyen (1989) que l'on trouvera dans l'annexe II. On trouve au même endroit notre traduction des préfaces. Nous suivrons cette traduction autant que possible; nous nous en écarterons parfois pour faire ressortir le contenu sémantique de certaines figures. Nous ne donnons pas toujours la traduction française des mots latins que nous utilisons au cours de ce chapitre; cependant nous avons mis entre parenthèses dans notre traduction quelques mots latins importants qui faciliteront leur repérage dans la traduction française. Tout au long de ces chapitres, nous parlons de l'*expositio*, du commentaire et parfois de Guillaume. Ces expressions se réfèrent au texte de l'*Expositio super Epistolam ad Romanos*. Nous avons simplement voulu briser la monotonie du texte et la mention des noms de Paul ou de Guillaume ne renvoie jamais à l'intention de l'auteur.

Elles se terminent quand le texte reprend le commentaire continu de l'épître en citant un passage de *Romains*.

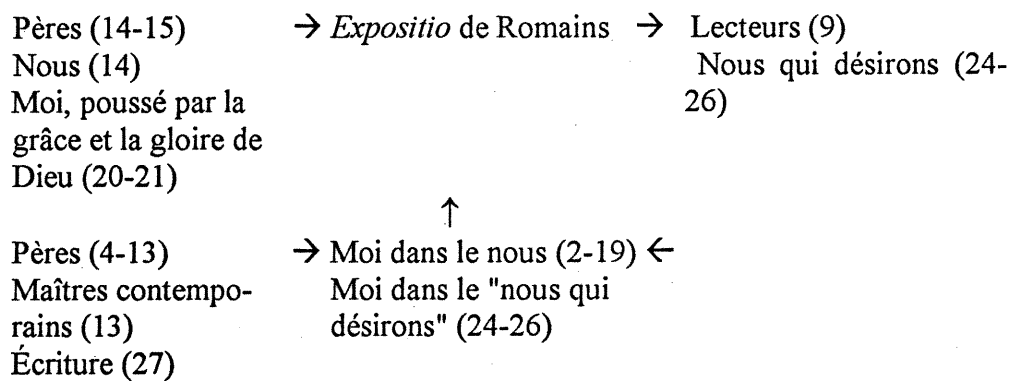
1. Le faire interprétatif et persuasif de l'*expositio*

La première partie de la première préface (Exp Rom; Pr, 2 – 31) décrit le contrat entre l'énonciateur et l'énonciataire, le faire interprétatif de l'*expositio* et le faire persuasif. Nous allons d'abord présenter la distribution des rôles actantiels et ensuite les rôles thématiques qui se dégagent des figures décrivant les différents types de faire.

1.1 Les actants et le contrat énonciatif

Au niveau de l'énonciation, l'énonciateur et l'énonciataire sont manifestés dans le texte, respectivement par les figures de "nous" et des "lecteurs". Les lecteurs s'inscrivent au poste d'énonciataire à qui l'on communique un objet-savoir, l'*expositio* de *Romains*.

Nous présentons d'abord les figures actérielles inscrites aux différents postes du schéma actantiel où les chiffres entre parenthèses renvoient aux lignes de la première préface :



Au niveau des discours du savoir dans lesquels se retrouve le faire interprétatif, les Pères deviennent les destinateurs qui fournissent le contenu du commentaire et imposent des limites à ne pas dépasser. "Nous" est destinateur second car il s'assure que les maîtres contemporains qu'il cite n'ont pas franchi ces limites. Enfin, "moi" est aussi au poste de destinateur second par rapport au charme de la grâce à contempler et à la gloire à prêcher qui l'ont poussé à faire ce commentaire et qui assument ainsi le rôle actantiel de destinateur premier par rapport au "moi". Le "moi" inclus dans le "nous" des lignes 2 – 19 choisit aussi son propre type de faire interprétatif: il ne traitera pas des questions mais se contentera d'expliquer *Romains* comme il le dit lui-même: "Nous avons entrepris l'épître de Paul aux Romains qui est compliquée par des questions multiples, variées et très difficiles, non pour en donner un exposé, ce qui est au-dessus de nos [forces], mais pour compiler quelques opinions à son sujet venant des saints Pères, spécialement du bienheureux Augustin, ou des écrits extraits de leurs livres et opuscules et, à partir de cela, pour les rassembler ici en cet unique opuscule; nous avons supprimé les embarras des questions en ces écrits et nous tissons une seule explication continue qui n'est pas de nous mais des [Pères]" (Exp Rom; Pr, 2 - 8). Le "nous" des lignes 2 – 19 est donc inscrit au poste de sujet cognitif car il est le sujet opérateur dont le faire interprétatif produira un objet-savoir, le commentaire de *Romains*. Il assume aussi le rôle d'énonciateur narrateur.

Les Pères sont aussi inscrits dans le rôle d'adjuvant car ce sont leurs opinions et leurs écrits qui permettront au sujet cognitif de produire un commentaire de *Romains*. Guillaume précise qu'il utilisera aussi les maîtres contemporains qui n'ont pas franchi les limites posées par les Pères: "Cette [explication] ... [est basée] sur ce que recommande la grande autorité des grands docteurs et, comme nous l'avons dit, tout particulièrement du bienheureux Augustin mais aussi d'Ambroise, d'Origène et de quelques autres docteurs, ainsi que de quelques maîtres contemporains, au sujet desquels nous avons la certitude qu'ils n'ont pas dépassé en quoi que ce soit les limites fixées par nos Pères" (Exp

Rom; Pr, 8 - 15). Enfin, le texte affirme citer l'Écriture (Exp Rom; Pr, 27); mais Ceglar (1971; pp. 253 - 258) montre que ce n'est pas une citation biblique. Nous avons placé l'Écriture en troisième place au poste d'adjuvant uniquement parce qu'elle est nommée après les Pères et les maîtres contemporains. Enfin, les lecteurs sont inscrits au rôle de destinataire de l'objet-savoir, l'*expositio* de *Romains*. Ils assument aussi le rôle d'énonciataire.

Le "nous qui désirons que la grâce soit inscrite en nos coeurs" (Exp Rom; Pr, 24 - 26) et le "moi" inclus dans ce "nous" assument le rôle d'énonciateur qui opère un faire persuasif par rapport à l'énonciataire que décrit la figure des lecteurs et qui est aussi inclus dans la figure "nous qui désirons" (Exp Rom; Pr, 20 - 26).

Le sujet opérateur, "le moi inclus dans le nous", assume aussi le rôle de sujet cognitif responsable du faire interprétatif et le rôle d'énonciateur narrateur qui, du point de vue de l'ensemble du commentaire, crée les formes globales. Quant au "moi" inscrit comme destinataire, il est responsable du faire persuasif.

Nous verrons que le contrat énonciatif comprend une même axiologie des valeurs sur l'isotopie /éthico-religieuse/, une même acceptation des espaces cognitifs et une même acceptation du type de faire interprétatif que suppose l'*expositio*. De plus, les lecteurs (énonciataires et destinataires) appartiennent à la même tradition de connaissance que l'énonciateur narrateur et le sujet cognitif des 19 premières lignes de la première préface. Il y a donc entente des partenaires sur le niveau d'intelligibilité du discours.

Le texte fait aussi appel à une autre tradition littéraire, celle de l'antiquité latine. Selon la fable poétique, la transmission du savoir dans cette tradition se fait aussi par emprunt des autres auteurs; cette tradition de connaissance est présentée ici comme utilisant le même type de contrat énonciatif concernant les citations (Exp Rom; Pr, 15 - 19).

1.2 Les types de faire interprétatif et persuasif

Plusieurs figures de la première préface (Exp Rom; Pr, 2 – 31), surtout des verbes et les compléments et certains adverbes qui s'y rattachent, décrivent le faire interprétatif du sujet opérateur (= sujet cognitif) et le faire persuasif de l'énonciateur, rôle assumé aussi par le sujet opérateur.

Le faire interprétatif est d'abord décrit dans les premières lignes de la première préface (Exp Rom; Pr, 2 – 19). "Nous" reprend et entreprend le commentaire de *Romains*; le verbe *suscipere* signifie "reprendre la conversation" ou encore "recevoir et entreprendre" (Oxford: *suscipere*). Dans le présent contexte, le sujet cognitif entreprend un commentaire de *Romains* et cette entreprise n'est qu'une reprise de ce qu'ont fait les Pères avant lui. Même si le titre du commentaire utilise la figure d'*expositio*, la préface dit qu'il ne s'agit pas d'exposer "les questions multiples et variées et très difficiles" de l'épître (Exp Rom; Pr, 2 – 3). Il s'agit plutôt d'une compilation, d'une collection (Exp Rom; Pr, 6: *colligere*) des opinions et des écrits des Pères qui seront rassemblés en un seul opuscule (Exp Rom; Pr, 6: *compingere*). Le commentateur supprime les embarras des questions dans les œuvres des Pères (Exp Rom; Pr, 6 –7: *suppressis ... quaestionibus molestiis*). Quand Verdeyen (1989; p. lxi) affirme que Guillaume introduit des questions dans son commentaire, il veut simplement dire qu'il traite de thèmes au cours du commentaire mais il ne parle pas de questions disputées dans les écoles. Enfin, il va tisser une explication (Exp Rom; Pr, 8: *texamus explanationem*), qui consiste en un processus verbal d'exposer ou d'énoncer clairement l'explication de quelque chose (Oxford: *explanatio*).

Le commentaire devra être agréable au lecteur (Exp Rom; Pr, 8 – 9). Dans ce but, la présomption de la vanité et des nouveautés n'invente rien en surplus

(*adinuenire*) dans le commentaire et celui-ci ne contient que ce que la grande autorité des Pères recommande, c'est-à-dire désigne favorablement et confie à d'autres (Oxford: *commendare*). Le sujet opérateur s'est assuré (Exp Rom; Pr, 14: *certum habemus*) que ce qu'il emprunte des maîtres contemporains ne dépasse pas les limites que les Pères ont posées (Exp Rom; Pr, 16: *terminos quos posuerunt*).

Le sujet opérateur s'accuse même d'être voleur: "Donc que personne ne nous accuse de vol; nous nous sommes livrés nous-mêmes. Selon la fable poétique, nous avons revêtu solennellement notre petit oiseau des plumes et des couleurs d'autres oiseaux; si ceux-ci venaient et [si] chacun emportait celles qu'il aurait reconnues siennes, notre petite corneille [en] resterait nue ou nulle" (Exp Rom; Pr, 15 - 19). Décrivant ce qu'il fait d'après une homologation avec la fable poétique, il a revêtu solennellement (Exp Rom; Pr, 17 - 18: *sollemniter uestiuimus*) son petit oiseau des plumes et des couleurs des autres oiseaux. L'adverbe "solennellement" implique la comparaison à un rituel religieux qui est suivi ou encore à quelque chose qui est fait selon les formalités d'usage (Oxford: *sollemniter*).

Le parcours de ces figures décrivant le faire interprétatif s'insère dans la thématique d'une tradition-transmission-réception du savoir impliquée dans les verbes *suscipere* et *commendare*, dans les emprunts aux Pères et dans l'homologation du faire interprétatif avec le revêtement de son petit oiseau des plumes et des couleurs des autres. Cette thématique définit deux rôles: celui du maître qui transmet et confie un savoir, et celui du disciple qui reçoit ce savoir. Dans les 19 premières lignes de la première préface, le sujet opérateur assume le rôle thématique de disciple par rapport aux Pères qui sont les maîtres; ces derniers assument le rôle actantiel de destinataire car ils posent des limites ainsi que celui d'adjuvant en tant que source du savoir possédant une grande autorité.

La préface passe ensuite à la description de différents types de faire persuasifs (Exp Rom; Pr, 20 - 31). D'abord, l'énonciateur avoue que "le charme de

la grâce de Dieu qui doit être contemplée et sa gloire qui doit être prêchée à tous m'ont poussé à ceci" (Exp Rom; Pr, 20 - 21). Ensuite, énonciateur et énonciataire désirent que la grâce soit inscrite en leurs cœurs: "Nous, nous désirons que [la grâce] soit inscrite en nos cœurs pour [acquérir] l'affection (*affectum*) de la pleine humilité et l'effet (*effectum*) de la dévotion pure" (Exp Rom; Pr, 24 - 26). Ceci est différent de Paul qui, selon ce qu'en dit la préface, a défendu la grâce contre les Juifs, et des Pères qui l'ont défendu contre les hérétiques (Exp Rom; Pr, 21 - 24); alors que ceux-ci se devaient de persuader dans un contexte polémique, l'énonciateur et l'énonciataire de cette exposition sont, eux, en quête du même objet.

Cette description des différents types de faire persuasif permet d'abord à l'énonciateur d'inscrire l'énonciataire sur le même programme que lui et de lui en proposer les étapes: "Ceux qui se sont voués tout-entiers au culte divin doivent savoir, comme le dit l'Écriture, que *la piété est culte de Dieu*. Mais aucune piété n'existe sans action de grâce; et aucune action de grâce [n'existe] sans la reconnaissance (*agnitione*) de la grâce. En effet, méditant fréquemment [cette explication], ils deviendront (seront faits = *efficiuntur*) les bienheureux [et] les pauvres en esprit (Matth 5, 3), à qui appartient le règne de Dieu et dont l'esprit est cru être entièrement avec Dieu" (Exp Rom; Pr, 26 - 31). Ainsi l'énonciateur recommande la méditation de son commentaire pour acquérir un savoir sur la grâce; d'une part, il désigne favorablement la connaissance de la grâce qui permet de passer à l'action de grâce, puis à la piété qui est culte de Dieu; d'autre part, il confie son commentaire à la méditation fréquente de ceux qui se sont consacrés totalement au culte divin.

Le savoir proposé sur la grâce et la recommandation de méditer l'*expositio* pour acquérir ce savoir s'inscrivent aussi dans une thématique de transmission-réception du savoir. Mais ici c'est le "nous" en tant qu'énonciateur qui assume le

rôle thématique de maître tout en assumant le même rôle actantiel de sujet opérateur et énonciateur sur le schéma actantiel. Le "nous" en tant qu'énonciataire assume le rôle thématique de disciple en plus du rôle actantiel de destinataire et énonciataire sur le schéma actantiel s'il s'inscrit sur le programme de "ceux qui se sont consacrés totalement au culte divin" et accepte l'acquisition du savoir sur la grâce.

Le "nous" des 19 premières lignes de la première préface appartient donc à la même tradition-transmission du savoir que les Pères qu'il appelle "nos Pères" (Exp Rom; Pr, 15). Cette partie de la préface mentionne aussi les différents genres de commentaires: le commentaire-compilation auquel nous faisons référence en traduisant *collecta* par "compilées" (Exp Rom; Pr, 6), le commentaire comprenant des questions et le commentaire sans les questions qui se limite à une *explanatio*, c'est-à-dire à une explication claire.

1.3 La compétence du sujet cognitif et de l'énonciateur narrateur

Guillaume, inclus dans le "nous" qui reprend et entreprend de faire une *expositio* de *Romains* à la suite des Pères, définit sa compétence tout en précisant le type de faire interprétatif qui produira le savoir dans son commentaire. "Nous" (Exp Rom; Pr, 2 – 19) assume ainsi le rôle de sujet cognitif, doublé du rôle d'énonciateur narrateur.

Le sujet cognitif participe à la compétence qui lui vient des Pères car il appartient à la même tradition-transmission du savoir. Quelques figures manifestent le /pouvoir-savoir/ des Pères; ils ont une grande autorité et il y a des grands docteurs parmi eux. Ils sont la source du savoir et il existe une nécessité de se conformer aux limites qu'impose leur savoir pour les commentateurs ultérieurs qui

se situent dans leur tradition. Nous interprétons donc le "nous" des lignes 2 – 19 comme signifiant "moi, à la suite des Pères".

Les Pères sont aussi jugés selon l'isotopie /éthico-religieuse/: ils sont des saints. Le texte accepte simplement ce fait. La sainteté joue un rôle de sanction positive des Pères en tant qu'adjuvant et destinataire. Elle est mentionnée au sujet des Pères en tant qu'auteurs de livres (Exp Rom; Pr, 4) et plus loin le bienheureux Augustin est dit être parmi ceux qui jouissent d'une grande autorité pouvant imposer des limites (Exp Rom; Pr, 11 – 12). La sainteté manifeste aussi l'axiologie positive des valeurs.

Au niveau des discours du savoir, si le "nous" participe à la compétence du destinataire et de l'adjuvant, c'est-à-dire des Pères, où réside le /pouvoir-savoir/, il possède donc une connaissance de l'œuvre des Pères.

Mais les Pères jouent aussi un rôle normatif en tant que destinataire; cela donne une autre compétence au sujet cognitif: il est capable de juger si les maîtres contemporains outrepassent ou non les limites posées par les Pères. Il agit donc ici comme un destinataire par rapport à l'œuvre des maîtres contemporains qu'il juge selon une modalité épistémique, la /certitude/, et selon l'isotopie /éthico-religieuse/ puisque ceux qui outrepassent les limites imposées par les Pères sont qualifiés de vaniteux parce qu'ils introduisent des nouveautés.

Le rôle thématique de disciple est fort intéressant. Il permet au sujet cognitif de baser son /savoir/ et son /pouvoir-savoir/ sur celui des Pères dont l'autorité est indiscutable dans cet univers textuel et de juger par délégation du savoir en leur nom.

Puisqu'il connaît l'œuvre des Pères, le sujet cognitif qui est ici *expositor* possède une autre compétence: celle de /savoir-faire des choix dans ce qu'il

emprunte/ dans les œuvres des Pères. Il supprime certaines questions embarrassantes et collige ce qu'il veut.

L'*expositor*, assumant le rôle actantiel d'énonciateur narrateur, possède aussi une compétence qui lui est particulière; celle-ci est dérivée des figures des verbes *texere* (homologation du tissage d'où vient notre mot français "texte"; Jeanrond, 1995; p. 121), *compingere* et de l'homologation avec le revêtement d'un oiseau de plumes venant d'autres oiseaux (mettre des plumes sur un petit oiseau). Ces termes décrivent le faire qui présuppose la compétence de /savoir et pouvoir construire des programmes narratifs et des parcours figuratifs/.

L'ensemble de toutes les compétences du "nous" des lignes 2 – 19 tant au niveau des discours du savoir qu'au niveau de l'énonciation peut se résumer en un /pouvoir-savoir faire une *expositio*/. Cette dernière compétence résume toutes les autres. L'énonciateur et sujet cognitif possède un /pouvoir-savoir/ par participation à la compétence des Pères, un /savoir sur l'œuvre des Pères/, un /pouvoir juger des limites posées par les Pères/, un /savoir-faire des choix dans ce qu'il emprunte/. L'énonciateur narrateur possède un /savoir et un pouvoir faire des programmes narratifs et des parcours figuratifs/. Ces compétences s'inscrivent dans le faire interprétatif du commentaire (Tableau IV, colonne de droite; p. 80).

1.3.1 L'accusation de vol ou la reconnaissance de la compétence

Au niveau des discours du savoir, les lecteurs sont un destinataire à mettre en relation de conjonction avec un objet-savoir, l'*expositio* de *Romains*, qui doit leur être agréable à condition de se situer dans la même tradition-transmission du savoir que les Pères et d'être aussi leurs disciples (Exp Rom; Pr, 8 – 9). Ils acceptent les maîtres contemporains en autant qu'il respectent les limites posées par

les Pères. Ce qui est nouveau est jugé négativement selon l'isotopie /éthico-religieuse/, c'est-à-dire présomptueux.

La troisième phrase commence par *nemo*, personne (Exp Rom; Pr, 15). Au niveau énonciatif, c'est un débrayage actoriel mais aussi un embrayage indirect. Ce sont les lecteurs des 15 premières lignes de la préface qui sont en cause; ils peuvent s'objecter à l'énoncé de la démarche qui vient d'être proposée. Au niveau des discours du savoir, l'actant "lecteurs" se situe aussi à l'intérieur du discours référentiel. Il possède une compétence: /savoir sur la démarche cognitive/. *Nemo* assume d'abord le rôle actantiel de destinataire juge et accuse le "nous" de vol. "Nous" serait alors selon cette sanction: /paraître emprunter/ et /être voleur/.

Mais, l'accusation est immédiatement reprise par le "nous" qui se pose lui aussi comme son propre destinataire juge pour une anti-sanction. Il s'accuse lui-même et change donc la sanction en /paraître emprunter/ et /être *expositor* qui sait faire des emprunts/ et /être honnête/.

Cette sanction vient aussi du fait qu'il s'agit d'une *expositio*, commentaire qui emprunte et imite les commentaires patristiques. Donc, cette accusation de vol viendrait confirmer que l'*expositio* telle que décrite dans cette préface a été réussie puisqu'on y reconnaît des emprunts patristiques; il y a reconnaissance du /savoir-faire une *expositio*/. Il s'agit en fin de compte d'une sanction positive sur la compétence du sujet cognitif, l'*expositor*.

Ainsi, le texte va encore plus loin quand il conclut: "notre petite corneille serait nue ou nulle" (Exp Rom; Pr, 19). Le contenu du /savoir/ communiqué dans l'*expositio* qui va suivre vient totalement des Pères, des docteurs et des maîtres contemporains; il est donc /certain/ du point de vue des modalités épistémiques.

Nous pouvons cependant pousser plus loin notre analyse de la compétence de *nemo*. Il peut aussi représenter les lecteurs retirant toutes les citations des Pères lors de la lecture du commentaire. Dans un tel contexte, le fait que quelqu'un puisse accuser de vol suppose une compétence de la part du lecteur qui devient destinataire-judicataire; il possède un /savoir reconnaître les citations des œuvres des Pères/. Autrement dit, dans notre langage, ce serait la compétence de /savoir ouvrir et fermer les guillemets/. Ce savoir est attribué à quiconque lit le texte. Le "nous" qui représente à la fois le sujet cognitif et l'énonciateur suppose aussi qu'il possède lui-même cette compétence. Les citations non-introduites sont donc des possibilités du texte actualisables par la compétence du lecteur.

Notre analyse de ce passage donne des résultats très différents de l'interprétation "classique" qui ne verrait ici qu'un acte d'humilité de l'auteur inscrit sur le parcours figuratif de la modestie.

1.4 L'intertextualité du faire interprétatif

Le faire interprétatif peut d'abord être représenté comme un rapprochement et un éloignement des textes entre eux. L'emprunt de textes différents implique ensuite une répartition des textes en différents espaces topiques qui seront ici surdéterminés par l'univers des valeurs du sujet cognitif. Ceci nous amènera à parler de l'intertextualité de l'*expositio* et de la Bible.

1.4.1 La représentation spatiale du faire interprétatif

Le tableau V présente les relations entre deux aspects de la spatialisation et certaines figures de l'actorialisation. Nous avons d'abord indiqué le dedans et le dehors par rapport aux limites posées par les Pères (colonne de gauche). Ensuite, dans la colonne du milieu, la proxémique (les textes qui se rapprochent les uns des

autres et s'éloignent) est représentée par les flèches. La flèche unidirectionnelle représente la compilation et le tissage des emprunts venant des textes des Pères pour faire un commentaire un et continu; cet aspect de la spatialisation est contenu dans les figures décrivant le faire interprétatif: le *cum* inclus dans les verbes *colligere* et *compingere* et les adverbes *hinc inde* (colonne de droite). En ce qui concerne les figures de l'homologation avec le remplumage, les flèches qui vont dans les deux directions représentent l'action possible des Pères (autres oiseaux) qui réclament les emprunts faits à leurs textes (les plumes multicolores) et laissent la petite corneille nue. Ce tableau constitue une représentation des figures de spatialisation de la méthode interprétative utilisée par l'*expositor*.

Tableau V		
La spatialisation du faire interprétatif dans la première préface (Exp Rom; Pr, 2 – 19)		
Epaces	Proxémique	Figures du faire interprétatif
Dedans	Explication, une ↑ Compilation, tissage ↑ Textes empruntés	Textes compilés et tissés dans une explication continue de là ici, <i>cum</i> des verbes Écrits, livres, opuscules
		Figures du remplumage
	Plumes multicolores ↓ ↑ Revêtement Venant Réclamer ↓ ↑ Petite corneille	Les autres oiseaux réclament les plumes de la corneille qui devient nue ou nulle Petit oiseau, plumes multicolores de divers oiseaux
Limites: posées par les Pères		
Dehors: nouveau- tés		

1.4.2 Les espaces topiques

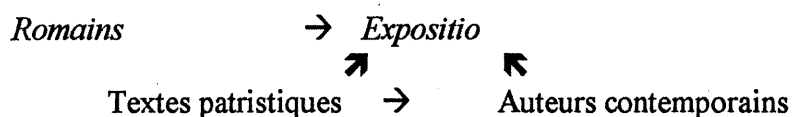
La préface propose aussi une répartition des espaces cognitifs que nous présentons dans le tableau VI. Nous ajoutons en bas du tableau une section sur la sanction religieuse des auteurs et une section sur l'aspectualisation temporelle liée aux espaces cognitifs. Ce tableau intègre les "nouveauautés et présomptions" dans l'espace hétérotopique de droite alors que *Romains* et les écrits des Pères sont dans l'espace hétérotopique de gauche. Ces derniers se situent dans l'espace hétérotopique d'abord comme sources de la présente *expositio*. Une partie de cet espace hétérotopique n'est pas choisie à cause des difficultés de *Romains*, des questions embarrassantes dans les œuvres des Pères et des nouveauté chez certains maîtres contemporains.

Tableau VI			
Les espaces topiques du savoir			
Espace hétérotopique	Espaces topiques		Espace hétérotopique
	Espace paratopique	Espace utopique	
<i>Romains</i> (difficultés)	Écrits des Pères et docteurs sans les questions	Notre commentaire <i>Expositio</i>	Nouveautés
Écrits patristiques (questions)	Maîtres contemporains dans les limites posées par les Pères		
Sanctions selon les isotopies /éthico-religieuse/ et /thymique/			
Embarras	Sainteté, plus agréable		Vanité
Temporalisation			
/antériorité/			
	/concomitance/		

Même si l'hétérotopique n'a pas forcément un sens négatif, on peut voir le jugement du texte et le situer dans l'univers cognitif de son époque à l'aide des sanctions de la première préface. Les sanctions religieuses assignent à l'espace paratopique une valeur positive et à l'espace hétérotopique de droite une valeur négative. Le terme "plus agréable" vient aussi assigner une valeur euphorique à l'espace paratopique tandis que les embarras exprimant un trouble qualifient dysphoriquement une partie de l'espace hétérotopique de gauche : les difficultés de *Romains* et les embarras des questions venant des œuvres des Pères. Nous ne tenons pas compte ici du destinataire jugeur responsable dans le texte de la sanction mais seulement de la sanction elle-même et de l'axiologie des valeurs qu'elle propose.

1.4.3 L'intertextualité de l'*expositio*

La préface de Guillaume implique aussi une série de relations entre divers textes. En voici une représentation schématique:



Les textes patristiques exercent un droit normatif sur les auteurs contemporains et sur l'*expositio*. Ce droit normatif, ce pouvoir accordé à l'enseignement des Pères, repose sur l'acceptation de la tradition-transmission du savoir dans laquelle se situent l'énonciateur et l'énonciataire et sur leur sainteté. Ce droit peut s'exprimer en termes de modalités aléthiques qui excluent tout tiers: /devoir-être dans les limites imposées par les Pères/.

L'*expositor* peut juger les maîtres contemporains selon les normes des Pères parce qu'il appartient lui-même à cette tradition et participe de ce fait à la

compétence des Pères. Cela devrait aussi plaire aux lecteurs qui possèdent la même axiologie des valeurs et font partie de la même tradition du savoir.

En élargissant notre point de vue et en incorporant certaines données historiques, nous pouvons saisir à quel point l'*expositio* se présente comme un commentaire situé au confluent de plusieurs textes. Le texte-source est écrit en grec. Mais, Guillaume utilise une traduction latine: la relation entre la traduction latine et le grec représente une première relation entre un texte et son transcodage dans une autre langue. Guillaume cite aussi d'autres textes bibliques pour commenter *Romains*, eux aussi en traduction latine. La mention des Pères nous place devant un vaste univers textuel. Guillaume les a-t-il lus directement ou bien a-t-il pris contact avec eux à travers des collections de citations tel que le commentaire de Florus de Lyon? Origène a écrit en grec mais l'original grec avait déjà disparu avant le XII^e siècle. Guillaume a dû connaître Origène à travers la traduction latine de Rufin. Guillaume mentionne aussi des auteurs contemporains mais il ne donne aucun nom. On peut penser aux grands maîtres du début du XII^e siècle comme Anselme de Laon ou Pierre Lombard. Enfin, quand Guillaume parle de maîtres qui ne dépassent pas les limites fixées par les Pères comment ne pas penser à Pierre Abélard qui a lui aussi écrit un commentaire de *Romains* quelques années avant Guillaume et qui a dépassé ces limites.

1.4.4 L'intertextualité et la Bible

Nous avons déjà parlé de la version de la Vulgate que Guillaume utilise. Ce qui nous concerne ici, c'est plutôt l'utilisation des textes bibliques en relation avec d'autres textes bibliques. Ainsi, le texte de la vocation des apôtres de Matth 9, 9 se retrouve mentionné après la citation de Cant 1, 2 – 3 aux lignes 51 – 54 de la première préface. C'est ainsi que les apôtres ont suivi Jésus attirés par l'odeur de ses parfums en voyant sa face, tout comme les jeunes filles du *Cantique* couraient après l'odeur des parfums du bien-aimé.

1.5 Le faire persuasif

1.5.1 La manipulation (Exp Rom; Pr, 20 – 26)

Du point de vue du faire persuasif, c'est le "moi" poussé par le charme de la grâce de Dieu à contempler et de sa gloire à prêcher qui assume le rôle actantiel d'énonciateur. L'objet demeure toujours le même, l'*expositio* de *Romains* (Exp Rom; Pr, 20 – 21). Le "nous qui désirons" (Exp Rom; Pr, 24 – 26) englobe l'énonciateur, le "moi", et l'énonciataire. Ce "nous" se distingue des Pères à cause du type différent de manipulation qu'il décrit; alors que Paul et les Pères défendaient la grâce et que leur faire persuasif se situait dans un contexte polémique (Exp Rom; Pr, 21 – 24), énonciateur et énonciataire désirent ici le même objet (Exp Rom; Pr, 24 – 26).

L'énonciateur possède déjà un /devoir commenter *Romains*/ (Exp Rom; Pr, 20 – 21). Énonciateur et énonciataire ont en commun un /vouloir que la grâce soit inscrite en leurs cœurs/. Ils sont donc tous deux des sujets virtuels inscrits sur un programme d'affermissement de la grâce en eux, car l'idée d'inscrire implique une durativité et une stabilité. Cela mènera à l'"*affectus* de la pleine humilité et à l'*effectus* de la pure dévotion" (Exp Rom; Pr, 24 – 26). Puisque l'*effectus* implique un /pouvoir-faire/, les sujets virtuels veulent donc passer à l'état de sujets actualisés possédant les modalités actualisantes du faire. Notons que, même si les sujets désirent ces modalités, le passif du verbe *inscribere* indique que ce ne sont pas eux-mêmes qui s'approprient le pouvoir mais qu'il leur sera attribué; selon nous, le passif renvoie ici à l'action de Dieu et/ou de l'Écriture en leurs cœurs.

1.5.2 La compétence (Exp Rom; Pr, 26 – 31)

À la ligne 26, il y a un débrayage actoriel du "nous" et le texte passe à la troisième personne. Cependant, il y a ré-embayage indirect car le texte s'adresse à "ceux qui se sont consacrés totalement au culte divin" (Exp Rom; Pr, 26). Le verbe *deuouere* signifie "réserver pour, consacrer" et donc un /devoir faire/ contracté à la suite de la *deuotio*, c'est-à-dire d'un attachement ou de la piété, et donc en termes de modalités du faire, d'un /vouloir faire/ (Blaise: *deuouere*, *deuotio*). Ces modalités virtualisantes sont déjà acquises comme l'indique le subjonctif parfait du verbe. Le texte leur propose une séquence pour en arriver au culte de Dieu. La connaissance-reconnaissance de la grâce, qui relève de l'expérience (Oxford: *agnitio* a le sens de connaissance par perception de la nature ou de l'identité de quelque chose) mène à l'action de grâce qui, elle, conduit à la piété qui est culte de Dieu (Exp Rom; Pr, 27 – 29). Cette séquence est présentée en termes de nécessité et l'Écriture garantit l'équivalence entre la piété et le culte divin. Nous avons cependant déjà vu que le texte cité ici vient plutôt d'Augustin et non de l'Écriture comme l'affirme la préface (Ceglar, 1971; pp. 252 – 258).

L'*agnitio gratiae* ou la reconnaissance par expérience de la grâce tient la première place dans cette séquence. De même, la méditation fréquente du commentaire (Exp Rom; Pr, 29 – 31) vient au début d'une autre séquence: "en méditant cela fréquemment, ils deviennent les bienheureux et les pauvres en esprit, que l'on croit être entièrement avec Dieu en esprit" (Exp Rom; Pr, 29 – 31). Ce /savoir sur la grâce/ les mènera à /pouvoir se vouer au culte divin/ et à /pouvoir être entièrement avec Dieu en esprit/. Ils deviendront donc des sujets actualisés inscrits sur un programme de consécration totale au culte divin. Notons encore ici que le

verbe *efficere* est au passif et indique selon nous l'action de Dieu et/ou de l'Écriture.³⁹

1.5.3 L'homologation des programmes de l'énonciateur et de l'énonciataire

Ce qui est proposé à "ceux qui se sont voués tout entiers au culte divin" (Exp Rom; Pr, 26) est homologable avec le désir du "nous" décrit aux lignes 24 – 26. L'*affectus* signifie d'abord un trait pathémique euphorique menant à un /vouloir faire/. La pleine humilité signifie reconnaître que la grâce vient de Dieu contrairement aux orgueilleux qui s'appliquent à eux-mêmes la grâce de Dieu (Exp Rom; I, 18 – 20). L'humilité peut s'homologuer avec l'*agnitio gratiae* qui conduit à deux autres figures pathémiques euphoriques, l'action de grâce et la piété.

L'*effectus* de la pure dévotion est aussi repris dans la séquence débrayée. La *deuotio* revient dans le verbe *deuouere* et *effectus* réapparaît dans le verbe *efficere*. Le savoir acquis par la méditation du commentaire pourra "permettre" à Dieu et/ou à l'Écriture de leur conférer un /pouvoir être pauvres en esprit/ et un /pouvoir être en esprit totalement uni à Dieu/, ce qui réalisera leur vœu d'être tout entiers voués au culte divin et l'*effectus* de la pure dévotion.

Le débrayage et le ré-embayage indirect permettent une objectivation et une généralisation du faire persuasif. Si celui qui désire que la grâce soit inscrite en son cœur se reconnaît dans ceux qui se sont voués tout entiers au culte divin, il peut s'inscrire sur le programme d'acquisition du savoir sur la grâce en méditant fréquemment le commentaire; ainsi, il réalisera ce qu'il désire. L'*expositio* veut donc communiquer un /savoir sur la grâce/ à un sujet virtuel déjà inscrit sur un

³⁹ On peut ici rapprocher les affirmations sur le dynamisme du texte biblique et sur la subjectivité chez Grégoire le Grand (P. C. Bori, 1991, pp. 57 - 58). D'une part, il y a l'action de Dieu et/ou de l'Écriture et d'autre part, la dévotion du lecteur assidu.

programme d'affermissement de la grâce en son cœur afin d'acquérir les modalités du faire actualisantes sur un programme homologable au sien. Il s'agit donc d'un commentaire parénétiq. Voilà ce qui est proposé à l'énonciataire lecteur.

1.6 L'articulation du faire persuasif et du faire interprétatif

La première partie de la première préface traite d'abord du faire interprétatif (Exp Rom; Pr, 2 – 19) et ensuite du faire persuasif (Exp Rom; Pr, 20 – 31). Nous partirons maintenant du faire persuasif pour montrer comment ce type de faire influence le choix du genre de faire interprétatif de l'*expositio*.

Le type de savoir qui est proposé est une connaissance-reconnaissance de la grâce (Blaise: *agnitio*) qui s'acquiert par la méditation ou la réflexion fréquente du commentaire de *Romains* (Blaise: *meditare, meditatio*). Ce genre de savoir ne s'acquiert pas dans un contrat à structure polémique comme l'était celui de Paul et des saints Pères. Il s'acquiert plutôt dans le contexte d'un désir commun de l'inscription de la grâce dans les cœurs. En vue de favoriser celui qui médite fréquemment, le commentaire sera une *explanatio*, c'est-à-dire une explication claire (Oxford: *explanatio*), et tout sera rassemblé en un seul opuscule. De plus celui qui réfléchit et médite ne rencontrera pas de questions très difficiles dépassant la capacité de l'énonciateur et du sujet cognitif.

Le contenu du savoir, c'est la grâce de Dieu. Même s'il est dit que c'est le charme de la grâce de Dieu à contempler et la gloire de Dieu à prêcher qui l'a poussé à commenter *Romains*, la suite du texte concernant le faire persuasif montre que le commentaire traitera de la grâce et donc d'un seul objet. Et puisque l'*expositio* ne traite que d'un seul objet, la multiplicité et la variété des questions contenues dans l'épître seront évitées. Le savoir sera agréable aux lecteurs car il vient de la grande autorité des Pères et spécialement du bienheureux Augustin

d'autant plus que l'énonciateur et l'énonciataire appartiennent tous deux à la même tradition-transmission du savoir sur la grâce.

Le savoir proposé au lecteur ou à celui qui s'est consacré au culte divin doit les conduire à l'action de grâce et à la piété ou encore à "l'*affectus* de la pleine humilité" qui sont toutes des figures possédant un contenu pathémique euphorique. L'utilisation des écrits des Pères permettra d'éviter les traits dysphoriques, tel que l'embarras des questions dans leurs écrits. Puisque c'est la joie de la grâce de Dieu à contempler qui a inspiré le commentaire de *Romains*, le choix des écrits des Pères devra nécessairement être agréable aux lecteurs. Enfin, ce qui est désiré, c'est "l'*affectus* de la pleine humilité"; le commentaire va donc éviter l'introduction de tout ce qui est contraire à l'humilité, à savoir la présomption de la vanité et de la nouveauté.

1.6.1 Le faire persuasif et l'objet de la première préface

La seconde partie de la première préface présente l'isotopie du commentaire, la grâce (Exp Rom; Pr, 31 – 75). La première section traite de la grâce de Dieu (Exp Rom; Pr, 31 – 46) et la seconde, de la grâce du Seigneur Jésus (Exp Rom; Pr, 47 – 75). La section traitant de la grâce de Dieu est débrayée et à la troisième personne du singulier. La section suivante commence par un embrayage actoriel et le discours s'adresse d'abord au Seigneur Jésus à la deuxième personne du singulier sans nommer qui s'adresse à lui (Exp Rom; Pr, 47 – 61). Le "nous" entre en scène plus loin (Exp Rom; Pr, 61 – 75). Ce "nous" désigne alors l'énonciateur et l'énonciataire qui reçoivent la grâce et qui s'adressent aussi au Seigneur Jésus. Le "nous" peut aussi s'étendre à tous ceux qui reçoivent la grâce comme le manifeste la mention de l'être humain en général dans les dernières lignes de la première préface (Exp Rom; Pr, 72 – 74 : *quis et homo*).

L'énonciateur se propose de communiquer un objet-savoir, le commentaire de *Romains*, qui est d'abord connaissance de la grâce de Dieu (Exp Rom; Pr, 31 – 46) et ensuite reconnaissance du Seigneur Jésus en qui réside la plénitude de la grâce et qui nous la donne (Exp Rom; Pr, 47 – 75). L'objet-savoir est donc une *agnitio gratiae*, qui est perception de la grâce aussi bien que connaissance et reconnaissance de la grâce (Exp Rom; Pr, 29).

L'embrayage actoriel au moment où le texte s'adresse au Seigneur Jésus permet d'abord implicitement à l'énonciataire de participer au discours qui s'adresse au Seigneur Jésus; puis, quand apparaît le "nous" un peu plus loin, il peut alors s'adresser explicitement à lui en reconnaissant que tout don de grâce vient de lui. C'est ainsi que la lecture de la première préface dessine une place à l'énonciataire qui peut l'occuper en commençant à méditer fréquemment sur la grâce en lisant le commentaire et en participant ainsi à la connaissance-reconnaissance de la grâce sans laquelle il ne peut y avoir ni action de grâce, ni piété qui est culte de Dieu.

2. L'isotopie du commentaire : la grâce

Les préfaces présentent l'isotopie du commentaire: la grâce. La seconde préface mentionne brièvement l'autre isotopie: la nature (Exp Rom; III, 19 – 22). Nous suivrons le texte d'assez près pour en faire ressortir des formes globales et des formes plus simples que le commentaire utilisera ensuite pour interpréter *Romains*.

La première section de cette synthèse rassemble le vocabulaire dérivé des figures *gratia* et *gloria* dans la première préface. La deuxième section compare la gloire et la grâce de Dieu. La troisième section traite de la grâce en général (Exp Rom; Pr, 20 – 46). La quatrième section aborde la question de la grâce du Seigneur

Jésus et de sa relation avec nous (Exp Rom; Pr, 47 – 75). La dernière partie replacera la grâce dans le contexte des états de l'homme et du peuple de Dieu selon ce qu'en disent les deux dernières préfaces. Enfin, nous résumerons ce que nous avons trouvé au cours de l'analyse dans la description du champ sémantique de la grâce tel qu'il se dégage de ces préfaces.

2.1 Le vocabulaire

La première préface (Exp Rom; Pr, 20 – 75) décrit la grâce comme isotopie du commentaire. Le texte utilise la figure *gratia* et d'autres figures dérivées de celle-ci: *gratus* (Exp Rom; Pr, 9), *ingratus* (Exp Rom; Pr, 34), *gratificare* (Exp Rom; Pr, 60), *gratis* (Exp Rom; Pr, 61, 63, 69), *gratuitus* (Exp Rom; Pr, 63). Deux expressions utilisent aussi la figure *gratia*: *actio gratiarum* (en opposition à *ingratus*) et *inuenire gratiam apud*⁴⁰ (Exp Rom; Pr, 44 - 45).

2.2 La gloire et la grâce de Dieu

La première préface parle de la gloire de Dieu à trois reprises. La troisième préface parle aussi de la gloire des Juifs au sujet de la loi. D'une part, la grâce de Dieu doit être contemplée tandis que la gloire de Dieu doit être prêchée (Exp Rom; Pr, 20 – 21). D'autre part, la gloire appartient à Dieu seul et, en cette vie, il ne la communique pas aux êtres humains (Exp Rom; Pr, 72 – 73) tandis qu'il communique la grâce. Enfin, toutes deux sont des manifestations de Dieu.

En cette vie, l'être humain ne peut se glorifier que s'il se glorifie dans le Seigneur Dieu (Exp Rom; Pr, 72 – 73); ainsi, Paul annihile la gloire que les Juifs

⁴⁰ Ceci est une expression de la grâce dans l'Ancien Testament: voir V. Grossi, ... B. Sesbouë, 1995, p. 270.

revendiquent dans la loi (Exp Rom; IV, 21). Et puisqu'il n'est plus possible de se glorifier dans la loi, l'apôtre annonce qu'il n'y a qu'une seule et même doctrine de la grâce qui est maintenant opératoire et prend effet (Exp Rom; IV, 22 – 23). Avant cette vie, la grâce nous a prédestinés (Exp Rom; Pr, 32). Après cette vie, l'être humain peut posséder la gloire s'il n'a pas été ingrat (Exp Rom; Pr, 34).

2.3 La grâce de Dieu (Exp Rom; Pr, 20 – 46)

La première préface présente d'abord la grâce en relation avec l'*affectus* et l'*effectus* et elle utilise comme forme le schéma temporel de l'antériorité, de la concomitance et de la postériorité. L'histoire des interventions de la grâce commence avant cette vie: la grâce nous prédestine alors que nous n'étions rien; elle agit durant cette vie en nous appelant et en nous justifiant; enfin, son action ne se termine qu'après cette vie en nous glorifiant (Exp Rom; Pr, 31 – 34). La grâce est ensuite présentée selon le même schéma temporel en lien avec le bien, le mérite et la prière (Exp Rom; Pr, 34 – 42). Le texte insiste alors sur la nécessité et l'antériorité de la grâce, tout en présentant d'autres formes pour parler de la grâce. Enfin, une séquence temporelle est reprise pour parler de la grâce en ceux qui ont vécu avant et après la venue du Seigneur Jésus et de la grâce du Seigneur Jésus lui-même (Exp Rom; Pr, 42 – 46).

2.3.1 La grâce en lien avec l'*affectus* et l'*effectus*

La grâce est définie comme *affectus* et *effectus* (Exp Rom; Pr, 24 – 26): elle est affection de pleine humilité et effective de pure dévotion. Mais, la dévotion de ceux qui se vouent totalement au culte de Dieu est piété; et la piété, c'est l'attachement, l'intention religieuse, l'essentiel de la vie intérieure (Dumont, 1994; p. 294). Puisqu'il s'agit de l'introduction à un commentaire qui veut transmettre aux lecteurs une connaissance de la grâce, Guillaume mentionne que cette piété ne

peut exister sans action de grâce, et qu'il ne peut y avoir d'action de grâce sans connaissance de la grâce. Enfin, ceux qui méditent fréquemment l'*expositio* "deviendront les bienheureux, les pauvres en esprit à qui appartient le règne de Dieu et que l'on croit être entièrement avec Dieu en esprit" (Exp Rom; Pr, 29 – 31). Ces lignes décrivent un schéma d'ascension: la connaissance de la grâce, l'action de grâce, la piété qui est culte de Dieu, l'effet de devenir pauvre en esprit et l'effet d'être entièrement avec Dieu en esprit (Exp Rom; Pr, 26 – 31).

2.3.2 L'ordre providentiel de Dieu

Le texte de Rom 8, 29 – 30 présente une séquence dont quatre verbes seront repris par la première préface: *praedestinare, uocare, iustificare, glorificare*. "En effet, avant que nous n'existions et quand nous n'étions rien, la grâce nous a prédestinés; [quand nous nous sommes] détournés, elle nous a appelés; [quand nous nous sommes] retournés, elle nous a justifiés; [et une fois] justifiés, elle nous glorifiera si nous n'avons pas été ingrats" (Exp Rom; Pr, 31 - 34).

Plus loin le commentaire qualifiera cette séquence d'ordre providentiel de Dieu (Exp Rom; VII, 540 – 541). Tout en reprenant cette forme, la première préface l'insère dans un autre contexte: d'abord, le sujet des verbes (figure de l'actorialisation) n'est plus Dieu comme en *Romains* mais, la grâce; ensuite, les verbes sont opposés à d'autres figures: prédestiner est opposé à la non-existence et appeler et glorifier sont opposés à des figures du péché: être détourné de Dieu et être ingrat; enfin, en *Romains*, les verbes sont tous au passé tandis qu'ici, ils sont placés dans une séquence temporelle différente: avant cette vie (avant notre existence), durant cette vie et après cette vie.

La grâce existait avant notre propre existence et est donc créée. Il y a aussi antériorité absolue de l'action de la grâce par rapport à la nôtre. À travers toute

l'économie du salut, la grâce a précédé l'action humaine. Même si une condition est posée avant la glorification finale (i.e. notre gratitude) et même si cette condition dépend de nous, le terme de l'histoire du salut, la glorification, demeure une action de la grâce.

La figure du destinataire Dieu en *Romains* est remplacée par celle de la grâce comme si la grâce et Dieu étaient un seul et même acteur. Le texte nous invite à voir la grâce non seulement comme une action de Dieu mais aussi comme une participation à Dieu lui-même puisque grâce et grâce de Dieu semblent des termes interchangeables.

Le péché, c'est d'abord de nous détourner de Dieu: être tourné dans une autre direction. Le péché peut être aussi une ingratitude de notre part face à ce que la grâce a fait pour nous. Le parcours figuratif du péché est assumé par l'acteur "nous" dans le rôle actantiel d'opposant.

Mais, nous avons à collaborer avec l'action de la grâce, collaboration figurativisée par la succession d'antériorités et de postériorités emboîtées. Cette collaboration est aussi exprimée par la figure de la conversion: nous nous sommes tournés vers Dieu et nous nous rapprochons de lui. Enfin, nous ne devons pas être ingrats. À chaque étape, c'est comme si la grâce réagissait à l'état où nous nous trouvons pour coopérer avec nous.

"Nous" assume donc trois rôles actantiels: celui de destinataire, celui d'opposant et celui d'adjuvant. Nous avons un rôle à jouer dans l'économie de la grâce. Même si elle nous précède en tout, il faut notre collaboration (en tant qu'adjuvant) pour nous approprier (en tant que destinataire) le plan offert par la grâce de Dieu. Si nous pouvons collaborer à la grâce, nous pouvons aussi lui résister (en tant qu'opposant) en nous détournant de Dieu ou en étant ingrats.

2.3.3 La grâce en lien avec le bien, le mérite et la prière

Alors que les verbes de la phrase précédente (Exp Rom; Pr, 31 – 34) étaient au passé et au futur, les verbes parlant du bien sont tous au présent: "La grâce opère en nous le bien pour que nous [le] voulions; elle coopère quand nous [le] voulons; sans elle, nous ne sommes capables ni de vouloir, ni de faire rien de bon" (Exp Rom; Pr, 34 - 36). Le texte traite ici de l'activité actuelle de la grâce. La grâce est puissance: soit qu'elle opère (grâce opérante) le bien pour nous le faire vouloir, soit qu'elle coopère (grâce coopérante) avec nous quand nous le voulons et quand nous l'accomplissons. Enfin, la personne humaine définit l'espace d'activité de la grâce. Son action nous précède à chaque étape et elle est nécessaire: elle nous ouvre au bien et nous offre la possibilité de la vouloir et de l'accomplir.

Nous pouvons donc nous demander si nous avons du mérite une fois que nous avons accompli le bien. La préface répond en disant: "En effet, comme nous avons été créés par Dieu à partir d'aucun [élément] subsistant, pour que nous devenions quelque chose parmi ses créatures, ainsi "nous avons été créés par la grâce dans les bonnes œuvres" (Ephes 2, 10) à partir d'aucun mérite. Et ainsi, si nous méritons quelque chose, c'est une grâce; et ce que nous méritons, c'est une grâce pour une grâce" (Exp Rom; Pr, 36 –39). Guillaume homologue l'action créatrice de Dieu à partir de rien pour que nous devenions quelque chose parmi ses créatures et l'action de la grâce opérante qui nous crée dans les bonnes œuvres à partir d'aucun mérite. La deuxième partie de l'homologation cite Ephes 2, 10 où Dieu est sujet du verbe "créer" et le remplace par la figure actorielle de la grâce. Initialement, la grâce crée le mérite et tout mérite est donc une grâce. Mais, il y a plus: le fait de mériter est aussi une grâce et, par la suite, ce qui est mérité est grâce reçue pour une autre grâce reçue antérieurement (Exp Rom; Pr, 38 – 39). Le mérite pourrait être défini comme "une performance qui précède la faveur divine" (Panier, 1984; p. 154); mais ici c'est tout le contraire; le mérite, le fait de mériter quelque

chose et ce qui est mérité viennent de la grâce. Même le mérite de Jésus est englobé par la grâce (Exp Rom; Pr, 65).

Le texte continue avec des affirmations au présent: "produire le fruit de la grâce reçue" équivaut à "recevoir la grâce en premier lieu"; l'augmentation de la grâce équivaut à une grâce (Exp Rom; Pr, 39 – 41).

"La grâce nous prévient pour que nous priions; elle nous aide quand nous prions; elle exauce ce pour quoi nous prions" (Exp Rom; Pr, 41 - 42). Elle prévient la prière tout comme la réception première de la grâce, pourrait-on dire à l'aide du contexte. Elle aide la prière comme elle coopère avec nous quand nous voulons. Enfin, l'écoute favorable de la prière nous vient par la grâce et comme une grâce: même ce qui vient après notre activité est un don de la grâce. En somme, notre prière dépend totalement de l'action de la grâce (Exp Rom; Pr, 41 – 42).

2.3.4 La grâce de Jésus et l'humanité (Exp Rom; Pr, 42 – 46)

Le texte parle ensuite d'acteurs bibliques: "La Vierge fut remplie de grâce pour qu'elle devienne la mère de Dieu. Celui qui est né de la Vierge fut trouvé plein de grâce. Noé, Abraham, Moïse et le reste des saints Pères sont considérés avoir trouvé (*inuenisse*) grâce auprès de Dieu (Ioan 1, 14). Quand l'apôtre Paul demanda autre chose, il lui fut dit qu'elle lui suffisait (2 Cor 12, 9)" (Exp Rom; Pr, 42 - 46).

La qualification de la grâce change de contenu sémantique selon l'époque de l'économie du salut. Dans l'Ancien Testament, les Pères ont trouvé grâce auprès de Dieu. Le verbe *inuenire* signifie acquérir autrement que par ses propres efforts et ses propres intentions (Oxford: *inuenire*) et conserve donc ainsi l'aspect de don de la grâce. Pour Paul, il y a suffisance de grâce même s'il demande autre chose.

D'une part, Jésus possède la grâce en plénitude. D'autre part, l'humanité ne possède que des grâces particulières mais suffisantes comme pour l'apôtre Paul. Quant à la Vierge, elle possède la plénitude de la grâce pour qu'elle devienne mère de Dieu. Le texte commence par parler de la Vierge, puis du Christ. On passe ensuite aux acteurs de l'Ancien Testament pour finir par Paul, un acteur du Nouveau Testament. Cette séquence semble impliquer que la grâce est donnée à tous: les Pères de l'Ancien Testament ont participé à la même grâce que Paul mais chacun sous un aspect particulier. Une figure s'oppose ici à la grâce: "autre chose demandée". Si cette "autre chose" était accordée, cela voudrait dire que la grâce ne suffirait pas. Mais, la grâce suffit à tout être humain qui la reçoit. Ces lignes servent de transition entre ce qui précède et ce qui suit. Dans les lignes 20 – 46 de la première préface, on parle de la grâce de Dieu. Les lignes 42 – 46 commencent à parler de la grâce du Seigneur Jésus. La suite du texte traitera de la grâce reçue par Jésus à laquelle nous participons.

2.4 La grâce du Seigneur Jésus (Exp Rom; Pr, 47 – 75)

Le texte de la première préface s'adresse dorénavant directement au Seigneur Jésus. Nous diviserons cette section d'après les différentes thématiques qui y sont développées: l'amour, la création et le don.

2.4.1 L'attrait du Seigneur Jésus (Exp Rom; Pr, 47 – 54)

La beauté (en latin, forme attrayante), la prérogative spéciale sur les lèvres et l'onction avec l'huile d'allégresse sont des manifestations extérieures de la grâce intérieure que possède le Seigneur Jésus à un degré supérieur: cette grâce fait que Jésus est attrayant et elle peut être perçue par les sens (Exp Rom; Pr, 47 – 50). Elle offre donc une possibilité de communication et de participation par les sens de l'odorat et de la vue. C'est ainsi que la préface s'adresse au Seigneur Jésus: "Quand

tu es venu, plus attrayant (forme attrayante) que les fils des hommes, Seigneur Jésus, la grâce fut répandue sur tes lèvres par une prérogative spéciale. De fait, cela même fut une huile d'allégresse dont tu apparaissais oint beaucoup plus que tes compagnons (Voir Psal 44, 3.8). <À cause de celle-ci, les jeunes filles t'ont aimé et sont accourues à l'odeur de tes parfums> (Cant 1, 2 - 3). Prévenus par la [grâce] dans l'[huile d'allégresse], ils ont vu celle-ci dans ta face: le publicain collecteur de taxes a abandonné son bureau de taxes et est parti à ta suite (Matth 9, 9); Pierre et André, Jacques et Jean, ont abandonné [leurs] filets et [leur] père et t'ont suivi (Matth 4, 18.21)" (Exp Rom; Pr, 49 - 54). Encore ici, il est dit que la grâce prévient les apôtres (Exp Rom; Pr, 52) mais il n'est jamais dit qu'elle prévient Jésus; il la possède en plénitude et les autres participent à cette grâce en se rapprochant de Jésus.

Ces lignes décrivant la grâce de Jésus et son attrait sont tissées de citations bibliques: Psal 44, 3, 8; Cant 1, 2 - 3; Matth 9, 9; 4, 18 - 22. Les citations de l'Ancien Testament sont d'abord corrélées au texte évangélique. Comme les apôtres suivent le Seigneur Jésus, les jeunes filles du *Cantique* sont attirées par les parfums du bien-aimé. Cette citation du *Cantique* appelle une citation du Psal 44 où il est aussi fait mention de la beauté et des parfums du roi. La corrélation des citations et leur paradigmatisme permet de transférer le parcours de la beauté au Seigneur Jésus et la thématique de l'amour du *Cantique* au récit de la vocation des apôtres. Ce n'est donc plus Jésus qui voit et appelle les apôtres à le suivre comme dans l'Évangile mais c'est sa grâce et sa beauté qui les attirent et les remplissent d'amour pour lui.

2.4.2 La grâce créatrice de la parole de Jésus (Exp Rom; Pr, 54 – 61)

La grâce répandue sur les lèvres de Jésus agit encore aujourd'hui à travers ses paroles. "Jusqu'aujourd'hui, la grâce fait résonner quelque chose dans tes paroles aux oreilles de ceux qu'elle prévient, [quelque chose] qui ne parvient pas aux oreilles des autres; <elle appelle les choses qui n'existent pas comme celles qui existent> (Rom 4, 17); elle enseigne aux orgueilleux [comment] goûter qu'ils sont humains et [comment] être d'accord avec les humbles parce qu'ils sont frères et [elle leur montre comment] enlever la honte qu'ils avaient d'eux-mêmes; elle réjouit les cœurs des humbles et rend gracieux les visages qui sont tels qu'ils furent créés et n'ont pas été rendus captifs par des réalités étrangères (Psal 136, 3 - 4)" (Exp Rom; Pr, 54 - 61). Cette grâce est créatrice; elle appelle les choses qui n'existent pas comme celles qui existent; encore ici, le sujet de la citation de Rom 4, 17, Dieu, est remplacé par "grâce".

Quand l'odeur des parfums attirait les jeunes filles du *Cantique* à accourir vers Jésus et que la beauté de son visage prévenait les apôtres, la parole de Jésus agissait à distance et par la médiation de l'odorat et de la vue. Après les avoir atteints de l'extérieur par l'ouïe, elle agit ensuite à l'intérieur des personnes; en effet, le sens du goût ne fonctionne que par un contact immédiat avec l'objet goûté et le contenu pathémique de ces lignes indique aussi une action intérieure à la personne; enfin, la grâce exalte les cœurs des humbles, le cœur étant le centre de la personne. Malgré la distance du temps, la grâce dans les paroles du Seigneur Jésus agit maintenant à l'intérieur des personnes par contact immédiat et semble être plus proche d'elles.

Il semble qu'il y ait une forme qui se dégage de l'opposition entre l'orgueil et l'humilité. Les orgueilleux utilisent des nouveautés outrepassant les limites

prescrites par les Pères; ils ne font pas comme les autres. La parole leur enseigne donc qu'ils sont comme les autres. D'où un passage de la non-similitude à la similitude. Par ailleurs, la parole de Dieu montre aux humbles la beauté de leur état de créatures et comment ils sont demeurés proches et semblables à leur état initial de créatures. D'où une similitude maintenue et non perdue.

2.4.3 Le don de Jésus et notre don en retour (Exp Rom; Pr, 61 – 71; 73 – 75)

La préface présente ensuite une forme de don et de contre-don: "Dans la [grâce], tu accordes gratuitement ce que tu nous accordes, toi qui ne reçois de nous rien de ce que tu n'as pas d'abord donné" (Exp Rom; Pr. 61 - 62). Cela peut se schématiser ainsi:

Jésus, donateur	→ Don	→ Nous, bénéficiaires
Nous, donateurs	→ Contre-don	→ Jésus, récipiendaire

Il y a alternativement deux destinateurs et deux destinataires: Jésus et nous. Les deux destinateurs assument alternativement le rôle thématique de donateur. Mais, alors que nous sommes bénéficiaires, Jésus est récipiendaire. Nous avons choisi deux termes différents pour nommer les rôles thématiques en relation avec le rôle actantiel de destinataire: nous sommes bénéficiaires parce que nous recevons un don gratuitement, sans que nous n'ayons rien fait pour le mériter. Par contre, notre amour pour Jésus est un don en retour de ce qu'il nous a déjà donné: Jésus est donc récipiendaire.

L'amour que Jésus nous communique est une participation à son propre amour: "Dans la [grâce], même quand tu veux être aimé gratuitement de nous, tu comptes comme gratuit pour nous le fait que nous t'aimions à cause de toi-même,

puisque tu ne peux pas donner quelque chose de plus grand, ô tout-puissant, grâce à ton amour que [le fait] de t'aimer toi-même" (Exp Rom; Pr, 62 - 66).

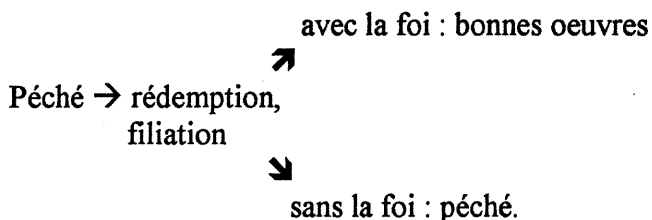
Le premier objet est gratuit tandis que le second objet est dépendant du premier ou congruent par rapport à un don antérieur. Quand Jésus est destinataire, le don est gratuit. Quand "nous" joue le rôle de destinataire, ce que Jésus reçoit et l'amour pour lui-même que nous lui montrons, est un don en retour. Il n'est pas gratuit mais il est compté pour gratuit et cela est aussi une grâce. La gratuité de notre amour pour Jésus tient à sa volonté d'être aimé gratuitement et à un acte de toute-puissance de sa part: tout est grâce. Jésus demeure l'unique source du don et nous aime le premier. Ce que Jésus nous donne est grâce et nous avons à rendre grâce.

Dans son amour, le Seigneur Jésus rachète nos âmes et nous donne la rémission de tous nos péchés et il nous accorde en plus la dignité de la filiation: "Bien plus encore, tu rachètes nos âmes des dettes (*usuris*) et de l'iniquité (*iniquitate*) de nos offenses (*flagitiorum*) et de nos outrages (*facinorum*) et tu rends notre nom honorable devant toi (Psal 71, 14), pour que nous soyons appelés fils de ta grâce et que nous [le] soyons, comme si nous t'aimions gratuitement, [nous] à qui tu donnes d'avance d'abord la rémission de si nombreux et de si grands péchés pour nous rendre dignes de ton amour même" (Exp Rom; Pr, 66 - 71).

La rédemption et ses conséquences en notre faveur apparaissent d'autant plus grandes qu'elles sont opposées à l'énormité de nos péchés. L'iniquité (*iniquitas*, la méchanceté), l'énormité de l'ignominie (implicite dans la figure *flagitium*), l'outrage des crimes (implicite dans la figure *facinus*), les dettes (*usuris*) et l'expression "de si grands péchés" mettent l'accent sur l'énormité et la quantité de nos péchés. Ces figures décrivent l'intensité du péché et ne peuvent que faire ressortir par contraste la grandeur de ce que le Seigneur Jésus a fait pour nous. Alors que nous ne lui avons montré que la méchanceté de nos outrages (un outrage

est un déshonneur), Jésus rend notre nom honorable devant sa face. Il répond donc à nos outrages en nous honorant.

Enfin, la foi est un don de Dieu (Exp Rom; Pr, 73 – 75). Sans ce don, nous ne pouvons accomplir aucune bonne œuvre (Rom 14, 23) et nous vivons dans le péché. On peut trouver ici la forme suivante:



2.5 L'être de la grâce du Seigneur Jésus (Exp Rom; Pr, 74)

La grâce appartient au Seigneur. Elle nous vient de lui: il en est le médiateur. Ceci peut devenir une forme dans le commentaire. Ce rôle sera plus clair encore si l'on tient compte de l'ensemble du texte où il est implicitement affirmé que la grâce de Jésus lui vient de Dieu. Toute grâce nous vient de Jésus en tant qu'il est Seigneur et tout-puissant. La grâce qui nous est donnée est une participation à celle du Seigneur Jésus.

3. La grâce replacée dans le contexte des états de l'homme et du peuple de Dieu

La première préface présente la grâce comme isotopie de l'*expositio*. Les deux autres préfaces nous apprennent que l'*expositio* interprète l'ensemble de *Romains* selon une forme venant de saint Augustin fournissant une séquence où la grâce tient une place importante: ce sont les différents états de l'homme et du peuple de Dieu: 1) avant la loi; 2) sous la loi; 3) sous la grâce; 4) dans la paix. Les

préfaces ne mentionnent pas le quatrième état mais le commentaire le mentionne lorsqu'il traite de Rm 2, 17 où il parle des quatre étapes de la loi.

3.1 Les trois états de l'homme de Dieu

Les figures des trois états se regroupent dans des parcours figuratifs opposés les uns aux autres: l'aveuglement et le visuel, l'abandon et le relationnel, la maladie et la santé.

Au premier état, l'être humain est sans loi et sans intelligence et il ne sait pas discerner entre sa droite et sa gauche; il est donc un aveugle abandonné par Dieu. Au second état, le borgne ne possède qu'un œil pour voir ce qui doit être vu. Mais, son sens visuel ne communique rien de ce qu'il voit à sa raison; la vision naturelle ne fonctionne donc pas; elle est dénaturée. Enfin, l'être humain n'aime pas voir sa misère, sa faiblesse. Au troisième état, l'être humain possède les yeux de la raison mais il lui est communiqué une vision non par nature mais par grâce: c'est ce qui est vu qui attire, conforme et adapte celui qui voit. "Quelquefois une certaine vision s'infuse (*infundit*) dans les yeux de la raison (*rationis*) non pas tellement par nature que par grâce, de sorte que [ce n'est] pas tellement celui qui voit [qui attire] la chose vue à lui-même, [mais c'est] plutôt la chose vue qui attire, conforme et adapte celui qui voit à elle-même. Quand cela se fait sans opposition, c'est un gage ou des arrhes d'une santé proche; mais quand cela se fait mais que ce n'est pas sans lutte, ni opposition, c'est l'avertissement que la maladie n'est pas encore consumée : de telles choses font partie du troisième état de l'homme de Dieu" (Exp Rom; III, 19 - 25).

La grâce illuminante se présente sous forme d'attrait, de conformation et d'adaptation; elle possède une dimension relationnelle en plus d'une dimension visuelle et cognitive. La grâce sanante agit de deux manières: 1) avec lutte

d'opposition quand la maladie n'est pas encore consumée; 2) sans opposition; cela est gage et arrhes de santé proche. La grâce attire par son attrait: d'où une proxémique. Quand la conformation à la chose vue se fait sans résistance, la santé est proche: l'être humain se rapproche de la santé; d'où une figure indiquant une proxémique (spatialisation). Quand cette conformation ne se fait pas sans opposition, la maladie n'est pas encore consumée: il y a ici une figure de temporalisation qui implique le sème /non terminatif/. L'expression *lucta contradictionis* signifie une lutte d'opposition mettant en relief l'intensité de l'opposition. Enfin, la grâce illuminante et la grâce sanante sont progressives.

3.2 Éléments communs aux états de l'homme de Dieu et du peuple de Dieu

Puisque les passages de *Romains* que nous analyserons ne traitent pas du peuple de Dieu directement, nous ne présentons pas les états du peuple de Dieu et nous nous contentons de comparer ces états avec ceux de l'homme de Dieu.

Au premier état de l'homme de Dieu (Exp Rom; III, 12 – 15), Dieu assume le rôle de destinataire avec un /vouloir abandonner l'être humain à lui-même/ car il /doit être tenté/ et /doit être montré à lui-même/. Il apprend ainsi à reconnaître qu'il vit sans loi et est inintelligent (sans le cœur). Le destinataire, l'homme, acquiert donc la compétence modale suivante qui montre qu'il ne possède pas de /savoir moral élémentaire/; il manque de /devoir-faire/ ou de /devoir ne pas faire/ et d'un /ne pas devoir discerner le devoir-faire du devoir ne pas faire/.

Au début du second état de l'homme de Dieu, il est dit qu'un œil est donné à l'aveugle. Nous supposons que l'aveugle représente l'homme du premier état, ce qui se traduit au niveau de la syntaxe narrative par la compétence suivante : /ne pas pouvoir percevoir/. Dans l'ensemble de cette seconde préface, la vision signifie la connaissance. Ne pas être capable de voir signifie ne pas être capable de percevoir

ou de connaître. Il ne possède donc aucune modalité actualisante mais seulement un /non-savoir/ et un /non-pouvoir/.

Au premier état du peuple de Dieu, Dieu abandonne d'abord le peuple à la loi naturelle: le peuple possède donc un /devoir-faire/ et un /devoir ne pas faire/ naturel. Il acquiert aussi un /savoir par lui-même de ce qu'il est en lui-même/. Le peuple vit alors sans la loi écrite.

L'homme de Dieu ou le peuple de Dieu sont donc privés des modalités actualisantes et peuvent simplement acquérir par eux-mêmes un savoir de ce qu'ils ne peuvent pas faire par eux-mêmes.

Au deuxième état de l'homme de Dieu (Exp Rom; III, 15 – 19), l'être humain acquiert la compétence suivante: /devoir percevoir certaines choses/ car certaines choses doivent être vues; la raison (*mens*) possède alors un /ne pas pouvoir percevoir ce que son sens perçoit/ car la vision naturelle ne fonctionne pas comme elle devrait. D'aveugle, l'être humain voit maintenant sa misère: il perçoit qu'il est misérable. Il n'a qu'un œil: il est borgne.

Au deuxième état du peuple de Dieu, Dieu ajoute pour certains une loi écrite: d'où un /devoir-faire/ et un /devoir ne pas faire/ écrit. Ceux-là vivent sous la loi. Le /devoir-faire/ est donc maintenant écrit et il acquiert implicitement un /pouvoir accuser/; c'est pourquoi l'être humain sous la loi acquiert un /ne pas pouvoir s'excuser/ devant Dieu. Ainsi, au deuxième état de l'homme et du peuple de Dieu, Dieu attribue à l'homme ou au peuple quelque chose mais l'un et l'autre sont encore privés de ce dont ils ont besoin: la grâce.

Au troisième état de l'homme de Dieu (Exp Rom; III, 19 – 25), c'est la grâce qui assume maintenant le rôle de destinataire et elle demeure toujours la grâce de Dieu. Elle possède une compétence; elle a d'abord un /pouvoir-faire savoir/ car

c'est elle qui présente une certaine vision à l'œil de la raison, la raison étant le siège de la connaissance. Notons qu'il s'agit ici de la grâce en tant que merveilleuse lumière de Dieu (Exp Rom; III, 5) et que la grâce illuminante est la grâce en tant qu'elle communique une connaissance. En plus, la grâce possède un /pouvoir attirer, conformer et adapter celui qui voit/. Quant à l'être humain, sa raison peut maintenant recevoir une vision venant de la grâce et non de la nature (nous avons ici la mention des deux isotopies de l'*expositio*). Il possède donc la compétence de /pouvoir recevoir un savoir/ qui est une modalité actualisante. Cette réception graduelle des modalités actualisantes rejoint le faire persuasif de l'énonciateur qui propose une acquisition de connaissance-reconnaissance de la grâce comme préparation pour "être effectué" ou être fait un sujet actualisé sur un programme d'affermissement de la grâce.

Au troisième état du peuple de Dieu, la grâce est donnée à tous: ce don confère à tous ceux qui le reçoivent un /savoir ce que l'être humain est par lui-même/, un /savoir ce que Dieu est en lui-même/ et un /savoir ce que Dieu est pour lui/. D'où un /savoir sur l'être de la relation avec Dieu/ et un /savoir sur l'être de Dieu/. En plus, l'être humain acquiert un /devoir louer Dieu/ et un /devoir s'accuser lui-même/.

Jusqu'ici, le texte n'a parlé que des modalités du devoir, du pouvoir et du savoir concernant l'homme de Dieu. Il reste à traiter du vouloir. L'adaptation, l'attrait, la conformation de l'être humain à la chose qu'il voit peut se faire selon deux modalités du vouloir. Elle peut se faire sans opposition et donc avec un /ne pas vouloir ne pas se conformer/ de la part du destinataire. Il se peut aussi qu'il y ait opposition; d'où alors un /vouloir ne pas se conformer/.

La modalité du /vouloir-faire/ n'apparaît qu'au troisième état. Au deuxième état, la perception de la connaissance sensorielle ne concordait pas avec celle de

l'esprit, alors qu'au troisième état, la grâce communique une vision aux yeux de la raison. Il y a donc ici possibilité de recevoir une communication du savoir.

Le début de la troisième préface (Exp Rom; IV, 2 – 10) continue l'énumération des éléments communs entre le troisième état de l'homme et du peuple de Dieu du point de vue de la foi par rapport à la loi, du point de vue de la grâce et du point de vue de la liberté: "Ensuite à partir de la comparaison de l'ancien et du nouvel Adam, il a montré pour eux la suréminence de la grâce dans laquelle il les a réconciliés et posés en celle-ci pour tendre vers "l'impeccance" (*anateron*), ou vers ce qu'ils appellent la possibilité d'être sans péché; et il les encouragea beaucoup, à partir du mystère du baptême qu'ils ont reçu, [à tendre] vers les œuvres de la foi et à passer de la servitude de la lettre à la liberté de l'esprit; ces choses font partie du troisième état de l'homme ou du peuple de Dieu" (Exp Rom; IV, 4 - 10).

Ce troisième état est aussi considéré en terme de spatialité comme l'espace de la foi, origine de la justification et de la paix avec Dieu pour les Juifs et les Gentils, et l'espace de la grâce suréminente, où l'homme et le peuple de Dieu sont posés (Exp Rom; IV, 2 – 10). De la comparaison de l'ancien et du nouvel Adam, la grâce apparaît être un espace suréminent dans lequel Juifs et Gentils sont d'abord réconciliés et dans laquelle ils sont placés (voir les deux prépositions latines *in* en Exp Rom; IV, 5 –6). À l'intérieur de cet espace, l'apôtre les pousse à se diriger vers ce que Guillaume appelle l'impeccance (voir la préposition *ad* en Exp Rom; IV, 5 – 6). À partir du mystère du baptême reçu, l'apôtre encourage à se diriger vers les œuvres de la foi et à passer de la servitude de la lettre à la liberté de l'esprit (voir les trois autres prépositions *ad* en Exp Rom; IV, 6 – 9).

4. Le champ sémantique de la grâce

Nous pouvons maintenant définir le champ sémantique de la grâce d'après les préfaces. Le champ sémantique se compose de toutes les valeurs (figures, sèmes, sémèmes) rattachées à la grâce dans les préfaces (Tableau VII). Nous avons aussi articulé certaines de ces valeurs. La grâce est divine; elle est identifiée à Dieu et appartient au Seigneur Dieu. Elle est divine et humaine en tant que le Seigneur Jésus est rempli de grâce décrite comme attraction, création et gratuité. La grâce vient de Dieu et est donnée à l'être humain: elle peut donc être envisagée sous l'aspect humain d'abord et divin; sous cet aspect, la description de la grâce est spatialisée et temporalisée. La grâce est aussi illuminante, sanante (ou médicinale), divinisante, sacramentelle et libérante.

Ce champ sémantique de la grâce présente autrement certaines formes rencontrées au cours de ce chapitre. Nous y retrouvons des formes de la composante sémantique: une opposition: divine / humaine; des thématiques d'amour, de création et de don; des parcours figuratifs: la grâce illuminante, sanante, divinisante, sacramentelle et libérante. Nous y voyons aussi des formes de la composante syntaxique en termes de spatialisation et de temporalisation.

Tableau VII	
Le champ sémantique de la grâce	
Divine	
↗	grâce identifiée à Dieu
Grâce	↘
	grâce appartenant au Seigneur Dieu; médiatisée à travers notre Seigneur Jésus Christ
Incréée / créatrice	

Tableau VII (suite)

Le champ sémantique de la grâce

Divine et humaine (dans le Seigneur Jésus)

↗ beauté (aimée)

Attraction ↗ attirante
 ↘ gracieuseté
 ↘ attiré (aimant)

Création ↗ créatrice
 ↗ orgueilleux
 ↘ créé
 ↘ humble

Gratuité ↗ don d'amour / don réciproque d'amour
 ↘ rédemption, filiation / foi / œuvres de la foi; vers l'impeccance

Grâce en l'être humain et grâce divine

Spatialisée ↗ du mérite
 ↗ englobante
 ↘ de nous, placés dans la grâce

 ↗ en nous
 ↘ englobée
 ↘ dans le Christ

Temporalisée :

Agissant dans une séquence temporelle : 1) élective, justifiante (paix avec Dieu, réconciliation), glorifiante; 2) opérante, coopérante; 3) prévenante, adjuvante, exauçante; augmentante; 4) suffisante / plénitude, offerte à tous

Durativité et itérativité : affection (*affectus*), effective (*effectus*)

Durativité : forme, conformante

Tableau VII (suite)
Le champ sémantique de la grâce
Grâce qualifiée
<p>Illuminante : yeux de la raison, vision infuse par grâce, attirante, conformante, adaptante; progressive</p> <p>Sanante : lutte de contradiction : maladie et convalescence; pas de lutte : santé proche; progressive</p> <p>Divinisante : connaissance de la grâce; action de grâce; dévotion, piété, culte de Dieu (Guillaume n'utilise pas le terme "divinisant")</p> <p>Sacramentelle : mystère du baptême / œuvres de la foi</p> <p>Libérante : liberté de l'esprit; liberté de l'arbitre; libération du corps de mort</p>

Guillaume qualifie la grâce de créatrice dans la seconde partie de la première préface (Exp Rom; Pr, 31 - 75). Ailleurs, il parle aussi de l'aspect progressif de la grâce quand il traite de la grâce illuminante et sanante surtout dans la seconde préface et y ajoute la grâce sacramentelle et libérante dans la troisième préface; sans mentionner le terme, il parle de la grâce divinisante quand il présente le faire persuasif au lecteur (Exp Rom; Pr, 21 - 31). Ces préfaces présentent donc des formes décrites au cours du chapitre et résumées dans le champ sémantique de la grâce qui serviront à transformer les figures de *Romains* au cours de l'*expositio*.

5. Conclusion

Le contrat de l'*expositio* nous apprend qu'il se situe dans un univers de connaissances acquises par l'appartenance à une culture de transmission-réception.

D'où l'importance dans cet univers textuel des emprunts des Pères qui servent à l'expansion ou à la recatégorisation du figuratif du texte source.

Nous avons analysé la grâce en suivant de près le texte pour en dégager le champ sémantique dont chacun des éléments pourra être intégré à divers niveaux dans le commentaire. Tout ce qui a été dit sur la grâce constitue ce que nous appelons une forme informante qui sera utilisée par l'énonciateur et sujet cognitif pour recontextualiser le figuratif du commenté⁴¹ et produire un remaniement des figures que nous appelons le figural du commentaire.

Les chapitres cinq et six analyseront le commentaire en regard de *Romains* pour montrer comment l'énonciateur et sujet cognitif utilise les opérations d'expansion et de recatégorisation pour recontextualiser, remanier et transformer les figures du commenté en utilisant des éléments d'une théologie de la grâce présentés dans les préfaces et des éléments d'une anthropologie.

La fin du chapitre six et le chapitre sept présenteront trois parcours figuratifs faisant partie du figural et donc des figures remaniées par l'énonciateur: celui de l'anthropologie, celui de la grâce et celui de l'esprit. Enfin, le chapitre huit analysera le faire persuasif de l'énonciation et le discours du savoir dans le commentaire. Nous identifierons l'épistémologie de Guillaume de Saint-Thierry et quel type de sujet lecteur un tel fonctionnement construit pour en montrer la différence d'avec l'épistémologie sous-jacente à l'analyse sémiotique.

⁴¹ Voir la troisième loi du commentaire au chapitre 3, section 3.2; p. 78.

CHAPITRE CINQUIÈME

L'ANALYSE DE L'*EXPOSITIO* DE RM 1, 1 – 15 ET 15, 14 – 33 EN REGARD DU TEXTE DE *ROMAINS*

Ce chapitre analyse le commentaire de Rm 1, 1 – 17 et 15, 14 – 33 en regard du texte de *Romains*. Nous avons choisi cette partie de l'épître parce que Paul y prend la parole au début de sa lettre et que c'est en Rm 15, 14 – 33 qu'il sort du processus de communication. Il y explicite aussi le contrat de l'épître. L'analyse de l'*expositio*⁴² a pour but de montrer comment Guillaume transforme le commenté selon l'isotopie et les formes présentées dans les préfaces.

Nous commençons par présenter l'analyse de Rm 1, 1 – 17 et 15, 14 – 33 et ensuite le commentaire de l'*expositio* en regard de ces passages. Nous suivrons le commentaire⁴³ de *Romains* verset par verset pour montrer les opérations de transformation de l'*expositio*. Tout au long de cette analyse notre présentation suivie du commentaire est précédée par des modèles que nous dégagons afin d'identifier les formes globales; ces dernières permettent de dégager le point de vue d'ensemble de l'*expositio*. Ces formes fournissent pour ainsi dire une épine dorsale à la chair du commentaire.

⁴² Le texte latin de l'*expositio* est en annexe III, suivi de sa traduction.

⁴³ Au cours du chapitre, nous citerons et utiliserons le texte grec de *Romains* selon l'édition de Aland et Metzger (1975) quand la traduction latine utilisée par Guillaume ne diffère pas du grec. Quand nous étudierons Rm 1, 2 – 4, nous citerons le texte latin (Rom) en regard du texte grec (Rm) parce que la traduction latine diffère du grec. Nous utiliserons le terme de "modification" pour désigner l'écart entre la version latine et le texte grec.

Nous montrerons comment les parcours de l'apostolat, de la foi et de l'Évangile en *Romains* deviennent des parcours de la grâce de l'apostolat, de la grâce de la foi et de la grâce de l'Évangile dans l'*expositio*.

1. L'analyse sémiotique de Rm 1, 1- 17 et 15, 14 – 33

Nous présentons d'abord l'analyse sémiotique des 17 premiers versets de *Romains* où Paul prend la parole; nous retenons les 17 premiers versets comme introduction à l'épître parce que l'analyse montrera le lien entre les versets 2 – 4 et 16 – 17 en tant que /paraître et être de l'Évangile/; le lien entre ces versets constitue le contrat fiduciaire de l'épître. Au début de sa lettre, Paul utilise la formule d'adresse des épîtres grecques suivie de la formule d'action de grâce. À la fin, Paul sort du processus de communication et les Romains s'approprient le message; c'est ce qui a lieu en Rm 15, 14 – 33; cette péripécie est délimitée en amont par le résumé de Rm 15, 8 – 13 et en aval par les salutations finales de Rm 16. Paul se présente avec toute sa compétence d'apôtre s'adressant à des croyants habitant à Rome; il leur adresse une lettre qui montre son savoir et le pouvoir de sa parole; cela lui permettra enfin de leur proposer un contrat, celui de s'arrêter chez eux pour y produire du fruit lorsqu'il se rendra en Espagne (Rm 1, 13; 15, 23 - 24).

Cette analyse dégage des structures signifiantes ou des formes qui permettront de montrer le travail de l'*expositio* sur le commenté. Les principales formes que nous présenterons sont celles de la compétence de l'apôtre Paul, du schéma actantiel, de la prise de la parole et de la sortie du processus de communication permettant de proposer un contrat et enfin les parcours figuratifs et les thématiques.

Nous analyserons Rm 1, 2 – 4 plus loin au cours de l'analyse de l'*expositio* parce que, à cet endroit, la traduction latine change des figures du texte grec; nous

devrons alors comparer le texte grec de *Romains*, sa traduction latine qui est essentiellement celle de la Vulgate et le texte de l'*expositio*.

1.1 La composante syntaxique

1.1.1 La compétence de Paul

L'introduction et la fin de l'épître présentent Paul comme un apôtre envoyé par le Christ Jésus pour prêcher l'Évangile et pour amener à la foi les païens, dont les Romains font partie. Paul se dit "serviteur du Christ Jésus et apôtre par vocation" (Rm 1, 1). Il possède en conséquence une compétence d'apôtre définie comme suit en termes des modalités du faire:

/devoir prêcher l'Évangile à tous/: cet élément de la compétence est compris dans les figures de serviteur et "mis à part"; en Rm 1, 14, il dit qu'il se doit aux Grecs comme aux Barbares.

/vouloir intense de porter l'Évangile aux Romains/: il est empressé de leur porter l'Évangile (Rm 1, 15). Mais, il parle d'un empêchement en Rm 1, 13 que nous interprétons comme un /devoir ne pas prêcher là/; cette modalité ne s'éclaire réellement qu'après la lecture de Rm 15, 14 – 24.

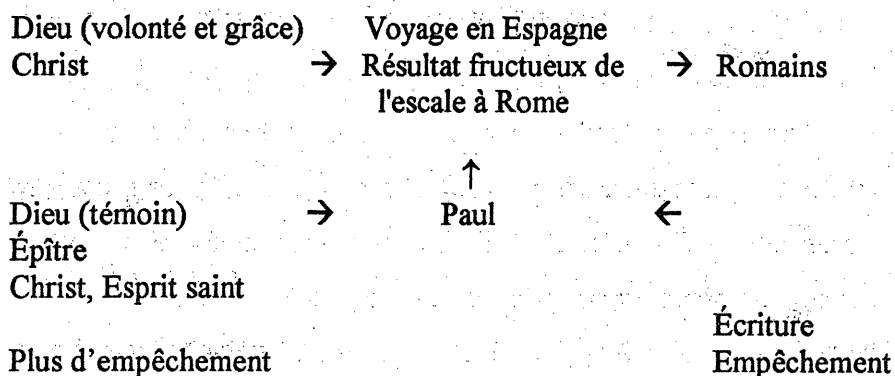
/pouvoir prêcher l'Évangile/: la figure d'apôtre comprend ce pouvoir qui lui vient du Christ (Rm 1, 5).

/savoir prêcher l'Évangile/: cela se déduit de Rm 1, 2 – 4 et 16 – 17 où il parle du contenu de l'Évangile.

1.1.2 Le schéma actantiel de Rm 1, 1- 17 et 15, 14 - 33

Dans l'ensemble des deux péripécies, Paul est un sujet opérateur compétent qui s'adresse aux croyants qui sont à Rome ou, comme nous les appellerons, aux Romains qui occupent le rôle de destinataire. L'objet que Paul veut obtenir, c'est

un résultat fructueux de son escale à Rome lors de son voyage en Espagne (Rm 1, 13; 15, 24,32). Dieu et le Christ assument donc le rôle de destinataire car le voyage doit s'accomplir selon la volonté de Dieu (Rm 1, 10) et Paul est envoyé par le Christ (Rm 1, 1; 15, 16) et se dit ministre du Christ en vertu de la grâce que Dieu lui a faite (Rm 15, 15 – 16). L'empêchement dont il est parlé au début de la lettre (Rm 1, 13) assume le rôle d'opposant au /vouloir visiter les Romains/ de Paul; l'Écriture assume aussi le rôle d'opposant car elle est citée pour justifier le /ne pas devoir bâtir sur les fondations d'autrui/ (Rm 15, 20 – 21). Plusieurs figures assument le rôle d'adjuvant: d'abord, Dieu est pris comme témoin du désir de Paul d'aller à Rome (Rm 1, 9 – 10); ensuite, l'épître elle-même assume ce rôle quand elle montre le /savoir prêcher l'Évangile/ et le /pouvoir de la parole/ de Paul; le Christ et l'Esprit saint sont aussi des adjuvants car ils ont accompli beaucoup d'actes de puissance à travers Paul (Rm 15, 17 – 19). Enfin, le fait de ne plus avoir d'empêchement à la fin de l'épître se place comme adjuvant s'opposant à l'empêchement. Le schéma actantiel suivant présente l'ensemble de tous ces rôles:



1.1.3 Le début de la prise de parole

Au niveau de l'énonciation, le sujet opérateur Paul assume aussi le rôle d'énonciateur qui prend la parole et le destinataire, les Romains, assume celui de l'énonciataire à qui la parole est adressée.

La compétence de Paul l'habilite à s'adresser aux Romains car ils font partie des peuples à qui il a reçu mission de porter l'Évangile (Rm 1, 5 – 6) pour les amener à l'obéissance de la foi (Rm 1, 5, 13 – 14); c'est ainsi qu'il peut s'adresser aux Romains qui font partie de ces peuples même s'ils ont déjà la foi (Rm 1, 5 – 6, 13 – 15).

La compétence de l'apôtre lui permet aussi de reconnaître et de rendre grâce pour la foi des Romains (Rm 1, 8, 12). Si c'est le Fils, le Christ Jésus en qui ils croient, qui a choisi Paul comme apôtre, les Romains doivent donc accepter la compétence de Paul venant du choix du Christ et le fait qu'il leur parle avec autorité. C'est ce qui lui permet aussi de dire qu'il veut obtenir quelque résultat fructueux parmi eux comme parmi les autres peuples (Rm 1, 13). Ainsi donc, les partenaires de la communication de l'épître reconnaissent leurs compétences respectives d'apôtre et de croyant dès le début de la lettre. Et c'est justement parce que les Romains ont déjà cru qu'ils possèdent un même univers de valeurs, une foi commune (Rm 1, 12) en l'Évangile tel qu'annoncé en Rm 1, 2 – 4. Cet univers commun de valeurs de la foi assure la condition qui habilite les Romains à comprendre l'Évangile de Paul qui va leur être communiqué.

La reconnaissance de Paul et l'entente sur le niveau d'intelligibilité du discours permettent à l'apôtre d'établir un lien entre la manifestation de l'Évangile de Dieu concernant son Fils ou le /paraître de l'Évangile/ d'une part (Rm 1, 2 – 4) et, d'autre part, l'/être de l'Évangile/, c'est-à-dire l'Évangile en tant que puissance de Dieu pour le salut de tout croyant et en tant que justice de Dieu révélée dans le Christ "de la foi à la foi" (Rm 1, 16 – 17). En Rm 1, 2 – 4, Paul part des Écritures et dit que l'Évangile concerne le Fils de Dieu. En Rm 1, 16 – 17, l'Évangile est "puissance de Dieu pour tout croyant" et "en lui, dans le Fils, la justice de Dieu se révèle". Il propose donc une relation fiduciaire entre la manifestation de l'Évangile, son paraître, et l'immanence de l'Évangile, son être, et il qualifie cette relation par une formule négative: "Je n'ai pas honte de l'Évangile" (Rm 1, 16) que nous

interprétons comme une formule de confession traduite en termes de probabilité par la modalité épistémique de /ne pas croire ne pas être l'Évangile/. Paul demande implicitement aux Romains d'accepter cette relation fiduciaire entre le paraître et l'être de l'Évangile.

1.1.4 La fin de la prise de la parole

La fin de la prise de parole de l'épître se termine par l'appropriation de la lettre par les énonciataires et la sortie de l'énonciateur du processus de communication. Paul se dit persuadé que les Romains sont "remplis de bons sentiments, en pleine possession du don de science, capables aussi de s'avertir mutuellement" (Rm 15, 14). Il y a donc un /croire être certain/ de la part de Paul concernant la compétence acquise par les Romains à la fin de la lettre: un /vouloir le bien/, un /savoir en plénitude/ et un /pouvoir s'avertir mutuellement/. Et puisqu'ils ont déjà la foi, Paul n'a fait que raviver leurs souvenirs (Rm 15, 15). Au début de l'épître, Paul utilisait une formule négative de confession (Rm 1, 16). Au terme de sa lettre, il affirme avoir parlé hardiment à certains endroits (Rm 15, 15). Il rappelle sa mission d'apôtre reçue de la grâce de Dieu et du Christ et sanctionne positivement le résultat de sa mission; il a une gloire dans le Christ Jésus (Rm 15, 17 – 20). Et les Romains ont pu faire l'expérience de ce pouvoir à certains endroits de l'épître quand il leur a parlé hardiment.

1.1.5 Le contrat de la collecte et celui du voyage à Rome

Toute l'épître a donc servi à démontrer le pouvoir et le savoir de l'apôtre et, à la fin de sa lettre, la compétence de Paul s'en trouve surdéterminée. En effet, toute l'épître sert à montrer son /savoir sur l'Évangile/ (Rm 15, 14 – 15) et le /pouvoir de ce savoir à travers sa parole/; ce pouvoir est mentionné quand Paul dit avoir parlé hardiment à certains endroits (Rm 15, 15) et est aussi souligné quand il parle de ce que le Christ a fait par lui (Rm 15, 18 – 19).

De plus, Paul dit avoir limité son apostolat aux régions où l'Évangile n'avait pas été proclamé de Jérusalem jusqu'à l'Illyrie et c'est cela qui empêchait l'apôtre d'aller à Rome (Rm 15, 22). Mais cet empêchement n'existe plus maintenant (Rm 15, 23). On peut exprimer ce changement en utilisant des modalités du faire: le /devoir ne pas prêcher là/ de Rm 1, 13 devient alors plus précisément le /devoir ne pas bâtir sur les fondations d'autrui/ qui est transformé en /ne plus devoir ne pas aller ailleurs/. Paul redit encore une fois son désir d'aller à Rome en ajoutant la mention du voyage en Espagne: le vouloir s'est précisé et il s'agit maintenant d'un /vouloir aller chez vous quand je me rendrai en Espagne/ (Rm 15, 23 – 24) après la remise de la collecte en faveur des saints de Jérusalem (Rm 15, 25 – 28). En ce qui concerne le contrat du voyage, les modalités du faire de Paul sont toutes surdéterminées. Le /devoir évangéliser/ déjà mentionné en Rm 1, 14 – 15 est précisé à la fin de l'épître; l'empêchement est redéfini, appuyé sur l'Écriture et changé en Rm 15, 20 – 24; le /vouloir visiter les Romains/ déjà marqué par l'intensité est appuyé par un serment (Rm 1, 9); enfin, le pouvoir de l'apôtre devient une gloire de ce que Dieu, le Christ et l'Esprit saint ont accompli par lui (Rm 15, 17 – 19).

Au début de l'épître, Paul était un sujet opérateur virtuel par rapport au voyage à Rome car il lui manquait un /ne pas devoir ne pas faire/ et un /pouvoir-faire/ qu'il ne pourra revendiquer qu'à la fin de sa lettre. À la suite de la lettre qui a montré le /pouvoir de la parole/ et en vertu de ce qu'il dit en Rm 15, 14 – 24 sur son ministère, Paul est maintenant devenu un sujet actualisé possédant toutes les modalités de la compétence qui lui permettent de demander aux Romains de s'arrêter à Rome pour y obtenir un résultat fructueux (Rm 1, 13) et y trouver un repos (Rm 15, 32).

Malgré toute cette insistance de Paul sur sa compétence, certains indices témoignent d'un malaise. Il dit d'abord vouloir communiquer un don spirituel aux

Romains puis il se reprend et parle du réconfort mutuel de la foi. Ensuite, il insiste beaucoup sur sa compétence d'apôtre (Rm 1, 11 – 12). Enfin, quand il parle de ce qui l'empêchait d'aller à Rome et qu'il dit que cela n'existe plus maintenant (Rm 15, 20 – 22), il se contredit: il va faire ce qu'il ne devait pas faire et ce qui faisait son honneur. Ainsi, tout en demandant aux Romains de s'arrêter chez eux, Paul parle de son prochain voyage à Jérusalem pour y remettre les fruits de la collecte en faveur des pauvres parmi les saints de Jérusalem (Rm 15, 25 – 28). Il faut noter que, alors que Rome et les Romains font partie des nations à qui s'adresse la mission de Paul, Jérusalem ne fait pas partie de l'espace géographique compris dans la mission apostolique de Paul et les saints de Jérusalem ne sont pas inclus dans le destinataire de sa mission apostolique.

Mais, les liens entre le contrat de la collecte et celui du voyage à Rome s'éclairent quand nous considérons l'échange d'objets proposé dans les deux contrats. Les objets communiqués dans le contrat du voyage que l'apôtre propose aux Romains sont homologables à ceux du contrat proposé pour la collecte en faveur des saints de Jérusalem. Ces contrats consistent en l'acceptation d'un échange d'objets différents: les saints de Jérusalem ont partagé leurs biens spirituels avec les Gentils et, en retour, les chrétiens de Macédoine et d'Achaïe leur envoient une aide matérielle ou charnelle selon le texte grec (Rm 15, 27). De même Paul arrivera à Rome avec un bien spirituel, la bénédiction du Christ (Rm 15, 29), et il demande en retour aux Romains de le reconduire en Espagne, c'est-à-dire un bien matériel. Paul propose un lien de nécessité entre les deux objets d'échange: il y a un /devoir être d'un don matériel en retour d'un objet spirituel/ (Rm 15, 27). La Macédoine et l'Achaïe ont accepté ce contrat car elles veulent faire ce que Paul leur a commandé (Rm 15, 25 – 27). Cependant, Paul n'est pas encore sûr que les saints de Jérusalem l'accepteront car il demande aux Romains de lutter avec lui dans leurs prières pour qu'ils agrément le secours apporté et pour qu'il échappe aux incrédules de Judée (Rm 15, 31). Il n'est pas sûr que les saints voudront sceller un résultat

fructueux de son voyage à Jérusalem et ce n'est qu'à cette condition qu'il pourra devenir un sujet opérateur réalisé pour le contrat du voyage à Jérusalem.

De même pour le voyage à Rome, Paul transmet aux Romains un savoir concernant les biens spirituels qui leur seront communiqués lors de son arrivée: la plénitude des bénédictions du Christ (Rm 15, 29). En retour, les Romains lui procureront un bien matériel: /savoir le reconduire en Espagne/ (Rm 15, 24). Ce n'est qu'à cette condition que le voyage de Paul à Rome produira un résultat fructueux (Rm 1, 13) et qu'il deviendra un sujet opérateur réalisé pour le contrat du voyage à Rome.

Quand Paul parle de son arrivée à Rome, il termine sa description du voyage; c'est une façon de sortir du processus de prise de la parole concernant ce contrat. Cependant, l'appropriation de ce nouveau contrat par l'énonciataire, les Romains, n'est pas encore acquise. Le texte leur demande de s'approprier le contrat en leur proposant de participer à un échange d'objets charnels et spirituels (Rm 15, 30 – 31). En luttant avec Paul dans la prière, les Romains procureront à Paul un objet spirituel, une aide demandée par Jésus Christ et l'amour de l'esprit. Cette aide spirituelle procurera à Paul deux avantages matériels: il pourra échapper aux incrédules de Judée et les saints de Jérusalem accepteront le secours matériel que Paul leur apporte. Par rapport au contrat de la collecte, Paul demande aux Romains une aide qui fasse que ce contrat puisse être scellé. Tout ceci se situe dans la postériorité par rapport à la lettre. En priant pour Paul, les Romains commenceront ainsi à participer au contrat du voyage de Paul à Rome, puis en Espagne, en manifestant ainsi leur vouloir aider Paul afin qu'il arrive chez eux dans la joie et qu'il puisse se reposer auprès d'eux. Il y a encore ici mutualité de l'échange: les Romains procurent à Paul un objet spirituel, la prière pour son voyage à Jérusalem, et Paul en reçoit un bienfait matériel: il échappera aux incrédules de Judée et les saints agréeront ce qu'il leur apporte. Quand Paul arrivera à Rome, il arrivera avec

un objet spirituel, les bénédictions du Christ, et les Romains lui procureront en retour un objet matériel en le reconduisant en Espagne.

À la lutte (valeur dysphorique de cette figure) de Paul en Judée va succéder un objet euphorique, la joie et le repos en compagnie des Romains (Rm 15, 32 et 24). Ils pourront enfin échanger mutuellement des objets spirituels et éprouver le réconfort de leur foi commune (Rm 1, 12) dans la joie (valeur euphorique). Remarquons que, pris dans la séquence du déroulement matériel, la joie et le repos en compagnie des Romains précèdent la suite du voyage de Paul en Espagne où les Romains le reconduiront. Mais, du point de vue de l'énonciation et du contrat, le vouloir des Romains d'accepter le contrat du voyage proposé qui se manifeste dans la prière pour Paul est antérieur à son séjour à Rome dans la joie et le repos. La participation et l'appropriation du contrat par les Romains doit donc précéder son séjour pour qu'il puisse y avoir reconnaissance mutuelle dans la joie quand Paul sera à Rome.

Enfin, l'épître, comme communication d'un don spirituel de connaissance sur l'Évangile de Dieu et appropriation de cette connaissance par les Romains, prépare l'échange fructueux espéré où l'accent est aussi mis sur l'aspect euphorique (Genuyt, 1984; p. 14).

Le contrat dont nous parlons, c'est l'entente entre l'énonciateur et l'énonciataire sur un objet et les conditions de cette entente; ce contrat se situe dans le texte lui-même. Il est donc différent de ce que les exégètes tentent de découvrir quand il parlent de l'occasion de la lettre et du but de la lettre; ceux-ci cherchent alors le *Sitz im Leben* qui a amené Paul à écrire à Rome et ce qui se passait à Rome parmi les chrétiens et ce à quoi il semble faire référence en Rm 14, 1 – 15, 6 (Donfried, 1991; pp. 29 – 43; 195 - 202).

1.1.6 La temporalisation

Ces versets présentent les divers aspects de la temporalisation concernant d'une part l'activité missionnaire de Paul avant d'écrire l'épître et son activité lors de l'écriture de l'épître et, d'autre part, le temps du voyage à Jérusalem suivi du temps du voyage à Rome.

Concernant le temps de Paul, il existe une séquence antérieure à l'écriture de la lettre qui commence par la parole qui lui dit comment évangéliser et se poursuit en décrivant la grâce donnée à Paul, ce que le Christ a fait pour lui au cours de l'évangélisation et le point d'honneur qui lui vient d'avoir fait ce que lui dit l'Écriture en n'allant pas évangéliser là où le nom du Christ a déjà été annoncé. Le désir d'aller à Rome ne correspond pas nécessairement à la grâce donnée à Paul mais il date de plusieurs années (Rm 15, 23). Cependant, il semble que le travail d'évangélisation depuis Jérusalem jusqu'en Illyrie soit concomitant dans le passé à l'empêchement de Paul d'aller à Rome. C'est à ce moment-là aussi que les dons spirituels sont passés de Jérusalem aux nations. Par la suite la Macédoine et l'Achaïe ont jugé bon de donner quelque chose aux pauvres de Jérusalem. Tout ceci est antérieur à l'épître.

Quant au temps de l'épître, il y a antériorité de ce que Paul a déjà écrit avant d'arriver à la fin de l'épître et concomitance par rapport à ce que sont devenus les Romains à la fin de la lettre. Au moment où Paul termine sa lettre, il n'y a plus d'occupation pour lui dans les régions où il a évangélisé et donc plus d'empêchement d'aller à Rome; de plus il annonce qu'il part pour Jérusalem. Il exhorte les Romains à prier pour le succès du voyage qu'il entreprend à Jérusalem.

Paul se tourne enfin vers ce qui se passera après le temps de l'écriture de la lettre. Il demande des prières pour être arraché aux incrédules de Judée et pour que les saints agréent son service. Une fois terminé son service à Jérusalem, il partira

pour l'Espagne en passant par Rome où il désire se rafraîchir de la présence des Romains et être ensuite reconduit par eux en Espagne.

1.2 La composante sémantique

1.2.1 Les parcours figuratifs

Les figures se regroupent en parcours figuratifs autour de quelques figures actuelles. Paul est un apôtre et un voyageur qui s'occupe de la collecte au service des saints. Les Romains sont des croyants. Il y a aussi la description de l'Évangile. Enfin, les noms de Dieu et du Christ se regroupent aussi en un parcours divin.

Les figures se rattachant à Paul le décrivent d'abord comme apôtre: elles se trouvent en Rm 1, 1. 5 (la réception de la grâce et de l'apostolat) et 14 – 15 (Paul se doit à tous et est empressé d'évangéliser aussi les Romains). Ce parcours se retrouve en Rm 15, 14 – 15 (la persuasion de Paul, qui a écrit hardiment à certains endroits, la grâce qui lui a été donnée) et en Rm 15, 15 – 21 où Paul parle de son ministère.

Le parcours des voyages englobe les figures où Paul parle de son désir d'aller à Rome (Rm 1, 10 – 13), de son empêchement qui n'existe plus et de son désir d'aller en Espagne en passant par Rome (Rm 15, 22 – 24. 25. 28 – 29. 32). Le parcours de la collecte comprend toutes les figures se rapportant au voyage de Paul à Jérusalem et au service des saints (Rm 15, 26. 28 – 29. 30. 31 - 32).

Les figures du parcours des croyants de Rome se retrouvent en Rm 1, 5 – 7 (l'obéissance de la foi et l'appel des Romains), 8 (l'action de grâce pour la foi), 16 – 17 (les mentions du croyant et de la foi). Ce parcours se retrouve dans les figures de Rm 15, 14 – 15 (frères, pleins de bonté et remplis de toute connaissance,

capables de vous avertir mutuellement, la remémoration), 18 (l'obéissance des nations), et la salutation finale en Rm 15, 33.

Enfin, le parcours de l'Évangile regroupe les figures qui parlent du contenu de l'Évangile de Dieu concernant son Fils; ces figures se retrouvent en Rm 1, 2 – 4 et 16 – 17. Il y a aussi un sous-parcours figuratif des traits divins représentés par les figures de Dieu et du Christ Jésus le Seigneur, son Fils.

1.2.2 Les thématiques et le lien entre la composante syntaxique et la composante sémantique

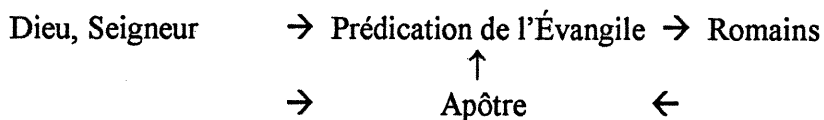
Dans ces versets, nous retrouvons deux sous-thématiques: celle de la mission où le sujet opérateur, Paul, assume le rôle thématique d'envoyé et le destinataire, Christ, celui d'envoyant. Il y a aussi la thématique du voyage où Paul, le sujet opérateur, assume le rôle de visitant et où les Romains, le destinataire, assume le rôle de visité. Les rôles thématiques relatifs à la mission résumant et condensent le parcours figuratif de l'apostolat et celui de l'Évangile. Dieu donne grâce et l'envoyant, le Christ son Fils, envoie Paul comme apôtre envoyé. Les rôles thématiques relatifs au voyage résumant et condensent les parcours figuratifs des voyages et de la collecte et des croyants. Paul désire devenir le visitant et les Romains qui ont la foi seront visités. En *Romains*, "Paul se place au stade de l'enseignement plutôt qu'à celui de l'annonce kérygmaticque; il fait œuvre de didascale plutôt que de prophète" (Genest, 1995; p. 249). C'est pourquoi nous croyons que les rôles thématiques d'enseignant et d'enseignés englobent les rôles des sous-thématiques.

2. Le point de vue d'ensemble du commentaire

Notre analyse a dégagé les formes de Rm 1, 1 – 15 et 15, 14 – 33. Nous étudions maintenant l'*expositio* en regard de *Romains*. Nous commençons par dégager un modèle syntaxique, en l'occurrence un schéma actantiel, qui permet de saisir un ensemble plus large du commentaire.

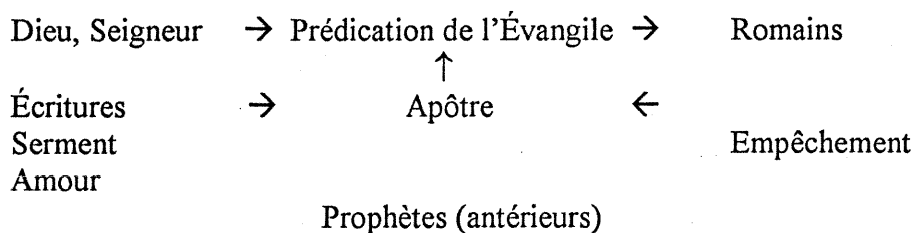
Nous partons de quelques lignes du premier résumé de l'*expositio* qui se trouve après le commentaire des 15 premiers versets de *Romains*. "Après que, comme s'il (l'apôtre) entrait par l'épître dans la ville de Rome dans l'abondance de la bénédiction du Christ, comme le Seigneur lui-même l'a commandé, qu'il l'eut saluée dans la paix et qu'il eut préparé la bienveillance des auditeurs pour lui-même par l'affection (*affectu*) d'un pieux souci et par le ministère des prières, il commence à leur prêcher cet Évangile" (Exp Rom; I, 351 – 355).

Cette phrase permet d'attribuer des rôles actantiels à certaines figures actorielles du commentaire de Rm 1, 1 – 17. Dieu, de qui a été reçu le service de l'Évangile, et le Seigneur, celui qui envoie et qui a commandé de bénir dans la paix la maison où l'apôtre entre, assument le rôle de destinateur. L'apôtre Paul assume le rôle de sujet opérateur car c'est lui qui annonce l'Évangile. L'objet, c'est la proclamation de l'Évangile. Le rôle de destinataire est assumé par les Romains à qui l'Évangile est prêché. Nous obtenons ainsi un premier schéma actantiel :



Ce schéma actantiel permet aussi à différents éléments du commentaire de prendre place en assumant un rôle: ceux qui envoient, c'est-à-dire Dieu et le Seigneur, prennent place sur le schéma dans le rôle de destinateur, intégrant ainsi ce qui est dit de Dieu et du Seigneur (Exp Rom; 1, 1 – 26 et 50 – 97); la personne

qui évangélise, c'est-à-dire Paul ou les apôtres, assume le rôle de sujet opérateur, intégrant la présentation de Paul (Exp Rom; I, 1 – 26) et l'expansion figurative du parcours de l'apôtre (Exp Rom : I, 27 – 49 et 108 – 148). Les prophètes ont aussi commencé à annoncer l'Évangile et ils s'inscrivent donc comme sujet opérateur antérieur aux apôtres (Ex Rom; I, 46 – 47). Le schéma actantiel tel que décrit à partir du résumé laisse aussi des postes vacants pour les rôles d'adjuvant et d'opposant. Les Écritures en tant que mémoire fixe et stable assument le rôle d'adjuvant. Le commentaire du serment mentionné en Rm 1, 9a (Exp Rom; I, 239 – 251) et de l'empêchement mentionné en Rm 1, 13b (Exp Rom; I, 295 – 308) s'inscrivent aussi sur le schéma actantiel: le serment peut assumer le poste d'adjuvant et l'empêchement, celui d'opposant complétant ainsi le schéma précédent. Nous avons aussi ajouté l'amour comme adjuvant parce qu'il fait partie de la définition de l'apôtre dans la première préface et que le commentaire le mentionne à différents endroits (Exp Rom; I, 109 - 119; 251 – 258; VII, 930 – 933).



3. L'analyse du commentaire de Rm 1, 1 - 7a

L'analyse de l'*expositio* en regard de *Romains* suivra le texte de l'épître verset par verset selon les coupures et les regroupements adoptés par Guillaume. Nous soulignerons comment chaque section de l'*expositio* se rattache à une forme globale. Pour chacune des sections, nous présenterons d'abord les opérations qui permettent aux figures de passer du commenté au commentaire, ensuite les formes du commentaire et enfin, s'il y a lieu, nous reprendrons les éléments d'analyse pour montrer la différence entre ce que signifie *Romains* d'après notre analyse et ce que l'*expositio* lui fait dire. Nous montrerons aussi comment ces changements ou ces

transformations se font dans l'optique de la première préface pour le commentaire de Rm 1, 1 – 17 et dans la perspective des trois préfaces pour Rm 15, 14 – 33.

3.1 Le commentaire de la figure de Paul en Rm 1, 1 (Exp Rom; I, 1 – 26)

En Rm 1, 1 – 7, Paul se décrit comme apôtre ayant pour mission de prêcher l'Évangile pour amener les nations à la foi; Guillaume présente Paul comme un mystique appelé par vocation à la mission de prêcher la grâce aux nations et à confondre leur orgueil par l'humilité de son nom. Il part de la figure de Paul qui désigne dans le texte grec de *Romains* comme dans sa traduction latine un nom et une figure actorielle.

Tout en s'adressant au Seigneur, l'*expositio* extrait la figure du nom de Paul de son contexte dans l'épître et l'oppose à celle de Saul, sa figure contraire: "<Tu es grand, Seigneur, et exalté; tu regardes les humbles et tu connais de loin les hautains> (Psal 137, 6). Tu as connu Saul qui dérivait la forme et de son nom et de la persécution d'un roi orgueilleux et persécuteur; mais tu ne l'as pas connu de loin" (Exp Rom; I, 2 - 6). La figure de Saul est aussi mise en équivalence avec l'orgueil et la persécution et celle de Paul, avec la petitesse (via le latin *paulus* et *paululus*), l'humilité et la paix: "Mais choisi par toi comme vase d'élection pour prêcher ta grâce aux Gentils, il préféra être appelé Paul plutôt que Saul [comme du mot] *paululus*, petit, [c'est-à-dire] humble et pacifique, sur qui repose l'Esprit saint, afin que, par ce nom, il confonde l'orgueil de ceux qui présument assigner ta grâce à leurs [propres] mérites. Ceci [fut dit] quant à son humilité" (Exp Rom; I, 15 - 20).

La figure de Paul est aussi posée en équivalence avec celle de Benjamin (car Paul vient de la tribu de Benjamin) qui à travers le Psal 67, 28 est mise en relation avec l'expérience extatique de sortie de soi de Paul en 2 Cor 12, 2 – 4; enfin, la figure de Benjamin est rattachée à ce que dit Jacob de Benjamin en Gen 49, 27:

"<Toi, tu l'as humilié comme un orgueilleux blessé> (Psal 88, 11) et, par (dans) le bras de ta puissance et l'esprit de ta grâce, de Saul tu as fait Paul, <un jeune Benjamin pénétrant les cieus dans l'extase (sortie de l'esprit)> (Psal 67, 28) et <entendant dans le paradis de Dieu des paroles secrètes, qu'il n'est pas permis à l'humain de dire> (2 Cor 12, 4); <jadis [il était] un loup rapace, mais il partageait [sa] proie le soir> (Gen 49, 27)" (Exp Rom; I, 6 - 11). Ceci constitue un champ paradigmatique par corrélation de textes bibliques reliés par les figures de Paul, Benjamin et de la sortie de soi (l'*excessus mentis* du Psal 67, 28 correspond à l'*extra corpus* de 2 Cor 12, 2 - 3).

Guillaume choisit ici l'isotopie du nom qui peut signifier le nom propre de quelqu'un ou un titre. Il développe cette isotopie sur l'axe grand/petit et cette isotopie devient un parcours figuratif englobant les parcours figuratifs de l'orgueil (les hautains ou les grands), du divin (le Seigneur grand et exalté) et de l'humilité (les petits) et de l'humain (situé en bas).

Le parcours divin décrit d'abord un "Seigneur grand et exalté qui regarde les humbles et connaît de loin les hautains" (Exp Rom; I, 2 - 3 citant Psal 137, 6). Le Seigneur n'a pas connu Saul de loin et, par la puissance de son bras et la grâce de son esprit, de Saul a fait Paul (Exp Rom; I, 2 - 8). Le Seigneur a aussi choisi Paul en vase d'élection (Exp Rom; I, 15 - 16). Enfin, le texte mentionne la gloire du Seigneur (Exp Rom; I, 20 - 21).

Paul a aussi pénétré dans les cieus et dans le paradis de Dieu pour y entendre des paroles secrètes qu'il ne lui est pas permis de dire (Exp Rom; I, 8 - 10).

Revenant à nous, Paul peut rapporter certaines paroles qu'il lui est permis de dire à l'être humain mais il faut quelque chose de plus qu'humain pour pouvoir

comprendre ces paroles purement, c'est-à-dire sans hérésie (Exp Rom; I, 11 – 13). Ces quelques figures se regroupent dans le parcours figuratif de l'être humain.

Le texte développe aussi le parcours figuratif des orgueilleux ou des hautains. Le nom de Saul dérive sa forme d'un roi orgueilleux et persécuteur et le Seigneur l'humilie comme un orgueilleux blessé (Exp Rom; I, 4 – 7). Les orgueilleux sont aussi ceux qui appliquent la grâce du Seigneur à leurs propres mérites (Exp Rom; I, 18 – 20). Enfin, l'antique ennemi détient les orgueilleux par le titre (*nomen*, en latin) de noblesse et, beaucoup parmi ceux-ci, par un titre (*nomen*) d'autorité (Exp Rom; I, 24 – 26).

Par opposition aux orgueilleux, le texte développe le parcours figuratif des humbles et des petits. Le nom de Paul signifie petit, humble et paisible (Exp Rom; I, 14 – 17). Saul a préféré être appelé Paul pour confondre les orgueilleux (Exp Rom; I, 17 – 20) et en signe de la grande victoire de la conversion de Paul, proconsul d'Asie (Exp Rom; I, 20 – 22).

Le rôle thématique d'appelant-envoyant assumé par le destinataire, le Seigneur, et celui d'appelé-envoyé assumé par le sujet opérateur, Paul, condensent les figures des parcours figuratifs du divin et de l'humain, de l'orgueil et de l'humilité dans une thématique de vocation-mission que signifie ici l'appel de Paul par le Seigneur.

Si nous comparons cette partie du commentaire à la seule figure de Paul en *Romains*, nous pouvons uniquement dire que cette figure a connu une expansion à partir du sème de /nom/ et du parcours figuratif d'apôtre qui la font passer dans un parcours d'humilité dans le commentaire. De plus, Guillaume thématise la figure d'appelé en Rm 1, 1.

Ce commentaire de la figure de Paul développe une proxémique de mouvements d'éloignement et de rapprochement ayant lieu sur l'axe spatial de la verticalité: haut et bas. Le Seigneur est grand et exalté (idée de hauteur) et regarde en bas vers les humbles mais il connaît de loin les orgueilleux. Cependant, il ne connaît pas de loin Saul. Il est dit plus loin que le Seigneur l'a choisi (*assumptus* signifie aussi élever) en vase d'élection. De plus, Paul sort de son esprit et pénètre les cieux et s'approche donc le plus possible de Dieu où il entend des paroles secrètes. Ce rapprochement permet à Paul d'acquérir une compétence qui lui vient directement d'une expérience mystique de participation à l'espace divin. Quand il revient de là jusqu'à nous (éloignement de Dieu et rapprochement de l'humain), il lui est permis de répéter certaines paroles qui ne peuvent être comprises que par la possession d'une compétence qui est quelque chose de plus qu'humain. L'expansion figurative prend donc en charge une spatialisation de proxémique sur l'axe vertical qui n'existe pas dans le commenté.

Au niveau de l'énonciation divine, Paul est d'abord instauré comme sujet du fait qu'il a entendu des paroles secrètes et il est ensuite instauré comme un sujet porteur de la parole du fait qu'il lui est permis de redire certaines paroles à l'être humain; de plus, ces paroles portent en elles l'assurance de la vérité et du pouvoir divin.

Au niveau de l'énoncé du commentaire, Saul est d'abord changé en Paul. Et Paul possède une compétence qui lui permet de prêcher la grâce: un /devoir prêcher la grâce/ qui se déduit du gérondif en Exp Rom; I, 16; un /vouloir prêcher la grâce/ puisqu'il préfère changer son nom dans ce but; un /savoir des secrets divins/ lié à un /devoir ne pas les communiquer/ et un /savoir d'autres paroles/ lié à un /ne pas devoir ne pas les communiquer/; parce que ce savoir vient de Dieu, il comprend un pouvoir; le /pouvoir de la prédication de la grâce/ se déduit aussi du fait que le nom de Paul est signe d'une grande victoire (Exp Rom; I, 23).

L'auditeur de ces paroles de Paul doit aussi posséder une compétence pour comprendre ces paroles sans hérésie; ce /devoir posséder quelque chose de plus qu'humain/ est une manière de parler de la grâce donnée pour /pouvoir comprendre purement et sans hérésie/.

La compétence de l'apôtre Paul dans Rm 1, 1 – 7 pour annoncer l'Évangile de Dieu suit le même processus d'expansion dans cette partie du commentaire et devient une compétence d'apôtre pour prêcher la grâce à la suite d'un rapprochement de Dieu et d'une participation à l'espace divin où Paul a reçu une communication divine. L'expansion figurative prend donc aussi en charge une expansion narrative.

Guillaume engage son commentaire en considérant Paul et sa compétence différemment de la manière dont Paul lui-même s'est présenté en *Romains*. Paul se présente comme un apôtre qui se fait didascale pour prêcher l'Évangile tandis que Guillaume le voit comme un apôtre et un mystique qui devient un maître pour prêcher la grâce. Puisque, comme il le dit dans sa préface, Guillaume a choisi de parler de la grâce en commentant *Romains* et qu'il a affirmé que Paul la défendait avec une autorité apostolique contre les Juifs, il présente Paul comme un mystique qui a connu une expérience "immédiate" du divin et comme un sujet instauré par le Seigneur lui-même et compétent pour prêcher la grâce. Guillaume reprend ici la structure du vouloir énoncée dans la préface où il est dit que d'abord "Dieu opère en nous le bien pour que nous le voulions" ensuite (Exp Rom; Pr, 34). Dans la vocation de Paul, c'est le Seigneur qui d'abord n'a pas regardé Saul de loin, qui de Saul a fait Paul et qui a choisi (voulu) Paul en vase d'élection; ce n'est qu'ensuite que le commentaire dit que Paul a préféré (voulu) être appelé Paul au lieu de Saul. Comme dans la préface, il reprend l'opposition des humbles et des orgueilleux (Exp Rom; Pr, 57 – 61) et réaffirme que la gloire est réservée à Dieu (Exp Rom; Pr, 72).

3.2 Le commentaire des figures de Rm 1, 1 – 2 (Exp Rom; I, 27 – 49)

Le commentaire se poursuit. La Vulgate⁴⁴ traduit κλητός en Rm 1, 1 par *uocatus*. Cette traduction est un transcodage exact. Mais en grec, le verbe καλέω signifie "appeler" dans le contexte de l'épître tandis qu'en latin le verbe *uocare* peut signifier "appeler" et aussi "nommer". Dans le commentaire de Rm 1, 1 – 2, Guillaume s'en tient au sème "appeler" mais plus loin, dans le commentaire de Rm 1, 5 et 7 (Exp Rom; I, 120 – 148), il utilisera les deux sèmes du verbe latin.

Guillaume définit les autres figures des deux premiers versets de *Romains*. Définir signifie ici poser une ou des équivalences d'une figure par expansion figurative. L'ensemble des définitions se regroupe dans le parcours figuratif du nom englobant le parcours de l'apostolat, comprenant les définitions des figures ayant trait à l'apôtre en Rm 1, 1 (Exp Rom; I, 26 – 45), et le parcours de l'Évangile qui comprend le commentaire du deuxième verset (Exp Rom; I, 46 – 49). Dans le parcours de l'apostolat, le serviteur est défini comme exerçant une profession d'humilité et de gloire à laquelle il est grand d'être appelé (Exp Rom; I, 27 – 31). Le commentaire définit le nom de Jésus et de Christ; Jésus est un nom propre mais Christ et Messie sont le nom du mystère. Ces deux noms signifient le mystère du salut car le salut vient de la puissance d'un roi et d'un sauveur (Exp Rom; I, 31 – 34); nous traduisons le latin *sacramentum* par mystère car il signifie ici la disposition du salut qui vient d'un roi et d'un sauveur (Blaise : *sacramentum*, sens 12). Et l'apôtre est envoyé "en arrière vers ceux qui furent derrière et sont appelés" (Exp Rom; I, 37 – 41). Il parle aussi de l'honneur de l'appel par grâce (Exp Rom; I, 35 – 36). Le commentaire complète *Romains* quand il souligne que Paul utilise le même mot que les *Actes* pour parler de sa mise à part (Exp Rom; I, 42 – 45), quand il présente l'Évangile par rapport aux prophètes et aux apôtres et quand il dit que

⁴⁴ Quand nous parlons de la Vulgate, nous désignons ici le texte latin que Guillaume a utilisé, c'est-à-dire le manuscrit CHARLEVILLE 49, édité par Verdeyen (1989; pp. lxxv - lxxxiii).

les Écritures furent produites pour une mémoire fixe et durable de toutes choses et qu'elles sont habitées par l'Esprit saint (Exp Rom; I, 46 – 49). Le commentaire mentionnera plus loin l'économie du salut: la promesse fut faite plus clairement à David qu'à Abraham (Exp Rom; I, 59 – 60) tout comme l'Évangile commença par les prophètes et fut achevé par les apôtres (Exp Rom; I, 46 – 47).

Ces définitions et ces compléments sont des expansions discursives des parcours figuratifs de l'apôtre et de l'Évangile. Le commentaire définit ici des figures actuelles qui s'inscrivent sur la forme globale du schéma actantiel. Le Christ Jésus fait partie de l'objet, l'Évangile, car la définition des noms l'insère dans l'économie du salut dont parle l'Évangile. L'apôtre assume le rôle de sujet opérateur. Ceux à qui l'apôtre est envoyé font partie de la définition du destinataire. Les prophètes assument aussi le rôle de sujet opérateur antérieur car ils ont annoncé eux aussi l'Évangile. Enfin, les Écritures se placent au poste d'adjuvant car elles sont une mémoire fixe capable d'aider l'apôtre.

3.3 Le commentaire de Rom 1, 3 – 4 (Exp Rom; I, 50 – 108)

Jusqu'ici, nous avons analysé les expansions apportées par le commentaire et nous n'avons pas fait cas des différences entre le texte grec de *Romains* et la traduction latine de la Vulgate. Cependant, la traduction latine de Rm 1, 3 – 4 présente quelques divergences; c'est pourquoi nous commencerons par une comparaison du texte grec et de sa version latine avant de passer à l'analyse du commentaire.

Nous considérons qu'une traduction est un transcodage faisant passer un texte d'un code linguistique à un autre code linguistique. Nous réservons le terme de décodage pour parler du choix d'un lexème correspondant dans une autre langue au niveau du dictionnaire. Cependant, il y a trois modifications qui se produisent ici dans la traduction de ces versets: d'abord la Vulgate fait un choix parmi deux

possibilités qui s'offrent pour traduire la figure γενομένου au verset 3; ensuite, la Vulgate traduit ὀρισθέντος et ἀγιωσύνης au verset 4 par *praedestinatorum* et *sanctificationis* au lieu de *destinatorum* et *sanctitatis*; enfin, la Vulgate traduit "notre Seigneur Jésus Christ" au génitif alors que l'on devrait trouver l'ablatif. À cause de ces modifications, il nous faudra d'abord analyser le texte grec et sa version latine au niveau de la manifestation pour comparer les différentes possibilités de lecture ouvertes par l'un et l'autre texte. En considérant ensuite les textes au niveau de l'immanence et plus particulièrement en analysant la temporalisation, nous pourrons identifier la modification que fait subir la Vulgate au texte grec et mieux voir quels choix nouveaux s'offrent au lecteur à partir de la version latine de ces versets. Nous passerons ensuite à l'analyse du commentaire pour montrer que les expansions sont faites à partir de la traduction latine et que les choix de l'*expositio* sont toujours guidés par les options de la première préface. Nous traiterons enfin de la relation du commentaire avec le texte grec.

3.3.1 Le texte grec et la version latine de Rm 1, 3 – 4

Nous commençons par des remarques sur le sens de quelques figures et sur l'analyse grammaticale et logique du texte grec et de la version latine qui sont présentées dans le tableau VIII.

Nous faisons tout d'abord quelques remarques sur les figures du texte grec pour montrer les différentes possibilités de lecture ouvertes par le texte. Γεγόμενος peut signifier "issu" ou "devenu". S'il est lu à l'intérieur du parallélisme des versets 3 – 4, il signifie alors "issu de la descendance de David" en parallèle avec "établi fils de Dieu". S'il est lu en deça du parallélisme, on comprend alors: "Fils de Dieu qui devint de la descendance de David". ὀρισθέντος signifie "établi"; ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν peut signifier: 1) la résurrection des morts comme moyen d'acquisition du titre de Fils de Dieu; 2) la résurrection personnelle de Jésus; 3) la résurrection de Jésus comme point de départ de toutes les autres; 4) les trois

premiers sens à la fois. On peut se demander si ἐν δυνάμει qualifie le participe "établi" ou le substantif "fils". Enfin, le génitif de "Jésus Christ notre Seigneur" est en apposition à "son Fils" au début du verset 3 (Genest, 1995; pp. 59 – 60; Cranfield, 1975; p. 62).

Tableau VIII	
Comparaison du texte grec de Rm 1, 3 – 4 et de la traduction de la Vulgate de Rom 1, 3 – 4	
Texte grec	Texte latin
3. περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα,	3. <i>de filio suo qui factus est ei ex semine David secundum carnem</i>
4. τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,	4. <i>qui praedestinatus est filius dei in uirtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Iesu Christi Domini nostri</i>
5. δι' οὗ	5. <i>per quem ...</i>

La Vulgate traduit γενόμενος par *factus*, faisant ici un choix en faveur d'une des possibilités de lecture ouverte par le texte grec: la lecture est faite en deça du parallélisme; et c'est donc le "fils de Dieu qui fut fait par lui (par Dieu) de la descendance de David". La Vulgate ajoute *ei* qui précise le verbe: c'est par lui, par Dieu, que son Fils fut fait. ὀρισθέντος est traduit par *praedestinatus* au lieu de *destinatus* (Cranfield, 1975; p. 61, note 1). L'esprit de sainteté en grec devient l'esprit de sanctification en latin. Il peut être relié aux figures qui le précèdent ou à celles qui le suivent. Le génitif de "Jésus Christ notre Seigneur" en latin peut s'expliquer comme une traduction littérale du génitif grec mais il ne peut plus alors être mis en apposition avec "son Fils" qui est à l'ablatif dans le texte latin au début du verset 3. Ce génitif peut devenir en latin: 1) un génitif objectif signifiant la résurrection accomplie par Jésus Christ qui est ressuscité des morts; 2) un génitif

subjectif signifiant la résurrection de Jésus lui-même. Ce génitif pourrait en forçant le texte être mis en apposition au génitif "Jésus Christ" qui se trouve au début du premier verset.

Ici, la traduction latine de ces deux versets n'est donc pas un simple transcodage; elle fait des choix et modifie certaines figures. D'abord, la Vulgate fait un choix clair en traduisant γενόμενος par *factus* orientant la lecture en deça du parallélisme car c'est maintenant "le Fils de Dieu qui fut fait homme". Ensuite, la traduction latine modifie le texte grec en ajoutant des figures nouvelles (*praedestinatus* et *sanctificatio*). Enfin, le texte latin modifie l'accord grammatical entre les syntagmes grecs "la résurrection des morts" et "notre Seigneur Jésus Christ" pour en faire un seul syntagme latin, à savoir "la résurrection des morts de notre Seigneur Jésus Christ". Ce choix, ces modifications de figures et cette modification grammaticale au niveau de la manifestation du discours auront des répercussions au niveau immanent. C'est ce que fera apparaître l'analyse et la comparaison de la temporalisation du texte grec et de la traduction latine.

3.3.2 La temporalisation selon le texte grec

L'analyse de la temporalisation du texte grec relève trois séquences possibles de temporalisation numérotées de 1 à 3 dans la colonne de droite du tableau IX.

Première possibilité: si l'on comprend que le Fils de Dieu est devenu de la descendance de David, il existe alors une séquence d'/antériorité/ et de /postériorité/ entre l'état de Fils de Dieu et celui d'être de la descendance de David. Deuxième possibilité: si on traduit par "issu de la descendance de David" et si l'expression est lue à l'intérieur du parallélisme des versets 3 – 4, on obtient alors une séquence d'/antériorité/ et de /postériorité/ qualifiant respectivement chacun des membres du parallélisme: celui qui est d'abord issu de la descendance de David

est ensuite établi Fils de Dieu en puissance et cela, à partir de la résurrection des morts. Troisième possibilité: la résurrection de Jésus Christ est le point de départ de l'esprit de sainteté que le Christ commence et continue de donner. Enfin, ce texte traite du devenir du Fils de Dieu et non de sa nature.

Tableau IX	
Les figures du texte grec et les sèmes de la temporalisation	
Figures du texte grec de Rm 1, 3 – 4	Temporalisation
Son Fils	1. /antériorité/ ↓
Devenu	/postériorité/
Issu de la descendance de David selon la chair	2. /antériorité/ ↓
Établi Fils de Dieu en puissance	/postériorité/
Selon l'esprit de sainteté	3. /duratif/ ↑
À partir de la résurrection des morts	/inchoatif/

Il semble que le syntagme "en puissance" s'applique mieux à son Fils dans le contexte de l'ensemble de *Romains* (Cranfield, 1975; p. 62). Il y a opposition entre le Fils de Dieu en puissance à partir de la résurrection des morts (la préposition grecque ἐκ est comprise dans un sens temporel) et le Fils de Dieu devenu fils de David selon la chair et selon la faiblesse de la chair. Il y a opposition entre le devenir faible du Fils en devenant humain et le devenir puissant du Fils à partir de la résurrection (Cranfield, 1975; p. 62).

3.3.3 La temporalisation selon le texte de la Vulgate

La Vulgate choisit clairement de comprendre *factus* comme "Fils de Dieu qui est devenu par lui de la descendance de David": il y a donc une séquence d'/antériorité/ et de /postériorité/ qualifiant l'état de Fils de Dieu et celui d'être

selon la descendance de David (Tableau X). Ensuite, la figure "prédestiné" implique elle-même une /antériorité/ et une /postériorité/. Mais qui donc fut prédestiné? C'est le Fils de Dieu qui fut prédestiné à devenir à la fois de la descendance de David et Fils de Dieu en puissance (Tableau X). Ainsi, d'une part, "son Fils" au début du verset 3 et "prédestiné" sont /concomitants/ entre eux et donc les deux antériorités sont /concomitantes/; d'autre part, il y a aussi concomitance entre les deux postériorités ou entre celui qui est devenu homme au verset 3 et le Fils de Dieu en puissance au verset 4.

Tableau X	
Les figures du texte latin de Rom 1, 3 – 4 et les sèmes de la temporalisation	
Figures du texte latin de Rom 1, 3 – 4	Temporalisation
<p>Au sujet de son Fils</p> <p>Qui est devenu par lui de la descendance de David selon la chair</p> <p>Qui fut prédestiné</p> <p>Fils de Dieu en puissance selon l'esprit de sanctification à partir de la résurrection des morts de notre Seigneur Jésus Christ</p>	<p>/antériorité/</p> <p>↓</p> <p>/postériorité/</p> <p>/antériorité/</p> <p>↓</p> <p>/postériorité/</p>

En résumé, le Fils de Dieu fut prédestiné à être aussi Fils de Dieu en puissance dans son humanité. Ainsi, la modification majeure apportée par la Vulgate, c'est que l'/antériorité/ et la /postériorité/ se situent ici par rapport à l'Incarnation tandis que, dans le texte grec, elles se plaçaient par rapport à la résurrection des morts en les lisant à l'intérieur du parallélisme des versets 3 – 4. La puissance s'applique maintenant au Fils dans son Incarnation et non pas au Fils à partir de sa résurrection des morts.

Nous terminons cette comparaison du texte grec et de la version de la Vulgate en posant quelques questions qui nous aideront à voir les choix que fait l'*expositio* en commentant *Romains* à partir de la Vulgate. Premièrement, que signifie "la résurrection des morts de notre Seigneur Jésus Christ"? On ne peut plus dire que Jésus Christ fut prédestiné à être Fils de Dieu à partir de la résurrection et, de ce fait, il ne semble pas qu'on puisse lier la résurrection des morts dans la séquence temporelle avec ce qui précède sinon pour dire que la résurrection vient après l'Incarnation. De plus, le génitif de "notre Seigneur Jésus Christ" ne peut que rattacher ce nom à la résurrection car il n'est plus en apposition à "son Fils" au début du verset 3. Il peut être soit un génitif subjectif, soit un génitif objectif. Que signifie donc dans la version latine la mention de la résurrection des morts de notre Seigneur Jésus Christ? Deuxièmement, peut-on identifier l'esprit de sainteté dans le texte grec ou l'esprit de sanctification dans la version latine à l'Esprit saint? Troisièmement, à quoi se rattache le syntagme "selon l'esprit de sanctification"? On peut le rattacher à ce qui précède pour qualifier "prédestiné Fils de Dieu en puissance" ou à ce qui suit pour signifier que l'esprit est donné après la résurrection des morts et/ou comme résultat de cette résurrection.

3.3.4 Le commentaire de Rom 1, 3 – 4

Nous nous tournons maintenant vers le commentaire lui-même des figures du parcours de l'Évangile dans *Romains*. Guillaume commente cinq syntagmes venant du texte latin: 1) *de Filio suo qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem* (Exp Rom; I, 50 - 60) ; 2) *qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem qui praedestinatus est Filius Dei* (Exp Rom; I, 61 - 70); 3) *destinatus est in virtute* (Exp Rom; I, 71 - 80); 4) *praedestinatus est secundum spiritum sanctificationis* (Exp Rom; I, 81 - 97); 5) *ex resurrectione mortuorum Iesu Christi domini* (Exp Rom; I, 98 - 119). Nous analyserons le commentaire de chacun de ces syntagmes dont les quatre premières sections sont centrées sur l'Incarnation selon l'orientation donnée par la Vulgate.

3.3.4.1 Le commentaire de "son Fils qui fut fait par lui de la semence de David selon la chair" (Exp Rom; I, 50 – 60)

Le commentaire suit ici la Vulgate et fait une lecture du texte en deça du parallélisme des versets 3 - 4: c'est le Fils de Dieu qui fut fait par Dieu lui-même de la semence (ou descendance) de David selon la chair: "C'est-à-dire [qu'il fut] engendré de lui éternellement avant l'étoile du matin (Psal 109, 3) et avant tout temps. Celui qui seul a toujours existé, Dieu engendré (*genitus*) de Dieu, a été fait (*factus*) humain pour lui dans le temps, par celui qui veut et dispose [tout] selon les exigences de son honneur et de sa bonté. Mais le Fils de Dieu a été fait (*factus*) humain, parce que celui qui a été fait, fut assumé (élevé) dans l'unité de la personne par le Fils de Dieu, qui n'a pas été fait (*factus*) mais qui est né (*natus*), de telle sorte que le Fils de Dieu soit le même que le fils de l'homme, né (*natus*) de Dieu le Père selon la divinité, fait (*factus*) de la semence de David selon la chair" (Exp Rom; I, 50 - 58).

Guillaume construit autour de la figure de "Fils de Dieu" un parcours figuratif de l'engendrement divin regroupant les figures de celui qui a été engendré (*genitus*) de Dieu avant l'étoile du matin et avant tout temps, éternellement, du Dieu qui existe toujours engendré de Dieu. Le Fils de Dieu ne fut pas fait (*factus*) mais il est né (*natus*) du Père. L'autre parcours figuratif de la génération humaine est construit à partir du syntagme "fait par lui de la semence de David selon la chair" et rassemble les figures de Dieu, voulant et disposant selon l'exigence de sa bonté et de son honneur, le devenir humain dans le temps et l'être fait être humain et fils d'homme. La génération humaine temporelle (*factus*) est opposée à l'engendrement divin éternel (*genitus – natus*) et l'unité est assumée dans la personne du Fils de Dieu. La thématique qui ressort ici est celle de l'unification où la personne du Fils assume le rôle d'unifiant tandis que la divinité et l'humanité assument le rôle d'unifiées. L'humanité, assumée ou élevée dans l'unité de la personne, prépare

l'affirmation de la prédestination de l'élévation de la nature humaine telle que décrite dans la prochaine section (Exp Rom; I, 67 – 68). Notons que *factus* est ici utilisé pour parler de la génération humaine temporelle du point de vue de Dieu mais, plus loin, *conceptio* et *natus* seront utilisés pour parler de la génération humaine du point de vue de la vierge Marie (Exp Rom; I, 81 – 97) tout en affirmant que le terme *conceptus* ne s'applique pas et ne signifie jamais la conception de l'Esprit saint (Exp Rom; I, 89 – 92).

Puisque la thématique de l'unification est propre au commentaire et ne se rencontre pas dans l'analyse du texte grec de *Romains*, nous pouvons nous demander si nous sommes en présence d'une recatégorisation. Avant de répondre à cette question, nous devons prendre en considération que la traduction de la Vulgate fait un choix pour une lecture en deça du parallélisme et ajoute le pronom *ei* qui précise que c'est par Dieu lui-même que le Fils fut fait de la semence de David. Un tel syntagme implique donc l'unité en Dieu du devenir humain du Fils. Ainsi, la thématique de l'unification n'est qu'une expansion figurative du texte de la Vulgate et elle découle de la signification du syntagme en latin. Cette nouvelle thématique n'est donc pas une recatégorisation du commentaire par rapport au texte grec de *Romains* mais nous la considérons comme une modification de thématique due à la modification de la traduction latine qui ajoute un pronom qualifiant l'activité du verbe. L'*expositio* fait une expansion de deux syntagmes du commenté qui prennent en charge des parcours figuratifs nouveaux et les mettent en opposition. Cependant, l'*expositio* traite du devenir du Fils de Dieu et non de sa nature reprenant ainsi le devenir qui se retrouve aussi dans le texte grec de *Romains*.

3.3.4.2 Le commentaire de "celui qui a été fait par lui de la semence de David selon la chair, qui fut prédestiné Fils de Dieu en puissance" (Exp Rom; I, 61 - 80)

Cette section du commentaire ainsi que les deux prochaines développent le parcours figuratif de la prédestination en créant un parcours figuratif composé de citations bibliques⁴⁵ et surtout patristiques⁴⁶ autour de la figure de prédestiné. Une séquence temporelle composée d'/antériorité/ et de /concomitance/ par rapport au moment de l'Incarnation revient à travers ces trois sections du commentaire (Exp Rom; I, 61 - 97). Le commentaire envisage d'abord la prédestination en partant de l'humanité de Jésus et insiste sur la ressemblance du Christ à l'humanité en assumant la nature humaine.

Dans cette section du commentaire (Exp Rom; I, 61 - 70), Guillaume développe aussi le parcours figuratif de la grâce: "*Le sauveur apparut aux humains comme une lumière très brillante de prédestination et de grâce*⁴⁷, puisque n'importe quel humain devient chrétien dès le début de sa foi par l'opération de la même grâce que celle par laquelle cet humain fut fait Christ dès son début" (Exp Rom; I, 61 - 65). La prédestination de Jésus à devenir le fils de David et en même temps (et donc en concomitance) le Fils de Dieu est une anticipation (et est donc antérieure) de la grâce qu'il recevra au moment de son Incarnation avant que celle-ci ne soit donnée. Dans ces lignes, c'est Jésus qui fut prédestiné dès le moment de son Incarnation "*mais, cette élévation si haute et si grande de la nature humaine fut prédestinée en lui, de sorte qu'elle ne pouvait pas être élevée plus haut, tout comme*

⁴⁵ Les numéros des lignes dans les notes du présent chapitre renvoient aux livres I et VII de l'*Expositio in Epistolam ad Romanos* que l'on trouve dans l'annexe III. Lignes 73 - 74 : 1 Cor 1, 24. Ligne 78 : Ioan 17, 5.

⁴⁶ Lignes 61 - 63 : AUGUSTIN, *De Praedestinatione Sanctorum*, 15, 30; PL 44, 981. Lignes 65 - 70 : AUGUSTIN, *De Praedestinatione Sanctorum*, 15, 31; PL 44, 982 - 983. Lignes 70 - 71 : AUGUSTIN, *Enchiridion* X, xi, 36; CCSL 46, p. 69. Lignes 71 - 73 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 4; PG 14, col. 849B. Lignes 79 - 80 : AUGUSTIN, *De Dono Perseuerantiae*, 24, 67; PL 45, col. 1034.

⁴⁷ AUGUSTIN, *De Praedestinatione Sanctorum*, 15, 30; PL 44, 981.

la divinité n'avait rien de plus humble jusqu'où s'abaisser pour nous"⁴⁸ (Exp Rom; I, 67 - 70). Et cela se produisit au moment même de l'Incarnation comme le dit Augustin⁴⁹: "*À partir du moment où cet humain commença à être, le Fils de Dieu commença à être* " (Exp Rom; I, 70 - 71).

Guillaume commente ensuite le syntagme "prédestiné ou établi en puissance" et continue à développer le parcours de la prédestination (Exp Rom; I, 71 - 80). Mais ici "selon la vérité de la traduction grecque"⁵⁰, il envisage la prédestination en partant de la divinité du Christ et insiste sur la différence avec l'humanité: "Le Christ fut en effet prédestiné ou établi en puissance, c'est-à-dire sans obligation (sans chaînes à) de tout péché, qu'il contracterait dès l'origine, ou qu'il commettrait par sa volonté. Sa prédestination est la gloire, que celui qui est né humain dans le monde, avait auprès du Père, avant que le monde ne fut créé (Ioan 17, 5)" (Exp Rom; I, 74 - 78). La séquence temporelle utilisée ici est celle de l'/inchoativité/ et de la /durativité/ par rapport au moment de l'Incarnation. Il y a cependant mention de la version grecque du texte et de la figure *destinatus* qui se traduit en français par "établi" mais le commentaire la comprend dans le même sens que prédestiné et continue à suivre la lecture de la Vulgate.

Celui qui fut toujours Dieu (inchoativité) est venu en puissance, c'est-à-dire dans sa divinité ou en ce qu'il a toujours été (durativité). Prédestiné ou établi en puissance signifie aussi que le Christ n'était pas enchaîné au péché, soit contracté à l'origine soit perpétré par la volonté (Exp Rom; I, 71 - 76).

Le commentaire de "prédestiné" parle aussi de la prédestination du Fils avant la création du monde et de notre participation à cette prédestination (Exp Rom; I, 77 - 80). Cette prédestination, c'est la gloire qu'il avait auprès du Père

⁴⁸ AUGUSTIN, *De Praedestinatione Sanctorum*, 15, 31; PL 44, 982 - 983.

⁴⁹ AUGUSTIN, *Enchiridion* X, xi, 36; CCSL 46; p. 69.

⁵⁰ Cette expression annonce une citation du commentaire d'Origène. Lignes 71 - 73 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 4; PG 14, col. 849B.

avant que le monde ne fut créé. Dans l'espace de cette gloire, il fut prédestiné à être notre tête et nous fûmes prédestinés à devenir ses membres.

Les parcours figuratifs de ces sections se résument et se condensent dans la thématique de la prédestination. Dans ce texte, la prédestination est à la fois une figure du texte, un parcours figuratif et une thématique. Au niveau de la thématique, Dieu assume le rôle de prédestinant et le Fils est prédestiné. L'élévation de la nature humaine est aussi prédestinée. Nous sommes aussi prédestinés à devenir ses membres par participation à la prédestination du Fils qui doit devenir notre tête.

Notons encore ici que la figure même de la prédestination et le parcours entier de la prédestination ne sont pas dans le texte grec de *Romains*. Concernant l'interprétation de ces deux derniers syntagmes, le commentaire part de la figure de la prédestination qui apparaît dans la traduction latine de *Romains* pour la développer en un parcours figuratif. La prédestination est elle-même présentée comme une anticipation de la grâce que reçut le Christ au moment de son Incarnation. Il y a donc une expansion de la figure de prédestination venant de la Vulgate; cette figure appelant celle de la grâce prend aussi en charge le parcours de la grâce. Enfin, la figure de la prédestination est thématisée dans le commentaire. Par rapport au texte grec de *Romains*, le commentaire devient la conséquence de la modification de la traduction latine et la thématique de la prédestination doit être considérée comme une modification et non une recatégorisation.

3.3.4.3 Le commentaire de "prédestiné selon l'esprit de sanctification" (Exp Rom; I, 81 - 97)

Guillaume interprète le syntagme de l'esprit de sanctification en lien avec les figures qui le précèdent dans *Romains*, c'est-à-dire avec la prédestination. De plus, l'esprit de sanctification est identifié avec l'Esprit saint. Le Christ fut

prédestiné (voir le masculin dans le texte latin: Exp Rom; I, 81) à naître selon l'esprit de sanctification et cette affirmation s'appuie sur des citations de ce que l'ange a dit à Joseph et à Marie (Exp Rom; I, 81 - 85).

En lien avec cette prédestination, le commentaire développe le parcours figuratif de la conception spirituelle en Marie: "Bien que la chair soit vraiment née de la chair, cependant la conception (*conceptio*) de cette chair fut en tout point spirituelle : l'amour de Dieu et l'esprit de sanctification ont fait en elle ce que la chaleur des passions du péché et l'amour charnel, qui infectent tous de la tache du péché originel, ont l'habitude de faire dans le reste des humains" (Exp Rom; I, 85 - 89). Cependant, le commentaire veut éviter de dire que le Christ est fils de l'Esprit saint. Il cite aussi une glose de Guillaume de Reims⁵¹ disant que Marie n'a pas reçu la semence d'enfantement de la substance de l'Esprit saint, mais que c'est la nature qui a servi de substance. L'amour de l'Esprit saint a brûlé à un tel degré en l'âme sainte de Marie qu'il a accompli en elle des merveilles. On trouve ici dans cette section du commentaire une thématique de sanctification: l'Esprit saint assume le rôle de sanctifiant et Marie celui de sanctifiée dans sa conception. L'affirmation que le Christ est préservé de la faute originelle rappelle l'interprétation de "prédestiné en puissance" qui voulait que le Christ ne soit pas enchaîné au péché.

L'*expositio* fait une expansion de la figure de la Vulgate; cette expansion prend en charge quelques figures du parcours de la prédestination et les figures du parcours de la conception spirituelle et humaine. La figure de la sanctification est aussi thématifiée dans le commentaire. Par rapport au texte grec, nous avons encore ici une modification de thématique due à une modification opérée lors du transcodage du grec au latin.

⁵¹ Lignes 92 - 97 : glose de Guillaume de Reims; Concile de Tolède XI; DENZINGER 533.

3.3.4.4 Le commentaire de "de la résurrection des morts de notre Seigneur Jésus Christ" (Exp Rom; I, 98 - 119)

L'expositio procède en deux étapes: il y a d'abord un commentaire du syntagme "de la résurrection des morts de Jésus Christ notre Seigneur" (Exp Rom ; I, 98 – 108) et ensuite une explication de la répétition du nom de Jésus Christ (Exp Rom; I, 108 – 119).

En grec, l'explication du génitif "Jésus Christ notre Seigneur" vient du fait que ce syntagme est mis en apposition à "son Fils" au début du verset 3. Ceci étant acquis, le syntagme "résurrection des morts" peut alors se comprendre en lien avec le double balancement des participes "issu" et "établi" et des syntagmes "selon la chair" et "selon l'esprit" en Rm 1, 3 – 4; ceci laisse supposer "que c'est le fils de David qui mourut et que Jésus est devenu Fils de Dieu à sa résurrection" (Genest, 1995; p. 60).

Mais, "Jésus Christ notre Seigneur" est au génitif en latin et se rattache grammaticalement à la résurrection des morts. Ce génitif peut être interprété comme un génitif subjectif et signifier la résurrection des morts de Jésus lui-même. Mais, il peut aussi être lu d'une autre manière en utilisant le génitif objectif; il s'agirait alors de la résurrection des morts de ceux que Jésus Christ a lui-même ressuscités. *L'expositio* retient la lecture du génitif objectif et en donne trois explications: "Cela peut être compris [comme s'appliquant] à la résurrection des morts que le Christ a ressuscités, ou de ceux que, lors de sa résurrection, il voulut avoir [comme] témoins et associés à cette même résurrection (Act 1, 22), et [à qui] il manifesta ouvertement qu'il était Fils de Dieu. Mais, même si ce qu'il dit <à partir de la résurrection des morts de Jésus Christ notre Seigneur> est rapporté encore [à ce qui vient], de telle sorte qu'on puisse dire que Paul [soit inclus] parmi [ceux de] la résurrection des morts de Jésus Christ notre Seigneur, de toute

évidence [il est l'un de ceux] pour la vie de qui Jésus Christ est mort, afin de les relever de la mort de l'âme, cela ne devrait pas paraître absurde parce que ce n'est pas inhabituel dans les Écritures. Ainsi l'on a : <Daniel parmi ceux des fils de la captivité de Juda> (Dan 5, 13)" (Exp Rom; I, 98 – 108). Notons ici que c'est par sa mort et non par sa résurrection que le Christ redonne vie à l'âme de Paul!

Ici, le commentaire fait une expansion figurative du syntagme "la résurrection des morts de Jésus Christ notre Seigneur" à partir d'une lecture grammaticale d'une série de génitifs en latin. Mais, le texte latin ne s'écarte pas complètement du texte grec et pourrait vouloir signifier la résurrection personnelle de Jésus (c'est-à-dire la deuxième possibilité de signification du texte grec), bien que l'*expositio* ne fait pas cette lecture.

Guillaume donne ensuite l'explication la plus évidente (*credibile* en Exp Rom; I, 112) de la répétition comme cela se rencontre dans l'Ancien Testament (Exp Rom; I, 108 – 112). La répétition est expliquée en lien avec l'énonciateur de l'épître; elle vient de Paul pour qui "le nom de celui dont l'amour lui brûlait le cœur mettait dans sa bouche un goût de douceur" (Exp Rom. I, 112 – 116). Mais cette répétition peut paraître superflue pour l'énonciataire lecteur de l'épître s'il ne tient pas compte de l'amour de Paul pour le Christ (Exp Rom I, 116 – 119).

Guillaume fait une expansion figurative en partant de la constatation de la répétition du nom en *Romains* et en expliquant de la manière la plus évidente ce que cela peut signifier pour l'énonciateur et pour l'énonciataire.

3.3.4.5 La métatextualité: les relations entre les textes

Notre définition de l'interprétation repose sur la relation entre deux textes bien que nous ayons mentionné ultérieurement la présence du phénomène de la traduction. Mais voici qu'après l'analyse du fonctionnement de l'*expositio* sur les

six premiers versets de *Romains*, nous nous retrouvons face à des rapports métatextuels plus complexes du fait que la traduction ne fonctionne pas toujours comme un transcodage du texte grec. Il y a maintenant trois textes: le texte grec, sa traduction latine et l'*expositio* elle-même et il existe aussi trois types de relations entre eux: la relation entre le texte grec de *Romains* et sa version latine, la relation entre le texte grec de *Romains* et l'*expositio* et la relation entre la version latine de l'épître et l'*expositio*.

Quand nous traitons de la relation entre le grec et la version latine de *Romains*, nous analysons le fonctionnement en termes de transcodage et de modifications s'il y a lieu. Quand nous traitons de la relation entre le texte grec et l'*expositio*, nous parlons en termes de transformation et/ou d'expansion. Mais nous n'avons pas encore défini en quels termes nous traitons des rapports entre le texte latin de *Romains* et l'*expositio* car cela dépend avant tout de ce qui s'est passé lors du transcodage.

Nous réservons le terme de recatégorisation pour désigner une transformation de thématique qui a lieu d'abord et avant tout entre le texte grec et l'*expositio*. Quand il y a un changement de thématique basée sur une modification faite au cours du transcodage et présente dans le texte latin, nous parlons non pas de recatégorisation mais de modification de thématique par rapport au texte grec du commenté. Par exemple, les thématiques de la prédestination et la sanctification sont des thématiques d'une figure venant de la traduction latine et il y a eu modification de thématique par rapport au texte grec sans toutefois qu'elle n'implique une recatégorisation du texte-source.

3.4 La grâce apostolique et celle du chrétien : le commentaire de Rm 1, 5. 7 (Exp Rom; I, 120 – 148)

Ces lignes du commentaire se regroupent autour de deux parcours figuratifs principaux: ceux du nom et de la grâce. Guillaume ne suit pas mot à mot le texte de *Romains*; il omet tout ce qui concerne les Romains, c'est-à-dire tout le verset 6 et le syntagme "tous ceux qui sont à Rome" dans le verset 7. Il ne parle que de Paul et des croyants comme participants à la grâce apostolique.

En Rm 1, 5, la figure de la grâce est suivie de celle de l'apostolat et liée à cette figure par une conjonction: "grâce et apostolat". Il est possible d'en faire deux lectures: ou bien la grâce est séparée de l'apostolat et désigne autre chose ou bien il s'agit de la grâce de l'apostolat. L'*expositio* utilise les deux possibilités de lecture. L'expansion figurative (Exp Rom; I, 120 - 124) interprète la grâce comme désignant la grâce générale tandis que l'expansion narrative (Exp Rom; I, 125 - 128) interprète la grâce comme signifiant la compétence de l'apostolat.

Le commentaire procède par équivalences sémantiques. Il définit d'abord "par qui nous avons reçu" (Rm 1, 5) en lien avec la grâce reçue: nous avons reçu la rémission des péchés par le réconciliateur et nous avons reçu le goût de la grâce des réalités futures par la sagesse reçue de lui dans le mépris des réalités présentes (Exp Rom; I, 121 – 124). Guillaume identifie "celui par qui nous avons reçu la grâce" (Rm 1, 5) comme un réconciliateur et comme sagesse. L'expansion figurative développe le parcours figuratif de la grâce générale de Dieu selon l'expression utilisée plus loin dans le commentaire (Exp Rom I, 153 – 154).

Le commentaire se poursuit en définissant la grâce par rapport à la compétence de l'apostolat: "La grâce pour persuader de ce dont on doit persuader et l'apostolat pour contraindre ceux qui doivent être contraints" (Exp Rom; I, 126 – 128). Paul possède donc la compétence suivante: un /pouvoir de l'apostolat pour

prêcher avec autorité/, un /pouvoir travailler avec patience/, un /savoir persuader et contraindre ceux que l'on doit contraindre/. Persuader et contraindre sont deux fonctions de la rhétorique. Nous pouvons ajouter à ces éléments de compétence le /devoir prêcher l'Évangile/ puisque Paul a été choisi pour l'œuvre de l'Évangile (Exp Rom; I, 45) et le /vouloir/ qui se déduit de l'amour de Paul pour le Christ (Exp Rom; I, 108 - 119). Paul est donc maintenant un sujet actualisé pour prêcher l'Évangile en plus d'avoir été présenté comme un sujet actualisé pour prêcher la grâce parce qu'il possède la grâce de la compétence rhétorique (Exp Rom; I, 1 - 26). L'*expositio* prolonge le parcours de l'apostolat du commenté. Alors que Rm 1, 5 parle du don de l'apostolat venant du destinataire, le Christ Jésus, l'*expositio* opère une expansion narrative et les figures de grâce et d'apostolat désignent alors les modalités de la compétence de l'apôtre.

Le commentaire (Exp Rom; I, 129 - 134) de "pour l'obéir de la foi dans toutes les nations pour son nom" en Rm 1, 5 considère d'abord le syntagme de l'obéissance de la foi qui peut se lire de deux manières. Il s'agirait d'abord de l'obéissance qu'est la foi et celle-ci est alors déterminée par l'obéissance. Mais foi et obéissance peuvent aussi signifier deux réalités différentes: la foi désignerait le croire et l'obéissance signifierait vivre selon la foi; ainsi selon cette deuxième manière de lire le syntagme, c'est l'obéissance qui serait maintenant déterminée par la foi. Le commentaire choisit la deuxième façon de comprendre ce syntagme: "Et en effet les apôtres ont obtenu une grâce telle que les peuples qui étaient étrangers à l'alliance de Dieu et au genre de vie d'Israël, non seulement crurent en recevant la foi des prédicateurs, mais aussi obéirent en acceptant un nouveau mode de vie et l'ordonnance d'une manière de comportement religieux par respect pour le nom du Christ" (Exp Rom; I, 129 - 134). L'expansion figurative du parcours figuratif du croyant se fait par équivalence sémantique en définissant la foi et l'obéissance.

Le commentaire (Exp Rom; I, 135 - 139) des deux syntagmes "aimés de Dieu" et "appelés saints" en Rm 1, 7 poursuit l'expansion du parcours figuratif de la

grâce et reprend celui du nom. Guillaume utilise les deux sèmes du verbe latin *uocare* qui signifie à la fois "nommer" (Exp Rom; I, 137 – 137) et "appeler" (Exp Rom; I, 138 – 139). L'*expositio* commente la séquence de figures en *Romains*; l'amour de Dieu précède l'appel à la sainteté et non l'inverse. C'est pourquoi Dieu les nomme saints. Cette séquence montre la gratuité de l'amour de Dieu qui précède en tout ce que nous aurions pu faire nous-mêmes.

Pour commenter "appelés" en Rm 1, 7, Guillaume procède par homologation pour prolonger (expansion figurative) le parcours figuratif de l'apostolat et celui de la foi en *Romains* (Exp Rom; I, 140 – 148). De même que l'apprenti menuisier reçoit le nom de menuisier comme c'est la coutume dans les arts, ainsi celui qui est appelé et se donne (littéralement, donne son nom) à la profession de sainteté peut être appelé (*uocari* = être nommé) du nom de saint. Les figures de cette homologation s'insèrent dans le parcours du nom (Exp Rom; I, 140 - 143). Ensuite, " Paul [qui fut] appelé (*uocatus*) [à être] apôtre écrit aux disciples [qui sont] appelés (*uocatis*) [à être] saints puisque, comme Paul fut appelé (*uocatus*) par grâce pour qu'il soit apôtre du Christ, de même quiconque d'entre ceux-ci est appelé (*uocatus*) par la même grâce pour qu'il soit chrétien, aimé et saint" (Exp Rom; I, 145 - 148). Les figures de cette deuxième homologation s'inscrivent dans les parcours figuratifs du nom et de la grâce.

4. Le point de vue d'ensemble et les formes globales du commentaire de Rm 1, 7b - 15

L'ensemble du commentaire de Rm 1, 7b – 15 présente une séquence rhétorique en quatre étapes. Cette séquence peut se découvrir en rattachant les indices fournis par les phrases d'introduction ou de transition qui servent de lien entre les parties de l'*expositio* qui commentent les différents syntagmes de *Romains*.

Premièrement, la bénédiction et la salutation de paix. La salutation en Rm 1, 7b devient une bénédiction dans l'*expositio* qui reprend le texte de Luc 10, 5 – 6 où le Seigneur commande à ses apôtres de bénir d'abord la maison où ils entrent (Exp Rom; I, 149 – 167).

Deuxièmement, le ministère des prières. Cette étape de la séquence se subdivise en deux sous-étapes comme l'indique l'introduction au commentaire de Rm 1, 8: "Le prédicateur de la grâce a choisi un début excellent par la grâce, tout comme Dieu doit d'abord être adoré et ensuite prié. Ainsi dit le Psalmiste : <Louant, j'invoquerai le Seigneur>; ainsi, que le prédicateur de la grâce rende d'abord grâce à celui de qui toute grâce est espérée et reçue; ensuite, que cette grâce soit prêchée à son tour" (Exp Rom; I, 168 – 173). Plus loin, le commentaire ajoute encore une autre précision en disant que l'apôtre "ne rend pas seulement grâce mais qu'il prie aussi pour l'avenir" (Exp Rom; I, 237 – 238). Le ministère des prières se subdivise donc en deux parties: 1) l'action de grâce; 2) la prière pour l'avenir. L'apôtre commence donc par rendre grâce pour les Romains (Exp Rom; I, 168 – 238) et prie ensuite pour l'avenir afin que son voyage soit prospère selon la volonté de Dieu (Exp Rom; I, 239 – 292).

Troisièmement, la bienveillance de l'apôtre. La transition entre le commentaire de Rm 1, 11 – 12 (Exp Rom; 273 – 292) et Rm 1, 13 (Exp Rom; I, 295 – 307) nous apprend que le ministère des prières montre la sollicitude et l'empressement de l'apôtre et prépare ses auditeurs à recevoir son enseignement (Exp Rom; I, 292 – 294). L'apôtre se doit d'enseigner aux sages et aux ignorants (Exp Rom; I, 321 – 334) et il est empressé de prêcher aux sages (Exp Rom; I, 335 – 345).

Quatrièmement, la prédication de l'Évangile. L'apôtre commence à prêcher et il est qualifié de prédicateur de l'Évangile (Exp Rom; I, 320 – 358) et de prédicateur de la grâce (Exp Rom; I, 169, 171, 217). Cette étape de la séquence

commence avec le commentaire de Rm 1, 16 et se termine par le commentaire de Rm 15, 13.

Cette séquence est une forme globale qui s'ajoute à l'autre forme globale que nous avons identifiée au début de l'analyse du commentaire et qui consistait en un schéma actantiel. Du point de vue de la phase d'analyse qui dégage des modèles, ces deux formes globales permettent de présenter la structure d'un ensemble plus large du commentaire qui est nécessairement dispersé du fait qu'il suit le déroulement du commenté.

Le résumé qui vient après le commentaire de Rm 1, 15 nous apprendra que cette séquence s'inscrit dans le parcours du voyage de la lettre. Le début de la lettre y est comparé au début d'un voyage de prédication: tout se passe comme si l'apôtre ou le prédicateur arrivait et entrait dans la ville de Rome.

Nous qualifions cette séquence de rhétorique parce que les auteurs du XII^e siècle appliquaient aussi les éléments de rhétorique qui leur étaient connus dans leurs commentaires des épîtres de Paul. Les études contemporaines d'analyse rhétorique appliquée à l'épistolographie des épîtres de Paul nous rappellent que l'apôtre suit les conventions épistolaires grecques tout en faisant quelques modifications (Dean Anderson, 1999; p. 207). L'ouverture d'une lettre comprenait une phrase qui indiquait le nom de celui qui envoyait la lettre, le nom du destinataire et une salutation. La seconde phrase était une action de grâce ou une demande qui pouvait contenir aussi l'expression d'un désir de visiter le destinataire (Cranfield, 1975; p. 73; Dean Anderson, 1999; p. 207). Nous soulignerons donc en passant les différents éléments de l'analyse rhétorique qui sont rattachés à cette séquence par l'*expositio* et dont Guillaume se sert pour commenter ce passage de *Romains*. Lors de l'analyse du commentaire de Rm 15, 18 - 29, nous montrerons comment, à l'aide d'éléments rhétoriques, Guillaume identifie à sa façon ce que nous avons appelé le contrat de l'épître.

5. L'analyse du commentaire de Rm 1, 7b - 17

5.1 Le commentaire de Rm 1, 7b (Exp Rom; I, 149 – 167)

Le commentaire du verset 7b, "À vous la grâce et la paix de par Dieu notre Père et le Seigneur Jésus", s'inscrit comme la première étape de la forme globale de la séquence rhétorique présentée d'après le point de vue d'ensemble du commentaire. L'*expositio* développe ici trois parcours figuratifs: celui de la grâce, celui de la paix et celui de la bénédiction.

La grâce est encore définie comme la rémission des péchés qui comprend la réconciliation avec Dieu; et la paix est elle aussi définie comme la réconciliation avec Dieu (Exp Rom; I, 150 – 151; voir aussi 121 – 122). À la suite d'une homologation avec le syntagme "la loi et les prophètes" où les prophètes sont contenus dans la loi, la rémission des péchés, qui englobe la réconciliation, et la paix sont elles aussi dites appartenir à la grâce générale de Dieu (Exp Rom; I, 152 – 154).

Le verset 7b est qualifié de bénédiction apostolique qui inclut la grâce et la paix: "Mais cette bénédiction apostolique de grâce et de paix est comprise [comme si] elle était donnée à toute l'Église; elle ne doit pas être jugée d'un pouvoir moins grand que les bénédictions d'Abraham, d'Isaac et de Jacob sur leurs enfants"⁵² (Exp Rom; I, 154 - 157). Enfin, la communication de la paix est présentée comme une condition nécessaire préalable à la prédication selon ce qu'a dit le Seigneur dans l'Évangile (Luc 10, 5 – 6). L'apôtre bénit la maison où il entre et, s'il y a là un fils de paix, la paix repose sur lui, sinon elle revient sur l'apôtre (Exp Rom; I, 154 – 167).

⁵² ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 8; PG 14, col. 853B - C.

D'une part, l'expansion des figures de grâce et de paix prolonge le parcours de la grâce chrétienne qui est ici appelée la grâce générale de Dieu. D'autre part, les trois parcours figuratifs de l'*expositio* sont résumés dans la thématique de la bénédiction. Puisque cette thématique n'apparaît pas dans ce passage de l'épître, nous avons ici une recatégorisation des figures de *Romains*.

Au niveau de l'énonciation ou du schéma de la communication dans l'épître, Paul s'adresse aux Romains en les saluant. Les commentateurs contemporains (par exemple: Cranfield, 1975; p. 45; Fitzmyer, 1993; p. 227) considèrent que les premiers versets de l'épître sont une adresse qui se termine par la salutation au verset 7. Pour l'*expositio*, Paul commence à s'adresser aux Romains en se servant des figures de la grâce et de la paix pour les bénir. La première étape de la séquence du commentaire voit dans le verset 7b un apôtre entrer et bénir une maison et, dans les lignes qui suivent (Exp Rom; I, 169), cet apôtre sera appelé le "prédicateur de la grâce". La rhétorique que Guillaume commence à appliquer pour analyser *Romains* ne concorde donc pas avec les résultats des études d'épistolographie contemporaines.

5.2 Le commentaire de Rm 1, 8 : l'action de grâce

L'introduction du commentaire de Rm 1, 8 s'inscrit comme la seconde étape de la forme globale de la séquence que nous avons présentée, celle de l'action de grâce (Exp Rom; I, 168 – 173). Le commentaire de ce verset comporte quatre parties: 1) le commentaire de "je rends grâce à mon Dieu" (Exp Rom; I, 173 – 215); 2) le commentaire de "je rends grâce par Jésus Christ" (Exp Rom; I, 216 – 222); 3) la comparaison de l'action de grâce en *Romains* avec celle des autres épîtres (Exp Rom; I, 222 – 230); 4) le commentaire de "votre foi annoncée dans le monde" (Exp Rom; I, 233 – 238).

5.2.1 Le commentaire de "je rends grâce à mon Dieu" (Exp Rom; I, 173 – 215)

Paul reçoit dans l'*expositio* le titre de "prédicateur de la grâce" (Exp Rom; I, 169; 171). Ce titre possède un caractère rhétorique car un orateur chrétien prend le titre de prédicateur. Augustin lui-même écrit que celui qui veut dire la vérité doit se servir de l'art oratoire pour exprimer la vérité (Doct Chr; 4; # 1 – 3). Il ajoute que "en priant pour lui et pour les auditeurs auxquels il (l'orateur) doit parler, il sera un orant avant d'être un orateur" (Doct Chr; 4; # 32). Guillaume reprend ici la même idée, à savoir que le prédicateur rend grâce à Dieu avant de prêcher sa grâce (Exp Rom; I, 171 – 173). Nous avons vu que Guillaume interprète la fonction rhétorique du verset 7b comme une bénédiction au lieu d'y voir une salutation; le verset 8 a une fonction de prière d'action de grâce tout comme le signalent les études contemporaines (Dean Anderson, 1999; p. 207).

L'action de grâce et la mention de "mon Dieu" sont intégrées respectivement dans la deuxième et dans la troisième étape d'une autre séquence présentée dans la préface (Exp Rom; Pr, 26 – 31). Le tableau XI permet de comparer la séquence de la première préface et celle de cette partie du commentaire qui utilise la même séquence en y ajoutant des éléments posés en opposition. Nous considérons que chaque figure de la séquence et les figures placées en opposition forment chacune un parcours figuratif.

Il y a d'abord connaissance de la grâce qui est "conscience non ingrate de celui qui reçoit une intelligence humble et pieuse de la bonté divine" (Exp Rom; I, 174 – 176). Cela plaît à Dieu. Guillaume parle ensuite de la grâce en soi et dans le prochain qui mène à l'action de grâce: "Et nous rendons grâce pour nous-mêmes, quand nous pensons fidèlement que, la grâce que nous avons reçue, nous l'avons reçue gratuitement de Dieu, et qu'en pensant [à cela] nous nous excitons plus dévotement et plus humblement à l'amour de celui qui donne avec largesse; ou

encore, lorsque nous retournons gracieusement à Dieu la faculté de faire le bien que nous recevons gratuitement dans l'affection (*in affectu*) en faisant effectivement [le bien] (*in effectum*), c'est aussi la grâce qui nous fait faire cela. Et nous rendons grâce pour le prochain lorsque nous remercions [de ce] que nous recevons la grâce en celui que nous aimons en Dieu" (Exp Rom; I, 180 – 188). Celui qui essaie ainsi de plaire à Dieu mérite de recevoir de plus grands dons et peut intervenir pour les autres (Exp Rom; I, 188 – 191). L'opposé de l'action de grâce, c'est l'ingratitude qui est le plus grand des péchés (Exp Rom; I, 178 – 179).

Tableau XI	
Comparaison de la séquence de la préface et de celle du commentaire de Rm 1, 8	
Séquence de la préface	Séquence du commentaire de Rm 1, 8
1. Connaissance et reconnaissance de la grâce	Connaissance et reconnaissance de la grâce
2. Action de grâce	Action de grâce / ingratitude Qui plaît à Dieu / qui déplaît à Dieu (Exp Rom; I, 173 – 191)
3. Culte	<i>Affectus</i> pieux et culte (Exp Rom; I, 192 – 198)
Piété	Piété / impiété
	Amour de Dieu seul /amours étrangers (Exp Rom; I, 198 – 209)
Union	Union (Exp Rom; I, 209 – 215)

Paul rend grâce à "son" Dieu. Ce possessif est interprété comme l'*affectus* pieux et doux de celui qui appelle avec assurance sien, le Dieu à qui il appartient (Exp Rom; I, 195 – 196). C'est ainsi qu'il offre aussi avec assurance un culte à Dieu et est toujours en présence de Dieu "qui lui est lui-même présent" (Exp Rom; I, 196 – 198). Il y a ainsi appartenance et présence mutuelle entre Dieu et Paul. La mention de l'*affectus* pieux et du culte rappelle la citation de la première préface:

"La piété est culte de Dieu" (Exp Rom; Pr, 27). Le commentaire se poursuit en distinguant l'amour de Dieu seul des amours étrangers où l'amour de Dieu est entaché par d'autres amours (Exp Rom; I, 198 – 210). Ceux qui ont d'autres amours que Dieu seul ne peuvent lui rendre ce culte qui est piété.

Enfin, l'*expositio* décrit la béatitude de celui dont "l'esprit est cru être avec Dieu" (Exp Rom; Pr, 31). "Il devient homme de Dieu lorsque, comme l'apôtre qui servait Dieu dans l'Évangile de son Fils (Rom 1, 9) en son esprit, il sert de même dans les choses de Dieu en son esprit venant de l'Esprit saint. C'est ce que l'épouse dit de l'époux dans le *Cantique des cantiques* : "Mon bien-aimé [est] à moi et moi à lui; il demeurera au milieu de mes seins (Cant 2, 16; 1, 12)" (Exp Rom; I, 211 - 215).

L'*expositio* reprend ici plusieurs figures rencontrées dans la première préface et en ajoute d'autres qui viennent de la même racine. Le tableau XII regroupe des figures en deux colonnes: les figures communes à cette partie du commentaire et à la première préface et les nouvelles figures propres à cette section du commentaire. Nous ajoutons les figures pathémiques de cette partie du commentaire qui viennent s'ajouter à celles d'*affectus* et d'*effectus* déjà utilisées dans la première préface et les figures cultuelles de cette partie du commentaire.

Tout ce développement est une expansion figurative du syntagme "je rends grâce à Dieu" de Rm 1, 8. L'*expositio* replace d'abord les figures de ce syntagme dans la séquence de la première préface où l'action de grâce figure comme deuxième étape de la séquence; l'expansion désigne d'abord l'intégration d'une figure dans une suite syntagmatique. L'*expositio* développe ensuite des expansions figuratives autour de chacune des différentes figures de la séquence (la grâce, l'action de grâce, l'*affectus*, le culte, la piété, l'amour et l'union à Dieu) ainsi que de certaines figures opposées (ingratitude, impiété, amours étrangers).

Tableau XII	
Figures se rapportant à la grâce, figures pathémiques et figures cultuelles	
Figures propres à Exp Rom 1, 168 – 215	Figures communes à la première préface et à Exp Rom 1, 168 - 215
Figures se rapportant à la grâce <i>Gratanter, gratulare, largiens donationes gratiarum, gratia operante.</i>	Figures se rapportant à la grâce <i>Gratia, gratis, donum, merere, affectus, humilis, deuotio, iocundus.</i>
Figures se rapportant à l'action de grâce <i>Actio gratiarum, pius, ingratus, non ingratus, gratus, gratanter.</i>	Figures se rapportant à l'action de grâce <i>Gratias agere, pietas.</i>
Figures pathémiques <i>Affectus congratulantis, caritas, diligere, dilectus, amor et amare, excitare in amorem largientis deuotius nos et humilium, gratantes, gratulare, magnus affectus pietatis, dulce et pio affectu, patiari, placere, placitum, quietus, beatus.</i>	Figures pathémiques <i>Affectus, effectus.</i>
Figures cultuelles <i>Sacrificium, offere.</i>	

5.2.2 Le commentaire de "je rends grâce par Jésus Christ" et de "pour vous tous" (Exp Rom; I, 216 –230)

L'*expositio* commente "je rends grâce par Jésus Christ" (Exp Rom; I, 217 – 222) et ensuite "pour vous tous" (Exp Rom; I, 222 - 230). Il s'agit de deux expansions narratives, la première concernant la communication de l'action de grâce homologuée avec celle de la grâce et la seconde concernant la communication entre l'apôtre et les destinataires de ses lettres.

L'*expositio* propose une homologation entre "rendre grâce à Dieu par Jésus Christ" et "la grâce qui nous vient par Jésus" mentionnée dans la première préface (Exp Rom; Pr, 71): "Ainsi en effet, l'apôtre, le grand prédicateur de la grâce, jugeait qu'il doit toujours revenir au Seigneur, le Dieu de son cœur, avec action de grâce pour toutes choses; et [cela ne se fait] pas sinon par Jésus, le grand prêtre et le médiateur de Dieu et des humains, afin que ces mêmes actions de grâce soient toujours rapportées à celui à travers qui les dons de grâces nous sont accordés par Dieu" (Exp Rom; I, 216 - 222). Ces deux communications peuvent être inscrites de la manière suivante :

$$F(\text{Dieu}) \rightarrow F(\text{Christ}) \Rightarrow [\text{Nous} \wedge \text{Grâce}]$$

$$F(\text{Nous}) \rightarrow F(\text{Christ}) \Rightarrow [\text{Dieu} \wedge \text{Action de grâce}]$$

Le commentaire assigne à Jésus Christ le rôle actantiel de sujet opérateur en relation hypotaxique avec Dieu dans la communication de la grâce; en tant que médiateur, le Christ est aussi en relation hypotaxique avec nous dans la communication de l'action de grâce.

L'*expositio* compare ensuite "rendre grâce pour vous tous" à son contraire "rendre grâce mais pas pour vous tous" et à sa contradictoire "ne pas rendre grâce". Chacune des formules rencontrées au début des lettres de Paul est posée en lien avec les fautes et les reproches: soit qu'il n'y ait aucune faute, soit qu'il y ait quelque chose de répréhensible ou soit que quelque chose de grave oblige d'omettre l'action de grâce. Le commentaire de la médiation de Jésus et de "pour vous tous" fait donc partie ici aussi de l'expansion globale de la figure de l'action de grâce.

5.2.3 Le commentaire de "parce que votre foi est annoncée dans le monde entier" (Exp Rom; I, 231 – 238)

L'expositio interprète la relation entre la foi et l'annonce dans le monde entier. Dans le présent de l'épître, la forme (*forma*) et l'exemple (*exemplum*) de la foi des Romains sert de principe d'instruction (*institutio*) dans l'univers (Exp Rom; I, 231 – 234). Dans l'avenir, "l'apôtre voyait peut-être déjà d'avance en esprit que Rome, où résidait le siège de l'empire terrestre, deviendrait le premier siège du sacerdoce chrétien, d'où l'on puiserait comme d'une fontaine ce qui serait prêché et cru sainement dans tout le monde" (Exp Rom; I, 234 – 237). *L'expositio* procède à une expansion figurative du syntagme commenté; cette expansion comprend d'abord un aspect syntaxique: le texte considère la foi présente et ensuite la foi future des Romains et il y a donc ici une séquence de temporalisation; elle comprend aussi un aspect sémantique car il y a prolongation du syntagme en parcours figuratif de la foi.

5.3 Le commentaire de Rm 1, 9 -10a (Exp Rom; I, 239 – 264)

La dernière phrase du commentaire de Rm 1, 8 (Exp Rom; I, 237 – 238) indique une transition dans la forme globale de la séquence qui mène à la prédication de l'Évangile. L'apôtre assume la fonction rhétorique de prédicateur et prie dorénavant pour l'avenir.

L'expositio procède d'abord à une expansion narrative du serment en Rm 1, 9 et développe des éléments de compétence rhétorique d'un apôtre alors que, dans l'épître, le serment vient surdéterminer le /vouloir visiter les Romains/ de Paul. Le serment est un /pouvoir persuader/ lu dans l'optique de l'opposition bien / mal; le Seigneur a demandé de ne pas jurer mais celui qui utilise bien le serment ne fait pas le mal car il veut persuader un autre qui ne peut être persuadé autrement de ce qui est utile d'être persuadé. Le mal se trouve donc dans la faiblesse de celui à qui il est

juré et non dans celui qui jure. Les figures du bien et du mal viennent aussi axiologiser le serment (Exp Rom; I, 241 - 251). C'est pourquoi nous inscrivons aussi le commentaire de Rm 1, 9 dans la forme globale du schéma actantiel au rôle d'adjuvant: le serment et l'amour du service de Paul sont des adjuvants du sujet opérateur, Paul.

L'*expositio* explique ensuite le reste des figures de Rm 1, 9. Le service de l'apôtre en est un de liberté dans l'amour et non dans la crainte. Nous avons ici une expansion figurative du parcours de l'apostolat en *Romains* dont la mention du service d'amour et de piété renvoient à la première préface qui parle de l'amour de l'apôtre (Exp Rom; Pr, 49 - 54) et de la piété (Exp Rom; Pr, 26 - 29).

L'*expositio* revient à la forme globale de la séquence de la prédication de l'Évangile dont la seconde étape, celle du ministère des prières, comporte d'abord l'action de grâce et ensuite la prière pour l'avenir (Exp Rom; I, 237 - 238). L'*expositio* développe une expansion figurative du syntagme "je prie sans cesse" en Rm 1, 10 tout en citant 1 Thess 5, 17. Alors que Paul met l'accent sur la mention constante des Romains, Guillaume place l'accent sur le précepte de la prière constante. Notons que le futur dont il est parlé ici, c'est le futur de Paul lui-même qui prépare un voyage à Rome.

5.4 Le commentaire de Rm 1, 10b - 13a (Exp Rom; I, 265 - 294)

L'*expositio* cite ici un texte d'Origène⁵³ qui introduit le commentaire de Rm 1, 11 - 12. Origène mentionne une opposition contradictoire: l'apôtre prie non seulement pour que le voyage soit prospère mais pour qu'il soit prospère selon la volonté de Dieu car il y a des voyages qui ne sont pas prospères selon la volonté de Dieu.

⁵³ Lignes 266 - 270 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 11; PG 14, col. 857A.

Le commentaire se poursuit en ajoutant que le voyage ne peut être prospère selon la volonté de Dieu que s'il est motivé par un désir de partager une grâce spirituelle (Exp Rom; I, 276 – 279). Il fait une expansion figurative de la figure "spirituel" pour développer le parcours figuratif de la grâce selon l'isotopie choisie dans la préface; dans ce parcours, il oppose la grâce spirituelle à sa contradictoire, la grâce non spirituelle. Le mariage est une grâce non spirituelle tandis que la virginité est une grâce spirituelle et cependant les deux sont des dons de Dieu (Exp Rom; I, 280 – 282). L'*expositio* donne ensuite des exemples de grâces spirituelles que l'apôtre veut partager: "Mais les grâces les plus spirituelles sont les charismes d'intelligence spirituelle soit en [matière] morale soit en [matière] mystique, <qui doivent être comparés spirituellement aux choses spirituelles> (1 Cor 2, 13). Ceux donc que l'apôtre incite à la force de la perfection, il préfère partager avec eux les choses qui appartiennent à l'esprit" (Exp Rom; I, 282 - 286). Les plus grandes grâces spirituelles sont les charismes d'intelligence spirituelle des réalités morales et mystiques (Exp Rom; I, 282 – 284). L'apôtre préfère partager ce qui est spirituel. Il y a ainsi consolation mutuelle: l'apôtre est consolé en voyant le progrès des disciples qui eux reçoivent leur consolation de leur participation à la grâce apostolique (Exp Rom; I, 284 – 288). Enfin, il y a édification de la foi quand les disciples voient dans le maître ce qu'ils imitent et quand le maître est encouragé dans ses labeurs pour l'Évangile à la vue du progrès de ses disciples (Exp Rom; I, 288 – 291).

L'*expositio* mentionne ensuite rapidement que ce que Paul dit en Rm 1, 13a; "je ne veux pas frères que vous ignoriez" manifeste qu'il "ne veut pas qu'ils ignorent sa sollicitude pour les frères, afin que la connaissance de la bienveillance du docteur prépare une place dans leur cœur pour ce qu'il a à leur enseigner" (Exp Rom; I, 292 – 294). Ceci s'inscrit dans la troisième étape de la forme globale de la séquence de la prédication de l'Évangile: la bienveillance du prédicateur et des auditeurs. Du point de vue de l'analyse de la rhétorique médiévale, Guillaume

interprète cette mention de Paul au verset 13a comme une *captatio benevolentiae*; Paul montre sa bienveillance envers ses auditeurs afin de préparer une place dans leur coeur à son enseignement.

5.5 Le commentaire de Rm 1, 13b (Exp Rom; I, 295 – 307)

L'*expositio* traite ensuite de l'empêchement mentionné en Rm 1, 13b. Elle utilise ici la même figure avec laquelle Paul se décrit comme apôtre, celle du serviteur (Exp Rom; I, 27 – 30). L'expansion narrative nous permet d'inscrire cette section du commentaire au poste d'opposant sur la première forme globale du schéma actantiel et aussi comme empêchement de la séquence de la prédication. Deux nouvelles figures actérielles apparaissent au poste d'opposant. Dieu peut empêcher car il peut disposer des actes de ses serviteurs selon Act 16, 7. Satan peut aussi empêcher si Dieu le lui permet afin d'éprouver la persévérance des serviteurs de Dieu. Cependant, Satan ne peut connaître et empêcher que ce qui est manifesté par des signes extérieurs et non ce qui se passe dans le coeur de quelqu'un.

5.6 Le commentaire de Rm 1, 13c (Exp Rom; I, 308 – 320)

L'*expositio* explique d'abord que partout où Paul a distribué les talents du Seigneur, il en a ramassé des profits. Il veut donc obtenir un résultat aussi chez les Romains comme le dit l'épître (Exp Rom; I, 309 – 310). Le commentaire part du fait que la figure *fructus* en Rm 1, 13c est au singulier et cite d'abord Origène⁵⁴ qui dit que l'on utilise souvent le singulier pour parler du fruit des bonnes choses. Paul lui-même, en Galat 5, 19, utilise la même figure au singulier pour parler des vertus et utilise le pluriel en Galat 5, 22 pour parler des vices: "<En effet le fruit de l'esprit est charité, joie, paix et le reste> (Galat 5, 22). Mais il dit au sujet des fruits de la chair : <Ils sont manifestes; ce sont la fornication, l'impureté et le reste> (Galat 5,

⁵⁴ Lignes 311 - 314 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 13; PG 14, col. 859C.

19). Ainsi c'est pour cette raison que les philosophes païens sont d'avis : toutes les vertus sont une vertu; celui qui en possède une parfaitement [les] possède toutes; mais les vices sont même en opposition les uns envers les autres" (Exp Rom; I, 314 - 320). Guillaume explique le singulier de *fructus* et, par des exemples, il l'identifie au bien tandis que le pluriel est lié au mal, donnant ainsi une valeur axiologique positive au singulier et une valeur négative au pluriel.

5.7 Le commentaire de Rm 1, 14 - 15 (Exp Rom; I, 321 - 345)

Guillaume commente la figure de *debitor* sous l'angle de "se devoir à" pour dire que le devoir qui est rattaché à la charité ne connaît pas de limite: "La charité ne sait pas être contrainte, ne sait pas être limitée. Elle se doit à tous; elle se montre à tous. Elle ne se détourne ni de la sagesse grecque, ni de l'ignorance des Barbares" (Exp Rom; I, 321 - 324). Il donne ensuite des exemples néotestamentaires de la manière dont Paul a enseigné aux sages et aux ignorants, aux fidèles et aux infidèles. Pour le commentaire de Rm 1, 14, la figure *promptus* signifie le /vouloir prêcher/ pour l'opposer au /devoir prêcher/ par nécessité. L'apôtre dit qu'il se doit de prêcher à tous, aux sages et aux ignorants, mais qu'il est empressé de prêcher aux Romains qui ne sont pas des ignorants (Exp Rom; I, 338 - 339). Le commentaire développe des expansions figuratives des modalités du faire en *Romains* et prolonge ainsi le parcours figuratif de l'apostolat. Cependant dans l'épître, Paul parle de son devoir d'apôtre envers les sages et les ignorants; mais il n'identifie ni les uns, ni les autres avec les Romains comme commence à le faire Guillaume dans le commentaire.

6. La récapitulation (Exp Rom; I, 345 - 358)

Ce texte invite à reprendre les points principaux de ce qui a été dit, à les récapituler et à les résumer; le passif du verbe *recapitulare* renvoie à l'action de

l'énonciateur qui assume ici le rôle de narrateur. Il présente lui-même ce qu'il a fait et adopte un point de vue d'ensemble sur son commentaire des 15 premiers versets.

Nous pouvons nous demander quelles sont les fonctions de cette récapitulation dans le commentaire et s'il résume le début de l'épître de Paul ou le début de l'*expositio* de Guillaume. Nous verrons aussi ce que signifie qu'il soit placé à cet endroit par rapport au texte de *Romains*. Enfin, nous présenterons les deux métaphores concernant la lettre que nous y retrouvons et le point de vue de la rhétorique médiévale adopté par le texte.

Cette récapitulation marque une pause dans le cours du commentaire et Guillaume découpe ainsi le texte de l'épître après le verset 15; cette coupure se situe après ce que nous appelons aujourd'hui la bénédiction (Rm 1, 8 – 15). Guillaume fait donc une coupure au verset 15 et Paul commence à prêcher l'Évangile au verset 16. Notre propre analyse a montré que les versets 16 – 17 se rattachent aux verset 2 – 4 et donc à la section d'introduction car ils présentent le contrat fiduciaire de la lettre. Toutefois, Fitzmyer (1993; pp. 253 – 254) admet que les versets 16bc – 17 font suite à la dernière affirmation du verset 15 mais les considère comme la *propositio* principale du développement doctrinal de l'épître, suivant ainsi l'étude d'Aletti; c'est pourquoi il intègre ces versets dans la section doctrinale de l'épître.

Cette récapitulation est d'abord un résumé qui reprend non pas tout le contenu de ce qui a été dit auparavant mais l'organisation du commentaire du point de vue de la rhétorique. De plus, ce résumé renvoie à ce qui précède dans le commentaire lui-même. D'abord Guillaume dit "que l'apôtre [a parlé] non dans des paroles persuasives et savantes de la sagesse humaine, mais dans la simplicité comme le service (*negotium*) de l'Évangile aux Romains reçu de Dieu [l']a recommandé (*commendavit*) suffisamment, concernant la personne de celui qui évangélise, concernant l'autorité de celui qui envoie, concernant la cause elle-

même" (Exp Rom; I, 346 - 350). Dans ce texte, l'Évangile se réfère au commentaire de Rm 1, 2 - 4 (Exp Rom; I, 45 - 119); la personne de celui qui évangélise renvoie au commentaire de Rm 1, 1.5.7 (Exp Rom; I, 1, 26; 120 - 148); l'autorité de celui qui envoie se réfère au commentaire de la figure "Christ" (Exp Rom; I, 31 - 35); et la cause est ce que nous croyons être celle du voyage mentionnée en Exp Rom; I, 149 - 167.

Le résumé énumère ensuite les différents éléments de la séquence qui conduit à la prédication: la bénédiction du Christ (Exp Rom; I, 149 - 157), le ministère des prières (Exp Rom; I, 168 - 172; 237 - 238) et la bienveillance de l'apôtre (Exp Rom; I, 292 - 294): "Après que, comme s'il entra par l'épître [dans] la ville de Rome dans l'abondance de la bénédiction du Christ, comme le Seigneur lui-même l'a commandé (Matth 10, 12), il l'eut saluée dans la paix et qu'il eut préparé la bienveillance des auditeurs pour lui-même par l'affection (*affectu*) d'une pieuse sollicitude et par le ministère des prières, il commence à leur prêcher ce même Évangile. Et voyant que la sagesse du monde venant autant des Juifs que des païens Romains se rencontrait en son auditoire, et [voyant] que sa paix dans laquelle il les avait salués, a reposé sur eux, il commença" à prêcher l'Évangile (Exp Rom; I, 350- 358). Ce résumé permet d'organiser les rôles actantiels en un schéma actantiel pour le commentaire de Rm 1, 1 - 15 et de présenter une séquence pour l'ensemble du commentaire de Rm 1, 7 - 17; ce sont les deux formes globales que nous avons déjà dégagées. C'est donc dire qu'il s'agit ici d'un résumé de certains éléments du commentaire et non d'éléments de *Romains*.

Mais cette récapitulation ne fait pas que résumer ce qui est venu auparavant; elle ajoute un complément d'éléments. Elle nous apprend que Paul parle de l'Évangile avec simplicité et non dans des discours savants comme le suggère Augustin (Doct Chr; 4; # 34: Augustin utilise le terme *submisse* que le traducteur français rend par "avec simplicité"). L'Évangile est aussi un service (*negotium*), c'est-à-dire une relation mutuelle qui implique un va-et-vient entre les partenaires

par rapport à la transmission d'un objet. Le texte mentionne aussi pour la première fois la bienveillance chez les auditeurs (Exp Rom; I, 353 – 354), la sagesse du monde qu'il a trouvée "chez les Romains autant chez les Juifs que chez les Gentils" (Exp Rom; I, 355 – 357) et la paix qui repose sur eux tous (Exp Rom; I, 357 – 358). Donc les Romains ne sont pas seulement des non-ignorants comme en Exp Rom; I, 338 – 339 mais possèdent une sagesse qualifiée de sagesse du monde.

Enfin, cette récapitulation joue aussi un rôle de transition dans l'*expositio*. Jusque là, Paul est comme arrivé à Rome et a préparé sa prédication. Maintenant, il commence à évangéliser (Exp Rom; I, 354 – 355).

Cette récapitulation a donc trois fonctions dans le cours de l'*expositio*. Elle est un résumé, elle offre un complément de données sur la préparation à la prédication et elle fait une transition entre la préparation et le début de la prédication de l'Évangile.

Elle présente aussi deux métaphores concernant la lettre elle-même. Paul est un prédicateur et la lettre est la prédication de Paul. Le prédicateur se prépare d'abord dans la prière, il montre ensuite sa bienveillance pour ses auditeurs et prépare celle des auditeurs eux-mêmes. Il s'agit d'une *captatio benevolentiae*. Cette métaphore rhétorique semble venir d'Augustin (Doct Chr; 4; # 3).

Par ailleurs, il y a aussi le voyage de la lettre. La lettre est comparée à une entrée dans la ville de Rome (Exp Rom; I, 351). Cette métaphore semble venir du Nouveau Testament car le Seigneur a commandé aux apôtres de bénir la maison où ils entraient (Exp Rom; I, 351 – 352). Le destinataire, les Romains, possède la paix et la bénédiction repose sur lui; c'est la condition nécessaire pour pouvoir prêcher l'Évangile à quelqu'un selon le commandement du Seigneur lui-même (Exp Rom; I, 160 – 167 et 357 – 358).

La récapitulation se place aussi du point de vue de la rhétorique comme nous l'avons déjà mentionné plusieurs fois. La proclamation de l'Évangile est dite être un service, c'est-à-dire la relation impliquée dans la transmission d'un objet. Le verbe *commendare* signifie "recommander" quand il se rapporte à l'objet à communiquer et il vient d'Augustin. De plus, l'annonce de l'Évangile ou la transmission du message doit être faite en style simple comme le recommande Augustin (Doct Chr; 4; # 34). La manifestation de la bienveillance de l'orateur ou du prédicateur et la préparation de la bienveillance des auditeurs fait partie de la *captatio benevolentiae* qui doit être faite en style tempéré (cette expression qui vient du Doct Chr; 4; # 34 ne se rencontre pas ici mais nous la retrouverons ailleurs).

Enfin, l'*expositio* appelle Paul, le prédicateur de la grâce (Exp Rom; I, 169; 141; 217) alors qu'ici, il est dit prêcher l'Évangile. C'est donc dire que Guillaume pose l'Évangile en équivalence à la grâce. D'après nous, Guillaume semble oublier dans cette récapitulation que les Romains ont déjà la foi. La métaphore du voyage où l'apôtre arrive pour prêcher l'Évangile s'adresse à ceux qui prêchent le kérygme là où l'Évangile n'a pas encore été prêché; elle ne s'appliquerait donc pas au sens strict à Paul qui s'adresse aux Romains qui ont déjà la foi. De plus, les Romains sont dits ne pas être des ignorants (Exp Rom; I, 338 – 339) et ensuite le texte nous apprend qu'ils possèdent la sagesse du monde (Exp Rom; I, 355 – 357). Comment cela peut-il être dit des Romains qui ont déjà la foi et seraient déjà censés connaître la sagesse de Dieu pour reprendre une expression de 1 Cor 1, 23 – 24 qui sera cité immédiatement après le texte de la récapitulation? À notre avis, quoique ces métaphores fonctionnent bien pour expliquer le déroulement de l'*expositio* elle-même, elles ne jettent pas un éclairage sur le texte de *Romains* et maintiennent une certaine ambigüité à ce sujet.

7. Le commentaire de Rm 1, 16 – 17 (Exp Rom; I, 359 – 410)

Paul commence donc à prêcher l'Évangile et ce passage s'inscrit comme la quatrième étape de la forme globale de la séquence de la prédication de l'Évangile.

Le commentaire procède d'abord à une expansion narrative à partir du syntagme: "Je n'ai pas honte de l'Évangile" (Rm 1, 16). Il propose des éléments de trois programmes narratifs virtuels: 1) la honte pourrait venir du reproche de la Croix qui est scandale pour les Juifs et folie pour les païens selon 1 Cor 1, 23 – 24 mais ici le commentaire oppose le fait que l'apôtre possède une conscience déjà guérie (*sanata*: déjà sanifiée) et une audace aussi franche (Exp Rom; I, 359 – 363); 2) la honte pourrait venir d'enseigner quelque chose et de vivre autrement (Exp Rom; I, 369 – 370); 3) enfin, la honte pourrait venir du manque du pouvoir des miracles (Exp Rom; I, 370). Selon Guillaume, Paul nie toute possibilité de honte.

La "puissance de Dieu pour le salut de tout croyant" en Rm 1, 16 est mise en opposition de contrariété à celle qui opère pour la perte du non-croyant (Exp Rom; I, 371 – 375). L'*expositio* commente "au Juif d'abord et au Grec" en citant Origène⁵⁵ (Exp Rom; I, 376 – 384). Les Grecs se distinguaient des Barbares parce qu'ils utilisaient des lois. Origène dit que la distinction de Paul est meilleure parce que les Juifs ont reçu la loi de Dieu avant les autres.

Le commentaire de Rm 1, 17 explique ce que signifie "justice" et "de Dieu": la justice, c'est la foi qui justifie les croyants; elle rend justes ceux qu'elle englobe; et elle vient de Dieu parce que la foi est grâce (Exp Rom; I, 385 – 391). Guillaume homologue ensuite des oppositions sur plusieurs axes sémantiques pour commenter la croissance et la tension implicite au syntagme "de la foi à la foi" (Exp Rom; I, 392 – 397). Il y a progression et tension par rapport à l'axe de la communication:

⁵⁵ Lignes 376 - 384 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 14; PG 14, col. 861A - B.

"de la foi de ceux qui annoncent à la foi de ceux qui obéissent"; sur l'axe de la Bible: "de la foi de l'Ancien Testament à la foi du Nouveau"; sur l'axe de la relation à Dieu: "de la foi dans laquelle on sert Dieu à la foi qui jouit de Dieu"; sur l'axe du savoir: "de la foi à l'image en ce monde à la foi de la vérité très présente en l'autre monde"; sur l'axe de la relation à l'objet: "de la foi aux paroles par lesquelles nous croyons en ce monde à la foi à la réalité que nous obtiendrons dans l'éternité" (Exp Rom; I, 392 – 397). Le texte ajoute ensuite que la porte de la grâce est ouverte à tous (Exp Rom; I, 397 – 400).

Enfin, l'*expositio* commente la citation d'Habaquq selon la traduction de la Vulgate où le verbe *uiuere* est au présent au lieu d'être au futur comme en grec. Le commentaire de la citation "le juste vit de la foi" affirme que la foi et la vie de foi ne viennent pas de nous-mêmes mais que ce sont des dons de Dieu. C'est donc le prophète Habaquq qui a raison et les hérétiques qui revendiquent pour eux-mêmes les premières parties des bonnes œuvres ou de la bonne volonté devraient avoir honte de leurs opinions (Exp Rom; I, 401 – 410).

Le commentaire de Rm 1, 17 procède à une expansion des figures de ce verset dans le parcours figuratif de la grâce selon l'isotopie de la première préface. Il y a encore ici une équivalence qui est posée entre l'Évangile et la grâce: non seulement la justice et la foi, c'est-à-dire ici le contenu de l'Évangile, sont des grâces de Dieu mais Paul est appelé "prédicateur de la grâce" (Exp Rom; I, 169, 171, 217) et en même temps "prédicateur de l'Évangile" (Exp Rom; I, 30, 256 – 258: serviteur de l'Évangile; I, 354- 355: prêcher l'Évangile). L'*expositio* crée une équivalence entre l'Évangile et la grâce tandis que *Romains* fait un lien entre la manifestation de l'Évangile par Jésus Christ décrit en Rm 1, 2 – 4 et l'immanence de l'Évangile qui est justice de Dieu et puissance de Dieu, présentée en Rm 1, 16 – 17. Au lieu de relier l'Évangile à la puissance et à la justice de Dieu, l'*expositio* fait un lien avec la grâce. La manifestation de la puissance de Dieu est liée à la foi et divisée en deux: puissance pour sauver celui qui croit et pour la perte de celui

qui ne croit pas. La honte mentionnée en Rm 1, 16 n'est pas interprétée comme une formule négative de confession mais comme ce qui pourrait manquer ou nuire à l'apôtre pour prêcher l'Évangile ou comme une reconnaissance de la honte du crucifié qui ne nuit cependant pas à une conscience guérie telle que celle de Paul. Pour Guillaume, la justice de Dieu, c'est la grâce donnée et non la justice de Dieu lui-même. L'*expositio* interprète ce syntagme dans un sens objectif, ce que Dieu donne, et non comme nous l'interprétons plus souvent aujourd'hui dans le sens subjectif, la justice de Dieu lui-même (Fitzmeyer; 1993; p. 259).

Enfin, Guillaume interprète la citation d'Habaquq dans le sens du don de Dieu qui englobe même le début des bonnes œuvres dans la volonté humaine; en ce cas, il faut déduire que le juste signifie tout être humain. Hays (1983; p. 150) avoue que les interprétations basées sur l'hypothèse que "de la foi" se rattache au verbe ou bien au sujet du verbe ne sont pas satisfaisantes; personne ne suppose réellement qu'un être humain hypothétique puisse être juste indépendamment du fait qu'il ait la foi. Une analyse du texte massorétique et des versions de la Septante de ce texte révèle qu'une des versions de la Septante a traduit "Mon juste vivra par la foi" (Ha 2, 4); ceci donne un sens messianique au texte. Paul ne retient ni la lecture du texte hébreu, ni celles de la Septante (Hays, 1983; pp. 155 – 156; Fitzmyer, 1993; pp. 264 – 265). Mais Hays (1983; p. 156), Stuhlmacher (Donfried, 1991; p. 341) et Fitzmyer (1993; p. 254) conviennent que le juste ne peut que signifier ici le Christ qui le personnifie; ils attribuent alors au texte un sens messianique.

8. Analyse du commentaire de Rm 15, 14 – 33

Nous avons analysé le commentaire de Rm 1, 1 – 17 où Paul prend la parole. Nous passons maintenant au commentaire de Rm 15, 14 – 33 où Paul termine son discours.

8.1 Le point de vue d'ensemble du commentaire de Rm 15, 14 – 33 (Exp Rom; VII, 893 – 1020)

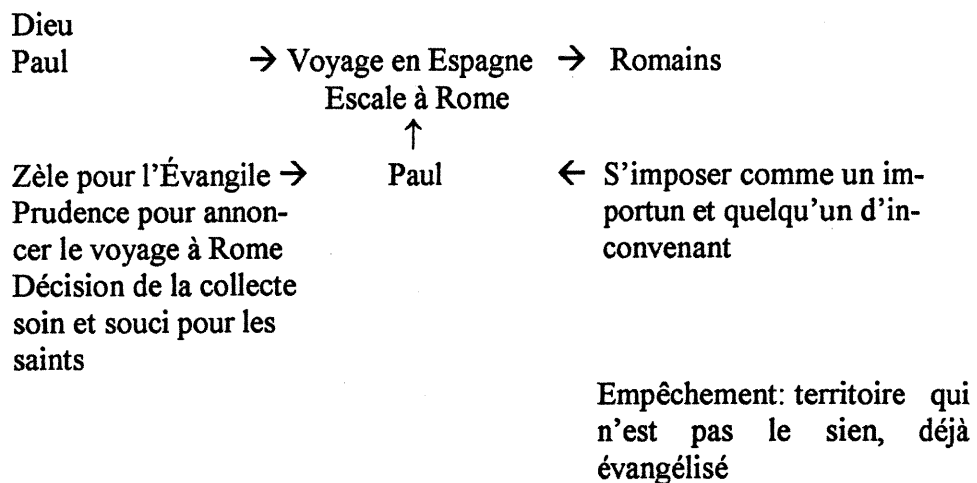
Le commentaire de Rm 15, 14 – 33 est beaucoup moins élaboré que celui des 17 premiers versets de l'épître et ce sont les limites de la péricope de *Romains* que nous avons déjà établies qui ont servi pour opérer le découpage de cette section de l'*expositio*.

Le texte mentionne d'abord la fin du voyage (Exp Rom; VII, 895 – 897) et dit qu'il est alors recommandé de ramasser les biens du voyage. Le verbe *commendare* et le substantif dérivé de ce verbe fournissent un indice de structuration. Ce verbe indique d'abord une fonction rhétorique. Augustin suggère quoi faire après que l'auditeur a compris le message. "Et quand on y aura réussi, il ne faut plus s'occuper de la question traitée, par prétexte d'enseigner plus longtemps, mais se contenter à l'occasion de la rappeler (*commendare*) pour la graver dans le cœur. Quand cette occasion se présente, il faut le faire avec mesure (*modeste*), de peur d'en arriver au dégoût (*teadium*)" (Doct Chr; 4; # 25). Nous retiendrons qu'Augustin suggère de rappeler le message après qu'il a été compris et donc ici à la fin de la prédication de la lettre. Cette figure est aussi polysémique; ce verbe signifie "recommander et rappeler" quand il s'agit de l'objet à communiquer et "faire valoir, prouver, manifester" quand il se rapporte aux sentiments du destinataire de la communication.

Nous rencontrons trois *commendationes*: 1) la *commendatio* (le faire valoir, manifestation, preuve) de la bienveillance de l'apôtre (Exp Rom; VII, 898 et 919 – 920); 2) la *commendatio* (rappel, recommandation) des biens, c'est-à-dire des sujets abordés même si ce n'est qu'en partie (Exp Rom; VII, 911 – 912) et de la grâce en général (Exp Rom; VII, 920 – 942); 3) la *commendatio* (le faire valoir, manifestation, preuve) du zèle de l'apôtre pour l'Évangile (Exp Rom; VII, 942 – 997).

Nous pouvons donc d'abord reconstruire la forme globale d'une séquence que nous nommerons la séquence de la fin de la prédication qui est celle de l'épître. Cette séquence se compose de trois éléments: 1) la bienveillance où nous plaçons la *commendatio* de la bienveillance et la *commendatio* des biens car il s'agit de la bienveillance par laquelle l'apôtre apporte les biens (Exp Rom : VII, 898 – 899); cette première étape comprend le commentaire de Rm 15, 14 – 19; 2) la prière qui comprend le commentaire de Rm 15, 30 – 32; 3) la bénédiction qui comprend le commentaire de Rm 15, 29. 33. Nous plaçons la bénédiction en troisième lieu parce que le commentaire lui-même dit que l'apôtre finit par la bénédiction comme il a commencé par la bénédiction (Exp Rom; VII, 1019 – 1020). Cette séquence est l'inverse des trois premières étapes de la séquence de la prédication que nous avons utilisée comme modèle de la structure de l'ensemble du commentaire de Rm 1, 7b – 15 (Exp Rom : I, 149 – 345; section 4 de ce chapitre).

Enfin, une dernière forme englobante apparaît sous forme d'un schéma actantiel qui se dégage de ce que l'on peut interpréter comme des figures actorielles dans le commentaire de Rm 15, 23 – 24 (Exp Rom; VII, 954 – 972). Nous expliquerons ce schéma lors de notre analyse de cette section de l'*expositio*. Nous avons placé Dieu dans le rôle de destinataire car le voyage doit être prospère selon la volonté de Dieu (Exp Rom; I, 265 – 292).



8.2 Le commentaire de Rm 15, 14 – 33

8.2.1 Le commentaire de Rm 15, 14 - 16 (Exp Rom; VII, 893 – 920)

L'*expositio* introduit la première étape de la séquence finale de la prédication en parlant de nouveau du voyage mais ici il s'agit de la fin d'un voyage qui est l'épître elle-même et non du début de l'entrée à Rome (Exp Rom; I, 351): "Ici déjà comme dans un port de silence, les voiles sont carguées (1 Cor 7, 29) après une telle mer de sens profonds et le ramassage des biens du voyage est recommandé" (Exp Rom; VII, 895 – 897). Il s'agit de ramasser ce qui a été dit au cours du voyage sur un océan de sens profonds, le voyage étant ici l'épître elle-même. Le commentaire explique ensuite Rm 15, 14 en disant qu'il s'agit d'une preuve de la bienveillance de Paul qui a apporté les biens aux Romains qu'il savait déjà abonder en eux.

L'*expositio* fait d'abord une expansion figurative de la figure de l'audace en Rm 15, 15 dans un parcours du savoir: "Tout à fait avec audace. Si elle ne procédait pas de la confiance de l'Esprit saint habitant en lui, elle serait grande l'audace de l'humain qui habite dans les ténèbres de cette ignorance obscure d'avoir voulu sonder les replis si élevés et profonds de la sagesse de Dieu, pour discuter en quelque sorte de la loi et de la grâce, du rejet des Juifs et de l'appel des Gentils, et de beaucoup d'autres choses; il dit qu'il a écrit au sujet de ces choses, mais en partie, parce que aussi longtemps que nous sommes ici-bas, où <nous ne connaissons qu'en partie et où nous ne prophétisons qu'en partie> (1 Cor 13, 9), la pleine intelligence du sens [de telles choses] n'est concédée à personne" (Exp Rom; VII, 908 – 912). Paul n'a parlé de cela qu'en partie (*ex parte* comme en Rm 15, 15) car toute connaissance ici-bas n'est que partielle (Exp Rom; VII, 912 – 914). Cependant, en Rm 15, 15, *ex parte* signifie "à certains endroits" et non "en partie". Enfin, cette audace vient de l'Esprit saint habitant en Paul (Exp Rom; VII, 907 –

908) et sert à définir la compétence du savoir de l'apôtre manifesté dans l'épître elle-même.

Le commentaire mentionne aussi la différence entre le texte grec de Rm 15, 16 et la traduction latine qui traduit par *sanctificabat* au lieu de *sacrificabat*. Ici, l'*expositio* utilise le commentaire d'Origène⁵⁶ où Rufin traduit le grec par *sanctificans* que le commentaire n'utilise pas. Guillaume métaphorise la prédication dans une configuration sacrificielle, liturgique et la prédication est comparée à l'offrande d'un sacrifice (Exp Rom; VII, 915 – 918). La mention que le docteur-liturge, officiant de l'Évangile, a beaucoup apporté à ses auditeurs par sa bienveillance et sa doctrine permet d'inscrire cette section du commentaire sur la première étape de la forme globale de la séquence de la fin de la prédication.

8.2.2 Le commentaire de Rm 15, 17 - 19 (Exp Rom; VII, 921 – 942)

"La gloire devant Dieu" signifie que l'apôtre se glorifie dans le Seigneur comme le rappelle Rm 15, 17 (Exp Rom; VII, 921 - 925) et comme l'a déjà mentionné la première préface (Exp Rom; Pr, 71 – 73). Guillaume continue à rappeler et recommander les biens de valeurs rapportés du voyage et qui sont: la grâce de ce que le Christ fait dans l'apôtre et par l'apôtre (Exp Rom; VII, 927 – 930) et la grâce de ce que fait l'Esprit saint qui donne aux Gentils d'obéir et à qui l'apôtre lui assigne la puissance de tout ce qu'il a fait (Exp Rom; VII, 934 – 942). Le parcours de l'apostolat de *Romains* connaît donc une expansion figurative dans le commentaire selon l'isotopie de la grâce choisie par la première préface.

⁵⁶ Lignes 915 - 916 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 10, 11; PG 14, col. 1268B.

8.2.3 Le commentaire de Rm 15, 19 – 28 (Exp Rom; VII, 944 – 997)

L'*expositio* commente certaines figures de ces versets en trois sections. D'abord, la comparaison de la construction en Rm 15, 19 – 22 est homologuée avec celle du semeur et du moissonneur; comme l'apôtre n'a pas voulu construire sur le fondement d'autrui, ainsi Paul sème et d'autres moissonnent (Exp Rom; VII, 949 – 953). Le commentaire explique aussi que Paul a depuis longtemps voulu aller à Rome; c'est pourquoi nous inscrivons ce qui est dit ici au poste du rôle du destinataire sur la forme globale du schéma actantiel.

Ensuite, le commentaire des versets 23 – 24 (Exp Rom; VII, 954 – 972) montre la prudence de l'apôtre: "Il faut admirer la prudence du docteur des Gentils; alors que celui-ci désirait travailler chez les Romains et possédait une bonne disposition, il ne promettait [rien], il ne s'imposait pas; cependant il leur offrait sa présence, disant qu'il viendrait à Rome non à cause de Rome, mais à cause de l'Espagne, afin que naturellement (*scilicet*) la parole de l'Évangile ne soit pas moins valable dans sa bouche, [s'il se trouvait] qu'il arrive parmi des gens qui ne veulent pas [de lui] comme de quelqu'un d'importun et d'inconvenant" (Exp Rom; VII, 959 - 964). Nous inscrivons l'apôtre Paul au poste du rôle de sujet opérateur sur le schéma actantiel; sa prudence s'inscrit comme adjuvant puisqu'elle est un /savoir se faire accepter par les Romains/. Guillaume utilise ici des éléments de rhétorique d'Augustin pour analyser le style de Paul dans l'*expositio* selon le but que l'apôtre se propose. Selon Augustin, si Paul utilise ici le style sublime (Doct Chr; livre 4; # 34), c'est qu'il veut faire agir les Romains; en faisant appel aux sentiments, il leur demande donc de le recevoir au cours de son escale à Rome et de le reconduire en Espagne: "Cependant annonçant qu'il jouirait d'abord d'eux pour un moment et comme au passage, il leur fait connaître (*commendat*) son affection (*affectum*); mais ensuite en disant qu'il serait conduit par eux, il concilie aussi leur amour pour lui. En effet tout comme le docteur de l'Église doit prendre garde afin de ne pas écarter de lui les auditeurs par un semblant d'orgueil, de même il ne doit

pas diminuer la valeur de la parole de Dieu dans sa bouche par un trop grand abaissement d'humilité. De là il est dit de Samuel qu'il était recherché par tous parce que <la parole du Seigneur était précieuse> (1 Reg 3, 1)" (Exp Rom; VII, 965 - 972). L'importunité et l'inconvenance qu'il pourrait causer s'il s'imposait de même que l'orgueil ou la trop grande humilité qui pourraient dévaloriser la parole de Dieu dans sa bouche s'inscrivent au poste d'opposant sur la forme globale du schéma actantiel. Guillaume utilise la rhétorique pour identifier ce que nous avons appelé le contrat de l'épître.

Enfin, le commentaire de Rm 15, 25 – 28 montre le zèle de Paul pour la collecte en faveur des pauvres parmi les saints de Jérusalem (Exp Rom; VII, 973 – 997). Il fait ici une expansion narrative sous forme d'un récit racontant comment on en est venu à cette situation à Jérusalem et ce que Paul a fait pour la collecte. Il raconte comment les Juifs se sont convertis à celui qu'ils ont crucifié et que, brûlant de la nouveauté de la vie spirituelle, ils vendaient toutes leurs possessions et mettaient tout en commun. À la suite d'une persécution, ils furent dispersés et annoncèrent le Christ ailleurs. Quant à Paul, il a semé l'Évangile et constitué des Églises et il a jugé que les chrétiens venant des religions idolâtriques devaient aider les pauvres de Jérusalem qui avaient atteint les cimes de la perfection.

8.2.4 Le commentaire de Rm 15, 29 – 33 (Exp Rom; VII, 998 – 1020)

Le commentaire de Rm 15, 30 - 32 se concentre d'abord sur la figure de la prière en citant le commentaire d'Origène⁵⁷ (Exp Rom; VII, 1007 – 1010) pour parler du combat dans nos prières contre les assauts de nos vices et des esprits mauvais. Guillaume note ensuite que la demande de prière indique le souci de

⁵⁷ Lignes 1007 - 1011 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 10, 15; PG 14, col. 1276C.

l'apôtre pour que l'offrande de son service soit acceptée (Exp Rom; VII, 1011 – 1015). C'est la seconde étape de la séquence de la fin de la prédication.

L'*expositio* procède ensuite à une expansion narrative pour terminer le récit commencé lors du commentaire de Rm 15, 25 – 28 et raconter ce qui s'est passé à la suite de l'épître et comment le voyage à Rome a pu se réaliser: l'offrande est acceptée, Paul est arrêté par les Juifs, remis aux mains des païens et conduit à Rome parce qu'il a fait appel à César (Exp Rom; VII, 1015 – 1018).

L'*expositio* explique Rm 15, 29 en disant que tous participent à l'abondance de la bénédiction du Christ. Et le commentaire de Rm 15, 33 se contente de faire un lien avec la bénédiction de paix du début de la prédication. Le commentaire de ces deux versets (Exp Rom; VII, 998 - 1001; 1019 - 1020) s'inscrit sur la troisième étape de la séquence de la fin de la prédication.

9. Le point de vue d'ensemble du commentaire

Nous terminons l'analyse du faire interprétatif dans l'*expositio* en reprenant les différentes formes globales pour montrer les liens qui existent entre elles. Si nous jetons un regard d'ensemble sur les deux séquences englobantes, l'une qui précède la prédication et y mène et l'autre qui vient après la prédication, et sur le premier schéma actantiel présenté dans la section 2 de ce chapitre, nous pouvons y trouver les différentes figures actérielles et des indices des quatre phases de l'algorithme narratif qu'on appellerait alors un programme narratif interprétant de la prédication de l'Évangile.

La présentation de Paul au début du commentaire a montré qu'il était appelé par le Seigneur Jésus et qu'il était compétent pour prêcher la grâce; nous avons là des éléments des phases de manipulation et de compétence au cours desquelles un futur sujet opérateur reçoit un mandat de la part d'un destinataire et acquiert la

compétence pour réaliser ce mandat. Les phases de manipulation et de compétence correspondent aux trois premières étapes de la séquence avant la prédication où l'*expositio* présente Paul comme appelé par Dieu et le Seigneur Jésus qui assument tous deux le rôle actantiel de destinataire. L'*expositio* présente ensuite la compétence rhétorique de l'apôtre (Exp Rom; I, 27 – 45 et 124 – 128 et 320 – 345) pour prêcher l'Évangile (Exp Rom; I, 149 – 167 et 344 – 345) et celle des auditeurs pour écouter l'Évangile (Exp Rom; I, 355 – 358). L'apôtre s'adressera à un destinataire que sont les Romains et ceux-ci ont besoin d'une compétence pour recevoir et comprendre l'objet communiqué (Exp Rom; I, 161 - 167; 355 - 358).

La prédication de l'Évangile constitue la phase de performance principale: Paul, le sujet opérateur, communique l'objet, l'Évangile, au destinataire, les Romains. La séquence de la fin de la prédication possède certaines caractéristiques que l'on rencontre dans une phase de sanction au cours de laquelle l'objet communiqué est revêtu d'une valeur; le verbe *commendare* peut signifier "dire du bien de quelque chose" et s'insère donc bien dans une phase de sanction en donnant une valeur positive aux contenus communiqués (Exp Rom; VII, 983 – 942).

Après avoir terminé de prêcher l'Évangile, Paul propose aux Romains d'aller les visiter au cours d'un voyage en Espagne (Exp Rom; VII, 942 – 972). Nous pouvons considérer cela comme une phase de manipulation d'un programme narratif de voyage ou du contrat du voyage en Espagne et de l'escale à Rome. Le commentaire qui suit décrit la suite des événements et comment la performance principale de ce programme, c'est-à-dire la venue de Paul à Rome, s'est effectuée (Exp Rom; 1015 – 1018).

Au cours de notre propre analyse de ces passages de *Romains*, nous avons dit que l'énoncé de l'épître servait d'adjuvant à Paul qui demandait aux Romains de les visiter lors de son voyage en Espagne. Guillaume ne fait pas ce lien narratif

mais il établit un lien entre certains éléments des deux programmes au moyen de l'analyse rhétorique.

Du point de vue de la phase de la génération du texte, ces deux programmes narratifs peuvent être considérés comme des formes globales qui structurent et unifient les objets-savoir en leur permettant de prendre place soit en assumant un rôle sur le schéma actantiel, soit en s'insérant dans une étape de la séquence. Elles assurent une cohérence au commentaire de l'énonciation de l'épître et permettent l'articulation entre elles des parties de l'*expositio* commentant les différents syntagmes de l'épître.

10. Les thématiques du commentaire de Rm 1, 7 – 15 et de Rm 15, 14 – 33 (Exp Rom; I, 149 – 345; VII, 893 – 1020)

Jusqu'ici nous avons analysé l'*expositio* en regard de Rm 1, 1– 17 et 15, 14 – 33 sans tenir compte de la thématique car elles étaient identiques à celles de l'épître. Par ailleurs, l'analyse de Rm 1, 1 – 17 et 15, 14 – 33 a montré qu'il y avait deux sous-thématiques, celles de la mission et du voyage, qui sont englobées par la thématique de l'enseignement. Nous n'avons enregistré qu'une seule recatégorisation lors du commentaire de Rm 1, 7a (Exp Rom; I, 149 – 167): la bénédiction (Exp Rom; I, 149 – 167; VII, 997 – 1001 et 1019 – 1020). Le sujet opérateur Paul assume le rôle de bénissant et le destinataire, les Romains, celui de béni; toute l'Église jusqu'aujourd'hui peut aussi assumer ce rôle de béni par participation à la bénédiction apostolique de Paul.

11. La transformation et ses effets

Nous terminons par la présentation des opérations du faire interprétatif que nous avons rencontrées au cours de ce chapitre. Nous verrons ensuite brièvement

ce que sont devenus les parcours figuratifs du commenté après leur transformation par le commentaire.

11.1 L'expansion du commentaire

Au cours de notre analyse du fonctionnement de l'*expositio*, nous avons pu identifier des mécanismes simples de transformation: l'équivalence, l'opposition de contrariété ou de contradiction et l'homologation.

Mais nous avons surtout constaté les expansions qui avaient lieu dans le commentaire. L'expansion part d'une figure, d'un syntagme, d'un choix grammatical (la lecture d'un génitif ou d'un singulier) ou encore du choix d'un sème d'une figure (*uocare* veut dire à certains endroits "appeler" et à d'autres endroits "nommer").

À l'intérieur de la composante syntaxique, l'expansion figurative fait apparaître de nouvelles formes dans le commentaire. Il peut apparaître de nouvelles figures actérielles comme Marie pour parler de la naissance du Christ ou Dieu et Satan pour expliquer l'empêchement d'aller à Rome. L'expansion qui part de la figure de Paul a donné lieu à l'apparition dans le commentaire d'une spatialisation qui n'est pas en *Romains*. Le commentaire peut aussi faire apparaître une séquence nouvelle ou inversée ou une autre temporalisation qui ne se retrouve pas dans le commenté. Il peut aussi insérer une figure du commenté dans une suite (séquence) syntagmatique.

À l'intérieur de la composante sémantique, l'expansion peut faire apparaître de nouveaux parcours figuratifs rattachés à une figure du commenté comme le parcours de l'humilité pris en charge par la figure actérielle du nom de Paul. L'expansion peut faire apparaître une figure contraire ou contradictoire à la figure du commenté et développer un parcours figuratif pour chacune de ces figures. Le

commentaire peut développer une thématique à partir d'une figure du commenté. Enfin, il peut y avoir homologation d'une opposition sur plusieurs axes sémantiques.

L'expansion narrative développe les modalités de compétence d'une figure actorielle du commenté et fait apparaître certains éléments d'un programme narratif.

Enfin, certains parcours figuratifs sont construits surtout à partir d'une base de textes venant de l'Écriture comme le commentaire de Saul qui devient Paul (Exp rom; I, 2 – 13); d'autres parcours figuratifs sont construits à partir de textes patristiques comme pour traiter de la prédestination (Exp Rom; I, 61 – 80); il est possible aussi de distinguer des textes patristiques venant de la tradition latine (Exp Rom; 61 – 70 et 79 – 80) et d'autres textes venant de la tradition grecque (Exp Rom; I, 71 – 73). Ce que nous appelons la paradigmatization peut donc se caractériser par la provenance des textes qui en forment la base.

Enfin, il y a des endroits où le commentaire donne des définitions et explique le texte de *Romains*. D'abord, Guillaume définit certaines figures de l'épître: le serviteur, le Christ, Jésus, l'apôtre et l'Évangile (Exp Rom; I, 27 – 34; 37 – 41). Ensuite, il développe d'autres syntagmes concernant la mise à part de Paul, l'Évangile et l'obéissance de la foi (Exp Rom; I, 41 – 49; 129 – 134).

11.2 L'effet de la transformation

Les expansions narratives ou figuratives sont faites dans l'optique de l'isotopie de l'*expositio* choisie et présentée dans la première préface et complétée dans les deux autres préfaces. Le parcours figuratif de l'apostolat en *Romains* devient le parcours figuratif de la grâce de l'apostolat. Paul est appelé par grâce et reçoit sa compétence comme une grâce. Les expansions des figures de Rm 1, 1 - 2.

5. 7. 9 explicitent ce que fut la grâce que Paul a reçue. Le parcours figuratif de l'Évangile devient le parcours figuratif de la grâce de l'Évangile. Le commentaire de Rom 1, 3 - 4 parle de la prédestination et de la grâce de la nature humaine du Seigneur Jésus lors de son Incarnation. Les expansions figuratives du commentaire de Rm 1, 17 traitent aussi de la grâce de la justice et de la grâce prévenante. Le résumé de ce que la lettre a prêché aux Romains mentionne aussi la grâce (Exp Rom; VII, 893 - 925). Paul est nommé prédicateur de la grâce et il se prépare à sa prédication par l'action de grâce (Exp Rom; I, 168 - 238). Le parcours figuratif du croyant ou de la foi devient le parcours figuratif de la grâce de la foi; les Romains et ceux qui croient participent à la grâce apostolique (Exp Rom; I, 129 - 148; 273 - 294).

CHAPITRE SIXIÈME

L'ANALYSE DE L'*EXPOSITIO* DE RM 8, 1 – 30 EN REGARD DU TEXTE DE *ROMAINS*

Le chapitre précédent a analysé le commentaire d'une partie de l'énonciation de l'épître. Le présent chapitre considère le commentaire⁵⁸ en regard d'un passage de *Romains* qui relève de l'énoncé, Rm 8, 1 - 30. Ce passage a été choisi parce que le commentaire y devient plus personnel et que Guillaume ne cite presque plus les Pères dans son exposé de Rm 8, 5 - 25.

Nous commencerons par une analyse sémiotique de Rm 8, 1 – 30 et nous terminerons cette analyse par une brève synthèse de ce que Paul nous dit sur son anthropologie, sur la condition actuelle de celui qui est en Christ et sur la figure de l'esprit. Nous ferons ensuite une présentation suivie du commentaire de Rm 8, 1 - 25. Nous serons d'abord attentif aux modifications que peut apporter la traduction latine du texte grec. Partant de l'*expositio*, nous dégagerons les opérations de transformation et nous présenterons le contenu du commentaire pour montrer comment l'*expositio* recontextualise les figures du texte-source. Nous nous soucierons aussi d'articuler la relation de chaque section du commentaire avec des modèles que nous dégageons du commentaire et qui permettent de saisir la cohérence d'ensemble du commentaire; le modèle le plus important sera celui de l'anthropologie de Guillaume. Nous montrerons aussi comment chaque section peut se rattacher aux préfaces qui présentent la grâce comme l'isotopie du commentaire.

⁵⁸ Le texte latin de l'*expositio* ainsi que sa traduction littérale en vue d'une analyse sémiotique se trouvent dans l'annexe IV.

Nous verrons que l'*expositio* présente un autre type de faire interprétatif au début du commentaire de Rm 8, 3 – 4; puisque les Pères lui font défaut pour commenter ces versets, Guillaume demande à Dieu de lui ouvrir le sceau des Écritures.

Nous changerons notre présentation lors de l'analyse de Rm 8, 26 – 30. Une partie du texte qui commente Rm 8, 26 – 27 commente aussi Cant 1, 13. Nous verrons comment un même texte produit des effets de sens différents selon le contexte des figures avec lesquelles il s'articule et comment le rapport au texte commenté est différent.

Nous dégagerons en dernier lieu les différences entre certains éléments de l'anthropologie de Guillaume et sa présentation de la situation du chrétien et ce qu'en dit *Romains*. Cela montrera que les figures de l'épître sont reprises dans un contexte anthropologique nouveau et transformées par le fait même.

1. Analyse sémiotique de Rm 8, 1 - 30

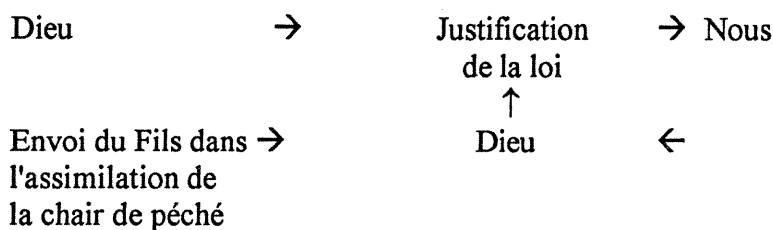
Rm 8, 1 - 30 forme un ensemble que nous pouvons découper en amont et en aval. Le premier verset parle de ceux qui sont maintenant dans le Christ alors que Rm 7, 14 - 25 décrivait la condition du moi vendu à l'esclavage du péché. Le verset 31 pose deux questions introduisant une hymne qui traite du jugement futur de Dieu.

1.1 La composante syntaxique de Rm 8, 1 - 17

Le texte commence par parler de la situation présente de ceux qui sont en Christ Jésus et de la libération qui a lieu en cet espace (Rm 8, 1 - 2). D'abord ceux qui sont en Christ Jésus sont maintenant en relation de disjonction avec la condamnation (Rm 8, 1); cet état est concomitant avec la manifestation de la justice

de Dieu (voir le "maintenant" de Rm 3, 21 - 26) pour ceux qui sont dans le Christ Jésus à la suite du baptême (Rm 6, 11). Ensuite, en Christ Jésus, "la loi de l'esprit de vie t'a (ou m'a) libéré de la loi du péché et de la mort" (Rm 8, 2). Nous comprenons ces deux lois comme des régies internes qui assurent réciproquement la cohésion de l'univers de l'esprit et de l'univers du péché (Genest, 1995; p. 79); la régie interne de l'esprit de vie a libéré l'être humain de celle du péché et de la mort. Les manuscrits utilisent dans ce verset soit le "moi", soit le "toi"; notons qu'il s'agit toujours d'un pronom au singulier; le texte passe donc d'un pluriel général au premier verset à un singulier au verset suivant et à un pronom à la première personne du pluriel au verset 4.

Les versets 3 - 4a décrivent les éléments d'un programme narratif qui aboutit à l'accomplissement de l'acte de justification de la loi en nous qui marchons non pas selon la chair mais selon l'esprit (Rm 8, 4b - 7). Le verset 3 présente des éléments de compétence; la loi est liée à un /non pouvoir/ car elle est affaiblie par la chair; par ailleurs, Dieu possède un /pouvoir envoyer son propre fils/ et un /pouvoir condamner le péché dans la chair/. À la suite de l'exercice de ce pouvoir, l'acte de justification de la loi (la loi mosaïque et celle de l'esprit) est accompli en nous (Rm 8, 4). Nous pouvons inscrire les différentes figures actérielles de cette performance dans le schéma actantiel suivant:



Le destinataire, Dieu, a envoyé son Fils mais le texte ne dit pas ici que c'est le Fils qui a amené l'accomplissement de la justification de la loi; c'est pourquoi nous avons aussi placé Dieu comme sujet opérateur, car c'est lui qui met le destinataire "nous" en relation avec l'objet, la justification de la loi. L'adjuvant, c'est l'envoi du Fils dans l'assimilation de la chair de péché. Nous traduisons par

"assimilation" et non "ressemblance" car le Fils s'est vraiment fait chair sans devenir identique à la chair de péché.

Le verset 4 présente l'accomplissement de l'acte de justification de la loi en nous en concomitance avec notre agir non selon la chair mais selon l'esprit. Il y a affirmation de la concomitance de cet accomplissement qui résulte à la fois de l'action divine et de notre agir selon l'esprit tout en maintenant le fait que l'action de Dieu demeure antérieure et préalable à la nôtre pour la rendre possible.

Alors que les versets 4b - 7 comparent l'agir selon la chair qui mène à la mort et à être ennemi de Dieu à l'agir selon l'esprit qui mène à la vie et à la paix, les versets 8 - 11 comparent l'appartenance de ceux qui sont dans la chair (Rm 8, 8) et de ceux qui sont présentement dans l'esprit et en qui l'esprit habite (Rm 8, 9 - 10), pour terminer par une mention de ce qui se passera dans l'avenir: l'esprit de celui qui a ressuscité Jésus des morts donnera vie à vos corps morts (Rm 8, 11). Les versets 12 - 13 traitent encore une fois de l'agir selon la chair et selon l'esprit dans une perspective de mort ou de vie future, donnant l'application des énoncés de principe des versets 5 - 7, énoncés d'état qui ne comportent aucun pronom personnel et qui se retrouvent sans verbe (Rm 8, 6), ou avec le verbe "être" ou avec un verbe à l'indicatif présent.

En Rm 8, 5 - 14, ce qui concerne la chair comprend tout ce qui est dit de ceux qui sont selon la chair (les versets où le texte utilise la préposition κατά) et ce qui est dit de ceux qui sont dans la chair (les versets où le texte utilise la préposition ἐν) tandis que ce qui concerne l'esprit comprend tout de ce qui est dit de ceux qui sont selon l'esprit (les versets où le texte utilise la préposition κατά) et ce qui est dit de ceux qui sont dans la chair (les versets où le texte utilise la préposition ἐν).

Nous présenterons d'abord les éléments d'anti-compétence et de compétence concernant ceux qui sont selon la chair et ceux qui sont selon l'esprit

(Rm 8, 5 – 7. 12 – 13 où se trouve utilisée la préposition κατὰ). Nous considérerons ensuite les versets qui utilisent la préposition ἐν et qui décrivent la situation présente de ceux qui sont dans la chair (Rm 8, 8) et de ceux qui sont dans l'esprit selon Rm 8, 9 – 11 en faisant aussi appel à des structures de temporalisation. Nous décrirons enfin les éléments de syntaxe narrative et discursive relatifs à l'adoption filiale; c'est ici qu'apparaît pour la première fois dans ce chapitre l'utilisation du préfixe σὺν (Rm 8, 14 – 17). Nous terminerons par l'analyse des structures de spatialisation.

La présentation de l'/'être selon la chair/ et de l'/'être selon l'esprit/ en Rm 8, 5 – 7 où l'on retrouve des affirmations de principe au présent et en Rm 8, 12 – 13 où l'on donne l'application des affirmations de principe contient des éléments d'anti-compétence et de compétence.

D'après Rm 8, 5 - 7, l'/'être selon la chair/ signifie la possession de l'anti-compétence suivante. Ceux qui sont selon la chair possèdent un /vouloir les choses de la chair/ (Rm 8, 5 – 6) et un /savoir faire les choses de la chair/ qui est implicite dans la figure φρονέω. Tout cela mène à la mort (Rm 8, 6; avec l'implication d'un futur au verset 13a). Cela comporte une conséquence quant à l'anti-compétence de celui qui est selon la chair: /ne pas pouvoir se soumettre à la loi de Dieu/ (Rm 8, 7).

Selon Rm 8, 5 - 7, l'/'être selon l'esprit/ signifie la possession de la compétence suivante. Celui qui est selon l'esprit possède un /vouloir faire les choses de l'esprit/ (Rm 8, 5 - 6) et un /savoir faire les choses de l'esprit/ (Rm 8, 5 - 6). Ceci a deux conséquences quant à l'application de ces affirmations: /ne rien devoir à la chair/ (Rm 8, 12) et ne plus vivre selon la chair; un /devoir faire par rapport aux œuvres de la chair (nous interprétons "corps" au verset 13 dans le sens de "chair"), un /devoir faire mourir les œuvres du corps/ (Rm 8, 13). En Rm 8, 5 – 6, l'esprit humain est un sujet virtualisé possédant un vouloir et un savoir mais pas encore un /pouvoir-faire/ qui en ferait un sujet actualisé. L'esprit, qui assume le

rôle actantiel de co-sujet opérateur avec vous et possède un /pouvoir faire mourir les œuvres du corps/, ne sera mentionné qu'en Rm 8, 13.

En Rm 8, 12 – 13, il y a une implication entre le faire présent relatif à la chair et la mort ou la vie future; si nous vivons selon la chair, nous mourrons. Mais, si nous faisons mourir les œuvres du corps, nous vivrons. Nous devons cependant remarquer que, lorsqu'il s'agit de l'objet de la mort future, "vous" assume les rôles actantiels de sujet opérateur et de destinataire mis en relation avec l'objet, la mort. Mais quand le texte parle de la vie future comme objet, il maintient le même destinataire mais il y a alors deux sujets opérateurs, vous et l'esprit (c'est-à-dire l'esprit humain comme dans tous les versets qui utilisent la préposition κατὰ) car "par l'esprit, vous faites mourir les œuvres du corps" (Rm 8, 13). L'application à la situation actuelle décrit ce qui a été dit au verset 4: "La justification de la loi a été accomplie en nous qui ne vivons pas selon la chair mais selon l'esprit."

À la différence de ceux qui sont dans la chair et possèdent un /ne pas pouvoir plaire à Dieu/ (Rm 8, 8), Rm 8, 9 – 11 continue à décrire la situation présente de ceux qui sont dans l'esprit faisant suite à ce qui a été dit de ceux qui sont dans le Christ Jésus, qui ne sont plus condamnés et qui vivent libérés sous la loi de l'esprit de vie (Rm 8, 1 – 2). L'appartenance au Christ implique la possession de l'esprit du Christ (Rm 8, 9). Le verset 10 s'insère dans un contexte qui parle de la situation présente de celui en qui est le Christ. Cependant, l'effet présent du péché sur le corps est un relent du passé tout comme l'effet de vie de l'esprit s'ouvre sur l'avenir. Ce verset décrit donc la double tension temporelle chez celui en qui est le Christ: tension d'une part entre l'auparavant et l'encore-là du corps nécrosé par le péché et d'autre part entre le déjà-là et le pas-encore de l'esprit qui est vie par la justice. Le tableau XIII présente cette tension dans sa structure temporelle:

Tableau XIII

La tension temporelle de la situation passée, présente et future

/Antériorité/	/Concomitance /	/Postériorité/
Corps nécrosé par le péché		
	Esprit, vie par la justice	

Quand il s'agit de l'esprit du Christ, le texte fait plutôt un lien entre ce qui reste de la situation passée de l'être humain avant l'envoi du Christ (le corps nécrosé à cause du péché) et la situation présente après la venue du Christ (l'esprit, vie à cause de la justice: Rm 8, 10). Mais, quand il s'agit de l'esprit de Dieu, le texte parle plutôt de notre situation présente (après l'envoi du Christ et sa résurrection) en lien avec notre situation future (Rm 8, 11).

Il existe aussi une relation d'implication entre le présent et le futur relative au corps en Rm 8, 11. D'abord, la résurrection de Jésus d'entre les morts a eu lieu dans le passé. Mais, ce qui nous intéresse ici, c'est la tension qui existe entre le présent et le futur. L'esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous présentement mais c'est seulement dans l'avenir qu'il ressuscitera vos corps mortels. Dieu qui a ressuscité le Christ des morts assume le rôle actantiel de destinataire; l'esprit de celui qui a ressuscité Jésus des morts assume le rôle de sujet opérateur et votre corps mortel est le destinataire qui sera mis en relation de conjonction avec l'objet, la vie.

Rm 8, 14 opère une transition et pose une affirmation de principe: ceux qui sont mus par l'esprit de Dieu sont fils de Dieu et ont reçu l'esprit d'adoption. L'«être enfants de Dieu» défini en Rm 8, 14 – 16 implique aussi l'«être cohéritiers du Christ» (Rm 8, 16 – 17) qui implique à son tour dans le présent la participation aux souffrances du Christ et dans le futur la participation à sa gloire. En Rm 8, 17, εἴπερ peut être lu comme introduisant une condition: on le traduirait par "si"; il peut aussi être lu comme mentionnant un fait qui confirme ce qui vient d'être dit: on le traduirait alors par "puisque". Nous reviendrons sur la tension temporelle

entre, d'une part, l'être et la souffrance présente et, d'autre part, entre le paraître et la gloire future quand nous analyserons Rm 8, 18 – 30.

Nous avons analysé les éléments narratifs et, au plan de la syntaxe discursive, les figures de l'actorialisation et de la temporalisation en Rm 8, 1 – 17. Il nous reste à présenter les figures de spatialisation qui donnent une représentation spatiale de l'appartenance. Nous sommes dans le Christ (Rm 8, 1 – 2) et le Christ est en nous (Rm 8, 10). D'autres figures disent que vous êtes dans l'esprit (Rm 8, 9) ou encore parlent de l'esprit de filiation dans lequel nous nous situons pour crier "Abba, Père" (Rm 8, 15). Par ailleurs, l'esprit de Dieu habite en vous (Rm 8, 9) de même que l'esprit de celui qui a ressuscité Jésus des morts habite en vous (Rm 8, 11). De telles expressions expriment la mutualité de l'appartenance entre le Christ et nous et affirment que l'habitation de l'esprit de Dieu en quelqu'un est la condition pour qu'il soit dans l'esprit (Rm 8, 9).

D'autres figures expriment l'appartenance du Fils dans l'assimilation de la chair de péché (Rm 8, 3). Le texte parle aussi de ceux qui sont dans la chair (Rm 8, 8) et affirme ensuite que vous n'êtes pas dans la chair (Rm 8, 9). Enfin le péché est condamné dans la chair (Rm 8, 3).

1.2 La composante syntaxique de Rm 8, 18 – 30

Nous présentons ce qui a trait à la création (Rm 8, 19 – 22) pour ensuite décrire la tension temporelle entre l'/être/ présent et le /paraître/ futur des enfants de Dieu (Rm 8, 18 – 25). Nous traitons enfin des gémissements de l'intercession de l'esprit dans la prière (Rm 8, 26 – 27) et du dessein de Dieu qui veut que son Fils soit le premier-né d'une multitude de frères (Rm 8, 28 – 30).

Une nouvelle figure actorielle et un nouveau programme narratif apparaissent en Rm 8, 19 - 22. La création est soumise à celui qui l'a soumise au

vide et à la vanité (Rm 8, 20). On a ici quatre rôles actantiels: celui de destinataire et de sujet opérateur assumé par celui qui l'a soumise; celui de destinataire, la création; et l'objet, la soumission. Elle est aussi esclave de la corruption: φθορά désigne un état de destruction avec implication de désintégration (Rm 8, 20). Malgré cela, la création attend la révélation de la liberté de gloire des enfants de Dieu.

Après avoir parlé de la création, le texte revient à nous qui possédons les prémices de l'esprit (Rm 8, 23). Le verbe "révéler" et son substantif en Rm 8, 18 - 19 désignaient déjà un /paraître/ futur.

Nous avons déjà mentionné que l'/'être enfant de Dieu/ et l'/'être cohéritier du Christ/ sont définis en Rm 8, 14 - 17 et les manifestations futures correspondant à ces énoncés d'immanence sont désignées en Rm 8, 18 - 25. Nous possédons maintenant l'esprit d'adoption qui nous fait enfants de Dieu et cohéritiers du Christ (Rm 8, 14 - 17). Par ailleurs, nous ne possédons que les prémices de l'esprit (Rm 8, 23) et nous gémissons en attendant intensément l'adoption, la délivrance de notre corps (Rm 8, 23). Nous posséderons alors la liberté de gloire des enfants de Dieu (Rm 8, 21). Nous possédons maintenant l'/'être de l'esprit d'adoption/ mais que le /paraître de l'adoption/ ne viendra que dans le futur. La véridiction de /vrais adoptés/, qui englobe celles de /vrais enfants de Dieu/ et de /vrais cohéritiers du Christ/, ne viendra que dans l'avenir quand nous posséderons la gloire et que notre corps sera racheté (Rm 8, 23).

Il y a une ressemblance entre la temporalisation liée à la figure de la création et à celle des enfants de Dieu. Le tableau XIV regroupe les figures qui décrivent la double tension et l'intensité de l'attente de la création (Rm 8, 19 - 22) et de celle des enfants de Dieu (Rm 8, 23 - 25).

Tableau XIV			
La temporalisation et l'intensité relatives à l'attente de la création (Rm 8, 19 - 22) et à celles des enfants de Dieu (Rm 8, 23 - 25) (Les chiffres entre parenthèses renvoient aux versets)			
/antériorité/	/concomitance/		/postériorité/
Création soumise à la vanité (20)	Vers l'espérance d'être libérée de la servitude de la corruption (20 - 21)		Vers la liberté de la gloire des enfants de Dieu (21)
/durativité/+ /non-terminativité/ = /tensitivité/	/inchoativité/+ /non-terminativité/ = /tensitivité/	/durativité/+ /non-terminativité/ = /tensitivité/	/terminativité/
Jusqu'à ce jour (22)		Attente de la création qui attend (19); espérance (20)	
	Prémices de l'esprit (23) Attente (23)	Espérance (24-25) Attente (25)	Adoption, rédemption de notre corps, salut (23-24)
+ /intensité/	+ /intensité/		
La répétition de gémir et de souffrir dans les douleurs d'enfantement indique aussi une intensité (22)	L'attente signifie "attendre le cou tendu" (19) et l'attente impatiente (19)		
	L'attente signifie "attendre le cou tendu" (23) Espérance de ce qu'on ne voit pas et attente dans l'endurance (25)		

D'abord, la création a été soumise à la vanité dans le passé (première colonne de gauche dans le tableau XIV); elle gémit et souffre des douleurs de l'enfantement jusqu'à ce jour: la souffrance part du passé et dure jusqu'à

maintenant, d'où la tension qui existe; par ailleurs, l'intensité du passé marquée par l'utilisation de deux figures, le gémissement et les douleurs de l'enfantement (colonne de gauche dans le tableau XIV); ensuite, la création attend présentement la révélation de la libération des enfants de Dieu (colonne du milieu sous le titre de /concomitance/); la tension de cette attente est aussi marquée par la durativité et l'espérance (deuxième colonne de droite sous le titre de /durativité/ + /non-terminativité/ = /tensitivité/); enfin, la création attend intensément car elle en a le cou tendu; c'est le sens du verbe grec ἀπεκδέχομαι; l'attente impatiente ou avec le cou tendu en Rm 8, 19 est la troisième figure d'intensité (colonne du milieu en bas sous le titre d'/intensitivité/).

Le dédoublement de la temporalisation entre l'être et le paraître engendre aussi une double tension venant de l'inchoativité et de la durativité des prémices de l'esprit d'une part et, d'autre part, de la durativité et de la non-terminativité de l'espérance qui est définie en lien avec ce qu'on ne voit pas (deuxième colonne de gauche sous le titre d'/inchoativité/ + /non-terminativité/ = /tensitivité/); en effet, la gloire n'est pas encore commencée. La figure de l'attente implique aussi une intensité du désir et nous gémissons en nous-mêmes de cette même attente (Rm 8, 23). L'espérance est aussi une attente avec constance (Rm 8, 25). Ὑπομονή signifie "la constance dans les difficultés" et contient donc aussi un trait d'intensité (colonne du milieu en bas sous le titre d'/intensitivité/).

Les douleurs d'enfantement font d'abord référence à toute souffrance liée à la condition humaine. Mais, la souffrance-avec vient aussi de notre possession des prémices de l'esprit qui nous font gémir dans l'attente de la rédemption de notre corps (Rm 8, 23). La souffrance de celui qui espère est aussi expliquée en lien avec l'intensité du désir de l'attente. De plus, il s'agit toujours d'une souffrance-avec et jamais d'une souffrance seule ou isolée.

L'esprit lui-même gémit en des cris ineffables intercédant pour nous qui possédons un /non savoir quoi prier/ et un /non pouvoir/, une faiblesse. L'esprit possède un /pouvoir intercéder pour/, un /savoir intercéder selon Dieu/ et un /vouloir intense/ (φρόνημα en Rm 8, 27). Enfin, celui qui scrute les cœurs possède un /savoir sur le vouloir et le savoir de l'esprit qui est selon Dieu/ (Rm 8, 27). Quand nous disons que l'esprit agit par lui-même, nous donnons un rôle actantiel à l'esprit séparément du rôle qu'il aurait quand il désigne l'esprit de Dieu ou l'esprit du Christ. Nous concluons à partir de cela que l'esprit est ici un acteur différencié des figures actérielles de Dieu et du Christ.

En Rm 8, 28 – 30, la temporalisation est liée au temps de Dieu et non plus au temps humain. Le texte revient à la troisième personne et la succession d'antériorités et de postériorités imbriquées les unes dans les autres en Rm 8, 29 – 30 est complètement située dans le passé. Ce texte parle de Dieu comme destinataire et de son Fils comme destinataire de la sanction. Dieu a voulu (verbes au passé qui indiquent aussi un élément de manipulation) que son Fils possède l'Être premier-né d'une multitude de frères/ (Rm 8, 29). Le passé marque une autre temporalisation que celle de celui qui est dans le Christ; il s'agit de la temporalisation de Dieu et de son dessein qui vient avant le temps humain. Plusieurs verbes ont le préfixe πρό indiquant ce qui est fait d'avance. Le Fils de Dieu sera premier-né d'une multitude de frères qui seront semblables à son image. C'est pourquoi il y a eu connaissance d'avance, prédestination, appel, justification et glorification de ceux qui lui sont semblables (Rm 8, 29 – 30). Tout ce qui a été dit au sujet de l'Être dans l'esprit/ et de l'Être et du paraître enfants de Dieu et cohéritiers du Christ/ se trouve résumé ici dans l'Être semblables à l'image du Fils/ (Rm 8, 28 – 30). Le texte est donc revenu au vocabulaire familial. L'utilisation de la troisième personne élargit la perspective du dessein de Dieu; ce dessein n'englobe pas uniquement ceux qui sont mentionnés en Rm 8, 5 – 27; d'autres peuvent être inclus sans que le texte ne précise encore qui.

D'une part, en Rm 8, 28, il y a deux datifs en apposition qui se complètent: "ceux qui aiment Dieu" et "ceux qui ont été appelés selon le dessein pré-établi". D'autre part, le ὅτι au début du verset 29 établit un lien de causalité entre le verset 28 et les deux versets suivants. C'est parce que Dieu a prédestiné l'être humain à devenir semblable à son Fils (Rm 8, 29) que tout collabore au bien de ceux qui aiment Dieu (Rm 8, 28). Dieu prédestine mais tout collabore uniquement au bien de ceux qui aiment Dieu. C'est dire que, même prédestiné et appelé, l'être humain doit faire sa part et aimer Dieu pour que tout collabore à son bien, comme en Rm 8, 9 – 13. Quel est ce "tout"? Quel est le "bien"? Le texte ne le précise pas et ces figures conservent leur portée totalisante.

1.3 Les parcours figuratifs de la chair, de l'esprit et de la famille

Les 17 premiers versets introduisent trois parcours figuratifs qui sont repris dans la suite du chapitre: le parcours figuratif de la chair (Rm 8, 2 - 13. 26), celui de l'esprit (Rm 8, 1 - 2. 4 - 16. 23. 26 - 27) et celui de la famille (Rm 8, 14 - 17. 23. 28 - 30). Le parcours figuratif de la chair est généralement en relation de contrariété avec celui de l'esprit alors que le parcours de la famille est en relation d'implication avec celui de l'esprit qu'il prolonge et approfondit. En général ce qui concerne la chair mène à la mort et ce qui concerne l'esprit mène à la vie.

1.3.1 Le parcours figuratif de la chair

Nous englobons, dans le parcours figuratif de la chair, la loi du péché et de la mort en tant que régie interne qui fait agir selon la chair (Rm 8, 2). Le non-pouvoir de la loi mosaïque vient du fait que la loi est affaiblie par la chair (Rm 8, 3). Mais Dieu a manifesté son pouvoir d'abord en envoyant son propre Fils dans l'assimilation de la chair de péché et en vue du péché et ensuite en condamnant le péché dans la chair (Rm 8, 3).

L'être selon la chair décrit l'agir selon la chair. Nous regroupons ici tout ce qui est dit dans les versets qui utilisent la préposition κατὰ (Rm 8, 4b. 5 - 7. 12 - 13). Ces versets utilisent les verbes marcher (Rm 8, 4), être (Rm 8, 5), ne pas être capable de, se soumettre (Rm 8, 7), vivre (Rm 8, 12 - 13) et φρονέω avec son substantif φρόνημα (Rm 8, 5. 7). L'adjectif σαρκικός utilisé dans le chapitre précédent n'est pas utilisé ici mais on retrouve un syntagme équivalent, τὰ τῆς σαρκὸς (Rm 8, 5). Vivre selon la chair mène à la mort (Rm 8, 13) et à être ennemi de Dieu (Rm 8, 7).

Le texte de Rm 8, 5 - 7 est au présent; il s'agit d'affirmations de principe décrivant ceux qui vivent selon la chair et ceux qui vivent selon l'esprit. L'utilisation du verbe φρονέω et du substantif φρόνημα est significative et ce que nous allons dire à ce sujet se rapporte aussi bien au parcours de la chair qu'à celui de l'esprit. Ces figures désignent d'abord la faculté de perception, la raison et la pensée avec un savoir-faire selon cette perception et cette pensée; ensuite, une disposition, un désir ou un vouloir venant de l'expérience ou en accord avec celle-ci (la prudence); et enfin un sens à la vie (le but) et une capacité d'organiser sa vie en accord avec ce sens (la sagesse) (Oxford). Nous pouvons traduire cette figure par "attitude, mentalité, manière d'être ou tendance vers" impliquant une conformité. La mentalité de l'esprit ou de la chair n'est donc pas une partie de l'être humain mais l'être dans toutes ses dimensions, perceptuelle, rationnelle, affective, volitive, son sens à la vie et sa capacité de s'organiser et de vivre en accord avec son expérience.

Ceux qui sont dans la chair ont la tendance, l'attitude, la mentalité, la manière d'être conformes à ce que dicte la chair. Cela mène à la mort; ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu et ne se soumettent pas à la loi de Dieu. Ils sont ennemis de Dieu (Rm 8, 7). Plus loin, le texte ajoute que nous ne sommes plus débiteurs envers la chair pour vivre selon la chair (Rm 8, 12) et que ceux qui vivent selon la chair mourront (Rm 8, 13). L'être dans la chair (préposition ἐν) est

décrit au verset 8: "Ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu." Le verset 9 mentionne aussi que "vous n'êtes pas dans la chair". D'autres figures de ce chapitre font aussi partie du parcours de la chair: le corps nécrosé en raison du péché (Rm 8, 10) vos corps mortels (Rm 8, 11), et notre faiblesse (Rm 8, 26).

1.3.2 Le parcours figuratif de l'esprit

Nous englobons dans le parcours de l'esprit plusieurs figures des quatre premiers versets: "ceux qui maintenant sont dans le Christ Jésus et qui n'ont plus de condamnation" (Rm 8, 1); la loi ou la régie interne de l'esprit de vie qui t'a (m'a) libéré de la loi du péché et de la mort (Rm 8, 2); d'après nous, "ce que la loi mosaïque était incapable de faire", c'est "l'acte de justification dans l'être humain" (Rm 8, 3 - 4). Cet acte de justification de la loi mosaïque et de la loi de l'esprit est maintenant "accompli en nous qui marchons non pas selon la chair mais selon l'esprit" (Rm 8, 4).

L'être selon l'esprit décrit l'agir selon l'esprit. Nous regroupons ici tout ce qui est dit dans les versets qui utilisent la préposition κατὰ (Rm 8, 4b. 5 - 6. 12 - 13). Ces versets utilisent les verbes marcher, (Rm 8, 4), être (Rm 8, 5), faire mourir (Rm 8, 13), vivre (Rm 8, 13) et le verbe φρονέω et son substantif. Nous avons déjà traité du sens de ce verbe en présentant le parcours figuratif de la chair. Ce sont les mêmes verbes qui sont utilisés pour décrire l'agir selon la chair sauf que le verbe "faire mourir" est utilisé ici seulement et que les verbes "ne pas être capable de" et "se soumettre" ne se rencontrent que dans le parcours figuratif de la chair. L'être selon l'esprit mène à la vie et à la paix (Rm 8, 6).

L'être dans l'esprit est décrit beaucoup plus longuement (Rm 8, 9 - 11. 15) que l'être dans la chair (Rm 8, 8). Les versets 9 - 11 parlent de l'esprit de Dieu qui habite en nous; l'esprit, c'est aussi l'esprit de celui qui a ressuscité Jésus des morts

qui habite en nous et qui donnera aussi vie à vos corps mortels (Rm 8, 11). Celui qui possède l'esprit du Christ lui appartient (Rm 8, 9). Et si le Christ est en vous, même si le corps est mort à cause du péché, l'esprit (que nous interprétons ici comme l'esprit du Christ à cause du contexte de la phrase) est vie à cause de la justice (Rm 8, 10). Alors que l'esprit de Dieu est utilisé pour parler de l'inhabitation en l'être humain et la résurrection future des corps mortels (Rm 8, 9. 11), l'esprit du Christ est utilisé pour parler de l'appartenance au Christ et de vie à cause de la justice (Rm 8, 9 - 10).

Plus loin le texte parlera de ceux qui sont mus par l'esprit de Dieu (Rm 8, 14). L'esprit d'adoption crie aussi en nous (Rm 8, 15); nous reviendrons sur cela quand nous présenterons le parcours de la famille de même que la mention de l'esprit qui témoigne avec notre esprit (Rm 8, 16).

L'esprit est aussi mis en lien avec les souffrances du temps présent dans la prière. Actuellement, nous n'avons que les prémices de l'esprit et ceci cause les gémissements de l'attente (Rm 8, 23). L'esprit aide notre faiblesse car nous ne savons pas prier comme il faut; il intercède pour nous par des gémissements ineffables; et Dieu qui sonde les coeurs connaît la manière d'être de l'esprit qui intercède pour nous selon Dieu (Rm 8, 26 - 27). Il est intéressant de noter que l'esprit est clairement une figure actorielle distincte de l'esprit de Dieu et de l'esprit du Christ dans les versets 26 - 27 et que l'action d'intercession de l'esprit divin est décrite en utilisant la même préposition (κατὰ) et le même substantif φρόνημα que pour parler de l'être selon l'esprit (Rm 8, 5 - 6). De plus, cet esprit gémit (Rm 8, 26) comme nous (Rm 8, 23) ou plutôt nous gémissons comme lui parce que nous avons les prémices de l'esprit. Alors que l'esprit d'adoption nous fait crier une parole compréhensible "Abba, Père", l'esprit intercède d'une manière qui ne peut pas être exprimée en parole (Rm 8, 26).

1.3.3 Le parcours figuratif de la famille

Ce parcours figuratif comprend d'abord les figures de Dieu et de son propre fils (Rm 8, 3). Il est en relation d'implication avec celui de l'esprit car "ceux qui sont mus par l'esprit de Dieu sont fils de Dieu" (Rm 8, 14). Cet esprit n'est pas un esprit d'esclave qui mène vers la peur comme auparavant mais un esprit d'adoption qui fait crier "Abba, Père" (Rm 8, 15). Cet esprit témoigne avec notre esprit que nous sommes des enfants bien-aimés de Dieu (Rm 8, 16). Les versets 16 - 17 utilisent le préfixe $\sigma\upsilon\nu$ qui indique aussi l'appartenance à l'esprit et au Christ. Le statut d'enfants de Dieu amène à parler de l'héritier et du cohéritier (Rm 8, 16) et de la participation aux souffrances du Christ et à sa gloire (Rm 8, 17). Notons aussi que la figure d'adoption en grec inclut la figure de la loi. Il s'agit d'une participation à une loi de famille qui s'accomplit dans les enfants de Dieu.

Les versets 28 - 30 reprennent le parcours figuratif de la famille mais cette fois du point de vue de la temporalisation passée de la prédestination de Dieu. L'esprit n'est pas mentionné dans cette perspective. Il semble donc que l'esprit n'entre en action que dans le déploiement de l'économie de Dieu où l'être humain est concerné et non dans le dessein de Dieu avant sa dispensation dans le temps humain. Dieu a connu d'avance ceux qu'il a prédestinés à devenir semblables (de même forme) à l'image de son Fils pour que celui-ci soit le premier-né de beaucoup de frères (Rm 8, 29). Notons que la séquence des verbes des versets 29 - 30 est au passé et ne concerne que l'action de Dieu. Aucune action humaine n'est intégrée dans cette séquence passée. Enfin, au verset 28, tout collabore au bien de ceux qui aiment Dieu; dans ces versets, cet amour est la seule mention d'une action humaine qui est cependant au présent et non au passé.

1.3.4 Le sous-parcours figuratif juridique

Dans les limites des quatre premiers versets, une série de figures que nous avons déjà englobées dans les parcours figuratifs de la chair et de l'esprit peuvent aussi se regrouper sous l'isotopie juridique: condamnation (Rm 8, 1), les lois (Rm 8, 2), la loi (mosaïque) (Rm 8, 3), ayant condamné, accomplissement de l'acte de la justification de la loi (Rm 8, 4) et l'envoi en tant que mandat en rapport avec le péché (Rm 8, 4) (Genest, 1995; p. 79).

1.3.5 Les parcours figuratifs de la création, de la souffrance, de l'attente, de la glorification et de la prière

Rm 8, 17 – 18 parlent de la participation aux souffrances et à la gloire du Christ. Le texte se poursuit en introduisant une figure actorielle nouvelle, celle de la création et de sa participation aux souffrances et à l'attente de la gloire des enfants de Dieu (Rm 8, 19 – 22). Nous parlons de participation et non d'appartenance; quand il s'agit de la création le texte utilise le préfixe grec *σύν* qui indique une participation mais il n'emploie jamais les prépositions *ἐν* et *κατά* qui indiqueraient l'appartenance. De fait, le parcours figuratif de la création n'est pas relié à celui de l'esprit bien qu'il ait un lien avec celui de la famille car la création attend la révélation des fils de Dieu (Rm 8, 19). La création est présentée comme soumise au vide à cause de celui qui l'a soumise (Rm 8, 20); elle attend dans l'attente de la révélation des fils de Dieu (Rm 8, 19) et gémit-avec dans les douleurs de l'enfantement jusqu'à maintenant (Rm 8, 22). Elle attend la libération de la gloire des enfants de Dieu (Rm 8, 21). Le texte ne précise pas ce qui est entendu par création, ni qui l'a soumise. Le seul indice que le texte fournit concernant la création se trouve en Rm 8, 23: l'opposition "non seulement elle, mais nous aussi" signifie que la figure de la création exclut ici les êtres humains. Plusieurs figures de Rm 8, 17 – 30 se regroupent en trois parcours figuratifs

présentés dans le tableau XV: les figures de la souffrance (colonne de gauche), celles de l'attente (colonne du milieu) et celles de la gloire (colonne de droite).

<p align="center">Tableau XV</p> <p align="center">Les figures des parcours figuratifs de la souffrance, de l'attente et de la gloire</p> <p align="center">(Les chiffres renvoient aux versets de Rm 8)</p>		
Souffrance	Attente	Gloire
<p>Nous souffrant avec (17)</p> <p>Estimant les souffrances du temps présent non comparables (18)</p> <p>Des douleurs de la corruption (21)</p> <p>Gémissant-avec, étant-avec dans les douleurs de l'enfantement (22)</p> <p>Nous gémissant (23)</p> <p>Constance (25)</p> <p>De la même manière, gémissements ineffables (26)</p>	<p>Attente de la création tendant vers dans l'espérance (19)</p> <p>Dans l'espérance (20)</p> <p>Attendant (23)</p> <p>En espérance (24)</p> <p>L'espérance étant vue n'étant pas espérance, ce qu'il voit, celui qui espère? (24)</p> <p>Si nous espérant ce que nous ne voyons pas, nous attendant avec constance (25)</p>	<p>Nous devant être glorifiés-avec (17)</p> <p>Gloire devant se révéler en nous (18)</p> <p>Révélation des fils de Dieu (19)</p> <p>Création devant être libérée ... pour la liberté de gloire des enfants de Dieu (21)</p> <p>L'adoption, la délivrance des corps de nous (23)</p> <p>Nous avons été sauvés (24)</p> <p>Les ayant été glorifiés (30)</p>

Nous présentons ces trois parcours en colonnes pour faire ressortir les liens entre les différentes figures. La souffrance présente s'oppose à la gloire future (Rm 8, 17 – 18 et 21). De même, l'attente implique la révélation future des fils de Dieu (Rm 8, 19). Mais la souffrance de la création fait aussi partie de l'attente. La création attend (Rm 8, 19 – 20) en gémissant-avec dans les douleurs de l'enfantement (Rm 8, 22). Nous-mêmes, nous gémissons présentement en attendant dans l'espérance (Rm 8, 23 – 25). "Attendre avec constance" signifie une endurance dans la souffrance; c'est pourquoi nous avons placé la constance dans le parcours de la souffrance et dans celui de l'attente.

Cette espérance implique une réalité future: l'adoption, la délivrance de nos corps et le salut (Rm 8, 23 – 24). Enfin, deux figures sont ajoutées dans le tableau XV: les gémissements ineffables de l'esprit sont placés dans le parcours de la souffrance (Rm 8, 26) et la glorification en Rm 8, 30 est placée dans le parcours de la gloire.

Quelques figures des versets 26 - 27 traitent de la prière: "prier comme il faut", intercédant pour, intercession.

1.4 Les rôles thématiques et les acteurs

La séquence des verbes dans les versets 2 - 4 présente des figures qui sont aussi des thématiques. Il y a d'abord la thématique de la condamnation (Rm 8, 3); Dieu en tant que destinataire et sujet opérateur et le Christ en tant qu'adjuvant assument tous les deux le rôle thématique de condamnant alors que le péché dans la chair assume celui de condamné. Cette condamnation dans la chair a pour but l'accomplissement de l'acte de la justification en nous qui marchons non pas selon la chair mais selon l'esprit (Rm 8, 4). Le verbe "accomplir" est au passif et nous l'interprétons comme si Dieu était le sujet du verbe actif. Nous avons une nouvelle

thématique, celle de la justification. Dieu en tant que destinataire et sujet opérateur et le Christ en tant qu'adjuvant assument le rôle thématique de justifiant et le destinataire, "nous qui marchons non pas selon la chair mais selon l'esprit", assume le rôle thématique de justifié. Le verset 2 présente aussi une autre thématique que nous retrouvons dans les versets 5 - 17 et 28 - 30: celle de la libération. Si nous utilisons le schéma de la communication, la loi de l'esprit de vie assume le rôle actantiel de destinataire et le rôle thématique de libérant tandis que "toi" ou "moi" au verset 2 et "nous" et "vous" dans les versets 9 - 17 assument le rôle actantiel de destinataire et le rôle thématique de libéré. Le rôle thématique de libérant résume et condense les figures du parcours figuratif de l'esprit et de la famille tandis que le rôle thématique de libéré résume et condense les figures du parcours figuratif de la chair. Une thématique semblable est reprise concernant la création qui assume le rôle thématique de désirant participer au rôle de libéré de l'être humain car elle attend ainsi sa propre libération (Rm 8, 21). Ce rôle thématique résume les parcours figuratifs de la création, de l'attente et de la gloire. Enfin, cette thématique est aussi reprise pour parler de nous qui possédons les prémices de l'esprit et qui vivons dans le désir de l'attente de la délivrance (libération) de notre corps (Rm 8, 23). En Rm 8, 26 - 27, l'esprit est destinataire et assume le rôle thématique d'aidant dans la prière et le destinataire, nous, assume le rôle thématique d'aidé dans la prière.

1.5 Les isotopies

Ces thématiques s'articulent sur les isotopies de l'appartenance et de la séparation.

Pour traiter de l'appartenance, nous partons de toutes les figures utilisées en lien avec les prépositions ἐν et κατά, avec les figures qui utilisent le préfixe σύν, avec la figure de "forme semblable" (Rm 8, 29), avec l'idée d'appartenance dans le verset 9: "si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il ne lui appartient pas" et avec les

figures de spatialisation "être en", "habiter en" qui impliquent une appartenance à un même espace; non seulement l'esprit du Christ est en nous mais nous sommes dans le Christ Jésus et l'esprit est en nous, habite en nous. L'assimilation à la chair de péché (Rm 8, 3) implique une idée d'appartenance sans que le Fils soit devenu identique à la chair de péché. Il faut aussi tenir compte du parcours de la famille. Il y a cependant divers niveaux d'appartenance dans ce chapitre.

Le lien d'appartenance le plus fort est celui du Fils par rapport à son propre Père. Le Christ est Fils de Dieu (Rm 8, 3. 29); c'est le lien d'appartenance le plus fort qui soit mentionné dans ce chapitre. Le Christ est divin et égal au Père.

Par ailleurs, le Christ a aussi assumé d'autres appartenances. Le Fils de Dieu a été envoyé dans l'assimilation de la chair; il y a ici une indication d'appartenance du Fils de Dieu à la chair de péché bien qu'une nuance importante soit apportée par la figure que nous traduisons par "assimilation" mais que la tradition du XII^e siècle traduisait par "ressemblance". Le nom de Jésus souligne aussi l'humanité du Christ qui possède un corps (Rm 8, 11). Le Christ est en nous et nous sommes dans le Christ. Le Christ est donc en l'être humain. Enfin, le Fils de Dieu sera le premier-né d'une multitude de frères (Rm 8, 29). Il est déjà le premier ressuscité dont le corps a déjà été rendu vivant (Rm 8, 11) et il possède des frères qui sont humains.

L'être humain est aussi le lieu de multiples appartenances. Il appartient au Christ car le Christ est en lui et il est dans le Christ (Rm 8, 1. 9 - 10) et il possède son esprit (Rm 8, 9). L'être humain est aussi enfant de Dieu, fils de Dieu car il a reçu un esprit d'adoption qui le fait fils de Dieu et cohéritier du Christ. Il souffre-avec et sera glorifié-avec le Christ (Rm 8, 15 - 17). Il est prédestiné à devenir semblable à l'image du Fils de Dieu (Rm 8, 29).

L'esprit est en nous et nous sommes dans l'esprit; l'être humain appartient à l'esprit. C'est parce que nous possédons l'esprit de Dieu que notre corps sera rendu vivant (Rm 8, 11); c'est parce que nous possédons les prémices de l'esprit que nous attendons la rédemption du corps; tout cela est parallèle et définit la liberté des enfants de Dieu qui doit se révéler en nous (Rm 8, 18. 21). Même si l'être humain participe dès maintenant à la vie de Dieu et du Christ par l'esprit, il n'est pas divin comme l'est le Christ.

Il existe aussi des indices de participation relatifs à la création qui sont d'un autre ordre que les types d'appartenance du Christ et de l'être humain. La création gémit-avec nous et est-avec nous dans les douleurs de l'enfantement (Rm 8, 22). L'enfantement contient une idée de venir à la vie, de naissance; la figure de premier-né recouvre elle aussi l'idée de naissance, d'être né le premier. Mais, le texte n'utilise jamais ἐν ou κατὰ pour relier la création à l'être humain. Même si la création attend la manifestation de la liberté de la gloire des enfants de Dieu (Rm 8, 21), il est important de noter que les indices de participation et non d'appartenance sont définis par rapport à l'être humain et non par rapport à Dieu, au Christ ou à l'esprit comme c'est le cas pour nous.

L'isotopie de la séparation est implicite à la libération: la loi de l'esprit de vie sépare de l'emprise de la loi du péché et de la mort (Rm 8, 2). Celui qui agit selon la chair devient ennemi et donc séparé de Dieu (Rm 8, 7). Agir selon l'esprit suppose faire mourir et donc se séparer des œuvres du corps (Rm 8, 11). L'espérance suppose aussi la séparation de ne pas voir ce que l'on espère (Rm 8, 24 - 25). D'après nous, l'isotopie de la séparation se retrouverait aussi en Rm 7, 14 - 25. Elle est exprimée de nouveau en Rm 8, 31: "Qui nous séparera de l'amour du Christ?"

1.6 Éléments de synthèse

Nous terminons l'analyse de Rm 8, 1 – 30 en présentant des éléments de synthèse sur deux points que nous reprendrons à la fin de ce chapitre pour les comparer avec ce que l'*expositio* en dit: l'anthropologie de Paul en lien avec la manière dont il présente la situation actuelle de celui qui est dans le Christ. Nous présentons ensuite les dimensions multiples de la figure de l'esprit dans ce texte.

1.6.1 L'anthropologie et la situation présente de l'être humain en Christ

L'être humain dans le Christ Jésus n'est plus condamné et il est libéré de la loi du péché et de la mort (Rm 8, 1 – 2). Mais le péché n'est que condamné; il n'est pas détruit. De plus, même si la chair n'est plus esclave du péché, elle existe encore et elle demeure toujours incapable de se soumettre à la loi de Dieu, incapable de plaire à Dieu et ennemie de Dieu (Rm 8, 7).

1.6.1.1 Les multiples appartenances de l'être humain

Le moi dans le Christ Jésus est maintenant entré dans un réseau de relations multiples au niveau divin avec Dieu le Père, avec le Fils et avec l'esprit que nous supposons appartenir à la sphère divine parce que l'esprit est aussi dit esprit du Christ et esprit de Dieu. Il existe une mutualité dans les relations: le Christ est en nous et nous sommes dans le Christ. Au plan humain, le moi ou le toi en Rm 8, 2 fait partie du nous et du vous; il est donc intégré à une figure actorielle plurielle et donc à la collectivité de ceux qui sont dans le Christ. La création participe aussi d'une certaine façon à l'attente des enfants de Dieu.

L'appartenance de celui qui est dans le Christ Jésus est aussi qualifiée par le parcours de la famille. Les relations sont définies comme des relations familiales; dans la sphère du divin, le Christ est le Fils de Dieu; dans la sphère de la relation entre le divin et l'humain, nous sommes enfants, fils, et Dieu est "Abba, Père". Dans le temps de la prédestination de Dieu, le Fils doit aussi devenir le premier-né d'une multitude de frères et il l'est maintenant dans le temps humain. Dans la sphère des relations avec les autres, ceux qui sont en Christ sont frères. D'ailleurs, la tradition latine dans l'Église a interprétée Rm 8, 5 - 30 dans la perspective d'une thématique de filiation et l'Église orientale l'a interprétée dans la perspective d'une thématique de divinisation.

1.6.1.2 Le conflit latent et les tensions actives

Nous appelons "conflit latent" le fait que la chair existe toujours et que le toi ou le moi est à la fois dans la chair et dans l'esprit. Ce conflit est latent à cause de l'anti-compétence de la chair; il désigne le /vouloir et le savoir conformes aux choses de la chair/, le /non-pouvoir se soumettre à la loi de Dieu/ et le /non-pouvoir plaire à Dieu/ en Rm 8, 5 - 8. Mais cette anti-compétence peut toujours devenir active et s'opposer à l'esprit. La possibilité d'anti-compétence est mentionnée en Rm 8, 12 - 13 quand il est rappelé que nous ne devons rien à la chair pour vivre selon la chair et qu'il nous faut faire mourir les oeuvres de la chair (= du corps). Même si nous vivons dans le Christ, il y a donc possibilité de vivre selon la chair et cela mènerait à la mort.

Les relations de celui qui est en Christ avec Dieu, le Christ et l'esprit donnent une orientation, un sens au temps car l'adoption et l'héritage impliquent une tension du présent envers l'avenir. Nous appelons ces tensions des "tensions actives" car elles font partie du dynamisme et de l'intensité de l'espérance et de la vie selon l'esprit d'adoption.

Il existe d'abord une tension du $\sigma\omega\mu\alpha$, décrite en Rm 8, 9 – 11. Le verset 10 parle de la situation présente maintenant que le Christ est en nous. Cependant, l'effet présent du péché sur le corps est un relent du passé tout comme l'effet de l'esprit commence dans le présent et s'ouvre sur l'avenir. D'après nous, ce verset décrit la double tension présente de celui qui est en Christ: une tension entre l'auparavant et l'encore-là et une tension entre le déjà-là et le pas-encore.

L'effet du péché sur le corps continue tandis que l'esprit qui est vie commence maintenant mais son effet n'est pas encore totalement réalisé. Nous avons déjà mentionné que, lorsqu'il s'agit de la tension entre le passé qui dure encore (corps nécrosé à cause du péché) et la situation présente après la venue du Christ (l'esprit est vie à cause de la justification), le texte parle de l'esprit du Christ. Quand il s'agit de la tension entre le déjà-là (la filiation, l'héritage et les prémices de l'esprit) et le pas-encore (l'adoption future en Rm 8, 23, le salut, la liberté de gloire des enfants de Dieu en Rm 8, 21, la résurrection de notre corps mortel en Rm 8, 11), le texte parle alors de l'esprit de Dieu.

Il existe aussi une tension active entre la réception présente des prémices de l'esprit d'adoption et la révélation future de la liberté de gloire des enfants de Dieu (Rm 8, 21). Nous avons reçu un esprit d'adoption qui fait de nous des enfants de Dieu et des cohéritiers du Christ (Rm 8, 14 – 17). Mais nous n'avons que les prémices de l'esprit et nous gémissons-avec dans l'espérance de la gloire, de l'adoption, du salut et de la délivrance de notre corps (Rm 8, 23 – 25). L'espérance et l'attente sont décrites avec les figures qui impliquent une double tension, une intensité du désir (Rm 8, 23) et une attente dans l'endurance constante (Rm 8, 25).

Le chrétien vit donc présentement dans une situation de conflit latent et de tensions actives. La présentation de Rm 8, 1 – 25 est très dynamique et pleine de

contrastes. Tout n'est pas encore acquis car le péché vit encore et nous demeurons dans la faiblesse, dans la chair, même si nous possédons les prémices de l'esprit.

1.6.1.3 La chair, l'esprit et le corps

Ce que nous avons dit au sujet de la signification de $\phi\rho\nu\acute{\epsilon}\omega$ montre que la chair, l'esprit et le corps ne sont pas des parties de la personne humaine. La chair, c'est toute la personne dans sa dimension de faiblesse, de limite, de faillibilité; c'est de la chair dont se sert le péché. L'esprit est la personne dans sa dimension d'ouverture à la participation, à la communion, à la communication de l'action divine. Le corps, c'est toute la personne dans sa dimension physique, capable d'action sur le monde. La chair est "mort" et ne ressuscite pas. L'esprit est "vie" et ne meurt pas. Le corps est en train de mourir (il est nécrosé), il est mortel et mourra et il sera rendu à la vie. Chez Paul, ce n'est pas la chair qui ressuscite mais le corps!

1.6.1.4 La souffrance de l'espérance

Notons qu'en Rm 8, 1 – 30, la souffrance dont il est parlé est en partie liée à l'espérance, à l'intercession de l'esprit dans la prière et demeure en partie celle de la condition humaine; ce n'est pas uniquement de la souffrance physique inhérente à la condition humaine mais aussi une souffrance dans l'attente autant pour la création que pour nous. De plus, nous ne souffrons pas seuls. La création souffre avec nous et l'esprit intercède pour nous par des gémissements ineffables (Rm 8, 22. 26 – 27).

1.6.2 La figure de l'esprit

Rm 8, 1 – 27 parle de l'esprit de Dieu, de l'esprit du Christ, de l'esprit et de notre esprit. Nous diviserons cette présentation d'après la manifestation de la figure

de l'esprit en Rm 8, 1 – 27: la figure qualifiée d'un génitif, la figure non qualifiée et la figure utilisée avec un verbe d'action.

L'esprit de Dieu est une figure qualifiée en Rm 8, 2. 9. 11. 14. 15. 16. L'esprit de Dieu indique l'appartenance. Cet esprit habite en vous et cette habitation est la condition nécessaire pour que vous soyez dans l'esprit (Rm 8, 9). L'esprit de Dieu donne la vie; il est l'esprit de "celui qui a ressuscité Jésus des morts" (Rm 8, 11). Il habite en vous et donnera aussi la vie à vos corps mortels (Rm 8, 11). Il assure aussi une mouvance car "ceux qui sont mus par l'esprit de Dieu, sont fils de Dieu" (Rm 8, 14). D'après la lecture que nous avons faite de Rm 8, 14 – 15, l'esprit de Dieu est cet esprit d'adoption qui nous fait nous écrier "Abba, Père" (Rm 8, 15).

Si nous nous en tenons à l'opposition entre l'esprit d'esclavage et l'esprit d'adoption à l'intérieur du verset 15, l'esprit d'esclavage correspond à ce qui est vécu sous le règne du péché (Rm 5, 21) où nous sommes vendus au péché comme esclaves (Rm 7, 14). Cet esprit mène à la peur. L'esprit d'adoption correspond à l'esprit de ceux qui sont maintenant dans le Christ (Rm 8, 1). Selon ce point de vue, la figure de l'esprit dans le syntagme "esprit d'esclavage" possède un trait humain; de même, la figure de l'esprit dans le syntagme "esprit d'adoption" pourrait aussi ne posséder qu'un trait humain; dans ce cas, il ne correspondrait pas à l'esprit de Dieu qui est aussi esprit d'adoption au verset 14. Nous avons donc deux possibilités de lecture concernant ce dernier syntagme.

L'esprit du Christ est lui aussi qualifié par des traits de vie et d'appartenance. L'esprit du Christ est celui dont la possession nous fait appartenir au Christ (Rm 8, 9). Il y a une implication entre le verset 10 et la dernière partie du verset 9: si quelqu'un est dans le Christ, il possède l'esprit du Christ et lui appartient. La situation qui en résulte, c'est que, même si le corps s'en va vers la mort (= est nécrosé) à cause du péché, l'esprit est vie à cause de la justice.

Entre l'esprit de Dieu et l'esprit du Christ, il y a d'abord une différence de temporalisation. L'esprit du Christ souligne la double tension entre l'auparavant-encore-là et le déjà-là et entre le déjà-là et le pas-encore tandis que l'esprit de Dieu met l'accent sur la tension entre le déjà-là et le pas-encore. L'appartenance qui vient de l'esprit de Dieu est une adoption et une filiation tandis que l'appartenance qui vient de l'esprit du Christ n'a pas cette qualification.

L'esprit qualifié du trait humain est clairement désigné quand le texte parle de l'esprit de "vous" (Rm 8, 16). Cela est aussi le cas de l'esprit d'esclavage en Rm 8, 15.

La figure de l'esprit est aussi une figure non qualifiée porteuse d'un trait humain en Rm 8, 4. 5. 6. 13. Marcher selon l'esprit signifie vivre selon la mentalité ou la manière d'être de l'esprit qui est vie et paix avec Dieu (Rm 8, 5 - 6) et s'oppose à vivre à la manière d'être de la chair qui est incapable de se soumettre à la loi de Dieu, incapable de lui plaire et ennemie de Dieu (Rm 8, 7 - 8). L'esprit est donc ouvert à Dieu et réconcilié avec lui.

Puisque la préposition *κατά* est utilisée en Rm 8, 13, nous interprétons la mention de l'esprit comme celle de l'esprit humain qui est co-sujet opérateur avec le "vous" pour faire mourir les œuvres du corps (= de la chair). D'après Rm 8, 5 - 8, l'esprit humain possède des éléments de compétence qui en font un sujet virtuel (devoir, vouloir) mais non un sujet pleinement actualisé (il possède un savoir mais pas un pouvoir). L'esprit humain mentionné en Rm 8, 13 est distinct du "vous" humain et possède l'élément de compétence qui manque en Rm 8, 5 - 8: le /pouvoir faire mourir les œuvres de la chair/. Avec cet esprit, "vous" devient alors un co-sujet opérateur actualisé. En marchant selon l'esprit et en faisant mourir les œuvres de la chair, le sujet possédera la vie dans l'avenir et ne deviendra un sujet réalisé qu'à ce moment (Rm 8, 13).

Mais la figure non qualifiée de l'esprit peut être aussi porteuse d'un trait divin. Nous retrouvons ce trait divin à trois reprises (Rm 8, 9 - 11. 16. 26 - 27); toutefois en Rm 8, 23, l'esprit ne possède qu'un trait humain. Cependant, il faut qualifier chacune de ces utilisations. Le texte le plus clair est celui de Rm 8, 26 - 27. La figure de l'esprit est alors utilisée avec des verbes actifs et devient donc une figure actorielle clairement distincte de l'esprit de Dieu et de l'esprit du Christ. Elle possède alors la compétence propre d'un sujet actualisé, c'est-à-dire d'un /pouvoir aider face à la faiblesse de la chair/ (Rm 8, 26) et un /savoir de paroles que nous ne pouvons comprendre/ (Rm 8, 26) suppléant à notre /non savoir quoi prier/. Seul Dieu, celui qui sonde les cœurs, comprend la mentalité, la manière d'être de l'esprit (Rm 8, 27). Ici, l'esprit est une figure actorielle ayant un trait divin et possédant une compétence propre.

En Rm 8, 23, il est dit que nous possédons les prémices de l'esprit mais l'esprit n'est pas une figure actorielle. C'est le fait que nous ne possédons que les prémices (d'où le trait d'inchoativité) qui nous fait gémir en attendant l'adoption et la rédemption de notre corps.

En Rm 8, 16, l'esprit témoigne avec notre esprit. La figure de l'esprit est une figure actorielle distincte de l'esprit humain. L'action de l'esprit est encore ici liée à la parole (le témoignage) et le fait que ce témoignage concerne l'adoption divine signifierait que l'esprit possède un trait divin si nous suivons l'interprétation que nous avons faite du lien entre les deux versets de Rm 8, 14 - 15. Mais, si nous en restions à l'opposition interne au verset 15, nous pourrions comprendre l'esprit d'adoption comme uniquement porteur d'un trait humain.

En Rm 8, 9, nous interprétons la mention de l'esprit comme signifiant l'esprit du Christ à cause du contexte de la phrase.

Mentionnons enfin un dernier texte: Rm 8, 11. Ici, l'esprit de Dieu (= de celui qui a ressuscité le Christ des morts) assume le rôle actantiel de sujet opérateur alors que Dieu assume le rôle de destinataire. Il y a donc en ce texte un trait qui marque déjà une distinction entre Dieu et l'esprit de Dieu.

Il y a donc clairement en Rm 8, 26 - 27 une figure actorielle de l'esprit possédant un trait divin et distincte de l'esprit de Dieu et de l'esprit du Christ; l'esprit intercède dans la prière. En Rm 8, 16, il s'agit aussi de l'esprit possédant un trait divin mais la distinction avec l'esprit de Dieu est moins claire car l'esprit possède des traits similaires à ceux de l'esprit de Dieu: l'adoption (en Rm 8, 16 comparativement à l'esprit d'adoption en Rm 8, 14 - 15). Cependant, en Rm 8, 11, l'esprit de Dieu assume un rôle actantiel différent de Dieu lui-même par rapport au même objet, la vie.

Nous avons parlé de la figure de l'esprit comme porteuse soit d'un trait humain, soit d'un trait divin selon le cas. Et en Rm 8, 26 - 27, cette figure est un sujet actualisé et est distincte de celles de l'esprit de Dieu et de l'esprit du Christ. L'action de l'esprit n'est donc pas liée ici à celle de Dieu et du Fils; elle est autonome.

2. L'analyse du commentaire de Rm 8, 1 - 4

Nous passons maintenant à l'analyse de l'*expositio*. Nous divisons le commentaire de Rm 8, 1 - 4 en deux blocs: nous regroupons d'abord l'analyse de Rm 7, 25 - 8, 3a parce que Guillaume relie étroitement le commentaire de ces versets; ensuite, le commentaire de Rm 8, 3 - 4 ne fait qu'un tout.

2.1 Le commentaire de Rm 7, 25 - 8, 3a (Exp Rom; IV, 589 - 653)

Nous ne pouvons pas diviser l'*expositio* à un endroit précis qui serait le commencement du commentaire de Rm 8, 1 car il est entremêlé avec celui des versets qui l'entourent. Nous découpons donc l'*expositio* au livre IV, ligne 589 où le texte commence à parler de Rm 8, 1 en lien avec Rm 7, 24 – 25.

La traduction latine de Rm 7, 25 – 8, 3a appelle quelques remarques. D'abord, déjà en Rm 7, 24, la Vulgate traduit ῥύομαι non par "arracher" mais par *liberare*. La Vulgate ajoute au texte grec de Rm 8, 1: "*qui non ambulant secundum carnem*"; la lecture de Rm 8, 1 devient donc la suivante: "Ceux qui n'ont plus de condamnation sont ceux qui sont dans le Christ et qui ne marchent pas selon la chair." En Rm 8, 2, la Vulgate choisit la lecture de *me* alors que l'édition critique que nous utilisons choisit σέ.

2.1.1 L'explication de la transition entre Rm 7, 25 et 8, 1

Le commentaire explique d'abord la transition entre la fin du chapitre 7 et Rm 8. Guillaume commence par faire des liens entre les versets de Rm 7, 24 et 8, 3a. En réponse au cri de Rm 7, 24: "Qui me libérera de ce corps de mort?", il affirme d'abord que la grâce et le Christ libèrent (Exp Rom; IV, 590 – 591; 597; noter les conjonctions *quia* et *igitur*). La conséquence de cette libération est explicitée en Rm 7, 25b: "Si par la raison (*mente*) je sers la loi de Dieu et si je sers aussi par la chair la loi du péché en ne voulant pas, cependant je suis déjà dans le Christ" (Exp Rom; IV, 591 – 593). Voilà la condition pour qu'il n'y ait pas de condamnation en cette vie et après cette vie comme le contexte qui suit le montrera (Exp Rom; IV, 629 - 633). Enfin, l'explication établit une séquence entre la loi de l'esprit de vie mentionnée en Rm 8, 2 et la loi de la lettre dont parle le début de Rm 8, 3a: "Mais, dans la loi de l'esprit est accomplie la justice qui ne pouvait pas être

accomplie dans la loi de la lettre, parce que Dieu envoya son Fils en ce en quoi la loi était affaiblie" (Exp Rom; IV, 599 - 601). Nous pouvons identifier trois rôles actantiels: le destinataire, la grâce et le Christ, qui nous (le destinataire) obtiennent la libération (l'objet).

2.1.2 Le service des lois et le combat intérieur

En partant de Rm 7, 25b, l'*expositio* décrit la situation de manque du deuxième état de l'homme de Dieu (Exp Rom; IV, 602 - 603), ensuite la prise de conscience de la structure anthropologique du troisième état (Exp Rom; IV, 603 - 607) et enfin le fonctionnement de la condition pécheresse de l'être humain: premièrement, après le péché, la nature humaine est malade; les facultés de l'âme ne fonctionnent qu'imparfaitement; la raison a besoin de la grâce pour lui restaurer ses yeux (Exp Rom; III, 19 - 25; IV, 602 - 604) et la volonté manque de constance dans le combat (Exp Rom; IV, 611 - 614); deuxièmement, l'homme de Dieu doit affronter les concupiscences (Exp Rom; IV, 607 - 609).

La situation de manque correspond au deuxième état de l'homme de Dieu désignée comme le vieil homme (Exp Rom; IV, 610). L'homme possède alors une non-compétence qui s'inscrit ainsi: /non savoir percevoir distinctement en lui-même/ et /non savoir qui opère en lui-même/ (Exp Rom; IV, 602 - 603). En passant au troisième état de l'homme de Dieu, celui-ci reçoit la grâce, entre dans une vie nouvelle (Exp Rom; IV, 609 - 610) et acquiert les éléments de compétence suivants: /savoir percevoir distinctement en lui-même/ et /savoir qui opère en lui-même/: "Jusqu'ici, l'homme de Dieu ne se percevait pas distinctement lui-même et ne comprenait pas ce qu'il opère; il commence à se percevoir distinctement lui-même et à comprendre qui opère en lui" (Exp Rom; IV, 602 - 604). Le commentaire présente ensuite les éléments de structure anthropologique (Tableau XVI).

Tableau XVI

La structure du moi selon l'*expositio* (IV, 609 - 624)

MOI Ce qui opère en lui (IV, 504 – 609) Pas deux espaces (natures) mais un seul être humain (IV, 606 – 607) La nature humaine malade (IV, 620 - 621) Englobant les deux espaces suivants:	
MOI dans la chair (IV, 604) Espace d'origine des mauvais désirs et des concupiscences (IV, 618; 624)	MOI dans la raison (<i>mens</i>) Espace du non-consentement aux concupiscences mauvaises (IV, 624)

Le moi de Rm 7, 25 est décrit comme un espace englobant deux autres espaces intérieurs tout en demeurant en seul espace; car il n'y a qu'une seule nature: "Alors, dit-il, [je ne suis pas] un dans la chair, [et] un autre dans la raison (*mente*), mais [c'est] moi dans la chair, [et] moi dans la raison (*mente*); non pas deux natures contraires, mais un seul humain dans les deux, comme un seul Dieu par qui l'humain a été fait" (Exp Rom; IV, 604 - 607); et donc un seul moi chair et esprit, même si le moi dans la chair et le moi dans la raison (*mens*) peuvent s'opposer.

Le commentaire décrit enfin le fonctionnement de l'homme de Dieu à l'aide de Rm 7, 25b: "Moi-même je sers la loi de Dieu [par la *mens*] en ne consentant pas, mais je sers la loi du péché [par la chair], en convoitant. Cependant, je me plais [dans la chair] et je ne suis pas vaincu [dans la *mens*]" (Exp Rom; IV, 607 – 609). Cette situation de lutte de l'homme de Dieu contre lui-même, qui ne peut vaincre qu'en autant qu'il participe au pouvoir même de Dieu vainqueur de tout (Exp Rom, IV, 611 – 614), correspond au troisième état. Tout dépend aussi de la durativité et de l'intensité du vouloir de l'être humain (Exp Rom; IV, 614 – 621).

La présentation de la structure anthropologique et du fonctionnement du troisième état de l'homme de Dieu peut se traduire en termes de relations entre différentes figures actantielles. Les figures de Dieu créateur de l'être humain en son unité (Exp Rom; IV, 607), du Christ et de la grâce libératrice causant la situation présente de l'homme de Dieu (Exp Rom; IV, 597 et 590) occupent le rôle de destinataire. Le moi non-divisé, ou l'être humain, assume d'abord le rôle de sujet opérateur car c'est ce moi qui acquiert l'objet qui permet de continuer à mener le combat. Le moi assume aussi le rôle de destinataire car c'est en lui que dure et se déroule le combat afin qu'il demeure dans le Christ et évite la condamnation. Enfin, c'est toujours le même moi qui tient les rôles d'adjuvant et d'opposant lesquels assument chacune des positions antagonistes dans le combat intérieur de l'homme de Dieu contre lui-même (Exp Rom; IV, 611). Le moi assume donc tous les rôles actantiels sauf celui de destinataire, d'où l'importance de souligner qu'il ne s'agit pas de deux natures contraires mais que tout ceci existe dans l'unité et à l'intérieur de l'être humain. Le moi joint à Dieu assume le rôle d'adjuvant, car c'est ainsi qu'il possède le /pouvoir vaincre/ dans le combat (Exp Rom; IV, 611 – 614), tandis que la nature humaine qui a péché assume le rôle d'opposant; ceci explique la lassitude causée par le combat quotidien. Le moi dans la chair maintient aussi la présence des convoitises en l'être humain (Exp Rom; IV, 620 – 621).

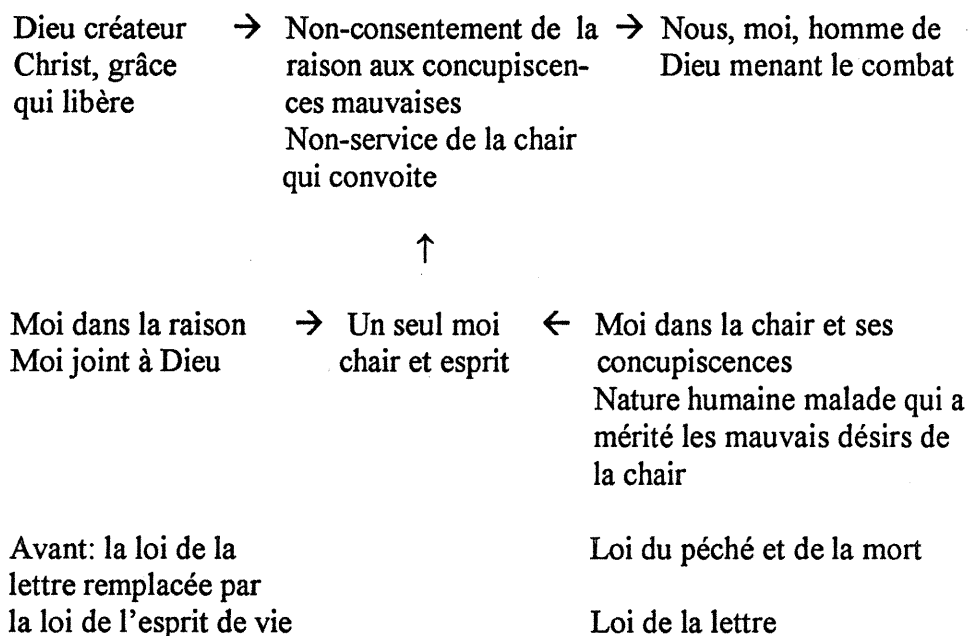
La présentation de la structure anthropologique de l'être humain, de son fonctionnement au troisième état et des rôles actantiels donnent tous les éléments pour décrire le combat que celui-ci doit mener contre lui-même à cause de la nature malade (Exp Rom; IV, 614 – 621). Tout en maintenant l'intensité de son /vouloir déplaire aux concupiscences de la chair/, il ne peut vaincre qu'en se joignant à Dieu: "Il commence à exister pour toi une guerre contre toi-même; mais dans la mesure où tu te déplaies à toi-même, tu es joint à Dieu; désormais dans la mesure où tu es déjà joint à Dieu, tu es capable de te vaincre toi-même, parce que celui qui a vaincu toutes choses est avec toi" (Exp Rom; IV, 611 – 614). Cela engendre une double situation de tensivité d'une part entre la non-durativité du /vouloir vaincre/

et le devoir de la durativité du combat et, d'autre part, entre la durativité de la situation présente qui ne peut se terminer et le désir de sa terminativité: "Mais, nous sommes découragés par le combat quotidien; nous ne voulons pas toujours vaincre. En autant en effet que c'est dans nos désirs, dans notre volonté, dans notre prière que nous disons : <Ne nous soumetts pas à la tentation, mais délivre-nous du mal> (Matth 6, 13), nous désirons surtout que même ces mauvais désirs n'existent plus dans notre chair; mais aussi longtemps que nous vivons ici-bas, nous ne pouvons pas accomplir [cela]" (Exp Rom; IV, 614 - 619). À tout ceci s'ajoute l'intensité du combat car le /vouloir trouver la paix/ (Exp Rom; IV, 615) se manifeste de plusieurs façons dans les désirs, dans la volonté, dans la prière que nous faisons et dans le souhait que les désirs mauvais n'existent plus (Exp Rom; IV, 616 - 618). Cette tension et son intensité sont liées à la situation de la nature humaine qui "en elle-même mérite cela à cause du péché. La maladie est [là]; [si] elle est guérie, elle n'existe plus. Ce désaccord travaille en faveur de la paix" (Exp Rom; IV, 620 - 621).

L'*expositio* continue en parlant des oppositions entre le moi dans la chair et les concupiscences et le moi dans la *mens* décrivant un second aspect du conflit intérieur (Exp Rom; IV, 621- 626). Ici les impératifs du devoir contrastent dans le texte avec la faiblesse du vouloir humain. Même s'il n'est pas possible d'éteindre les désirs de la chair, le moi /doit mettre en œuvre les siens/ et /ne doit pas non plus vouloir les éteindre/. "Ceux-là, même s'ils sont dans la chair servant par la chair la loi du péché, ne marchent cependant pas selon la chair, servant par la raison (*mente*) la loi de Dieu" (Exp Rom; IV, 627 - 629). Et la conséquence est exprimée sous forme de sanction liée à la durativité du combat: "Aussi longtemps que tu es ainsi, tu es dans le Christ Jésus; et il n'y a aucune condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus [...] Ou bien maintenant, c'est-à-dire dans le temps du combat, aussi longtemps que nous combattons encore, nous avons déjà cependant évité le péril de la condamnation; la paix viendra quand la concupiscence même contre laquelle nous combattons n'existera plus" (Exp Rom; IV, 626 - 627; 630 - 633).

Pour Guillaume, la condition humaine pécheresse signifie entre autres choses que la concupiscence et ses désirs existent tout au long de cette vie, même si les mouvements de la chair peuvent cesser chez le parfait (Exp Rom; V, 135 - 137).

Le commentateur attire ensuite l'attention du lecteur sur les trois lois: la loi de l'esprit de vie, la loi de la concupiscence (qui commentent les deux lois de Rm 8, 2) et la loi de la lettre (qui commente la loi affaiblie par la chair en Rm 8, 3a). Il développe un parcours figuratif autour de chacune de ces figures. Ces trois lois peuvent s'inscrire sur le schéma actantiel suivant qui inclut aussi les rôles actantiels que nous avons présentés précédemment dans le commentaire de Rm 7, 25 et 8, 1 (Exp Rom; IV, 601 - 633); elles occupent les postes des rôles d'opposant et d'adjuvant:



La présentation de ces trois lois décrit le combat mené au cours du troisième état de l'homme de Dieu. On voit une certaine correspondance entre la loi du péché et de la mort, aussi appelée loi de concupiscence, et le moi dans la chair et ses concupiscences. Il y a aussi une relation entre la loi de l'esprit de vie et le moi joint à Dieu. Cependant, il semble que le texte ne permette pas de rapprocher la loi de la

lettre à aucune structure anthropologique mentionnée plus haut; elle s'ajoute à la loi du péché et de la mort pour assurer la révolte et la victoire de la chair (Exp Rom; IV, 650 - 652).

La loi du péché et de la mort vient d'Adam qui n'a pas obéi au Seigneur son Dieu: "La deuxième loi est la concupiscence. Celle-ci est appelée loi à juste titre en tout point, parce qu'il arrive normalement que la chair n'obéisse pas à l'humain qui n'a pas voulu obéir au Seigneur son Dieu. Celle-ci est la loi du péché et la loi de la mort. En effet, le péché est la mort dont il est dit : <En ce jour où tu mangeras, tu mourras de la mort> (Gen 2, 17)" (Exp Rom; IV, 641 – 645). Cette loi inclut aussi la concupiscence qui est dans l'être humain. Elle assume le rôle d'opposant. La situation anthropologique qui en découle se résume dans la formule: la chair n'obéit plus à l'être humain (Exp Rom; IV, 643).

La loi de la lettre est incapable de libérer de la loi de la concupiscence; elle montre le péché mais ne peut l'enlever; elle commande et menace mais ne peut aider l'être humain (Exp Rom; IV, 647 – 649). Il en résulte une situation différente: lorsque l'être humain entend la loi, il est encore plus excité à la concupiscence car la chair se révolte et remporte la victoire (Exp Rom; IV, 650 – 652). Il ne s'agit donc plus ici de ne pas vouloir obéir mais de révolte et de victoire. Cette loi se voulait un adjuvant mais elle se montre incapable d'assumer ce rôle et devient au contraire un opposant qui donne une puissance accrue à la loi de la concupiscence. Elle doit donc être remplacée par une autre loi capable d'aider l'être humain.

Enfin, "la loi de l'esprit de vie est la loi de la foi, la loi de la miséricorde, dont il est dit: <Par ta loi, prends pitié de moi> (Psal 118, 29). En effet, celle-là accorde la rémission des péchés, la grâce de Dieu étant puissante pour l'opérer" (Exp Rom; V, 638 – 641). Elle peut aussi aider l'être humain (Exp Rom; IV, 646 – 648). La grâce est un élément qui est intérieur à l'être humain. Elle assume un rôle d'adjuvant et s'oppose ainsi aux deux autres lois.

2.1.3 La composante sémantique du commentaire (Exp Rom; IV, 589 - 653)

Le commentaire explique la transition entre les chapitres 7 et 8 de *Romains* et regroupe les figures dans le parcours de la libération (Exp Rom; IV, 590 – 597). Cette explication reprend aussi la thématique de la libération présente en Rm 8, 1 – 2: le Christ et la grâce assument le rôle thématique de libérant et nous, celui de libéré sauf que, en *Romains*, c'est la loi de l'esprit de vie qui assume le rôle de libérant et non le Christ ou la grâce.

La situation de l'homme de Dieu (Exp Rom; IV, 601 - 633) regroupe les figures dans des parcours figuratifs de la chair (le moi dans la chair et le non-marcher selon la chair), de la raison (le moi dans la *mens*) et du moi (un seul être humain et la nature humaine malade) qui sont inclus dans le parcours figuratif englobant de l'anthropologie. Cette description comprend aussi les parcours figuratifs du combat et de la paix. Le parcours figuratif du combat intègre les syntagmes de non-condamnation et d'être dans le Christ Jésus venant de Rm 8, 1; le parcours figuratif de la paix intègre lui aussi le syntagme de non-condamnation.

La description de cette situation (Exp Rom; IV, 634 - 653) développe aussi un parcours figuratif autour des syntagmes de la loi de l'esprit de vie (Rm 8, 2), la loi du péché et de la mort (Rm 8, 2) et la faiblesse de la loi que la chair rendait impuissante (Rm 8, 3a).

Le commentaire condense les différents parcours de l'anthropologie dans les rôles thématiques de servant la loi et de loi servie, relevant de la thématique du service de la loi. Le moi dans la raison (sujet opérateur et adjuvant) et le moi dans la chair (opposant) assument tous les deux le rôle thématique de servant la loi. Les trois lois assument le rôle thématique de servies.

2.1.4 Expansion ou recatégorisation

L'explication du passage du chapitre 7 au chapitre 8 de *Romains* (Exp Rom; IV, 589 - 601) regroupe les figures dans le parcours figuratif de la libération et reprend la même thématique de la libération que nous avons trouvée en Rm 8, 1 - 2. Nous avons donc ici une expansion des figures de Rm 7, 25 - 8, 3a.

Mais, la suite du commentaire de Rm 7, 25 - 8, 3a changerait la thématique du commenté si nous nous en tenions au découpage que nous avons fait nous-mêmes et qui sépare le verset 25 du début du chapitre 8. Cependant, Guillaume opère un autre découpage de l'épître et il thématise un syntagme de Rm 7, 25, le service de la loi. Le programme narratif rencontré dans le commentaire doit donc être considéré comme une expansion narrative et les parcours figuratifs sont des expansions des figures ou des syntagmes. La dénomination des mécanismes d'interprétation et la décision pour savoir s'il s'agit de recatégorisation ou d'expansion dépendent donc ici du découpage du texte. Nous avons choisi de partir de celui du commentaire et non du nôtre.

2.1.5 Le lien avec les préfaces

Le commentaire reprend ici des formes de la seconde préface qui donne une brève description du deuxième état de l'homme de Dieu et plusieurs traits du troisième état de l'homme de Dieu sont repris dans le commentaire (Exp Rom; IV, 601 - 633). L'homme du deuxième état ne possède qu'un œil qui ne rapporte rien de ce qu'il voit au *mens* (Exp Rom; III, 15 - 20): ceci correspond à la situation du non-savoir décrit dans le deuxième état de l'homme de Dieu (Exp Rom; IV, 602 - 603). Au troisième état, l'homme qui reçoit par grâce les yeux de la raison (Exp Rom; III, 20 - 21) correspond à la capacité du savoir acquis au troisième état de l'homme de Dieu (Exp Rom; IV, 603 - 605). La seconde préface parle aussi du

troisième état en termes de convalescence d'un malade qui fait encore l'expérience de lutte d'opposition (Exp Rom; III, 23 – 25). Cela correspond à la nature humaine encore malade (Exp Rom; IV, 620 – 621) et à la description du combat de l'être humain contre lui-même (Exp Rom; IV, 611 – 626). La loi de la lettre renvoie à ce que la troisième préface a mentionné en parlant de ce que la lettre opère en nous (Exp Rom; IV, 16). Notons ici que l'acquisition des modalités du savoir et du pouvoir vient avant celle des modalités du devoir et du vouloir tout comme dans la seconde préface. Il y a donc une séquence identique de l'acquisition des modalités.

2.1.6 Les différences entre notre analyse de *Romains* et l'*expositio*

Pour nous, Rm 7, 25b décrit la situation du moi sous la loi et sous la domination du péché dans la chair. Pour Guillaume, Rm 7, 25b décrit la situation anthropologique de l'homme de Dieu déjà libéré par le Christ et la grâce et le service des lois de la chair et de la raison décrivent le combat intérieur du troisième état de l'homme de Dieu .

Le texte grec de Rm 8, 1 affirme le "maintenant" de la non-condamnation de ceux qui sont en Christ Jésus. Guillaume part de la version latine qui lui permet d'ajouter que le maintien de l'être dans le Christ implique aussi le devoir de poursuivre le combat mené par l'homme de Dieu qui sert des lois opposées selon l'interprétation de Rm 7, 25 et 8, 1 (Exp Rom; IV, 601 - 633). Cela peut expliquer que nous rencontrons beaucoup d'impératifs dans l'*expositio*.

La condamnation dont il est parlé en Rm 8, 1 renvoie à la condamnation du moi qui vit sous le péché dans la chair (Rm 7, 14). Guillaume y ajoute la condamnation dans le monde à venir de celui qui ne livre plus le combat.

Pour nous, en Rm 7, 14 - 8, 30, il y a deux régimes: sous la loi et dans le Christ. Et les deux lois mentionnées en Rm 8, 2 sont des régies qui assurent la cohésion interne de l'univers de l'esprit et de l'univers du péché. La loi dont il est parlé en Rm 8, 3a correspond à la loi de l'esprit et à la loi mosaïque qui est incluse dans le premier régime, "sous la loi".

Guillaume ajoute à chacune des deux lois mentionnées en Rm 8, 2 une dimension qui se situe dans l'être humain, respectivement la grâce et la concupiscence, et traite de leur service par celui qui mène un combat intérieur. La distinction "extérieur / intérieur à la personne" est créée par l'utilisation d'une nouvelle conception anthropologique. Les figures de Rm 8, 3a deviennent dans l'*expositio* une loi qui accroît la puissance de la loi du péché et de la concupiscence et lui permet de vaincre quand la loi de l'esprit de vie n'entre pas en jeu.

Pour Guillaume, l'être humain a d'abord vécu sous la loi du péché, de la mort et de la concupiscence à laquelle s'est ensuite ajoutée la loi de la lettre; l'homme de Dieu du troisième état vit sous trois lois car la loi de l'esprit et de vie est venue s'ajouter et s'opposer aux deux autres lois. Ces trois lois portent en plus sur ce que nous appelons la moralité car elles décrivent comment l'être humain peut être vaincu par les désirs et les concupiscences de la chair ou comment il peut vaincre avec l'aide de la grâce. Notons qu'en Rm 7, 7 - 13, la chair n'est pas mise en relation avec la concupiscence mais avec le précepte (cependant le précepte cité est: "Tu ne convoiteras pas"), la loi et le péché. C'est l'*expositio* qui opère la relation directe entre chair et concupiscence.

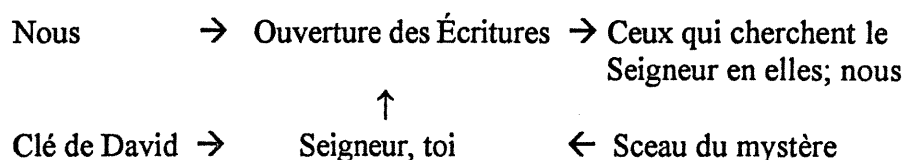
2.2 Le commentaire de Rm 8, 3 – 4 (Exp Rom; IV, 654 – 769)

2.2.1 L'adresse au Seigneur : un nouveau contrat (Exp Rom; IV, 657 – 668)

Guillaume rencontre d'abord une difficulté: il ne trouve personne "ni dans le ciel, ni sur la terre, ni sous la terre" (Apoc 3, 7; 5, 3) qui comprenne ce texte (Exp Rom; IV, 661 - 663; 659). Il s'adresse donc au Seigneur à la deuxième personne sous le mode de la prière et conclut un nouveau contrat concernant l'acquisition du savoir et du faire interprétatif: "Ouvre (*aperi*) Seigneur les Écritures qui parlent de toi (qui sont au sujet de toi), non pas si ce n'est à ceux qui te cherchent en elles; et, spécialement celle-ci, que tu nous as dictée par ton apôtre, qui est le propre de ta main et le style de ton esprit; et, en celle-ci, ouvre (*resoluet*) spécialement pour nous le sceau de ce mystère (*sacramenti*). Aucune [personne] qui l'ouvrirait (*resolueret*) n'a été trouvée <ni dans le ciel, ni sur la terre, ni sous la terre> (Apoc 3, 7; 5, 3), sauf toi qui possèdes la clef de David" (Exp Rom; IV, 657 - 663).

Le Seigneur assume le rôle de futur sujet opérateur à qui l'on demande d'abord d'ouvrir les Écritures (Exp Rom; IV, 657 – 658), puis plus spécialement d'ouvrir ce qu'il a dit et dicté à l'apôtre pour nous (Exp Rom; IV, 658 – 659) et d'ouvrir enfin les textes de Rm 8, 3a et Rm 8, 3b – 4 (Exp Rom: IV, 664 – 668). L'ouverture de l'Écriture en général sera l'objet à communiquer au destinataire, c'est-à-dire au profit de ceux qui cherchent le Seigneur en elles (Exp Rom; IV, 658) et ensuite pour nous, l'énonciateur et l'énonciataire (Exp Rom; IV, 656 – 65; 661; 664). Ouvrir les Écritures se définit comme "déliver le sceau du mystère" (Exp Rom; 660 – 661) et comme l'utilisation d'une clef, la clef de David que seul le Seigneur possède (Exp Rom; IV, 663). Le sceau du mystère signifie ce qui empêche de comprendre ou d'ouvrir l'Écriture et assume ainsi le rôle d'opposant tandis que la clé de David que seul le Seigneur possède représente le /pouvoir ouvrir les

Écritures/ et assume le rôle d'adjuvant (Exp Rom; IV, 661 – 663). On peut donc présenter les rôles actantiels dans le schéma suivant:



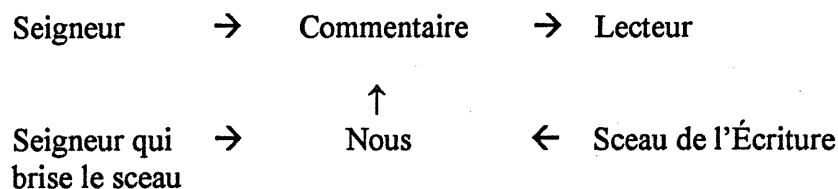
Le /devoir ouvrir les Écritures/ adressé au Seigneur que l'on perçoit d'abord dans l'utilisation des impératifs (Exp Rom; IV, 657; 663; 661) se transforme en un /ne pas devoir ne pas ouvrir les Écritures/ quand il est lié à un /devoir chercher le Seigneur dans les Écritures/ relié au destinataire par une double négation (*non nisi* en Exp Rom; IV, 658). Le Seigneur qui désigne Dieu le Père (Voir Exp Rom; IV, 665) ne doit donc ouvrir les Écritures qu'à ceux qui le cherchent en elles.

L'énonciateur, le moi dans le nous qui écrit le commentaire, entre dans un nouveau contrat concernant l'acquisition du savoir; s'il cherche le Seigneur dans les Écritures, le Seigneur lui ouvrira leur sens et il possédera le /savoir interpréter/ ce qu'a dit l'apôtre qui s'adresse à nous. C'est donc le Seigneur qui s'adresse à nous à travers ce qu'il dit et dicte à l'apôtre et qui donne le /pouvoir comprendre/ ce qui est écrit (Exp Rom; IV, 658 – 660).

Le parcours figuratif des Écritures rassemble ici les figures de ces lignes du commentaire (Exp Rom; IV, 657 – 668). Ces figures se résument dans deux rôles thématiques de la révélation: celui de "ouvrant la compréhension" qui est assumé par le sujet opérateur, le Seigneur, et celui de "ouvert à la compréhension" est assumé par le destinataire, nous qui cherchons le Seigneur dans les Écritures.

Ceci opère des déplacements par rapport au contrat concernant l'acquisition de l'objet-savoir que nous avons rencontré dans la première préface. Les Pères semblent ici faire défaut à l'énonciateur face à ces versets de *Romains*. Dans la

première préface, l'énonciateur, sujet cognitif, tenait alors son savoir par participation à une tradition-transmission de savoir qui lui venait des Pères. Ici, il demande que le Seigneur le lui donne car personne n'a encore ouvert le sens du texte qu'il veut commenter. Dans la première préface, il était aussi lié à un /ne pas devoir dépasser les limites fixées par les Pères/. Ici, il possède un /devoir chercher le Seigneur dans les Écritures/. Les nouvelles figures actérielles assument de nouveaux rôles actantiels et cela redéfinit les relations entre elles; nous avons donc un nouveau schéma actantiel concernant le faire interprétatif différent de celui de la première préface:



Nous avons rencontré dans la première préface une thématique d'enseignement avec les rôles de maître et de disciple tandis que nous avons ici une thématique de révélation où le Seigneur lui-même ouvre les Écritures à la connaissance de ceux qui le cherchent en elles. Comment cela va-t-il se faire? La suite du commentaire montre que Guillaume interprète Rm 8, 3 - 4 à l'aide d'un autre texte de l'Écriture, Heb 9, 13 - 14. C'est donc l'Écriture qui sert à interpréter l'Écriture.

2.2.2 Le commentaire de Rm 8, 3 - 4 fait par Guillaume lui-même (Exp Rom; 669 - 728)

Par rapport au texte de Rm 8, 3 - 4, l'*expositio* traduit δικαίωμα par *iustificatio* à deux reprises (Exp Rom; IV, 656; 764) et par *iustitia* (Exp Rom; IV, 668; 676; 687; 725 - 726; 762). Le terme grec peut signifier l'exigence de la loi, le fait d'agir avec justice ou un verdict d'acquiescement (Loew & Nida, 1988; 33: 334; 88: 14; 56: 34). Les deux mots latins reprennent les divers sens du grec. D'après

Blaise, *iustificatio* peut signifier une ordonnance de la loi (sens 1 dans Blaise), la droiture (sens 2), la justification de l'être humain auprès de Dieu (sens 3). *Iustitia* veut dire justice, équité (sens 1 de Blaise), précepte de la loi (sens 3), le fait d'agir avec justice (sens 4).

Après avoir demandé l'aide du Seigneur, le commentaire lui fait une première demande concernant la compréhension d'un texte de *Romains*: "Ouvrons donc ce qui était impossible à la loi, en ce qu'elle était affaiblie par la chair; ce qui n'a pu être montré au monde, si ce n'est [par le fait] que ton unique engendré ne soit venu et ne soit apparu dans le monde dans l'assimilation (ressemblance) de la chair de péché" (Exp Rom; IV, 663 - 667). Et il répond par une double question: "Qu'[est-ce à dire], sinon ce qui suit: [que] la destruction ou la condamnation du péché et la justification de la loi [est] accomplie en nous?" (Exp Rom; IV, 667 - 668). Le texte cesse alors de s'adresser au Seigneur.

Pour répondre à ces questions, Guillaume utilise d'abord l'Écriture et homologue certaines figures de Rm 8, 3 - 4 avec des figures de Heb 9, 13 - 14: "De là il dit aussi aux Hébreux : <En effet, si l'aspersion du sang des boucs ou des veaux ou des cendres d'un jeune taureau sanctifiait les êtres souillés pour la purification de la chair, combien plus le sang du Christ qui s'est offert lui-même à Dieu par l'Esprit saint comme victime sans tache purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour servir le Dieu vivant?> (Heb 9, 13 - 14). En effet ce qui, ici, (en *Romains*) [est] la condamnation du péché, cela est dit là (dans l'épître aux *Hébreux*) la purification faite des œuvres mortes, et le service pour Dieu d'une conscience purifiée, c'est l'accomplissement parfait de la justice" (Exp Rom; IV, 669 - 676). Mais, le texte d'*Hébreux* fournit aussi une comparaison du sacrifice de l'Ancien Testament et du sacrifice du Christ et introduit ainsi le parcours sacrificiel qui sera utilisé pour interpréter d'abord la faiblesse de la justice de la loi ou du sacrifice de la loi pour purifier la conscience; et ce qui manquait à la loi pour ce

sacrifice, l'unique engendré, venant dans la plénitude de la grâce et dans une nature non corrompue par le péché, l'a accompli.

Le premier programme narratif de la purification de la chair et de la non-purification de la conscience commence à répondre à la première question concernant ce qui était impossible à la loi (Exp Rom; IV, 676 – 686). Quand l'être humain a péché, la loi de la lettre, qui exige alors le sacrifice d'un bouc, ne possède que la non-compétence suivante: un /pouvoir purifier la chair/, un /pouvoir menacer/ et un /non-pouvoir purifier la conscience/ (Exp Rom; IV, 677 – 685). Le parcours sacrificiel de la loi regroupe toutes les figures de ces lignes (Exp Rom; IV, 676 – 685). Dans une thématique de la purification de la chair, le sacrifice d'un animal assume le rôle actantiel de sujet opérateur et le rôle thématique de purifiant la chair et de non-purifiant la conscience tandis que la chair assume le rôle actantiel de destinataire et le rôle thématique de purifiée.

L'*expositio* reprend ensuite la seconde question: "On doit donc demander, ce que serait cette justice de la loi. Assurément, elle est celle qui est appelée justice de la loi parce qu'elle fut donnée pour que la loi soit accomplie. Qu'[est-ce que la justice de la loi], sinon la satisfaction du passé et la caution pour l'avenir?" (Exp Rom; IV, 687 – 690). La justice de la loi est encore définie et posée en équivalence à un contenu sacrificiel. Et Guillaume donne enfin une réponse à sa première question quand il écrit: "Mais il ne pouvait y avoir aucune satisfaction par une nature corrompue par le péché uni à la nature; et il ne pouvait y avoir de caution pour l'avenir par quelqu'un qui est en-dehors de la grâce. Voilà la faiblesse de la loi à cause de la chair" (Exp Rom; IV, 690 - 692). Mais qui donc peut accomplir la justice de la loi? Seul l'unique engendré, venu dans la plénitude de la grâce (Exp Rom; IV, 692 - 709) et dans une nature non-corrompue par le péché (Exp Rom; IV, 729 - 754), répond à ces exigences sacrificielles.

L'*expositio* développe un second parcours narratif du sacrifice de l'engendré et de la purification de la conscience et de l'âme (Exp Rom; IV, 692 – 726) pour répondre aux deux autres questions. Correspondant aux phases de manipulation et de compétence, il y a d'abord la venue de l'unique engendré: "L'unique engendré du Père est donc venu <plein de grâce et de vérité> (Ioan 1, 14); plein de grâce, de telle sorte que non seulement elle abondait en lui, mais aussi qu'elle débordait de lui en nous, parce que <nous avons tout reçu de sa plénitude, et grâce pour grâce> (Ioan 1, 16)" (Exp Rom; IV, 692 - 695). Il nous donne la foi, l'espérance et "la charité de Dieu est répandue (*diffunditur*) dans nos cœurs par l'Esprit saint" (Exp Rom; IV, 696 - 698). Le Père assume ici le rôle actantiel de destinataire, l'engendré, celui de sujet opérateur et nous, celui de destinataire, qui recevons un premier objet qui englobe la foi, l'espérance et la charité.

L'unique engendré est aussi venu dans le monde et s'est laissé tuer par le prince de ce monde sans qu'il n'y ait rien en lui qui mérite cette mort. "En effet, le prince de ce monde (Ioan 14, 30), par qui il permit qu'il soit tué en faveur de la justice alors qu'il n'avait rien contre (*in*) lui, est venu à la rencontre de l'unique engendré de Dieu venant dans le monde" (Exp Rom; IV, 701 - 703). Sa mort innocente constitue la performance principale du programme narratif qui comporte trois objets mis en relation avec trois destinataires: "Mais, lui-même donnant la justice de sa mort d'innocent au pécheur pénitent, lui plaça dans le cœur sa foi et sa charité, [il plaça] en [sa] bouche la confession [de foi] pour le salut (Rom 10, 10), [il plaça] en [sa] main son corps et son sang; et ainsi présentant à Dieu le Père [comme] sien l'accusé et le racheté, il a rendu celui-ci agréé et accepté par le sacrifice de sa justice, par suite de la condamnation du péché de celui qui a présumé et de la destruction du péché du pénitent" (Exp Rom; IV, 704 - 709). Il y a d'abord condamnation et destruction du péché (premier objet) de celui qui a présumé (premier destinataire) (Exp Rom; IV, 707 - 708) et ceci fournit une première réponse à une partie de la seconde question sur la condamnation du péché. Au

pécheur pénitent (deuxième destinataire), l'unique engendré donne la justice de sa mort (partie du deuxième objet), met dans son cœur sa foi et sa charité (partie du deuxième objet) et la confession de foi dans sa bouche et place dans sa main son corps et son sang (partie du deuxième objet) (Exp Rom; IV, 704 – 706). Enfin, il présente à son Père (troisième destinataire) l'accusé, racheté et devenu acceptable et agréé par le sacrifice de sa justice (troisième objet) (Exp Rom; IV, 707 – 709).

Guillaume revient au mode de la prière et s'adresse au Seigneur pour parler en termes de rédemption pour son peuple (Exp Rom: IV, 710 – 712) et montrer comment la justice est accomplie en nous, c'est-à-dire comment la conscience est purifiée des œuvres mortes d'après l'homologation avec Heb 9, 13 - 14 (Exp Rom; IV, 712 - 728). Ce texte fournit des éléments de sanction du second programme narratif et répond en partie à la seconde question. Le sacrifice de l'unique engendré devient vrai pour nous quand nous nous rappelons de ce que le Seigneur Jésus a fait pour nous dans le sacrement de la foi: "En vérité, ton œuvre arrive vraiment pour nous, quand nous sacrifions pour toi ce sacrifice [qui est] tien; quand nous rappelons ce que tu as fait pour nous dans le sacrement certain de la foi et dans une pieuse affection (*affectu*) du cœur, la foi reçoit comme par la bouche, l'espérance mâche et la charité fait cuire la nourriture bénie et bienheureuse de ta grâce pour le salut et la vie" (Exp Rom; IV, 714 – 718). La conscience est ainsi purifiée des œuvres mortes (Exp Rom; IV, 723 – 724). Par ailleurs, l'Eucharistie est comparée à une étreinte et à un baiser d'amour: "Là en effet tu te montres à l'âme désirante, tu acceptes l'étreinte de son amour et <tu l'embrasses par un baiser de ta bouche> (Cant 1, 1); là comme il arrive dans un baiser d'amour, celle-ci épanche (*effundit*) en toi son esprit et toi tu infuses (*infundis*) en elle le tien, pour que vous soyez faits un seul corps et un seul esprit quand elle reçoit de cette manière ton corps et ton sang" (Exp Rom; IV, 718 – 723). Alors, l'âme est aussi remplie et fortifiée par les fruits de vie et de l'esprit pour servir le Dieu vivant (Exp Rom; IV, 724 – 726). Ceci est le plein accomplissement de la justice de la loi dans l'âme. En termes de véridiction, nous pouvons dire que le commentaire parle de l'«être de serviteur/ reçu

par participation à ce qu'a fait l'unique engendré à travers l'Eucharistie, le sacrement de la foi.

Une citation d'Augustin⁵⁹ termine la sanction en homologuant le /paraître du Christ jusqu'au mépris de lui-même/ et le /paraître des serviteurs du Christ jusqu'au mépris d'eux-mêmes/ (Exp Rom; IV, 726 –728). On obtient donc la véridiction de vrai /serviteur de l'unique engendré/. La seconde adresse au Seigneur se termine avec ces lignes.

Au plan de la composante sémantique, la justice de la loi est intégrée dans un parcours figuratif de sacrifice (Exp Rom; IV, 687 - 693). L'*expositio* a aussi regroupé les figures de la foi, de l'espérance et de la charité dans le parcours figuratif de la grâce de l'unique engendré (Exp Rom; IV, 692 – 701); le parcours figuratif du sacrifice de la mort innocente de l'unique engendré et celui de la rédemption qui en découle regroupent les figures qui suivent dans le texte (Exp Rom; IV, 701 – 712). Guillaume regroupe les figures dans le parcours figuratif du sacrement de la foi ou de l'Eucharistie pour décrire notre participation au sacrifice de l'unique engendré à travers le sacrifice de l'Eucharistie (Exp Rom; IV, 714 – 723); il reprend ensuite le parcours figuratif de la purification de la conscience (Exp Rom; IV, 723 - 724) et du service de Dieu d'une conscience purifiée (Exp Rom; IV, 724 - 729). Le texte qualifie explicitement l'œuvre de Dieu et l'Eucharistie comme sacrifices (Exp Rom; IV, 714 – 715).

C'est pourquoi la thématique de ces lignes du commentaire est une thématique de purification. Le Christ assume le rôle actantiel du sujet opérateur et le rôle thématique de purifiant alors que "nous qui participons au sacrement de la foi" ou "le pécheur pénitent" assume le rôle actantiel de destinataire et le rôle

⁵⁹ Les numéros de lignes dans les notes du présent chapitre renvoient aux livres IV et V de l'*Expositio super Epistolam ad Romanos* que l'on trouve dans l'annexe IV. Lignes 726 - 728 : AUGUSTIN, *De Ciuitate Dei*, XIV, 28; CCSL 47 - 48; p. 451, 1 - 3.

thématique de purifié. Alors que le texte parlait avant de l'esprit humain comme équivalent de la conscience (Exp Rom; IV, 677 – 679), il dit ici que c'est la conscience ou encore l'âme qui est purifiée (Exp Rom; IV, 719; 725).

2.2.3 La suite du commentaire et la synthèse des réponses aux questions (Exp Rom; IV, 729 – 769)

Guillaume répond à la seconde exigence sacrificielle de la justice de la loi: il faut une nature non-corrompue par le péché pour satisfaire pour le passé. Cette partie du commentaire est composée presque uniquement de citations d'Augustin⁶⁰ et de Florus de Lyon.⁶¹ Les éléments qui y sont apportés expliquent la compétence du Fils dans son Incarnation, et qui lui ont permis d'accomplir la condamnation des péchés. Ces éléments de compétence se rattachent ainsi à la phase de compétence du second programme narratif de la purification de la conscience ou de l'âme (Exp Rom; IV, 697 – 728).

Puisque la nature corrompue par le péché ne peut satisfaire pour le passé (Exp Rom; IV, 690 – 691), le Fils est venu dans l'assimilation à la chair de péché; mais il n'est pas venu dans la chair de péché car il n'est pas né de parents qui ont péché (Exp Rom; IV, 730 – 733). C'est pourquoi il fut mortel. "Ainsi donc la mort fut péché, parce qu'elle fut faite par le péché, parce qu'il assumait la chair venant de la matière même qui avait mérité la mort à cause du péché" (Exp Rom; IV, 739 – 742).

"Marie issue d'Adam est morte aussi à cause du péché" (Exp Rom; IV, 743). Mais elle a conçu "sans l'étreinte d'un homme" et n'a pas connu "la chaleur de la

⁶⁰ Lignes 729 - 734 : AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 34; PL 36, col. 335. Lignes 734 - 744 : AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 34; Sermo II, 3; CCSL 38; p. 314, 38 - 57.

⁶¹ Lignes 744 - 755 : FLORUS DE LYON, *Expositio in Epistolam Pauli ad Romanos VIII*; PL 119, col. 296D - 297A..

concupiscence"; "elle crut et conçut" (Exp Rom; IV, 743 – 749). Le Seigneur est donc né mortel parce que l'assimilation à la chair de péché possède la mort sans le péché (Exp Rom; IV, 750 – 752). Il est donc venu ainsi et, par sa mort, il a tué la mort et condamné le péché (Exp Rom; IV, 752 – 755). "Donc par le péché de celui qui a présumé, comme il a été dit, il a condamné le péché du pécheur pénitent; et par la mort de sa chair, il a tué en nous la mort de l'âme. Mais aussi la victime pour le péché était appelée péché dans la loi. C'est pourquoi, lui qui a été fait victime pour le péché a condamné et a détruit tout péché en nous" (Exp Rom; IV, 755 - 761).

Ces citations traitent du péché et de la mort, de la mort venant du péché et de la mort sans péché, de la conception humaine et divine; tout ceci appartient au parcours figuratif de la chair. Elles reprennent la même thématique de la purification que dans le commentaire de Guillaume lui-même. Elles expliquent l'assimilation à la chair et montrent comment une nature non-corrompue par le péché a pu accomplir la justice de la loi, détruire le péché en nous et le condamner.

Guillaume explique enfin ce que signifie "marcher non pas selon la chair mais selon l'esprit"; le texte ne fait que reprendre ici les idées déjà présentées dans le commentaire de Rm 7, 25 – 8, 3a (Exp Rom; IV, 601 – 633). L'iniquité est enlevée mais la faiblesse demeure; c'est ce qui explique qu'il existe encore un conflit avec la chair en celui qui a reçu la grâce (Exp Rom; IV, 766 – 769). Alors qu'il avait présenté l'Eucharistie comme la participation mystique dans l'unité de l'esprit avec le Christ (Exp Rm; IV, 710 - 728), Guillaume termine en mentionnant le combat spirituel qui se déroule avant d'atteindre l'unité d'esprit (Exp Rom; IV, 764 - 769).

Quelle est donc la lecture de Rm 8, 3 - 4 que présente l'*expositio*? Nous qualifions cette lecture de christocentrique parce que "telle est la justice de la loi, non pas accomplie à travers la loi, mais par celui qui est venu non pas détruire la loi mais

[l']accomplir (Matth 5, 17), Jésus Christ notre Seigneur" (Exp Rom; IV, 761 - 763); elle est sacrificielle parce qu'il fait cela par le sacrifice de sa mort. Cette lecture est aussi sacramentelle et mystique parce que la justice est accomplie en nous par l'Eucharistie et que, pour l'âme désirante, cela devient une expérience mystique d'unité d'esprit.

Guillaume présente les résultats de sa lecture dans la synthèse des réponses aux questions posées au début du commentaire de Rm 8, 3 - 4 (Exp Rom; IV, 754 - 764). La justice de la loi ne fut pas accomplie par la loi qui en était incapable, car le sacrifice de loi ne peut que purifier la chair (Exp Rom; 761 - 762; voir IV, 676 - 686) mais par notre Seigneur Jésus Christ, qui est venu plein de grâce et de vérité (Exp Rom; IV, 729 - 754) et dans une nature non-corrompue par le péché (Exp Rom; IV, 729 - 754). La destruction et la condamnation du péché, c'est la purification des œuvres mortes. Par sa mort sacrificielle pour le péché, l'engendré a détruit et condamné tout péché en nous (Exp Rom; IV, 759 - 764). Il a aussi détruit le péché de celui qui a présumé le tuer (Exp Rom; IV, 707 - 708; 754 - 758). Le sacrifice de l'engendré présente le pécheur purifié et agréable à Dieu. Il rejoint l'âme pleine de désir par l'Eucharistie et s'unit à elle; il accomplit la justice en purifiant alors la conscience des œuvres mortes et en la remplissant des fruits de vie et de l'esprit (Exp Rom; IV, 706 - 728).

2.2.4 Le lien avec les préfaces

L'*expositio* parle ici de la condamnation des péchés et de la grâce du Fils que la première préface a déjà présentées succinctement en parlant de la rémission des péchés (Exp Rom; Pr, 66 - 71 et 47 - 51). Tout ceci fait partie de l'isotopie de la grâce choisie pour le commentaire. L'autre isotopie du commentaire, celle de la nature, qui est mentionnée dans la seconde préface (Exp Rom; III, 20) se retrouve

ici dans le texte quand il dit qu'il ne peut y avoir "satisfaction par une nature corrompue par le péché uni à la nature" (Exp Rom; IV, 690 – 691).

2.2.5 Recatégorisation ou expansion des figures ?

Nous présentons d'abord nos conclusions d'après les résultats de notre propre analyse de Rm 8, 1 - 30. Nous les qualifierons ensuite en tenant compte des autres lectures de ces versets que nous retrouvons dans des commentaires récents.

Dans notre analyse de la composante syntaxique, Dieu occupe en Rm 8, 3 – 4 les rôles actantiels de destinataire et de sujet opérateur et l'envoi du Fils assume le rôle d'adjuvant. Dans l'*expositio*, le Père occupe le rôle actantiel de destinataire mais c'est l'engendré qui assume le rôle de sujet opérateur. Les adjuvants sont le fait que le Fils est venu plein de grâce et de vérité et le fait du sacrifice de sa mort innocente. Ainsi, peut-il présenter le pécheur pénitent comme agréable à Dieu le Père. *Romains* est donc théocentrique car c'est Dieu qui libère tandis que le commentaire est christocentrique et c'est l'unique engendré qui purifie la conscience ou l'âme.

L'*expositio* crée ses propres parcours figuratifs tels que ceux du sacrifice de la rédemption, du sacrifice de l'Eucharistie, de la grâce de l'unique engendré, de la purification de la conscience et du service de Dieu par la conscience purifiée. La condamnation du péché est interprétée en termes sacrificiels: il s'agit, dans le commentaire, de la purification de la conscience des œuvres mortes. La justice de la loi est elle aussi interprétée dans les mêmes termes: elle devient satisfaction pour le passé et caution pour l'avenir accomplie par l'unique engendré. Enfin, du commenté au commentaire il y a passage des thématiques de condamnation du péché et de justification à une thématique de purification. Le commentaire

recatégorise donc Rm 8, 3 - 4 et les nouveaux programmes narratifs sont considérés comme faisant partie de la recatégorisation.

L'*expositio* fonctionne sur les deux isotopies sémantiques de la grâce et de la nature tandis que nous avons identifié la participation comme isotopie principale de Rm 8, 1 - 30 et nous avons aussi mentionné que l'isotopie de l'isolement se retrouvait dans les textes qui entourent ces versets. Il y a donc aussi transformation au niveau de la sémantique profonde.

Cependant il existe d'autres lectures de ce passage. Notre propre analyse faite à partir de la théorie sémiotique de Greimas a montré que ce syntagme s'intègre dans un parcours figuratif juridique et un parcours figuratif englobant de la chair. Deux autres études faites à partir de cette même méthode arrivent à une lecture semblable à la nôtre. Boers (1994; pp. 120 - 133) ne mentionne aucun trait sacrificiel dans ce texte. Genest (1995; p. 79) commence par dire que $\pi\epsilon\rho\iota \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ admet deux possibilités. En se référant à la Septante et à Hb 10, 6.8; 13, 11, elle désigne un sacrifice d'expiation. La seconde possibilité découle du sens littéral. D'après l'examen de la situation discursive et du contexte, Genest en arrive à la conclusion que cette expression appartient à un parcours figuratif juridique et que le contexte ne retient pas le trait sacrificiel. "Une condamnation vise le péché, non une expiation. Le sacrifice ne condamnait pas le péché, mais l'enlevait" (Genest, 1995; p. 79).

Toutefois, il existe d'autres points de vue. Nous n'en mentionnerons que trois. La lecture la plus commune y voit une mention sacrificielle et traduit l'expression par "en vue du péché (à expier)" (Sanday, Headlam, 1895; p. 193; Käsemann, 1973; p. 216; Wright, 1980; Dunn, 1988a; p. 422; Greene, 1991; Moo, 1991; p. 512; Byrne, 1996; pp. 234; 236 - 237). D'après cette lecture, il faudrait conclure que Guillaume ne fait que thématiser un sème du syntagme "en vue du péché" et qu'il ne s'agit que d'une expansion du commenté.

Fitzmyer (1993; p. 486) et Cranfield (1975; p. 371) refusent cette lecture sacrificielle et y voient plutôt une expression de la mission pour laquelle le Fils a été envoyé.

Enfin, Thornton (1971) suggère de lier l'expression non pas à ce qui la précède mais à ce qui vient après et il traduit ainsi: "*God sending his own son in the likeness of sinfull flesh, condemned sin in the flesh, on the very grounds of its sinfulness.*" La préposition *περὶ* peut prendre un tel sens juridique dans le Nouveau Testament (Jn 8, 46; 16, 8; Ac 23, 6; 24, 21; 25, 9.20; Jude 15). L'expression désigne alors le motif de la condamnation.

Notre décision de voir dans l'*expositio* une recatégorisation dépend donc de notre propre lecture liée à l'application d'une méthode d'analyse linguistique. D'autres méthodes d'analyse arrivent à d'autres lectures qui ne verraient ici qu'une expansion du commenté.

2.2.6 Les différences de l'interprétation de l'*expositio* par rapport à notre analyse de *Romains*

Rm 8, 3 – 4 utilise trois fois la figure "péché". Nous comprenons que le Fils a été envoyé dans l'assimilation à la chair de péché comme une mention de l'Incarnation. Il est venu "à propos du péché", c'est-à-dire à propos du péché qui régnait (Rm 5, 20 – 21); pour nous, Paul personnalise le péché. Dieu a aussi condamné ce péché dans la chair.

Pour Guillaume, le fait que le Fils soit venu dans l'assimilation à la chair de péché signifie d'abord que le Fils était mortel et sans péché. Comment Guillaume explique-t-il *de peccato* et *peccatum*? Cela ne peut pas vouloir dire à cause du péché du Fils car il y aurait alors une contradiction dans le texte même de Paul.

Guillaume utilise deux interprétations. D'abord, il dit que la victime pour le péché, *hostia pro peccato*, était aussi appelée "péché" dans l'Ancien Testament. Les recherches actuelles montrent que cela n'a aucun fondement dans l'Ancien Testament (Froehlich; 1990; p. 256). Guillaume utilise cette équivalence pour dire que le Fils a détruit et condamné tout péché en nous et a ainsi accompli la justice de la loi (Exp Rom; IV, 759 – 761). La seconde interprétation vient du fait que le prince de ce monde a usurpé son droit quand il s'agissait du Fils; le péché de Satan fut de faire mourir celui qui était innocent (Exp Rom; IV, 701 – 709; 756). Le Fils a donc condamné aussi le péché de Satan qui a présumé faussement de son droit sur lui et en même temps le péché du pécheur. Alors que pour nous l'expression "à propos du péché" en Rm 8, 3 – 4 ne traite que du seul péché qui règne, le commentaire parle du péché du prince de ce monde et du péché du pécheur pénitent. Paul ne mentionne que la condamnation du péché tandis que Guillaume parle de condamnation et de destruction du péché.

Par sa mort, le Christ a aussi tué en nous la mort de l'âme (Exp Rom; IV, 757 – 758). Alors qu'en *Romains*, il n'y a qu'une mort, nous verrons que l'*expositio* parlera de la mort du corps, de celle de l'âme et d'une certaine mort de l'esprit.

Enfin, Guillaume ne donne pas seulement une interprétation christologique du commenté mais sa christologie semble centrée sur l'Incarnation et la mort du Seigneur Jésus. Nous avons déjà pu constater dans le commentaire de Rom 1, 2 - 4 que la Vulgate elle-même orientait la lecture du texte vers l'Incarnation et que Guillaume abondait en ce sens. Dans le texte que nous venons d'analyser, il ajoute de grandes citations d'Augustin et de Florus de Lyon pour traiter de l'Incarnation qu'il a déjà mentionnée lui-même en citant le prologue de l'*Évangile de Jean*. De même ici, il ne parle pas de la résurrection et tout l'aspect sacrificiel est centré sur la mort. De plus, lorsqu'il a commenté le syntagme "de la résurrection des morts de

Jésus Christ notre Seigneur" en Rom 1, 4, il attribue à la mort du Christ le fait de redonner vie à l'âme morte de Paul (Exp Rom; I, 104 - 107).

3. Formes globales permettant un regard d'ensemble sur le commentaire de Rm 8, 5 - 27

Le commentaire de Rm 7, 25 - 8, 3a recontextualise les figures du commenté dans des structures anthropologiques et dans une conception de l'humanité pécheresse pour traiter du combat de l'homme de Dieu. Le commentaire de Rm 8, 5 - 27 fait la même chose avec l'anthropologie et il y ajoute des éléments d'une théologie de l'esprit.

Avant la présentation suivie du commentaire, nous voulons dégager des formes globales qui serviront de modèles et permettront d'en saisir l'ensemble. Nous avons d'abord dégagé tous les traits d'anthropologie de cette partie du commentaire et nous les articulons en un modèle paradigmatique qui n'est autre que le parcours figuratif de l'anthropologie et qui permet de saisir de ce point de vue particulier la cohérence et l'unité des expansions du commentaire. Notre analyse nous a aussi permis d'identifier le noyau d'une séquence de présentation de ce qui est dit sur l'esprit dans cette partie du commentaire. Ce modèle syntagmatique permet de se donner des points de repères pour suivre le déroulement de la présentation des éléments d'une théologie de l'esprit.

3.1 L'anthropologie de Guillaume de Saint-Thierry

Nous présentons d'abord trois points de vue qui permettent d'organiser certains éléments de l'anthropologie de Guillaume recueillis dans la partie de l'*expositio* que nous analysons. Enfin, nous décrivons comment Guillaume présente

la personne humaine selon une structure hiérarchisée dont le fonctionnement est guidé par le principe d'ordination.

3.1.1 Les différents points de vue de l'anthropologie

L'anthropologie de Guillaume de Saint-Thierry se présente sous trois points de vue: 1) le point de vue théologique porte sur la notion d'image de Dieu et de ressemblance; l'être humain possède l'image de Dieu ternie par la dissemblance du péché et devant être restaurée à la ressemblance; 2) le point de vue cosmologique considère l'être humain dans sa relation avec les autres créatures; 3) le point de vue structural décrit la structure de l'être humain et celle de l'âme.

Dans la partie de l'*expositio* que nous allons analyser, Guillaume parle peu de l'image de Dieu et de la ressemblance. Il mentionne le sceau de l'image (Exp Rom; V, 302); l'être humain demeure créature même si le sceau de l'image a été perdu à cause du péché; il faut noter que c'est le sceau qui est perdu et non l'image. Ailleurs, la ressemblance et la dissemblance sont liées à la filiation divine (Exp Rom; V, 403 - 404). Enfin, l'esprit forme et conforme l'être humain; il le renouvelle à l'image de son créateur et ce dernier commence "à travers l'unité de la ressemblance à être un fils" (Exp Rom; V, 506 - 508). Ces textes présentent le premier et le dernier élément d'une séquence: d'abord l'être humain a perdu le sceau (la ressemblance) et il ne lui reste que l'image; au terme de l'action de l'esprit, l'image et la ressemblance sont pleinement restaurées. Quand le texte mentionne le sceau de l'image, il dit aussi qu'il s'élève à un sens plus élevé; nous pourrions comprendre cette remarque comme signifiant que le point de vue théologique de l'anthropologie est pour lui un point de vue plus élevé que le point de vue cosmologique (Exp Rom; V, 301 - 302).

À la suite d'Augustin, Guillaume considère l'être humain d'un point de vue cosmologique. Il est un microcosme. "En effet, toute créature est contenue dans l'être humain; non parce que tous les anges, toutes les vertus suréminentes et les puissances sont en lui; [...] mais parce que toute créature est en partie spirituelle, en partie animale, en partie corporelle" (Exp Rom; V, 315 - 319). Il y a donc participation de toutes les créatures à ce qu'est l'être humain et à ce qui lui arrive. Guillaume utilisera ce point de vue dans le commentaire de Rm 8, 19 - 23.

Dans le commentaire de *Romains*, il utilise le vocabulaire paulinien pour exprimer la structure de la personne divisée en corps, âme et esprit. L'être humain possède d'abord un corps, une âme (*anima* dans le sens d'*animalis*, qui vivifie le corps et le régit) et un esprit qui comprend (Exp Rom; V, 14; 315 - 326). Le corps peut être désigné par la figure *corpus* (Exp Rom; V, 326; 331; 333) ou *caro* (Exp Rom; V, 122; 131 - 132; 382); ainsi, "vivre dans la chair" signifie "posséder un corps" (Exp Rom; V, 43 - 45). Dans ce contexte, la chair n'a pas la valeur négative conférée par le péché (Exp Rom; V, 131 - 132). Mais il y a une différence entre "vivre dans la chair" et "être dans la chair" (Exp Rom; V, 43 - 46). Ceux qui sont dans la chair se fient à la chair, en suivent les concupiscences, se délectent en ses voluptés et mettent leur bonheur dans ses plaisirs (Exp Rom; V, 38 - 42). En ce sens, la figure "chair" revêt une valeur négative.

La structure trichotomique de la personne ne signifie pas une séparation des composantes et de leur fonctionnement car Guillaume maintient toujours l'unité de la nature humaine: il n'y a pas deux *moi* mais un seul (Exp Rom; IV, 604 - 606). Il y a aussi une seule nature humaine (Exp Rom; IV, 620); cette nature humaine est différente de la nature divine et, dans le monde à venir, l'être humain ne changera pas de nature mais possédera la même nature qui sera élevée à une plus grande dignité (Exp Rom; V, 270 - 288). Ce point de vue explique son interprétation des trois morts en Rm 8, 5 - 13 (Exp Rom; V, 1 - 138): celles du corps, de l'âme et de l'esprit. Il se retrouve aussi dans l'interprétation de l'espérance dans le commentaire

de Rm 8, 23 – 25: l'*expositio* parle de la souffrance de l'attente pour l'esprit humain, pour l'âme et pour le corps (Exp Rom; V, 346 – 411).

Mais Guillaume développe davantage la structure de l'âme qui est mémoire, intelligence et volonté. C'est là une division qui revient partout dans l'œuvre de Guillaume (Mc Ginn, 1994; pp. 229 - 234). Les textes que nous analysons mentionnent peu la mémoire (Exp Rom; V, 242 - 245). De plus, Guillaume n'utilise pas toujours le même vocabulaire pour parler des facultés de l'âme; il faut donc être attentif au contexte pour déterminer ce que signifient les différents termes relatifs à l'intelligence et à la volonté.

Une autre manière de considérer les facultés de l'âme est de dire qu'elle comprend la *mens* (Exp Rom; V, 366) et le cœur (Exp Rom; V, 183 – 186). La *mens* est une faculté de raisonnement (Exp Rom; V, 183 – 185) capable de comprendre et de faire des distinctions (Exp Rom; IV, 603 – 605) et une faculté de consentement qui peut aussi se réjouir et possède ses propres désirs (Exp Rom; IV, 605 – 609; 622 - 624). Par ailleurs, tous les *affectus* viennent du cœur: l'amour (*amor*: Exp Rom; V, 166; *caritas*: Exp Rom; V, 180; *dilectio*: Exp Rom; V, 147) et la crainte (Exp Rom; V, 186), le plaisir (Exp Rom; V, 128; 190; 65 – 67: *delectatio*). Les désirs liés à l'amour sont aussi dans le cœur.

En tenant compte de l'ensemble de cette partie du commentaire, il faut aussi distinguer entre l'esprit humain qui comprend (Exp Rom; V, 325) et celui qui aime et a ses propres désirs (Exp Rom; V, 385 – 389). L'esprit humain vient de l'Esprit saint (Exp Rom; I, 212 – 213), est distinct de l'esprit de Dieu (Exp Rom; V, 52 – 55) qui le remplit de son amour (Exp Rom; V, 59 – 61; 144 – 152; 351 – 354).

Quand Guillaume parle de l'esprit qui comprend (Exp Rom; V, 325) ou de la capacité de raisonner de l'âme (Exp Rom; V, 184 – 185), nous croyons que cela signifie la même chose que la *mens* possédant la faculté de comprendre; toutes ces

expressions désignent l'intelligence. Quand il parle de la *mens* qui peut consentir, désirer ou se réjouir ou de l'esprit qui aime et possède ses propres désirs, il s'agit alors de ce qu'il appelle la volonté.

Enfin, le libre arbitre vient à la fois de la capacité de consentement (ou de refus) de la volonté, c'est-à-dire de sa liberté, et de la capacité de délibérer de l'intelligence, c'est-à-dire de son arbitre (Exp Rom; IV, 16; V, 59).

3.1.2 La hiérarchisation et le principe d'ordination

Deux autres textes présentent deux caractéristiques complémentaires de son anthropologie: 1) la hiérarchisation (Exp Rom; V, 10 – 19); 2) le principe d'ordination (Exp Rom; V, 20 – 71).

Dieu est la vie de l'âme et l'âme est la vie du corps (Exp Rom; V, 10 – 19). Corps et âme désignent ici des parties ou des divisions de la personne humaine et ces parties sont hiérarchisées: Dieu est au-dessus de l'âme et lui donne la vie; l'âme est au-dessus du corps et lui donne la vie. En conséquence, l'âme ne doit pas chercher ce qui est en-dessous de Dieu qui est sa vie; sans lui, elle meurt. Dans le contexte, la mort et la vie en Rm 8, 6 désignent la mort et la vie de l'âme.

Guillaume parle de l'ordination de l'esprit et de la chair. Esprit et chair désignent dans le commentaire deux composantes de la personne. La chair peut désigner le corps, la condition humaine en général (Exp Rom; V, 42 – 45) ou la partie de l'homme qui est susceptible de tendre vers les concupiscences (Exp Rom; V, 39 – 42). Si la chair tend vers les concupiscences, elle est désordonnée; si elle tend vers l'esprit, elle est ordonnée car l'esprit humain peut être ordonné par l'esprit de Dieu pour se réjouir avec la loi de Dieu (Exp Rom; V, 51 – 53). Le don de l'esprit de Dieu permet à l'esprit humain de vivre selon la nature, c'est-à-dire selon

l'ordination voulue par Dieu dans sa création. Si l'esprit de Dieu se retire, alors, sans lui, l'esprit humain retombe vers la chair par son propre poids (Exp Rom; V, 51 – 61).

Le commentaire ajoute une distinction entre la nature et le vice; et cela présuppose une autre distinction entre la nature et les facultés d'une part et le fonctionnement de ces facultés d'autre part. Dieu n'a pas seulement créé la nature mais sa création comprend aussi une loi d'ordination selon laquelle la nature doit bien fonctionner. Dans le commentaire, le fonctionnement de la nature selon la création, c'est d'être ordonné par la loi de Dieu et de tendre vers lui et non vers ce qui est en-dessous de lui ou vers la chair. Ce principe d'ordination permet de comprendre le commentaire portant sur la loi de Dieu en Rm 8, 7.

3.2 La séquence syntagmatique de présentation des éléments de la théologie de l'esprit

Le commentaire de Rm 7, 25 - 8, 3a a déjà présenté les conséquences de servir la loi de l'esprit de vie; cela rend possible la victoire dans le combat intérieur (Exp Rom; IV, 602 - 607; 638 - 641). Dans le commentaire de Rm 8, 3b - 4, il parle ensuite de l'Incarnation du Christ et de l'esprit qui diffuse en nos cœurs sa charité (Exp Rom; 696 - 698). Enfin, dans l'Eucharistie, le Christ infuse son esprit dans l'âme désirante (Exp Rom; IV, 718 - 723). Cette séquence se rencontre de nouveau dans le commentaire de Rm 8, 5 - 28. Guillaume présente d'abord les conséquences de l'inhabitation de l'esprit en nous. Ensuite, l'esprit se diffuse en notre esprit: diffuser signifie "répandre sur une large surface". Enfin, l'esprit s'infuse dans notre esprit et l'infusion veut dire "se répandre dans tout l'espace". Nous y voyons donc une séquence syntagmatique de présentation de l'action de l'esprit en nous. Nous reprenons dans le tableau XVII des éléments de la séquence de présentation (colonne de gauche) pour montrer comment s'y rattachent l'expansion des parcours

figuratifs de Rm 8, 5 - 28 (colonne de droite). Ce nouveau modèle permet de représenter comment le commentaire articule l'ordre du développement des figures des différents parcours du commenté.

Tableau XVII	
Ordre de présentation de ce qui est dit sur l'esprit dans le commentaire par rapport aux parcours figuratifs du commenté	
Séquence du commentaire	Parcours figuratifs de Rm 8, 5 - 28
Conséquences de l'esprit en nous.	Expansion des parcours de la chair et de l'esprit en Rm 8, 5 - 13.
L'esprit qui diffuse l'amour dans nos cœurs et s'insinue dans notre esprit.	Expansion des parcours de l'esprit et de la famille en Rm 8, 14 - 17.
L'esprit est saisi par le feu de la charité (Commentaire de Rm 8, 23).	Recatégorisation des parcours de la création, de l'attente, de la souffrance et de la glorification en Rm 8, 23 - 25.
Infusion de l'esprit dans notre esprit (deuxième préface). L'esprit transforme le mode de connaissance humain en amour-connaissance.	Expansion des parcours de l'esprit et de la prière en Rm 8, 26 - 28.

Pour nous, la recontextualisation dans l'anthropologie de Guillaume et les développements de la théologie de la grâce et de l'esprit sont les éléments les plus riches et les plus originaux du travail d'interprétation de cette partie de *l'expositio*. Ils nous indiquent la direction suivie dans le travail de transformation du commenté opéré par l'énonciateur et le sujet cognitif, et la signification globale que prend pour lui ce chapitre de *Romains*.

4. Le commentaire des figures des parcours figuratifs de la chair et de l'esprit de Rm 8, 5 - 13

Le commentaire de ces versets prolonge par des expansions discursives et narratives les parcours figuratifs de la chair et de l'esprit que nous avons identifiés dans notre analyse du commenté. Les figures de *Romains* sont recontextualisées dans l'anthropologie de Guillaume d'après la structure trichotomique du corps, de l'âme et de l'esprit et d'après le principe de la hiérarchisation des êtres et la loi de l'ordination.

Nous analysons d'abord le commentaire des versets en montrant les différences avec le commenté et/ou notre analyse du commenté; nous pouvons ensuite dégager la transformation du commenté opérée dans le commentaire qui présente les conséquences de l'inhabitation de l'esprit en nous. Nous terminons par un aperçu global de ce que Guillaume lui-même nous dit sur ce passage de *Romains*; il s'agit alors du figural ou des figures du commenté retravaillées par l'énonciateur. Au cours de notre analyse, nous passons sous silence des traits de l'énonciation et des éléments du discours du savoir. Nous reprendrons ces éléments dans le chapitre huitième.

4.1 Le commentaire de Rm 8, 5 – 9 (Exp Rom; V, 1 – 71)

Le commentaire explique ce que signifie être dans l'esprit et être dans la chair, être selon la chair et être selon l'esprit en utilisant l'anthropologie de Guillaume.

Le verbe φρονέω en Rm 8, 5 et son substantif φρόνημα en Rm 8, 6 – 7 sont traduits en latin par les verbes *sapere* et *sentire* et le substantif est traduit par *prudentia* et *sapientia*. *Sentire* désigne dans ce contexte l'action de sensation qui

inclut la perception et la connaissance relative à cette perception; *sapere* signifie l'acte de percevoir par le goût et aussi avoir du goût pour quelque chose et comporte donc un aspect de vouloir et de délectation lié à la connaissance par expérience de quelque chose. *Prudentia* et *sapientia* nous orientent plutôt vers l'aspect de compréhension pratique et de sagesse. Nous demeurons donc en latin dans le même univers sémantique qu'en grec. Il est intéressant de prendre note que la Vulgate a utilisé plusieurs figures pour traduire une seule figure en grec. Cela montre la richesse de cette figure et la difficulté de la traduire.

L'être selon l'esprit (Rm 8, 5) correspond à la prudence de l'esprit et l'être selon la chair (Rm 8, 5) à la prudence de la chair. Le commentaire définit la sagesse en opposition à la malice car "la sagesse hait la malice" (Exp Rom; V, 4) et pose des équivalences entre ceux qui sentent les choses de l'esprit et ceux qui possèdent la sagesse, c'est-à-dire le goût du bien, et entre ceux qui goûtent les choses de la chair et ceux qui possèdent la malice, c'est-à-dire le goût du mal (Exp Rom; V, 1 - 9).

Être selon l'esprit, c'est vivre selon la prudence de l'esprit. Le commentaire compare la prudence au goût: "La prudence est bien placée après le goût, parce que, comme le goût, c'est de discerner ce que quelqu'un goûte [dans les] aliments, ainsi la prudence, c'est d'évaluer ce qui est profitable" (Exp Rom; V, 10 - 12). Puisque Dieu est la vie de l'âme comme l'âme est la vie du corps, la prudence de l'esprit cherche donc Dieu qui est vie pour l'âme et paix en lui; cette paix s'oppose à la haine dirigée contre la prudence de la chair par la sagesse qui hait la malice (Exp Rom; V, 12 - 19).

Être selon la chair, c'est vivre selon la prudence de la chair: "Si en ceci quelqu'un cherche seulement ce qui a du goût pour la chair, c'est la prudence de la chair, qui est la mort de l'âme" (Exp Rom; V, 12 - 14).

De plus, la prudence de la chair signifie qu'un vice est dans la nature et qu'elle peut résister à Dieu. Le commentaire de Rm 8, 7 explique pourquoi elle ne peut se soumettre en faisant appel à une homologation entre la nature et le défaut ou entre la marche correcte et la claudication. Le commentaire joue alors sur les deux sens du mot latin *vitium* qui peut signifier un "défaut" ou un "vice". La claudication est un défaut qui ne peut s'intégrer à une marche correcte tandis que le pied le peut. Tant qu'il y a claudication, il ne peut y avoir de marche correcte bien que le pied soit toujours là. De même le vice qu'est la prudence de la chair ne peut être sujet de la loi de Dieu mais la nature, l'être humain, la chair et l'esprit le peuvent si on enlève le vice, c'est-à-dire la prudence de la chair (Exp Rom; V, 22 – 28). Cette homologation signifie que la prudence de la chair est englobée dans la nature sans en faire partie intégrante.

Le commentaire explique ensuite ce que signifie "être ennemie de Dieu": "Mais, ce qui est dit : <la prudence de la chair est ennemie de Dieu> ne doit pas être reçu comme [signifiant] que cette inimitié puisse blesser Dieu. L'inimitié, c'est de résister et non de nuire. Mais elle nuit à celui-là en qui se trouve la prudence de la chair, parce qu'elle est un vice (défaut); et elle nuit à la nature en qui elle habite" (Exp Rom; V, 29 – 32). Elle possède donc un /ne pas pouvoir nuire à Dieu/, un /pouvoir nuire à la nature/ et un /pouvoir résister à Dieu/.

Enfin, Rm 8, 7 affirme que la prudence de la chair n'est pas assujettie à la loi de Dieu dont fait partie l'ordination de la créature; toutefois elle n'y échappe pas du fait qu'elle est englobée dans la nature: "Ainsi elle ne peut aussi être assujettie à la loi de Dieu, en autant qu'elle est un vice (défaut); cependant elle n'échappe pas à l'ordination de la loi de Dieu, en autant qu'elle habite dans la nature; celle-ci (la loi de Dieu) sait bien ordonner les choses dans sa création, même les choses mauvaises qui sont en dehors de son ordre. En effet, elle n'ordonne pas le vice (défaut) mais la nature corrompue (viciée)" (Exp Rom; V, 32 – 36).

Après avoir parlé de l'être selon la chair et de l'être selon l'esprit, le commentaire de Rm 8, 8 décrit "ceux qui sont dans la chair" et met la chair en lien avec la concupiscence: ce sont ceux qui "se fient dans la chair, ceux qui suivent ses concupiscences qui habitent en eux, qui s'amuse par les plaisirs des concupiscences, ceux qui placent la vie bénie et heureuse dans les jouissances des concupiscences" (Exp Rom; V, 39 – 41). Ceux-là ne peuvent plaire à Dieu. Mais, "être dans la chair" ne signifie pas toujours vivre dans cette chair et porter la chair car beaucoup de vivants ont plu à Dieu. Être dans la chair, c'est plutôt être porté par la chair (Exp Rom; V, 43 – 46).

Enfin, que signifie "être dans l'esprit"? Le commentaire reprend le "si" de Rm 8, 9 pour interpréter la relation d'implication entre "ne pas être dans la chair et être dans l'esprit" et le fait que "l'esprit de Dieu habite en vous"; il reprend donc la relation rencontrée dans le commenté entre "vous dans l'esprit" et "esprit en vous". Guillaume pose une équivalence entre l'habitation de l'esprit de Dieu en nous et la délectation dans la loi de Dieu de l'homme intérieur. Puis, deux phrases avec une proposition conditionnelle se répondent l'une l'autre: "Car, si vous présumez de votre esprit, là vous êtes dans la chair. En effet vous n'êtes pas ainsi dans la chair, si vous êtes dans l'esprit de Dieu" (Exp Rom; V, 54 - 55). Et il ajoute une autre relation d'implication qui intègre des éléments de son anthropologie: "Car, si l'esprit de Dieu se retire, l'esprit de l'humain retombe dans la chair par son poids; il retourne aux œuvres charnelles; il retourne aux concupiscences charnelles, <et le dernier état de cet humain devient pire que l'état antérieur> (Luc 11, 26)" (Exp Rom; V, 56 - 59).

Une fois la relation d'implication interprétée, il en tire une conclusion qu'il développe sous forme de questions et de réponses (Exp Rom; V, 59 - 61). Nous devons employer le libre arbitre pour demander de l'aide parce que, si nous ne sommes pas dans la chair, ce n'est pas par nos propres forces mais bien parce que l'esprit de Dieu habite en nous. La nature humaine corrompue et faible ne doit pas

s'arroger sa propre force parce qu'on ne peut appartenir au Christ sans avoir l'esprit du Christ et c'est par la miséricorde de Dieu que nous l'avons (Exp Rom; V, 63 - 67).

Après avoir dit que l'esprit de Dieu est le même esprit que celui du Christ, le commentaire explicite aussi l'exigence énoncée précédemment, à savoir que nous devons connaître dans notre cœur à quoi nous appartenons (Exp Rom; V, 49 - 50). La construction des phrases avec une proposition conditionnelle indiquant les implications de ce qui est affirmé dans la proposition principale et l'utilisation de questions et de réponses permettent de découvrir d'abord si nous sommes dans l'esprit et non dans la chair (Exp Rom; V, 51 - 65). Nous pouvons aussi connaître ce qui est présupposé par le fait que nous sommes dans l'esprit: nous savons que l'esprit de Dieu est en nous par la jouissance de la justice et par la foi vraie et catholique qui nous l'affirme (Exp Rom; V, 52 - 53; 67 - 69).

Guillaume relance le lecteur par trois questions auxquelles la suite du commentaire de Rm 8, 10 - 25 répondra à celui qui écoute (Exp Rom; V, 69 - 71).

4.1.1 Les différences entre notre analyse de *Romains* et l'*expositio*

Plusieurs figures étrangères à *Romains* apparaissent dans le commentaire: âme et corps (le corps est mentionné en Rm 8, 10 - 11 mais pas dans les versets 5 - 9), la nature et le vice, l'ordination, la concupiscence, la volupté, le plaisir, le libre arbitre, le poids de l'esprit humain et l'adjectif "charnel". Être selon la chair ou la prudence de la chair signifie d'abord le vice lié à la nature et être dans la chair désigne ceux qui vivent selon les concupiscences et les plaisirs de la chair. De plus, la mort et la vie en Rm 8, 6 deviennent dans l'*expositio* la mort et la vie de l'âme. L'interprétation reprend le principe de la hiérarchisation des êtres et la loi de l'ordination. Être dans l'esprit, c'est ne pas présumer de son propre esprit et des

forces d'une nature corrompue et employer son libre arbitre pour demander de l'aide parce qu'être dans l'esprit dépend de l'inhabitation de l'esprit de Dieu et du Christ en nous.

4.2 Le commentaire de Rm 8, 10 – 11 (Exp Rom; V, 72 – 119)

En Rm 8, 10, le substantif grec νεκρός est traduit dans la Vulgate par *mortuum est* et le substantif grec ζώή est traduit soit par *vivit* ou par *vita est* (Guillaume de Saint-Thierry, 1989; pp. lxxiii; 113). Le latin ajoute le verbe "être" à la phrase grecque qui n'en n'a aucun. Mais, la traduction change aussi le sens du texte grec. En grec, le corps nécrosé signifie que le corps est en train de mourir tandis qu'en latin, le corps est mort. Quant à l'expression grecque, "l'esprit [est] vie", le latin fournit deux traductions, "l'esprit est vie" et "l'esprit vit"; la dernière traduction change le sens du texte grec car ce n'est plus un énoncé d'état. L'*expositio* utilisera les deux traductions latines. En Rm 8, 11, θνητός est traduit en latin par *mortalia*. Le mot grec peut signifier "mortel" quand il est utilisé comme substantif et "passible de mort" quand il est utilisé comme adjectif. La Vulgate a choisi de traduire par *mortalis*, mortel.

L'*expositio* présente trois interprétations de Rm 8, 10 – 11: 1) une explication concernant le corps mortel et le corps mort (Exp Rom; V, 72 – 96; 99 – 104; 115 – 119); 2) une explication concernant la grâce présente de l'esprit humain (Exp Rom; V, 96 – 99; 105 – 114); 3) une affirmation que ces versets servent aussi d'encouragement à l'espérance. Cette dernière explication interprète le "aussi" du verset 11.

La première explication commence en opposant mortel et mort. Le commentaire explique pourquoi, au début des temps, notre corps est mort alors qu'il n'était que mortel: "En effet, la chair de celui-ci (le corps) ne peut-elle pas

tomber malade même si elle succombe d'aventure avant qu'elle ne soit malade? Et ainsi le corps était déjà mortel; le changement dans l'incorruptibilité éternelle aurait détruit cette mortalité, si la justice, c'est-à-dire l'obéissance, était demeurée en l'homme. Mais, ce [qui était] mortel n'est pas devenu mort, sinon à cause du péché" (Exp Rom; V, 80 - 85). Le commentaire explique aussi les résultats de la résurrection future en utilisant la distinction entre mortel et mort: "Mais, ce changement est à venir dans la résurrection, elle (l'incorruptibilité) ne revêtira plus non seulement la mort qui eut lieu à cause du péché, mais aussi la mortalité que possédait le corps animal avant le péché" (Exp Rom; V, 85 - 88).

La seconde explication de Rm 8, 10 va d'abord interpréter la grâce présente en utilisant les deux traductions latines. L'esprit dont il est question ici, c'est l'esprit humain. Alors que le corps est mort parce que le mérite du péché demeure tant que le corps n'aura pas été renouvelé par la résurrection, l'esprit est vie (ici, le commentaire utilise la traduction de Rm 8, 10: "l'esprit est vie") car selon l'homme intérieur le renouvellement est déjà commencé à cause de la justice de la foi (Exp Rom; V, 93 - 99). Telle est la grâce du temps présent. Le commentaire reprend cette idée plus loin en utilisant alors l'autre traduction de Rm 8, 10: "l'esprit vit". Il affirme que l'esprit humain était mort d'une certaine mort d'infidélité et que le Christ habitant en nous (la grâce du Christ) a déjà donné vie à l'esprit humain (Exp Rom; V, 108 - 111).

Troisièmement, la lumière de la science de l'apôtre vient dissiper les ténèbres de l'ignorance humaine (Exp Rom; V, 105 - 108). Interprétant le *et* qui suit le verbe *uiuificabit*, l'*expositio* considère les affirmations du don futur de l'immortalité du corps en plus de la vie et du don actuel de la vie à l'esprit humain comme des encouragements à ne pas désespérer de la vie future du corps (Exp Rom; V, 100; 105 - 108; 114 - 115). "Alors, dit-il, ne pensez pas qu'un petit cadeau a été apporté par le fait que le Christ est en vous, que votre esprit vit déjà à

cause de la justice dans le corps mort à cause du péché; et c'est pourquoi, ne désespérez pas aussi de la vie de ce corps" (Exp Rom; V, 111 - 115).

4.2.1 Les différences entre notre analyse de *Romains* et l'*expositio*

Guillaume se situe dans la ligne générale de la pensée de Paul. Rm 8, 10 – 11 parle du corps et de l'esprit et de la résurrection future du corps. Il prolonge les parcours figuratifs du commenté dans la perspective de son anthropologie. Cependant, il ne tient pas compte des propositions conditionnelles dans les versets 10 - 11; il met de côté tout ce qui touche à l'inhabitation de l'esprit du Christ en nous et n'en retient que les conséquences. En nous basant sur le contexte immédiat de Rm 8, 10, nous avons lu ici l'esprit du Christ mais Guillaume l'interprète comme étant l'esprit humain.

Le développement sur le corps mortel et mort poursuit l'argumentation de Paul mais en élargit le cadre. Paul y affirme uniquement que c'est le même esprit qui a ressuscité le Christ d'entre les morts qui donnera vie à nos corps morts. Il ne parle ni d'immortalité, ni d'incorruptibilité. Notre propre analyse a montré, qu'en ces versets, la temporalisation est faite de tensitivité entre l'encore-là de l'antériorité et le déjà-là de la concomitance. Guillaume prolonge l'antériorité jusqu'à la faute d'Adam en lui appliquant le *propter peccatum* en Rm 8, 10; la concomitance comprend le mérite de la mort à cause de ce péché. La tensitivité comprend aussi le déjà-là de la concomitance et le pas-encore de la postériorité. Mais Guillaume parle de notre résurrection future sans se référer à celle du Christ et à l'esprit de celui qui l'a ressuscité des morts. Il explique la manière dont se fera la résurrection du corps en disant que la vie convertira la mort en elle-même en la faisant mourir (Exp Rom; V, 117 - 119). Encore ici, Guillaume ne retient rien de ce qui concerne la résurrection du Christ.

Guillaume traite de l'esprit humain selon son anthropologie: l'esprit était mort d'une certaine mort d'infidélité et il vit maintenant avec la grâce du Christ par la justice de la foi. En ajoutant un adjectif indéfini pour qualifier la mort, Guillaume signifie ici qu'il s'agit d'une perception de mort et non d'une mort réelle (Bell, 1984; p. 224 - 225). Mais, dans ce verset 11, Paul ne parle ni de l'esprit humain, ni de sa mort; car, pour Paul, l'esprit ne meurt pas. Enfin, l'esprit est vie à cause de la justice en Rm 8, 10 et non à cause de la justice de la foi. En *Romains*, Paul ne parle que d'une mort alors que l'*expositio* a déjà mentionné trois morts suivant la structure anthropologique: la mort du corps, une certaine mort de l'esprit et la mort de l'âme (Exp Rom; V, 12 - 14).

4.3 Le commentaire de Rm 8, 12 – 13 (Exp Rom; V, 120 – 138)

Ici, la Vulgate traduit σῶμα par *caro* et non par *corpus* (Rm 8, 13). Voici donc un exemple où chair signifie "le corps". De plus, l'*expositio* affirme clairement que la chair et donc le corps n'est pas mauvais mais que c'est vivre selon la chair qui est mauvais (Exp Rom; V, 131 – 132).

Le commentaire commence par une explication de Rm 8, 13. En homologuant mort à chair, et vie à esprit, il dira que "si nous vivons selon la mort (chair), tout mourra et, si nous vivons selon la vie en donnant vie à la mort, tout vit" (Exp Rom; V, 123 – 125). Ce qui est le plus remarquable dans cette homologation, c'est de remplacer "vous mourrez" par "tout mourra" et de remplacer "vous vivrez" par "tout vit"; dans le contexte, "tout" désigne le corps, l'esprit humain et l'âme (Exp Rom; V, 105 - 119).

Le commentaire prolonge les parcours de la chair et de l'esprit par des expansions narratives; nous rencontrons des éléments des phases de compétence et de performance principale: "Donc, frères, [puisque] l'aide a été reçue, l'aide [qui] nous a été offerte d'en-haut par le bras du Seigneur, [et puisque] l'esprit saint a été

reçu, nous ne sommes pas débiteurs envers la chair, pour que nous vivions selon la chair, pour que nous possédions l'amour et que, à partir de celui-ci, nous puissions avoir un bon agir. En effet, la foi ne peut agir sinon par l'amour" (Exp Rom; 125 - 130). Vivre selon la chair signifie encore ici la prudence de la chair qui mène à la mort (Exp Rom; V, 130 - 132; Exp Rom V, 12 - 14 où il s'agit uniquement de la mort de l'âme). Faire mourir les œuvres de la chair signifie affliger quotidiennement les mouvements ou les concupiscences de la chair: "Mais si par l'esprit vous faites mourir les œuvres de la chair, vous vivrez. Telle est notre œuvre en cette vie, de faire mourir par l'esprit les mouvements de la chair, de [les] affliger quotidiennement, de [les] diminuer, de [leur] mettre un frein, de [les] tuer. Les mouvements de la chair sont les concupiscences de la chair; c'est un grand mérite (*laus*) [que] de ne pas consentir à celles-ci; la perfection, c'est de ne pas en avoir" (Exp Rom; V, 133 - 137). Guillaume distingue deux états dans cette lutte: ne pas consentir aux concupiscences et enfin ne plus en avoir.

Bien que le corps ne soit pas mauvais, l'interprétation de "faire mourir les œuvres de la chair" présente un programme d'ascèse très austère qui se pratique par la coopération de l'Esprit saint avec notre esprit. Toutetois, la perfection revêt un caractère positif et optimiste car il est possible d'en arriver en cette vie à ne plus avoir de concupiscences (Exp Rom; V, 136 - 138). Rm 8, 13 signifie alors que la foi seule ne peut faire les bonnes œuvres et qu'il nous faut l'amour qui vient de l'esprit pour aider notre foi.

4.4 L'interprétation de Guillaume et le lien avec les préfaces

Que sont devenues les figures des parcours figuratifs de l'esprit et de la chair après avoir été retravaillées par l'énonciateur du commentaire?

La prudence de l'esprit, c'est que l'âme cherche et goûte ce qui est son bien et sa paix, Dieu, qui est aussi sa vie selon le principe de son ordination. Pour que

nous puissions vivre de la prudence de l'esprit, il faut que l'esprit de Dieu et l'esprit du Christ habitent en nous. C'est ainsi que nous devons employer le libre arbitre pour demander de l'aide et pour que l'esprit habite en nous. Notre esprit était mort d'une certaine mort d'infidélité mais il vit maintenant par la grâce du Christ et la justice de la foi. Notre corps mortel qui porte maintenant le mérite du péché connaîtra la mort et sera lui aussi rendu à la vie et revêtira l'immortalité. L'Esprit saint vient aider notre foi pour accomplir les bonnes œuvres avec amour et aide notre esprit dans le combat pour l'affliction et la mortification des mouvements de la chair. Voilà les conséquences de la présence de l'esprit en nous.

Cette présence nous permet aussi de nous détourner de la prudence de la chair et de ses concupiscences. La prudence de la chair, c'est que l'âme cherche et goûte ce qui est hiérarchiquement inférieur à Dieu; elle y trouve la mort. La prudence de la chair ne peut nuire à Dieu mais elle peut lui résister. Elle est cependant soumise à l'ordination la loi de Dieu en autant qu'elle est dans la nature, mais elle est ennemie de Dieu et échappe à cette ordination en tant que vice. Ceux qui sont dans la chair suivent ses concupiscences, ses voluptés et ses plaisirs. De même quand l'esprit de Dieu se retire, l'esprit humain tombe par son propre poids dans la chair et retourne aux concupiscences charnelles et aux œuvres de la chair. La chair mortelle, c'est aussi la condition mortelle du corps qui est maintenant mort non à cause de la fragilité humaine mais à cause du péché. Si nous vivons selon la mort, c'est tout l'être humain qui mourra.

L'*expositio* de Rm 8, 10 - 11 parle de la grâce, de la grâce du temps présent, de la grâce du Christ et de la grâce transformante suivant encore l'isotopie choisie dans la première préface. Il défend la valeur de la grâce du temps présent malgré les infirmités que nous traînons encore (Exp Rom; V, 105 - 107). Le commentaire parle ainsi de la situation du troisième état de l'homme de Dieu. Le corps demeure encore mortel et doit mourir tandis que l'esprit de l'homme a commencé à vivre par la grâce du Christ habitant en lui. Le commentaire de Rm 8, 12 - 13 traite des

bonnes œuvres et du combat que les préfaces avaient déjà mentionnés (Exp Rom; Pr, 31 - 36; III, 22 - 26).

5. Le commentaire des figures des parcours figuratifs de l'esprit et de la famille de Rm 8, 14 - 17

L'*expositio* commence à présenter ce que signifie l'inhabitation de l'esprit en nous. Elle développe les figures des parcours figuratifs de l'esprit et de la famille de Rm 8, 14 - 17 et les recontextualise selon deux structures anthropologiques: la structure de la personne divisée en corps, âme et esprit, et celle de l'âme divisée en mémoire, intelligence (raison) et volonté. Ces lignes ne parlent pas du corps en tant que tel, mais il y a mention de la mort et de la vie future (Exp Rom; V, 208 - 209), du corps du Christ et des membres de son corps (Exp Rom; V, 217; 235). Nous rencontrons aussi la distinction entre la faculté de l'âme et son fonctionnement. La volonté est une faculté mais l'amour et le plaisir font partie de son fonctionnement. L'intelligence permet de raisonner (*ratiocinari* en Exp Rom; V, 184 - 185) et de penser (*cogitationes* en Exp Rom; V, 214). Les *affectus* sont situés dans le cœur.

5.1 Le commentaire de Rm 8, 14 (Exp Rom; V, 139 – 152)

Le commentaire développe un parcours figuratif pour éclairer une figure qui devient un élément de compétence; "être mu", traduit en termes de compétence, signifie un /pouvoir agir/.

En Rm 8, 14, Paul parle de ceux qui sont mus par l'esprit de Dieu. Le commentaire part d'une opposition entre *agi* et *regi*, être mu et être régi: "Être mu, c'est plus qu'être régi. En effet, celui qui est régi fait quelque chose; et c'est pourquoi il est régi pour qu'il agisse correctement. Mais celui qui est mu, c'est à peine si l'on considère qu'il fait lui-même quelque chose" (Exp Rom; V, 140 – 142). La grâce du Sauveur donne tellement à nos volontés que l'apôtre ne craint pas

d'affirmer que nous sommes fils de Dieu (Exp Rom; V, 142 – 144). "En vérité, les fils de Dieu sont mus, pour qu'ils fassent ce qui doit être fait; et lorsqu'ils ont agi, qu'ils rendent grâce à celui-là par qui ils ont été mus, parce qu'ils font cela comme on doit le faire, c'est-à-dire avec plaisir et amour de la justice; et qu'ils se réjouissent qu'ils aient reçu de lui la douceur qu'a donné le Seigneur, pour que sa terre donne son fruit (Psal 84, 13)" (Exp Rom; V, 144 – 149). Ce faisant, ils rendent grâce à Dieu. C'est l'esprit de Dieu qui excite, illumine et aide les fils de Dieu et non la loi de la lettre qui commande, menace et fait des promesses (Exp Rom; V, 150 – 152). Ainsi, la grâce du Sauveur meut la faculté de la volonté tandis que l'esprit de Dieu agit sur le fonctionnement de cette faculté, quand elle agit par amour et avec plaisir. Le pouvoir qui est alors communiqué est si important que nous pouvons être appelés fils de Dieu.

5.1.1 Les différences entre notre analyse de *Romains* et l'*expositio*

Selon nous, Rm 8, 14 ne fait qu'une affirmation de principe et pose une équivalence entre être mu par la grâce du Sauveur et être fils de Dieu. Guillaume part d'une opposition entre être mu et être régi qui n'est pas dans le commenté pour démontrer comment l'être humain fait peu quand il fait ce qu'il doit faire et qu'il est appelé fils de Dieu parce qu'il est mu par la grâce; cela montre tout ce que la grâce donne à la volonté humaine et comment l'esprit de Dieu lui permet de faire le bien avec amour et plaisir.

5.2 Le commentaire de Rm 8, 15 (Exp Rom; V, 153 – 181)

L'*expositio* définit et compare d'abord deux syntagmes du parcours figuratif de la famille en Rm 8, 15: l'esprit d'esclavage et l'esprit d'adoption des fils: "Mais vous avez reçu l'esprit d'adoption de fils, pour que esclaves, nous puissions d'une façon merveilleuse et cependant vraie ne pas être esclaves; à savoir esclaves par

une crainte chaste, à laquelle correspond l'esclave entrant dans la joie de son maître (Matth 25, 21. 23), mais non des esclaves par crainte qu'il faut jeter dehors (1 Ioan 4, 18), à laquelle correspond le serviteur ne demeurant pas dans la maison pour l'éternité" (Exp Rom; V, 154 - 159). Elle développe ces deux syntagmes en des parcours figuratifs d'esclavage et d'adoption (Exp Rom; V, 153 - 166) et l'esprit d'adoption devient l'objet qui nous est communiqué par Dieu et le Fils dans l'expansion narrative qui suit cette description (Exp Rom; V, 167 - 181). L'esprit d'esclavage nous fait craindre d'être jeté en dehors de la maison du maître (Exp Rom. V, 157 - 158). Il est inscrit sur des tables de pierre, c'est-à-dire sur des coeurs endurcis (Exp Rom; V, 161 - 162). Si quelqu'un obéit aux commandements du Seigneur et s'il fait une bonne œuvre sans la vouloir, c'est-à-dire par esprit de crainte, cela ne vaut rien: c'est comme s'il n'avait rien fait (Exp Rom; V, 163 - 166).

L'esprit d'adoption nous donne une crainte chaste caractérisant l'esclave qui entre dans la joie de son Seigneur (Exp Rom; V, 156 - 157). Nous sommes donc fils et libres. Cet esprit de liberté est inscrit en nos coeurs dans l'amour (Exp Rom; V, 162). Il nous permet de faire le bien avec un esprit d'amour et par amour de la justice (Exp Rom; V, 165 - 166).

Le commentaire développe des éléments d'un programme narratif pour montrer d'où vient cet esprit d'adoption filiale. Il nous vient du Père qui a un Fils unique mais n'a pas voulu avoir qu'un seul Fils; le commentaire joue sur l'opposition entre *unicus* et *solus* d'une part et entre *unicus* et *unus* d'autre part (Exp Rom; V, 167 - 170). Un père se réjouit à la pensée que son fils unique possédera un jour tout son héritage. Tel n'est pas le cas du destinateur, Dieu le Père, qui a voulu que son Fils ait des frères adoptifs. C'est pourquoi il a envoyé son Fils, le second destinateur, qui enlève les péchés qui pourraient nous empêcher de recevoir l'objet communiqué, la grâce d'adoption (Exp Rom; V, 167 - 173).

Enfin, cet esprit nous fait nous écrier "Abba, Père" (Exp Rom; V, 174 – 181); l'*expositio* développe ce syntagme en un parcours figuratif de la prière et précise qu'il s'agit d'une demande de justice. Le Fils unique nous a commandé de demander afin que nous puissions recevoir et cette prière ne peut être efficace que si elle est faite dans la charité diffusée dans nos cœurs.

Le commentaire pose ses propres équivalences entre l'esprit d'esclavage et la crainte d'être jeté dehors et entre l'esprit d'adoption et la crainte chaste du fils qui demeure éternellement dans la maison. Par rapport à *Romains*, il ajoute l'opposition entre crainte et crainte chaste; il fait une distinction entre unique et seul et entre unique et un; il fait un lien avec les bonnes œuvres. Enfin, en Rm 8, 15, "crier Abba, Père" est une adresse à Dieu tandis que le commentaire en fait aussi une condition d'amour en lien avec l'efficacité de la prière de demande. Guillaume ajoute aussi en quoi consiste ce cri: c'est un cri pour demander la justice.

5.3 Le commentaire de Rom 8, 16 (Exp Rom; V, 182 – 199)

Cette partie de l'*expositio* reprend les éléments du commentaire des versets précédents, à savoir Rm 8, 14 – 15: "être mu" (Exp Rom; V, 139 – 152), l'opposition entre l'amour et la crainte (Exp Rom; V, 153 – 166), l'observance des commandements de Dieu avec plaisir et amour (Exp Rom; V, 139 – 152), l'esprit d'adoption dans lequel nous crions et prions avec amour (Exp Rom; V, 174 – 181).

La Vulgate traduit d'abord le verbe *συμμαρτυρέω* en Rm 8, 16 par *testimonium reddere*; la lecture du texte latin de Rom 8, 16 ne signifie plus que "l'esprit témoigne avec notre esprit" mais devient: "l'esprit rend témoignage à notre esprit". Ensuite, le grec utilise le substantif *τέκνον* tandis que la Vulgate traduit par *filius*; le contenu du témoignage n'est plus que nous sommes des petits enfants

tendrement aimés comme la figure grecque le laisse entendre mais que nous sommes fils.

L'*expositio* reprend logiquement le texte de la Vulgate et pose la question: comment savoir quel est le témoignage de l'esprit en nous? À partir du principe que Dieu parle en toute âme capable de raisonnement, Guillaume donne trois réponses. Premièrement, "demande donc à tes entrailles, si elles sont remplies de charité, demande à ton âme, si elle est mue par la crainte ou par l'amour. Celui qui diffuse (*diffundit*) la charité en ton cœur, donne témoignage à ton esprit qui est mu en lui; l'esprit lui-même témoigne aussi au sujet de lui-même" (Exp Rom; V, 185 – 189). Deuxièmement, si quelqu'un observe les commandements de Dieu avec plaisir et amour de la justice, c'est qu'alors l'esprit de Dieu habite en lui (Exp Rom; V, 189 – 193). Troisièmement, si l'on prie en criant "Abba, Père" et que l'on invoque le Père avec un *affectus* de fils, c'est l'Esprit saint qui est l'amour et le cri qui nous l'inspire: "L'esprit d'adoption t'inspire l'amour du Père, [l'esprit] dans lequel autant tu cries autant tu aimes parce qu'il est lui-même l'amour et le cri dans lequel tu cries : "Abba, Père". Si tu invoques le Père avec une affection (*affectu*) de fils, l'esprit saint, cet auteur de la grâce, s'insinuant (*insinuans*) (s'introduisant) lui-même en ton esprit, atteste par cet effet (*effectu*) que tu es fils de Dieu" (Exp Rom; V, 194 – 199). Voilà comment discerner en nous le témoignage que l'esprit rend et ce dont parle le texte latin de Rm 8, 16.

5.3.1 Modification de la traduction, expansion et thématization

La Vulgate a modifié la lecture du texte grec de Rm 8, 16; il s'agit alors de se demander ce que dit l'Esprit saint à l'esprit humain pour lui montrer que nous sommes fils de Dieu. La Vulgate met aussi l'accent sur la filiation dans le sens masculin du terme et non sur l'adoption d'enfants, garçons ou filles, ce qui serait

rendu en latin par la figure *liberi* qui est toujours au pluriel et que l'*expositio* utilise ailleurs en commentant Rm 8, 15 (Exp Rom; V, 159 – 160).

La traduction de la Vulgate a donc modifié le texte grec de *Romains* et l'*expositio* développe un programme narratif du témoignage. Sur le schéma de la communication, l'esprit est destinataire du témoignage de la filiation divine adressé au destinataire qu'est notre esprit; l'Être présent de l'esprit en nous/ est révélé et discerné à travers le /paraître de son influence, de son amour et de la filiation adoptive/. Nous y retrouvons une thématique de révélation où l'Esprit saint assume le rôle thématique d'ouvrant à la connaissance (ou révélant) de sa présence et notre esprit, celui d'ouvert à la connaissance (ou recevant la révélation). On ne peut donc pas dire qu'il y a recatégorisation ici parce que la thématique découle d'une modification de la traduction latine.

5.4 Le commentaire de Rm 8, 17 (Exp Rom; V, 200 – 249)

L'*expositio* propose quatre interprétations de l'héritage. Elle commente d'abord fils et héritiers (Exp Rom; V, 201 – 207), ensuite cohéritiers du Christ en lien avec héritiers de Dieu (Exp Rom; V, 207 – 224), puis cohéritiers du Christ qui est lui-même héritier (Exp Rom; V, 225 – 229) et se termine par une explication plus simple (Exp Rom; V, 230 – 238). Elle parle enfin de la dernière partie du verset qui traite de la participation à la souffrance et à la glorification du Christ.

La première interprétation de "fils et héritiers" s'appuie sur deux citations scripturaires. Luc 5, 34 dit que "les fils de l'époux ne peuvent jeûner tant que l'époux est avec eux." La figure de fils, commune à Luc 5, 34 et Rom 8, 17 permet au commentaire d'affirmer que nous sommes fils du Christ et que nous pouvons ainsi être considérés comme les héritiers de celui qui est mort sur la croix. Jésus a aussi dit en Ioan 14, 27 qu'il nous laissait sa paix. Le verbe latin *relinquere* utilisé

dans cette citation signifie "laisser" et "léguer". L'héritage de Jésus, c'est donc la paix qu'il laisse à son Église à travers la foi de la dispensation temporelle (Exp Rom : V, 2001 – 207). Cette première interprétation nous apprend comment nous pouvons être considérés fils de Jésus Christ et quel est l'héritage que Jésus nous laisse après sa mort.

La seconde interprétation commence par dire que nous serons cohéritiers du Christ à la fin des temps quand "la mort sera absorbée dans la victoire" selon 1 Cor 15, 54 et que, selon 1 Ioan 3, 2, "nous lui serons semblables quand nous le verrons tel qu'il est." Mais que signifie alors être héritiers de Dieu? Guillaume utilise "héritiers de Dieu" à la fois comme un génitif objectif, Dieu étant l'objet de l'héritage selon le Psal 15, 5, et comme un génitif subjectif, Dieu donnant l'héritage. Ainsi, Dieu nous donne l'héritage et est lui-même notre héritage.

Si Jésus est mort, on ne peut cependant dire que Dieu meurt avant de nous laisser son héritage. Ceci amène à se demander comment nous pouvons être héritiers d'un père qui ne meurt pas (Exp Rom; V, 209 - 210). Pour répondre à cette question, le commentaire compare la vision en énigme que nous avons de Dieu en ce monde à la vision future qui la remplacera quand nous verrons parfaitement Dieu face à face. Il décrit le peu d'aptitude du petit à contempler ici-bas les réalités spirituelles; le petit fait penser à τέκνον de Rm 8, 16 - 17: "Mais puisque, comme nous avons été appelés [étant] encore petits enfants et [que nous sommes] moins aptes à contempler les réalités spirituelles, la divine miséricorde s'étendit jusqu'à nos pensées les plus humbles, pour que nous nous efforcions de percevoir d'une certaine façon ce que nous ne percevions pas de façon évidente et claire; cela même que nous percevions en énigme meurt, au moment où nous aurons commencé à voir face à face. Donc par convenance, ce qui est enlevé est dit devoir mourir. En effet, <quand viendra ce qui est parfait, ce qui est incomplet sera évacué> (1 Cor 13, 10)" (Exp Rom; V, 212 – 219). Ainsi donc ce n'est pas Dieu qui meurt "mais notre vision imparfaite de lui est détruite par la vision parfaite" (Exp Rom; V, 222).

Il y a aussi une tensivité entre la vision présente et imparfaite de Dieu et la vision future: notre vision imparfaite dure (/durativité/) et la vision parfaite n'est pas encore là (/non-terminativité/). Par ailleurs, notre effort pour percevoir revêt une intensité qui s'ajoute à la tension de la vision présente (Exp Rom; V, 214 – 216). Cette tension est d'autant plus vive que la vision imparfaite présente nous prépare et nous rend aptes à la vision future (Exp Rom; V, 223 – 224).

La troisième interprétation commence par demander comment nous pouvons être cohéritiers du Christ puisque cela implique qu'il soit lui-même héritier en tant que Fils. Si le Christ est héritier dans son corps, c'est-à-dire l'Église, nous pouvons être ses cohéritiers, "bien qu'il soit des nôtres" (Exp Rom; V, 225 – 229).

Le commentaire donne une quatrième explication plus simple de cette partie du verset: "Mais on peut comprendre simplement, que nous sommes héritiers de Dieu, en autant que nous serons constitués possesseurs très fermes de sa gloire; cohéritiers du Christ, en autant que l'homme Christ [qui a été] glorifié, juge digne de nous avoir [comme] conformes et coparticipants de sa gloire. En effet tout le Christ recevra l'héritage" (Exp Rom; V, 230 – 234). Puisque héritage vient de "demeurer attaché", nous serons coparticipants du Christ et en tant que tels nous posséderons le bien qui ne passe pas et nous échapperons au mal qui n'a pas de fin (Exp Rom; V, 234 – 238). Les deux dernières interprétations insistent sur notre identification au Christ en multipliant l'utilisation du préfixe "co" signifiant "avec"; nous sommes cohéritiers et nous lui serons conformes et coparticipants; de plus, le commentaire mentionne que nous sommes membres de son corps. L'héritage nous est donné à travers notre identification à la gloire du Christ.

Pour commenter Rm 8, 17b, l'*expositio* développe la figure "souffrir avec" en un parcours figuratif: "En effet comme le Christ s'est préparé un héritage par son propre sang et par la passion de la mort, il est nécessaire que ceux qui veulent

être participants de l'héritage, [le] soient aussi de la passion" (Exp Rom; V, 239 – 242). Si la souffrance équivaut à endurer toutes choses pour le Christ (Exp Rom; V, 244 – 245), la citation de Hebr 2, 18 permet au commentaire d'affirmer que le Christ qui a été lui-même tenté peut aider ceux qui sont tentés. "La seule mémoire de sa passion peut nous donner des forces pour tout endurer pour lui" (Exp Rom; V, 243 – 245). Le Christ peut donc nous aider et nous affermir pour que nous puissions endurer tout pour lui et participer ainsi à sa passion. Enfin, la glorification devient la grandeur des récompenses (Exp Rom; V, 248). C'est avec une question sur la grandeur des récompenses promises que Guillaume renvoie à la réponse dans le verset suivant.

5.5 Différences entre notre analyse de *Romains* et l'*expositio*

Alors que Rm 8, 17a ne parle que du fait que nous sommes fils et héritiers, l'*expositio* va préciser le contenu de l'héritage. Alors que Rm 8, 14 – 17 affirme que nous sommes enfants de Dieu et fils de Dieu, le commentaire affirme que nous sommes fils de Jésus Christ et définit alors l'héritage comme la possession en ce monde de la paix ecclésiastique (Exp Rom; V, 202 – 203). Alors que Rm 8, 17 ne mentionne pas la vision de Dieu, le commentaire définit l'héritage comme la vision face à face de Dieu à laquelle nous prépare notre vision actuelle quoique imparfaite et en énigme. L'Église est aussi l'héritage du Christ et nous sommes ses cohéritiers parce que nous faisons partie de cette Église qui est son corps. L'héritage peut être aussi la participation à la gloire du Christ total. Enfin, l'héritage peut être l'obtention du bien qui ne passe pas tout en échappant au mal qui ne finit pas. Toutes ces définitions et ces descriptions de l'héritage ne sont pas en Rm 8, 17. Notons ici que les quatre interprétations sont présentées parallèlement et qu'il n'y a aucun effort pour les harmoniser ou en faire la synthèse; la diversité est présentée sans plus et elle ne semble pas déranger l'unité du commentaire (Exp Rom; Pr, 6 – 9).

Rm 8, 17 fait le lien entre la participation aux souffrances du Christ et la participation à l'héritage futur mais ne mentionne ni les tentations, ni l'aide que le Christ peut nous apporter par la mémoire de sa passion. De plus, *Romains* ne dit pas que le Christ a souffert pour se préparer un héritage.

5.6 L'utilisation de l'anthropologie, l'interprétation du commentaire et le lien avec les préfaces dans le commentaire de Rm 8, 14 - 17

Que sont devenues les figures des parcours figuratifs de l'esprit et de la famille une fois retravaillées par l'énonciateur commentateur? L'action de Dieu et du Christ est considérée par rapport aux facultés de l'âme. Dieu peut parler à une âme capable de raisonnement; la grâce du Sauveur donne beaucoup à la volonté; la mémoire de la passion fait participer à la passion du Christ et prépare à la participation à l'héritage. La connaissance est aussi liée à la ressemblance; en effet, notre vision imparfaite de Dieu cédera la place à la vision parfaite quand nous serons semblables au Christ. L'esprit divin entre en relation avec l'esprit humain pour témoigner et s'y insinuer. Il communique aussi les *affectus* dans le cœur et ceux-ci peuvent être perçus par la raison. "La grâce du Sauveur donne tellement à nos volontés" (Exp Rom; V, 142 - 143) que nous pouvons être appelés fils de Dieu; et l'esprit les meut pour que nous puissions agir avec plaisir et amour de la justice. L'esprit diffuse son amour dans le cœur lors de la prière et communique l'amour filial du Père et l'affection de fils. Le Fils unique du Père nous encourage à demander la justice quand nous prions mais c'est l'esprit qui diffuse la charité dans nos cœurs sans laquelle celui qui crie, crie en vain.

Alors que le commentaire de Rm 8, 5 - 13 insistait sur les conséquences d'être selon l'esprit et dans l'esprit tout en mentionnant que cela impliquait l'inhabitation préalable de l'esprit et qu'il omettait de commenter ce qui touchait proprement à l'inhabitation de l'esprit en Rm 8, 10 - 11, le commentaire de Rm 8,

14 - 17 insiste sur l'esprit qui demeure en nous tout en en dégageant les conséquences. Guillaume décrit l'activité de communication de l'esprit; c'est le même esprit qui se donne mais il produit une affection différente selon qu'il rencontre un cœur endurci ou un cœur qui lui permet de s'y diffuser, de l'inspirer et de s'y insinuer. Se diffuser signifie se répandre sur une large surface ou se répandre généreusement; s'insinuer veut dire pénétrer à l'intérieur, exercer une influence et se faire connaître; inspirer signifie souffler dedans ou mettre son souffle en quelque chose. Ces verbes décrivent l'action de l'esprit divin qui entre, se répand largement, exerce une influence et se fait connaître à l'esprit humain. C'est le contraire de ce qui arrive quand il rencontre un cœur endurci comme une pierre qui ne laisse rien pénétrer et se trouve saisi par la crainte.

Enfin, nous sommes héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ. Guillaume décrit le contenu de l'héritage aussi bien que la manière dont nous hériterons. Être héritiers de Dieu signifie non pas que Dieu doit mourir pour que nous héritions de lui mais que notre vision imparfaite de Dieu mourra quand apparaîtra la vision parfaite face à face quand nous lui serons semblables. La ressemblance future permettra une connaissance parfaite. Le Christ est mort et nous laisse maintenant la paix ecclésiastique. Et c'est parce que nous sommes membres du corps du Christ que nous pouvons être ses cohéritiers. C'est par notre identification au Christ à travers la mémoire de sa passion et par la conformité et la coparticipation à sa gloire que nous deviendrons aussi ses cohéritiers.

Le commentaire de Rm 8, 14 compare le deuxième état de l'homme de Dieu (la loi de la lettre) et le troisième état (la loi de l'esprit). Il reprend aussi le lien entre la grâce et l'action de grâce: comme il est affirmé dans la première préface (Exp Rom; Pr, 28 - 29) que la connaissance par expérience de la grâce mène à l'action de grâce, ainsi l'esprit de Dieu qui fait faire les bonnes œuvres avec amour permet à l'homme de rendre grâce à Dieu (Exp Rom; V, 144 - 147). Ainsi, le

Seigneur donne pour qu'il lui soit donné en retour (Exp Rom; Pr, 61 – 62; V, 149 – 150).

Le commentaire de Rom 8, 16 reprend encore ici les figures d'*affectus* et d'*effectus* qui sont dans le cœur de l'homme et dont parle déjà la première préface en lien avec la grâce (Exp Rom; Pr, 24 – 26).

Les préfaces ne parlent pas du quatrième état de l'homme de Dieu; mais elles présentent l'héritage comme vision parfaite de Dieu préparée par la vision imparfaite en ce monde; cette description se rattache à celle de la vision d'un seul œil dans le deuxième état de l'homme de Dieu et à celle de la vision des deux yeux de la raison donnés non par la nature mais par la grâce dans le troisième état de l'homme de Dieu (Exp Rom; III, 15 – 22). McGinn (1994; pp. 261 - 264) note que le thème de la vision de Dieu et de la face de Dieu sont des manières de parler de la connaissance de Dieu chez Guillaume; ces expressions sont centrales dans sa pensée et ce thème n'apparaît qu'au XII^e siècle.

6. Présentation du commentaire de Rm 8, 18 - 25

Notre analyse de Rm 8, 18 - 25 a dégagé quatre parcours figuratifs: d'abord celui de la création et ensuite ceux de la souffrance, de l'attente (ou de l'espérance) et de la glorification.

Guillaume développe deux grands parcours figuratifs dans le commentaire de Rm 8, 18 - 25: la souffrance et la glorification. Le commentaire de Rm 8, 19 - 23 joue sur la polysémie du lexème latin *creatura* qui traduit κτίσις; il peut signifier "création" ou "créature". En plus, l'*expositio* va utiliser plusieurs définitions de la *creatura*. Dans le commentaire de Rm 8, 19 - 21 (Exp Rom; V, 260 - 300), créature signifie la nature humaine par rapport à la nature divine. Dans le commentaire de

Rm 8, 20 - 21 (Exp Rom; V, 301 - 315), la créature signifie l'être humain ayant perdu le sceau de l'image de Dieu et s'oppose à la filiation divine de celui qui possède l'image de Dieu restaurée. Le commentaire de Rm 8, 21 - 22 (Exp rom; V, 315 - 345) homologue les différentes parties de la structure anthropologique de l'être humain avec les différents types de créatures; l'être humain est une créature qui ressemble en partie aux autres créatures. Enfin, dans le commentaire de Rm 8, 23 (Exp Rom; V, 346 - 371), la créature, c'est l'être humain avec son corps, son âme et son esprit tandis que "nous" est identifié uniquement avec l'âme et l'esprit humain. C'est ainsi que la plupart des figures du parcours figuratif de la création en *Romains* deviennent des figures du parcours figuratif anthropologique de la créature humaine dans le commentaire.

Le commentaire de Rm 8, 23 - 25 (Exp Rom; V, 346 - 421) traite de l'espérance en rapport avec les différents aspects de la structure de l'être humain. L'esprit humain est mis en lien avec les prémices de l'Esprit saint et l'âme avec les prémices et le gémissement-avec. Le commentaire de Rm 8, 24 - 25 (Exp Rom; V, 372 - 421) parle de l'espérance en relation avec le corps. Les figures associées à la souffrance dans les commentaires des versets 17b, 21, 22, 23, 24 - 25 se rattachent à l'espérance. Par ailleurs, la souffrance mentionnée dans le commentaire du verset 19 résulte de l'ascèse (Exp Rom; V, 260 - 267). Et la créature souffre aussi quand les préceptes de Dieu sont transgressés et que le spirituel est "impliqué dans les labeurs et les troubles par ce qu'il devait régir" (Exp Rom; V, 323 - 324).

6.1 Le commentaire de Rm 8, 18 (Exp Rom; V, 250 - 259)

L'*expositio* explique Rm 8, 18 en affirmant que les souffrances du temps présent et la gloire future ne se comparent ni dans l'ordre de grandeur, ni en durée (Exp Rom; V, 250 - 254; 256 - 257). Le commentaire ouvre et développe le parcours figuratif de la glorification en définissant la gloire comme la vision de

Dieu et la compagnie de ses saints anges. Il ajoute la figure de l'espérance en passant par Psal 30, 20 et affirme que Dieu a préparé cette gloire pour ceux qui espèrent en lui et qu'il la révélera en nous (Exp Rom; V, 255 – 256; 258 - 259). Dans le commentaire, c'est Dieu qui révèle tandis que l'épître utilise le verbe au passif sans nommer qui révélera.

6.2 Le commentaire de Rm 8, 19 (Exp Rom; V, 260 – 288)

Le commentaire de Rm 8, 19 intègre d'abord la figure *creatura* dans le parcours de la souffrance ascétique et situe d'abord l'être humain comme créature par rapport aux souffrances. La souffrance vient d'une part de la lutte contre la chair, ses concupiscences et ses voluptés et du renoncement à ses plaisirs pour le travail à l'œuvre de l'Église (Exp Rom; V, 260 – 267). D'autre part, elle vient de l'attente de la gloire ou de la révélation de fils de Dieu (Exp Rom; V, 267 - 270).

L'*expositio* fait ensuite les distinctions nécessaires entre la définition de la figure "créature" et les deux sens différents que peut revêtir le syntagme "fils de Dieu" par rapport à la nature divine et à la nature humaine: "Parce qu'en effet, le Fils de Dieu, l'unique engendré, ne peut être appelé créature, puisque tout ce que Dieu a fait, il l'a fait par lui (Ioan 1, 3); nous, nous sommes appelés clairement créatures avant cette manifestation de la gloire; nous sommes appelés clairement fils de Dieu, bien que nous méritons cela par l'adoption. En effet lui, [il est] l'unique engendré, le Fils, par nature" (Exp Rom; V, 270 – 275). Il y a donc une différence de nature entre Dieu et la créature, entre l'unique engendré et nous-mêmes en tant que fils adoptifs de Dieu.

La révélation des fils de Dieu est intégrée dans le parcours figuratif de la gloire (Exp Rom; V, 267 – 270). Plus loin, le commentaire parle de l'attente de la créature et identifie encore la créature à l'être humain (Exp Rom; V, 276 – 277).

La créature attend la révélation des fils de Dieu, c'est-à-dire une réalité future qui sera manifestée et que nous ne sommes maintenant qu'en espérance. L'*expositio* intègre le syntagme "attente de la créature" dans le parcours figuratif de la glorification d'abord en le reliant à une citation biblique et en complétant ce parcours par une homologation portant sur la nature humaine. Cette réalité future est encore ici mise en relation avec la citation de 1 Ioan 3, 2 déjà utilisée dans le commentaire de Rm 8, 17: voir Dieu tel qu'il est et lui être semblables (Exp Rom; V, 277 – 281). Et l'attente de la créature ne consiste pas en l'attente d'une autre nature: "C'est là la révélation des fils de Dieu, que l'attente de la créature attend maintenant. Non que la créature attend la révélation d'une autre nature, qui ne serait pas créature; mais elle-même, telle qu'elle est maintenant, attend, quand ce sera, telle qu'elle sera. [C'est] comme si l'on disait : quand le peintre œuvre, les couleurs lui sont assujetties et sont préparées pour son œuvre; l'attente des couleurs attend la manifestation de l'image, non parce qu'elles seront alors autres, ou qu'elles ne seront plus des couleurs, mais seulement qu'elles auront une autre dignité" (Exp Rom; V, 281 – 288).

6.3 Le commentaire de Rm 8, 20 (Exp Rom; V, 289 – 300)

L'*expositio* ne retient ici que certaines figures pour le commentaire: *uanitati creatura subiecta est* (Exp Rom; V, 289 – 292), *non sponte* (Exp Rom; V, 293 – 297), *sed propter eum qui subiecit eam in spe* (Exp Rom; V, 297 – 300). Selon les citations de Eccle 1, 2 – 3 et Gen 3, 19, la vanité, c'est l'illusion ou le néant d'un gain pour le travail de l'être humain (Exp Rom; V, 289 – 292). Puisque l'être humain a péché volontairement (*sponte*) contre la vérité, la peine du péché fut l'assujettissement non volontaire (*non sponte*) à la fausseté ou à la tromperie (Exp Rom; V, 293 – 297). Cela fut fait par justice et par clémence; il ne fallait pas laisser le péché impuni mais le pécheur n'est pas privé d'espérance comme le serait un incurable (Exp Rom; V, 297 – 300).

6.4 Le commentaire de Rm 8, 21 (Exp Rom; V, 301 – 326)

Guillaume saute le *quia* au début du verset 21 (Exp Rom; V, 305; 312); il ne fait donc pas de lien de causalité entre les versets 20 et 21 mais il passe maintenant à un sens plus haut. Alors que, dans les lignes précédentes (Exp Rom; V, 260 – 300), le commentaire opposait la nature humaine (*creatura*) à la nature divine, il va maintenant opposer la créature à la filiation divine des être humains: "Mais, nous pouvons comprendre en un sens plus élevé, que cette créature elle-même, c'est-à-dire l'humain, alors que, déjà le sceau de l'image ayant été perdu à cause du péché, est demeurée simplement créature; et assurément la créature même, c'est-à-dire elle-même qui n'est pas encore appelée la forme parfaite des fils mais est seulement appelée créature, sera libérée de l'esclavage de la mort" (Exp Rom; V, 301- 305).

D'après l'explication du commentaire où φθορά, la corruption, est traduit par *interitus*, c'est-à-dire la mort, Rm 8, 21 nous apprend qu'il ne faut pas désespérer "de ceux-là, qui ne sont pas encore appelés fils de Dieu, parce qu'ils n'ont pas encore cru, mais sont seulement créatures parce qu'ils croiront eux aussi et seront libérés de l'esclavage de la mort, de la même manière que nous qui sommes déjà fils de Dieu, bien que <ce que nous serons n'est pas encore apparu> (1 Ioan 3, 2)" (Exp Rom; V, 306 – 311).

Guillaume explique ensuite deux figures de Rm 8, 21, l'esclavage et la gloire des fils de Dieu: "Eux-mêmes aussi d'esclaves seront libres et, de morts, [ils seront] glorieux dans la vie parfaite, que posséderont les fils de Dieu" (Exp Rom; V, 313 – 315). Les esclaves sont devenus enfants et les morts seront glorifiés dans la vie parfaite que posséderont les fils de Dieu. Notons ici que Paul utilise τέκνον traduit par *filius*, les fils, dans la Vulgate, mais que le commentaire utilise la figure latine *liberi* qui peut inclure les fils et les filles, ce qui est plus près du texte grec.

L'*expositio* passe ensuite à une troisième interprétation de la figure *creatura* (Exp Rom; V, 315 – 326). Elle cite Augustin et intègre la figure *creatura* ainsi que les autres figures de la citation dans le parcours figuratif de l'anthropologie. En partant de textes d'Augustin et d'Origène, les composantes de la structure hiérarchique de l'être humain sont homologuées aux différentes créatures: "Il se peut qu'autre chose encore soit comprise dans le nom de créature. *En effet, toute créature est contenue en l'humain*⁶²; non parce que tous les anges, toutes les vertus suréminentes et les puissances sont en lui; ou encore le ciel, et la terre et la mer et tout ce qui est en eux; *mais parce que toute créature est en partie spirituelle, en partie animale, en partie corporelle*⁶³" (Exp Rom; V, 315 – 319). Le commentaire présente aussi le rôle de ces parties selon une hiérarchie ordonnée: "Mais quand ses préceptes (les préceptes de Dieu) sont transgressés, il (le spirituel) est impliqué dans les labeurs et les troubles par les choses mêmes qu'il pouvait régir. Ainsi, toute créature est dans l'humain, parce qu'il comprend par l'esprit, qu'il sent par l'âme et qu'il est mu localement par le corps" (Exp Rom; V, 323 – 326). Quand cet ordre est dérangé, des troubles apparaissent (Exp Rom; V, 323 - 324).

6.5 Le commentaire de Rm 8, 22 (Exp Rom; V, 327 – 345)

Au syntagme *omnis creatura*, l'*expositio* oppose *tota*; en français, on opposerait "chaque créature" à "toute créature". À l'aide d'une citation d'Augustin⁶⁴ et d'une citation scripturaire⁶⁵, le commentaire explique comment chaque créature souffre alors que ce n'est pas toute créature qui souffre. La figure *creatura* et les citations sont intégrées dans le parcours anthropologique et la figure *congemescit* se retrouve dans le parcours de la souffrance.

⁶² AUGUSTIN, *Ad Orosium* 8, 11; PL 42, col. 675.

⁶³ Voir 1 Thes 5, 13. ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 18; PG 14, col. 866; AUGUSTIN, *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45; CSEL 84, p. 26, 11 - 15.

⁶⁴ Lignes 330 - 335 : AUGUSTIN, *De Diuersis Quaestionibus Octaginta Tribus* 51, 2; CCSL 44 A; pp. 79, 33 - 80, 50.

⁶⁵ Ioan 16, 21.

Le commentaire insiste pour dire que toute créature n'est pas englobée en l'être humain et qu'il y a d'autres créatures qui existent à part l'être humain. Cependant, puisque chaque créature participe à ce qu'est l'être humain, soit parce qu'elle comprend, soit parce qu'elle vit, soit parce qu'elle possède un corps (Exp Rom; V, 328 – 335), ainsi "l'humain misérable souffre et gémit-avec, chaque créature souffre et gémit-avec jusqu'à maintenant" (Exp Rom; V, 338 – 339). Et ceci "jusqu'à maintenant" (Rm 8, 22). Cependant, il y en a qui ne souffrent pas actuellement comme ceux qui sont dans le sein d'Abraham et comme le voleur à côté de Jésus qui est dans le paradis. Donc toute créature ne souffre pas mais chaque créature existe en ceux qui ne sont pas encore libérés à cause de l'esprit, de l'âme ou du corps et souffre jusqu'à maintenant (Exp Rom; V, 340 – 345).

6.6 Le point de vue de l'interprétation de Rm 8, 19 - 22 dans l'*expositio*

Selon notre lecture de Rm 8, 19 - 22, la figure de la création exclut les êtres humains. L'épître parle de la création qu'elle distingue de "nous" au verset 23: "non pas elle seule, mais nous aussi ...". D'après la lecture que le commentaire fait de Rm 8, 19 - 21, toutes les figures de la création dans l'épître deviennent des figures signifiant l'être humain; au verset 22, elles désignent d'abord l'être humain et ensuite toutes les créatures en autant qu'elles participent à ce qu'il est.

Selon Guillaume, l'être humain en tant que créature souffre à cause de l'ascèse qu'il pratique et à cause de l'attente de la révélation des fils de Dieu au moment où la nature humaine revêtira une dignité plus grande. À cause de la peine due au péché, il connaît sans le vouloir le néant, l'illusion et la tromperie. Mais il garde l'espérance car il n'est pas incurable. Il demeure toujours créature même s'il a perdu le sceau de l'image par le péché; il possédera la forme parfaite de fils quand il

sera libéré de l'esclavage de la mort. Chaque créature est associée à lui et participe à ses gémisses mais toute créature, c'est-à-dire tout être humain, ne souffre pas car certains sont déjà au paradis.

Bien que nous ne suivons pas l'interprétation de Guillaume, le point de vue cosmologique de son anthropologie fait très bien ressortir la participation de la création aux souffrances et aux douleurs de l'attente de la liberté de la gloire des enfants de Dieu dont parle l'épître. De plus, il réussit à donner une interprétation unifiée et cohérente de ces versets; dans sa propre perspective, il montre le lien entre la création, le péché et ses conséquences, la condition actuelle de la créature humaine et l'image (de Dieu), son espérance et sa gloire future quand la nature humaine revêra une plus grande dignité.

6.6.1 La recatégorisation de Rom 8, 19 - 22

L'*expositio* développe les parcours figuratifs de l'espérance, de la souffrance et de la glorification. Elle transpose certaines figures du parcours figuratif de la création; ceci a pour résultat d'exclure l'être humain de ce parcours figuratif et de l'inclure en un parcours figuratif anthropologique de la créature humaine; il y a donc changement de l'isotopie du parcours figuratif et d'une de ses figures. Cette transposition des figures crée une nouvelle figure actorielle: la créature humaine. Cependant, Guillaume reprend les mêmes rôles thématiques qu'en *Romains*. Mais, c'est maintenant la créature humaine qui assume le rôle thématique de désirant et la révélation des fils de Dieu est désirée. C'est la même thématique mais la situation de désir se trouve dans la créature humaine au lieu de la création.

6.7 Le commentaire de Rm 8, 23 (Exp Rom; V, 346 – 371)

Le commentaire de Rm 8, 23 oppose la figure de la créature à "nous" et redéfinit cette figure encore une dernière fois: "non seulement (elle), mais nous aussi". En interprétant "nous" comme l'équivalent de l'âme et de l'esprit humain, il en exclut le corps. Ainsi, "nous" peut être distinct de *creatura* qui comprend aussi le corps en plus de l'âme et de l'esprit (Exp Rom; V, 346 – 350). Ces distinctions permettent d'affirmer que l'âme et l'esprit humain souffrent indépendamment du corps.

L'*expositio* interprète le syntagme "ayant les prémices de l'esprit" en relation avec l'esprit humain (Exp Rom; V, 351 – 363) et la figure de "gémir-avec" en relation avec l'âme humaine (Exp Rom; V, 364 – 371). Elle intègre d'abord le syntagme "les prémices de l'esprit" en un parcours figuratif des souffrances de l'attente. La figure "prémices" englobe les deux sèmes de /sacrifice/ et d'/inchoativité/. L'*expositio* intègre des citations scripturaires pour former le parcours figuratif des souffrances de l'attente (Rom 7, 25; 1, 9; Matth 26, 41; Rom 7, 24) et celui de la glorification (Rom 8, 11; 1 Cor 15, 54.55).

Guillaume écrit: "Ayant les prémices de l'esprit, c'est-à-dire les esprits de ceux qui sont déjà offerts comme sacrifice à Dieu et sont saisis par le feu divin de la charité. Ceux-ci sont les prémices (premières offrandes) de l'humain; parce que la vérité s'empare d'abord de l'esprit, afin que tout le reste soit saisi à travers celui-ci. Donc, il possède déjà les prémices pour Dieu, celui qui dit: <Par la raison (*mente*) je sers la loi de Dieu, par la chair la loi du péché> (Rom 7, 25); et celui qui dit au sujet de Dieu: <Celui que je sers dans mon esprit (*spiritu*)> (Rom 1, 9); et au sujet duquel il est dit: <En vérité, l'esprit (*spiritus*) est prompt mais la chair est faible> (Matth 26, 41). Mais, parce qu'il dit encore: <Moi, humain malheureux, qui me libérera du corps de cette mort?> (Rom 7, 24) et parce qu'il est encore dit à

ceux-ci: <Il rendra vie aussi à vos corps mortels, par l'esprit demeurant en vous> (Rom 8, 11), l'holocauste n'est pas encore [offert / consommé]. Mais il [le] sera <quand la mort sera engloutie dans la victoire> (1 Cor 15, 54), quand il lui sera dit : <Où est ta violence, ô mort? Où est ton aiguillon, ô mort?> (1 Cor 15, 55)" (Exp Rom; V, 351 – 363). Toutes les figures du sacrifice, des offrandes et de l'holocauste forment le parcours figuratif sacrificiel.

"Prémices de l'esprit" signifie que l'esprit humain reçoit d'abord le feu de la charité et la vérité (Exp Rom; V, 351 – 354). Mais, l'âme possède aussi les prémices de l'esprit dans la *mens*. C'est pourquoi l'âme aussi gémit, elle veut dépasser les troubles actuels et désire recevoir le bienfait de l'adoption filiale, la rédemption du corps et la libération totale (Exp Rom; V, 368 – 372).

Dans le texte même de Rm 8, 23, il n'est pas dit que l'âme possède les prémices de l'esprit dans l'esprit humain et dans la *mens*. De plus, l'aspect sacrificiel n'apparaît pas en *Romains*.

6.8 Le commentaire de Rm 8, 24 – 25 (Exp Rom; V, 372 – 411)

Guillaume a parlé de l'esprit en lien avec les prémices de l'Esprit saint et de l'âme en lien avec les prémices et le gémissement-avec. Le commentaire de Rm 8, 24 – 25 va traiter du salut en relation avec la rédemption du corps (Exp Rom; V, 372 – 384) et avec le renouvellement complet des fils de Dieu (Exp Rom; V, 399 – 406). Il reprend aussi l'aspect de souffrance qu'il y a dans la figure de la patience (Exp Rom; V, 385 – 406).

Le salut, c'est la rédemption du corps (Exp Rom; V, 375 – 376). Pour introduire le syntagme de la "rédemption du corps" dans le parcours figuratif du salut (lui-même englobé dans le parcours figuratif de la glorification), le

commentaire utilise l'opposition entre *spes* et *res*, l'espérance opposée à la réalité future (opposition déjà présente en Exp Rom; V, 278): "Qu'est-ce qu'il attend avec patience? Le salut, c'est-à-dire la rédemption de son corps. Il se réjouit d'être racheté, mais pas encore en réalité. Par l'espérance, il est sûr mais il gémit dans l'espérance, afin qu'il parvienne à la réalité" (Exp Rom; V, 375 - 377). Le salut du corps n'est pas celui qu'il avait quand la soif et la faim pouvaient encore le tuer. Il s'agit d'un autre salut que nous ne tenons pas encore (Exp Rom; V, 378 - 382). Nous possédons le salut en espérance et notre chair (*caro* désignant le corps: Exp Rom; V, 382) est déjà sauvée dans la tête du corps auquel nous appartenons, c'est-à-dire le corps du Christ (Exp Rom; V, 376 - 384).

Nous attendons notre salut avec patience comme il est dit en Rm 8, 25 (ὑπομονή est traduit en latin par *patientia*). Cette figure est intégrée dans le parcours figuratif de la souffrance de l'attente. La patience est interprétée d'une part comme un gémissement, une souffrance résultant du désir mis en nous par la foi, l'espérance et la charité et, d'autre part, par la peine du péché qui nous montre notre misère et nous pousse à amender notre vie instable afin d'éviter la peine éternelle (Exp Rom; V, 394 - 396). Ces figures font aussi ressortir un trait d'intensité: "En effet, plus quelqu'un [est] saint et plus [il est] rempli d'un saint désir pour cela, plus il pleure plus abondamment dans sa prière. Les prémices de l'esprit et l'attente de l'adoption divine font cela" (Exp Rom; V, 385 - 387).

Le commentaire de "nous sommes sauvés en espérance" fait apparaître d'autres sèmes de temporalisation comme nous pouvons le voir dans le tableau XVIII. Ce tableau montre que le commentaire utilise la même structure de temporalisation que Rm 8, 23 - 25 mais non les mêmes figures.

L'intensité est mise en relation avec la souffrance liée au désir que mettent en nous l'espérance, la foi et la charité et non à l'attente du cou tendu et à l'endurance comme en Rm 8,23 et 8, 25. La tension qui résulte des prémices de

l'esprit est maintenant expliquée en termes de ressemblance à Dieu en tant que fils de Dieu et de dissemblance à Dieu en tant que fils de ce monde (colonne de gauche). La tension qui résulte de l'espérance est expliquée en termes de l'opposition entre les figures "en espérance" et "pas encore pleinement" (colonne du milieu). La différence entre la concomitance et la postériorité est marquée par la différence entre espérance et réalité; la postériorité est définie en termes de plénitude et de totalité (colonne de droite). Bien que le commentaire reprenne la même structure de temporalisation que nous avons dégagée dans l'analyse de Rm 8, 23 – 25, les oppositions de figures du commentaire sont nouvelles par rapport au commenté.

Tableau XVIII		
La temporalisation relative au commentaire de "cependant nous sommes sauvés en espérance" (Rm 8, 24) (Exp Rom; V, 399 – 406)		
/concomitance/ →		/postériorité/
/inchoativité/+ /non-terminativité/ = /tensitivité/	/durativité/+ /non-terminativité/ = /tensitivité/	
Prémices de l'esprit (V, 399-400) Déjà nous commençons à être semblables à Dieu Jusqu'à maintenant nous sommes dissemblables par les restes de la vétusté (V, 402 – 404)	Sauvés en espérance Renouvelés en espérance Ainsi aussi fils de Dieu Pas encore sauvés Pas encore pleinement renouvelés Pas encore aussi fils de Dieu, mais fils du siècle (V, 400 – 402) Entre temps, nous espérons (V, 406)	Adoption pleine des fils de Dieu, la rédemption de notre corps (V, 399 – 400) Tout le pécheur passera dans l'adoption (V, 404 – 405)

L'espérance est enfin comparée à une lampe qui éclaire la nuit et qui est constamment alimentée par la parole de Dieu (Exp Rom; V, 406 – 411). Sans espérance, nous sommes non seulement dans les ténèbres mais nous ne pouvons rien voir.

6.9 Le lien avec les préfaces

Il est plus difficile de rattacher tout ce que l'*expositio* dit dans le commentaire de Rm 8, 17b – 25 aux préfaces, car le commentaire parle souvent du quatrième état de l'homme de Dieu que ne mentionnent pas les préfaces. Cependant, le commentaire traite de la libération du corps de mort (Exp Rom; V, 359 – 364; 364 – 371; 372 – 384; 397 – 398), mentionnée dans la troisième préface (Exp Rom; IV, 18 – 19). Nous avons déjà dit que la description de l'héritage futur comme vision prolongeait le même parcours déjà présent dans la seconde préface pour décrire le deuxième et le troisième état de l'homme de Dieu (Exp Rom; III; 15 – 22). Enfin, la description de l'espérance comme une vision reprend aussi le parcours de la vision présent dans la description du troisième état de l'homme de Dieu (Exp Rom; III, 19 – 22).

6.10 La recatégorisation de Rm 8, 23 - 25

Guillaume développe les parcours figuratifs de l'espérance, de la souffrance et de la glorification. Il recontextualise ces parcours figuratifs selon la structure de la personne humaine qui lui est propre. Dans l'*expositio*, l'espérance est opposée à la réalité qui n'est pas encore présente pour le corps et qui n'est présente qu'en prémices en ce qui concerne la filiation divine (Exp Rom; V, 372 – 406). Certains aspects de la métaphore de la lampe peuvent surprendre. D'une part, elle reprend la figure de la vision qui vient de Rm 8, 24 – 25 mais, d'autre part, alors que *Romains* dit qu'on ne peut espérer ce que l'on voit en faisant référence à l'avenir, le

commentaire parle de la vision que l'espérance nous donne en ce monde de ténèbres.

Ce qui est le plus original dans le commentaire, c'est le parcours figuratif et la thématique sacrificielle qui part d'un sème venant du syntagme des prémices de l'esprit; maintenant le sacrifice est offert; plus tard, l'holocauste sera consumé. L'*expositio* recatégorise donc les parcours figuratifs de *Romains* et la structure de temporalisation selon une nouvelle thématique.

6.11 L'inhabitation de l'esprit

Le commentaire de Rm 8, 23 reprend brièvement le traitement de l'inhabitation de l'esprit. Les prémices de l'esprit sont mis en relation avec la filiation divine. L'esprit est aussi lié à l'affection: "le feu divin saisit l'esprit" (Exp Rom; V, 351 - 352); "la vérité domine d'abord l'esprit afin que tout soit saisi à travers celui-ci" (Exp Rom; V, 353 - 354). Guillaume utilise deux fois le verbe *comprehendere* qui peut signifier "saisir, prendre racine, prendre feu, unir et joindre ensemble" (Oxford) mais il peut aussi prendre le sens de "comprendre dans" comme le Fils est compris en Dieu qui est un (Blaise). Le feu divin saisit notre esprit en l'englobant; la vérité domine l'esprit et tout le reste de la personne est ainsi compris dans la charité. Les prémices de l'esprit font aussi que nous sommes plus remplis d'un saint désir et que nous pleurons plus abondamment dans l'espérance de la gloire (Exp Rom; V, 386 - 389). L'inhabitation de l'esprit se présente ici en termes d'union et d'affection intense.

7. Le texte commentant Rm 8, 26 – 27 et Cant 1, 13

Nous voulons maintenant nous arrêter à un passage propre à Guillaume mais tout à fait singulier: une partie du texte qui commente ici Rm 8, 26 - 27 se

retrouve aussi dans son *Expositio super Cantica canticorum* où il commente Cant 1, 13.

Nous désirons montrer d'un point de vue intratextuel comment les mêmes phrases placées dans deux contextes produisent des effets de signification différents et ensuite comment, d'un point de vue métatextuel, un même texte de Guillaume fonctionne différemment pour commenter Rm 8, 26 – 27 et Cant 1, 13. Nous terminons par une réflexion sur les différences entre les deux *expositiones*; enfin, considérant par hypothèse que le commentaire sur le *Cantique* cite celui de *Romains*, nous nous limiterons à une remarque sur l'intertextualité ou le phénomène de la citation.

D'abord, la traduction latine de Rm 8, 26 - 27 présente quelques particularités. Le substantif grec φρόνημα est traduit par le verbe latin *desiderare*; le substantif grec στεναγμός est traduit par le verbe latin *gemere*.

7.1 Le commentaire de Rm 8, 26 – 27 (Exp Rom; V, 412 – 512)

Le commentaire de Rm 8, 26 - 27 (Exp Rom; V, 412 – 496) développe le parcours figuratif de la prière; il traite de la prière de demande dont parle Paul (Exp Rom; V, 412 - 450) et il présente enfin les formes de prières intimes qui ne sont pas mentionnées dans ce verset de l'épître (Exp Rom; V, 451 - 512).

L'*expositio* parle d'abord de la prière de demande. Deux citations d'Augustin⁶⁶ affirment que la prière est un don (Exp Rom; V, 412 - 420) et que l'esprit nous inspire une affection de charité pour intercéder en notre faveur et en faveur des autres et pour gémir (Exp Rom; V, 421 - 431). Nous demandons d'abord

⁶⁶ Lignes 413 - 429 : AUGUSTIN, *Epistulae* 194, 4, 16 - 18; CSEL 57, pp. 188, 7 - 190, 11. Lignes 429 - 431 : AUGUSTIN, *Tractatus in Epistulam Iohannis*, 6, 8; PL 35, col. 2024. Lignes 432 - 442 : AUGUSTIN, *Epistulae* 130, 24 - 26; CSEL 44, pp. 67, 13 - 70, 2.

la béatitude d'être dans le peuple de Dieu pour parvenir à contempler Dieu et à vivre sans fin avec lui (Exp Rom; V, 432 - 437) et nous voulons ensuite que Dieu enlève nos tribulations (Exp Rom; V, 437 - 442). S'il arrive autre chose que ce que nous demandons pour les autres et pour nous-mêmes, nous devons croire qu'il arrive ce que Dieu veut plutôt que ce que nous voulions et qu'il nous donne patiemment et librement d'approuver ce que lui veut faire. Voilà la manière dont l'Esprit saint enseigne comment implorer en faveur des saints (Exp Rom; V, 442 - 450).

Guillaume introduit alors une autre section où il traite des formes de prières intimes dont jouissent ceux dont il est dit: "Mes enfants sont avec moi dans le lit" (Exp Rom; V, 451 - 453 citant Luc 11, 7). Cette métaphore rappelle l'intimité et la jouissance de la présence de l'autre. Une citation de Grégoire le Grand⁶⁷ décrit ensuite les trois degrés de prière intime: "Le premier degré est qu'il (*mens*) se recueille en lui-même; le second, qu'il se voit tel qu'il est recueilli; le troisième c'est qu'il monte au-dessus de lui-même, et que dans la contemplation du créateur invisible, il se mette sous sa dépendance" (Exp Rom; V, 465 - 467). Il fait une distinction entre l'âme qui désire contempler l'invisible et l'esprit (*mens*) qui est la faculté qui lui permet ce regard sur elle-même et sur la nature qui est au-dessus d'elle. L'esprit (*mens*) qui dirige son regard est dispersé par les images charnelles et les phantasmes des images terrestres et célestes; il doit rejeter toutes ces perceptions et se recueillir en lui-même pour se voir tel qu'il est. Guillaume enchaîne en traitant du troisième degré de prière intime: "Après que l'âme [...] recueillie en elle-même, comprend sa petite nature [...] et s'avance à partir de sa compréhension vers la compréhension du créateur, la compréhension de Dieu commence à opérer en elle de façon d'autant plus différente de sa compréhension que la nature de la lumière incirconsrite diffère de la nature de l'âme" (Exp Rom; V, 476 - 482). Il parle alors plutôt de l'âme (*anima*) et de la compréhension

⁶⁷ Lignes 454 - 476 : GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae in Hiezechielem*, II, 5, 8 - 9; CCSL 142, pp. 280, 220 - 282, 241.

(*intellectus* mentionné 5 fois en Exp Rom; V, 479 - 482 que l'on peut traduire par "compréhension" ou par "entendement").

Il part des deux fonctionnements de l'âme, la compréhension et l'amour, et de l'opposition entre savoir et non-savoir pour opposer la compréhension humaine et la compréhension de Dieu qui diffèrent d'autant plus que la nature de la lumière incirconscrite (c'est-à-dire le savoir divin) diffère de la nature de l'âme (siège de la compréhension humaine): "Ce que l'âme comprend, elle [le] saisit; mais par cette compréhension (*intellectu*) d'une certaine manière inhabituelle, elle ne saisit pas, mais elle est saisie; et quelque chose de sensible lui arrive, qu'il n'est permis de sentir qu'au seul amour illuminé, une certaine douceur, non pas que l'amour [l']ait méritée, mais qui ayant été goûtée produit l'amour, quelque chose qui n'est pas connue et qui est sentie, une certaine substance très solide des réalités à espérer, l'évidence très certaine des réalités non-apparentes, le témoignage fidèle du Seigneur de la foi chrétienne (Hebr 11, 1), donnant la sagesse aux petits enfants (Psal 18, 8)" (Exp Rom; V, 480 - 489). Au dernier degré de prière, le fonctionnement de l'âme est transformé; l'amour prend un autre mode d'opération qui relève de la connaissance.

Il existe alors en l'âme un /savoir senti/ et un /non-savoir de l'intelligence humaine/. Sentir désigne ici le mode de la connaissance de l'âme transformée par l'amour illuminé que lui communique l'Esprit saint. Cet amour communique la certitude d'un savoir sur des réalités de la foi (Exp Rom; V, 487 - 489) que l'intelligence humaine ne peut saisir et un goût pour Dieu qui enlève le goût de tout ce qui n'est pas Dieu et même le goût de vivre (Exp Rom; V, 490 - 493). L'esprit "lui fait cependant sentir, demander et désirer cette même chose qu'il ne connaît pas en la sentant" (Exp Rom; V, 494 - 496).

Le commentaire de Rm 8, 27 commence par une équivalence avec ce que dit le texte de la Vulgate: "Ce que l'esprit désire, c'est ce qu'il fait être désiré par le

petit et le paisible pour l'en combler" (Exp Rom; V, 497 - 498). Et, au moment où l'esprit réalise cela, s'accomplit la promesse de Jésus: "Alors vous saurez que moi je suis" (Ioan 8, 28 cité en : Exp Rom; V, 497 – 500). L'*expositio* part des figures du désir et du savoir en *Romains* et les développe encore dans le parcours figuratif de la prière auquel vient s'ajouter une citation d'Augustin⁶⁸ (Exp Rom; V, 501-505). L'esprit donne le désir de chercher la face de Dieu et provoque ainsi le rejet de tout ce qui vient de la pensée bien que l'être humain n'ait pas connu ce qu'il cherche tel que c'est (Exp Rom; V, 500 – 503). L'esprit de Dieu enseigne alors à l'être humain une docte ignorance, ce qui se traduit en termes sémiotiques par un /savoir du non-savoir/. Cette docte ignorance, enseignée par l'esprit, humilie, forme et conforme l'être humain à l'image du créateur et il commence alors à être fils dans l'unité de la ressemblance (Exp Rom; V, 503 – 510).

7.1.1 Les différences entre notre analyse de *Romains* et l'*expositio*

Ce qui est original dans le commentaire, c'est de parler des formes de prières intimes. Pour Guillaume, il y a un /savoir senti qui vient de l'Esprit saint/ et un /non-savoir de l'intelligence humaine/ en l'être humain lui-même, alors que *Romains* oppose le non-savoir humain et le savoir de Dieu, que nous identifions avec celui qui scrute les cœurs et connaît ce que désire l'esprit.

En Rm 8, 26, l'esprit intercède pour nous tandis que dans le commentaire il intercède et désire pour nous. Le commentaire insiste plutôt sur la douceur de l'amour illuminé dans l'âme que sur la souffrance des gémissements. *Romains* ne parle pas de l'amour en lien avec l'esprit. Guillaume demeure dans la ligne de Paul en expliquant le rôle de l'esprit dans la prière. Mais, il les intègre dans sa vision anthropologique dont plusieurs éléments apparaissent ici: la nature humaine

⁶⁸ Lignes 501 - 505 : AUGUSTIN, *Epistulae* 130, 27 - 28; CSEL 44, p. 72, 10 - 14.

différente de la nature divine; l'âme et ses facultés d'aimer et de comprendre; la hiérarchie entre les choses corporelles et entre l'âme et Dieu; la réorientation (l'ordination) du goût de l'âme vers Dieu; la différence de nature entre le savoir divin et le savoir humain.

Pour l'*expositio*, l'esprit désigne ici l'Esprit saint. En *Romains*, il s'agit de l'esprit qui gémit et de la mentalité ou de la manière d'être de l'esprit qui est connue par celui qui scrute les cœurs (Rm 8, 26 - 27). Guillaume parle surtout de ce que l'esprit fait désirer aux êtres humains et du fait que ce désir vient rencontrer la promesse de Jésus de se faire connaître; ce serait cela que signifierait la deuxième partie du verset 27: "qu'il intercède en faveur des saints selon Dieu", c'est-à-dire selon la promesse de se faire connaître en Ioan 8, 28.

7.1.2 Le lien avec les préfaces et la transformation

L'*expositio* traite ici de la prière que la première préface a mentionnée (Exp Rom; Pr, 41 – 42). Ce qui est dit au sujet de l'intelligence qui est saisie au lieu de saisir rappelle le troisième état de l'homme de Dieu, sauf que la seconde préface ne mentionne pas l'Esprit saint: "Quelquefois une vision s'infuse dans les yeux de la raison non pas tellement par nature que par grâce, de sorte que ce n'est pas tellement celui qui voit qui attire la chose vue à lui-même, mais c'est plutôt la chose vue qui attire, conforme et adapte celui qui voit à elle-même" (Exp Rom; III, 19 – 22).

Pour parler de formes de prières intimes, l'*expositio* développe les figures du savoir et du non-savoir dans un parcours figuratif du fonctionnement de l'amour-connaissance. Les figures du parcours figuratif de la prière en *Romains* sont intégrées dans un parcours des degrés de prières intimes et ce parcours figuratif est englobé dans celui du fonctionnement de l'amour-connaissance. L'Esprit saint

assume le rôle actantiel de destinataire sur un schéma de communication et le rôle d'aidant; l'âme humaine assume le rôle actantiel de destinataire et le rôle thématique d'aidée.

L'Esprit saint ne fait plus que se répandre (se diffuser) en l'âme, il s'infuse partout en elle selon la seconde préface. Il est ici source de sa transformation, d'union avec Dieu et de vie en sa présence. Il repose sur "le petit et le paisible" et transforme le fonctionnement de l'âme en amour-connaissance. En communiquant le désir de voir Dieu et en humiliant, en formant et en conformant par la communication d'une docte ignorance, il permet de vivre dans l'unité de la ressemblance et dans la présence du Père.

7.2 Le commentaire du *Cantique des cantiques*

Le texte du commentaire sur Romains (Exp Rom; V, 476 - 496) fait partie du commentaire de Cant 1, 11 - 13.⁶⁹ La chronologie des œuvres de Guillaume n'est pas encore définitivement établie. Selon Wilmart (1924), le commentaire sur le *Cantique* aurait été écrit autour de 1138 et celui sur *Romains* après 1138. Selon Verdeyen (1989; pp. xxv - xxxi) et Ceglar (1971; p. 190), Guillaume aurait écrit l'*expositio* sur *Romains* en 1137 et celle sur le *Cantique* entre 1137 et 1139.

Voici d'abord la traduction de la TOB de Ct 1, 12 - 14 (les versets sont numérotés différemment):

"D'ici que le roi soit à son enclos,
mon nard donne sa senteur.
Mon chéri pour moi est un sachet de myrrhe:

⁶⁹ Nous le présentons dans l'annexe V en parallèle avec celui de l'*expositio* sur *Romains*. Nous utilisons toujours la traduction de M. Dumontier parue dans SC 82 sauf au paragraphe 80 où nous utilisons l'édition critique de P. Verdeyen (1997) parue dans CCCM 87; le paragraphe 80 de SC 82 devient le paragraphe 76 dans CCCM 87. Nous proposons notre propre traduction qui permet de mieux voir les parallèles. Quand nous citons, nous indiquons alors 80 = 76 et le numéro des lignes de CCCM 87.

entre mes seins il passe la nuit.
 Mon chéri pour moi est une grappe de henné
 à la vigne de la Font-au-Biquet (Engaddi)."

Voici maintenant ce texte (Cant 1, 11 - 13) selon la traduction française du latin utilisé par Guillaume:

"Tandis que le roi se reposait (*esset rex in accubito suo*),
 mon nard exhala son parfum.
 Mon bien-aimé est pour moi un bouquet de myrrhe:
 entre mes seins il reposera.
 Mon bien-aimé est pour moi une grappe de raisin de Chypre
 dans les vignes d'Engaddi."

Mettant de côté les différences des choix de mots pour la traduction, nous ne notons que les possibilités de lecture quant à la temporalisation de ces versets. D'abord au début, la TOB lit "d'ici que" alors que la Vulgate a "alors que". Le verbe "passer la nuit" est traduit au présent par la TOB alors que "reposer" est au futur dans la Vulgate. Cependant, les commentaires ne sont guère d'accord sur la traduction du premier verset. Pope (1977; p. 292) traduit: "*While the king was on his couch, my nard yielded its scent.*" Selon lui, il faut comprendre la conjonction dans le sens de "tandis que" parce que le verbe est au parfait (Pope, 1977; p. 347). Robert, Tournay et Feuillet (1963; p. 86 - 87) préfèrent: "Tandis que le roi est dans son enclos, mon nard donne son parfum." Dans la Vulgate, il y a un écart dans le temps car le présent n'apparaît pas: la rencontre a déjà eu lieu antérieurement quand le roi se reposait et "demeurer-avec" (se reposer) au verset 12 est reliée à une rencontre postérieure.

D'après notre lecture de la traduction de la TOB et des traductions des deux commentaires mentionnés, il y a un seul lieu de rencontre et l'enclos du roi s'identifie à "entre les seins" de la bien-aimée; enfin, le bien-aimé est figurativisé par le sachet de myrrhe et la grappe de henné.

L'*expositio* de Guillaume désigne de nouvelles figures actérielles dès la préface: "L'âme est tournée vers Dieu. Elle doit épouser le Verbe de Dieu" (Exp Cant; 10). Il parle donc du côte-à-côte spirituel du Christ et de l'âme: "L'endroit (*locus*) où se couchent, où s'étendent côte-à-côte (*accubitus*) l'Époux et l'Épouse, c'est la mémoire, l'intelligence et l'amour. C'est là que, l'un près de l'autre, se couchent (*accumbunt*) l'Époux et l'Épouse. Lui, verse (*infundendo*) sa grâce; elle, remue de tendres souvenirs (*pie memorando*), médite humblement (*humiliter intelligendo*), aime avec ardeur (*ardenter amando*)" (Exp Cant; 76).

Dans les paragraphes qui nous concernent plus précisément, la mémoire correspond au lieu qui permet le souvenir de la rencontre par l'action de grâce; elle se situe "entre mes seins". Contrairement à notre lecture de la TOB, Guillaume fait une différence entre les deux espaces: *accubitus* est le lieu de la rencontre et "entre mes seins" est l'endroit du souvenir de cette rencontre. Le Christ ou l'Époux (ou le bien-aimé) communique la grâce illuminante et la douceur. L'Épouse ou la bien-aimée est décrite d'après les facultés qui rendent possibles la perception et la réception de cette communication, *intellectus* (compréhension ou entendement) et le sens de l'amour (Exp Cant; 79). Les figures actérielles de la rencontre sont qualifiées par les autres figures de Cant 1, 13: le bien-aimé est "grappe de raisin de Chypre", c'est-à-dire lumière de grâce, "dans les vignes d'Engaddi", c'est-à-dire douceur; la bien-aimée est désignée par l'œil de l'intelligence et le sens de l'amour (Exp Cant; 79).

Et Guillaume reprend cela en disant: "Une mémoire sans ingratitude pour les bienfaits de Dieu mérite vite la joie de l'intelligence spirituelle; celle-ci, sans tarder, se résout avec plus de délectation que de science, en de suaves expériences d'amour" (Exp Cant; 79).

Le paragraphe suivant développe ces idées; il parle de l'intelligence spirituelle (Exp Cant; 80 = 76, 13 - 25), de l'amour illuminé (Exp Cant; 80 = 76, 25

- 41) et de la mémoire (Exp Cant; 80 = 76, 41 - 50). Le texte qui est cité dans le commentaire de *Romains* est situé là où Guillaume parle de l'intelligence spirituelle et de l'amour illuminé (Exp Cant; 80 = 76, 13 - 41).

Guillaume commence donc par évoquer l'*intellectus* dans le sens de "compréhension" ou "d'entendement le plus haut dans l'âme" (Bell, 1984; pp. 169 - 172; 235 - 236). Il oppose l'*intellectus spiritualis* à l'*intellectus humanus*, c'est-à-dire la compréhension de l'esprit humain recevant de l'Esprit saint une grâce illuminante plus abondante par rapport à la compréhension simplement humaine privée de cette grâce (Exp Cant; 80 = 76, 13 - 16). Il souligne ainsi la différence d'avec le mode naturel de compréhension: "En effet ce que l'âme comprend par l'entendement naturel, elle [le] saisit; mais par cette compréhension [spirituelle] elle ne saisit pas autant qu'elle est saisie. En effet ce qu'elle saisit naturellement par l'entendement, elle le juge (l'analyse) rationnellement; et ce qu'elle ne peut suffisamment percevoir, elle ne peut pas [le] juger (analyser)" (Exp Cant; 80 = 76, 16 - 20). Il ajoute aussi une remarque sur la différence entre la saisie de l'objet par la compréhension selon qu'il peut être perçu par les sens ou non; d'ordinaire; la compréhension saisit l'objet mais ici elle est saisie par lui (Exp Cant; 80 = 76, 18 - 20). Enfin, l'action de l'Esprit saint ne dépend ni du pouvoir, ni de l'arbitre de l'être humain: "En effet comme l'Esprit saint souffle où il veut, ainsi [il souffle] quand il veut, comme il veut et autant qu'il veut; mais l'humain écoute sa voix, c'est-à-dire sent (comprend) la grâce de celui qui agit, mais il ne sait pas d'où il vient, ni où il va; ni le commencement, ni la fin, ni le mode de cette opération ne sont subordonnés au pouvoir ou au vouloir de celui-ci (humain)" (Exp Cant; 80 = 76, 20 - 25).

Ce quelque chose de sensible est qualifié de "joie divine, de grâce illuminante et béatifiante qu'il n'est permis de sentir qu'au seul amour illuminé" (Exp Cant; 80 = 76, 25 - 27). Et une certaine suavité est le mérite et l'œuvre propre de l'amour (Exp Cant; 80 = 76, 27 - 30). Il faut se rappeler d'abord que le contexte

implique toujours l'antériorité de la grâce du côté-à-côté spirituel. C'est ce qui a aussi permis de dire plus haut que "la mémoire sans ingratitude pour les bienfaits de Dieu mérite la joie de l'intelligence spirituelle" (Exp Cant; 79). Le mérite vient donc de la grâce et suit l'action de grâce; dans un tel contexte, l'amour peut mériter la douceur. Il mentionne ensuite la substance très solide des choses espérées que goûte l'amour illuminé; et pour un tel amour, les réalités charnelles et celles du monde créé n'ont plus de goût (Exp Cant; 80 = 76, 29 - 38). Il parle ensuite de la prière où l'âme prie sans savoir ce qu'elle demande sous le souffle de l'esprit (Exp Cant; 80 = 76, 38 - 41 qui finit en citant Rm 8, 27). C'est ici que se termine l'emprunt de l'*expositio* sur *Romains*.

Enfin, le commentaire sur le *Cantique* parle de la mémoire qui peut rappeler la dispensation de l'humanité du Seigneur et ses bienfaits pour nous, ce qui affermit la foi (Exp Cant; 80 = 76, 41 - 51).

7.2.1 La métatextualité et les transformations

Nous voulons maintenant dégager et identifier les opérations de transformation opérées par le commentaire sur le *Cantique*. La préface a déjà établi la base d'une homologation (Exp Cant; 10) qui permet une recontextualisation de tout le commenté et cela est repris plus loin par le commentaire: le charnel doit être compris spirituellement (Exp Cant; 75). L'endroit où l'Époux et l'Épouse s'étendent côte à côte, c'est la mémoire, l'intelligence et la volonté: les trois facultés qui font que l'âme est l'image de Dieu (Exp Cant; 76). Mais dans le texte que nous étudions, c'est la mémoire de l'épouse qui est le lieu du souvenir de cette rencontre et l'épouse est désignée dans sa capacité de relation par la compréhension et le sens de l'amour.

Le premier chapitre du *Cantique des cantiques* présente une thématique de rencontre d'amour; en Cant 1, 11 - 13, une jeune fille parle de son bien-aimé, le roi; elle est destinateur de la communication et assume le rôle thématique de désirant la rencontre amoureuse. Le bien-aimé est destinataire du désir et assume le rôle thématique de désiré dans la rencontre amoureuse. Quand c'est le bien-aimé qui prend la parole, c'est lui qui assume le rôle actantiel de destinateur et le rôle thématique de désirant tandis que la bien-aimée est destinataire et désirée. Bien qu'il s'agisse encore de rencontre amoureuse, le commentaire change le contenu de la thématique du texte biblique. C'est le Christ et l'âme qui assument alternativement les rôles de désirant et de désiré pour la rencontre amoureuse. De plus, dans le commentaire les rôles thématiques résumant et condensent le parcours figuratif de la grâce illuminante qui n'est pas dans le commenté; l'isotopie du parcours figuratif et les figures du parcours figuratif ne sont donc plus les mêmes. De plus, l'âme et le Christ ne sont pas les figures actuelles du commenté. Le contenu du rôle thématique est donc transformé et la rencontre amoureuse est recontextualisée selon d'autres figures actuelles et selon l'anthropologie de Guillaume. Il y a donc transformation dans les deux *expositiones*; le commentaire sur *Romains* prolonge le parcours figuratif du commenté tandis que le commentaire sur le *Cantique* recatégorise le commenté. Nous avons donc des transformations différentes d'un commentaire à l'autre et un même texte entretient des liens métatextuels différents selon qu'il se trouve dans l'un ou l'autre commentaire.

7.2.2 Les différences intratextuelles

Chaque texte produit des effets de signification différents selon le contexte des figures, des parcours figuratifs et des thématiques. Les mêmes phrases insérées dans des contextes différents parlent soit du fonctionnement de l'amour-connaissance qui englobe les degrés de prière intime dans le commentaire sur *Romains*, soit de la grâce illuminante dans le commentaire sur le *Cantique*. Dans

l'expositio sur *Romains*, l'Esprit saint assume le rôle thématique d'aidant dans la prière et l'âme est aidée dans la prière; dans *l'expositio* sur le *Cantique*, le Christ et l'âme assument alternativement les rôles de désirant la rencontre amoureuse et de désiré. Le commentaire sur *Romains* traite avant tout du nouveau mode de connaissance de la prière intime que l'esprit communique; c'est un mode divin de compréhension qui vient de la lumière incirconsrite et de l'amour illuminé qui sent et fait l'expérience de Dieu. Le commentaire sur le *Cantique* parle de la grâce illuminante de l'esprit que le Christ communique et qui transforme le fonctionnement des trois facultés de l'âme: l'intelligence, la volonté et la mémoire. Ceci explique que ce texte aborde les différents aspects de cette grâce en lien avec chacune de ces facultés. Il commence par *l'intellectus spiritualis* comme un mode de connaissance en lien avec l'intelligence; ensuite, en lien avec la volonté, il présente l'amour illuminé comme un *affectus* qui sent et qui connaît d'une manière inusitée de la compréhension humaine; et il parle de la mémoire qui affermit la foi.

Le commentaire sur *Romains* ne mentionne pour ainsi dire pas le Christ tandis que celui sur le *Cantique* traite de la rencontre de l'âme et du Christ. Chaque texte utilise des notions anthropologiques semblables mais le commentaire sur le *Cantique* ajoute la mémoire en montrant que c'est toute l'âme qui est le lieu de la rencontre et que la grâce opère dans les trois facultés. Le commentaire de Rm 8, 26 - 27 part du fait que l'esprit fait prier pour des choses que l'être humain ne connaît pas; il n'est donc pas question de la mémoire car ce qui est communiqué n'est pas connu. Le commentaire sur *Romains* oppose les modes divin et humain de la compréhension tandis que l'autre commentaire oppose deux modes humains de compréhension avec ou sans la grâce illuminante. Ce sont deux points de vue différents sur l'effet de la grâce illuminante. Chaque texte présente aussi à sa façon la relation entre la douceur, l'amour et le mérite. Dans le commentaire sur *Romains*, la douceur cause l'amour et n'est pas méritée (Exp Rom; V, 485 - 486) tandis que dans le commentaire sur le *Cantique*, l'amour mérite la douceur (Exp Cant; 80 = 76, 27 - 28). Le commentaire sur *Romains* considère l'amour illuminé d'abord comme

un nouveau mode de connaissance quand il dit : "*quiddam sensibile quod [...] quod non scitur et sentitur*"; Exp Rom; V, 484 - 487); toutefois le commentaire sur le *Cantique* le voit d'abord comme un *affectus* quand il dit: "*suavitas quaedam quam [...] quam nescit usitatus intellectus sed sentit affectus*" (Exp Cant; 80 = 76, 28 - 29); en effet, ce dernier commentaire a déjà parlé de la dimension de la connaissance dans les lignes qui précèdent en lien avec l'*intellectus spiritualis* et il passe à des considérations sur l'*affectus* quand il traite de l'amour illuminé.

7.3 La comparaison des deux commentaires

Les analyses ont montré que les mêmes phrases sont intégrées dans deux parcours figuratifs distincts résumés dans deux rôles thématiques différents qui font partie de deux commentaires qui interprètent un texte de l'Ancien Testament, Cant 1, 13, et un texte du Nouveau Testament, Rm 8, 26 – 27. Nous considérerons maintenant les commentaires à l'aide des typologies de Panier d'après leur fonction interprétative et leur fonction persuasive.

D'après leur fonction interprétative, les deux commentaires veulent communiquer un savoir-faire qui fera acquérir à l'énonciataire un objet modal nécessaire à la réalisation d'un programme narratif. Ce sont donc des commentaires parénétiqes. Selon les différents sens de l'Écriture de l'exégèse médiévale (Smalley, 1952; p. 7), un texte de l'Ancien Testament a un sens littéral et peut aussi avoir un sens christologique, moral ou eschatologique. Dans sa préface à l'*expositio* sur le *Cantique*, Guillaume a donné le sens littéral et indiqué les grandes lignes du sens spirituel qu'il entend poursuivre (Exp Cant; 9 – 10) et il a écarté le sens concernant le Christ et l'Église (sens christologique; Exp Cant; 5). Il veut décrire l'itinéraire de la rencontre de l'âme et du Christ. Par ailleurs, dans la pensée du Moyen Âge (De Lubac, 1966; pp. 251 - 257), le commentaire du Nouveau Testament s'attache surtout au sens littéral qui peut être, soit un sens christologique

(les Évangiles par exemple), soit un sens moral (comme la troisième préface de l'*expositio* sur *Romains* le dit: le texte prend à partir de là une forme morale), soit un sens eschatologique (l'Apocalypse par exemple). Dans le commentaire sur *Romains*, Guillaume traite de la grâce.

D'après la typologie de la fonction persuasive du commentaire, les deux commentaires sont de type homilétique parce que le discours du texte à commenter est projeté sur le discours du champ empirique. Guillaume a toujours le souci du lecteur: le commentaire de *Romains* est un texte qui permet au lecteur de passer de la connaissance de la grâce à l'action de grâce puis à la piété qui est culte de Dieu (Exp Rom; Pr, 26 – 32). Ainsi, l'*affectus* et l'*effectus* de la grâce seront inscrits dans son cœur (Exp Rom; Pr, 21 – 26). Le commentaire sur le *Cantique* veut guider le lecteur pour qu'il reconnaisse en lui-même cet itinéraire; ce faisant le lecteur sera "*studiosus et pius*", pratiquant l'ascèse et pieux, quand il les reconnaîtra dans son cœur (Exp Cant, 12).

Nous avons deux commentaires parénétiqes et homilétiques; l'un porte sur le *Cantique des cantiques* et décrit une itinéraire spirituel et l'autre part de *Romains* pour développer les bases théologiques de cette spiritualité (McGinn, 1994; p. 228). Dans le commentaire sur *Romains*, Guillaume utilise surtout les opérations d'expansion et un peu de recatégorisation des figures. Toutefois, dans le commentaire spirituel sur un texte de l'Ancien Testament, Guillaume utilise surtout des opérations de transformation relatives à la recatégorisation.

7.4 L'intertextualité et la citation

Nous allons considérer l'hypothèse suivante: le commentaire sur le *Cantique* cite celui de *Romains*. Cependant, ce que nous allons écrire pourrait tout aussi bien se défendre si l'on prenait l'hypothèse contraire. Selon Genette, nous parlons

maintenant non plus de métatextualité mais d'intertextualité (la citation). Nous ne voulons pas non plus répéter ce que Panier (1978b) a déjà dit sur la citation. Mais nous ne désirons que donner un élément de réponse à une seule question: la citation est-elle porteuse de tout le contexte de son texte d'origine?

D'après cet exemple pris chez un même auteur, nous voyons que la citation apporte certes des traces de son texte d'origine; ce sont les mêmes mots et les mêmes phrases. Cependant, d'après notre analyse, le texte de l'*expositio* sur le *Cantique* est intégré dans un contexte qui comporte des figures nouvelles, des parcours figuratifs nouveaux et des rôles thématiques différents de ceux de son texte d'origine, le commentaire sur *Romains*. De plus, dans ce dernier commentaire, les figures actuelles sont l'esprit et l'âme tandis que dans le commentaire sur le *Cantique*, ce sont le Christ et l'âme; et le Christ communique la grâce illuminante de l'esprit. Ainsi, selon cet exemple, nous pouvons conclure que la citation en elle-même n'amène pas avec elle tout le contexte des structures syntaxiques et sémantiques de son texte d'origine.

8. La suite du parcours figuratif de la famille (Rm 8, 28 - 30)

Nous terminons en présentant la partie du commentaire de Rm 8, 28 - 30 rédigée par Guillaume lui-même en laissant de côté les citations des Pères.

8.1 Le commentaire de Rm 8, 28 - 30 (Exp Rom ; V, 513 - 619)

Le commentaire de Rm 8, 28 traite de la prédestination et de la grâce de la persévérance finale de ceux qui sont appelés. Il part de l'opposition entre "ne pas demeurer jusqu'à la fin dans le bien" et "demeurer dans le bien jusqu'à la fin". La première partie du verset, "nous savons que tout coopère au bien de ceux qui aiment Dieu", signifie que certains aiment Dieu et ne persévèrent pas jusqu'à la fin

(Exp Rom; V, 513 – 517). La seconde partie du verset, "pour ceux qui sont appelés selon son dessein" parle de prédestination sans mentionner le terme; les appelés persévéreront jusqu'à la fin et, même s'ils s'écartent pour un temps, ils reviendront pour mener jusqu'à la fin ce qu'il ont commencé (Exp Rom; V, 517 – 521). On peut rapprocher de ceci ce qui est dit à la fin du commentaire du verset précédent: "Entre temps que celui qui cherche, cherche encore, qu'il marche dans la lumière de la face de Dieu" (Exp Rom; V, 510 – 512).

Le long commentaire de Rm 8, 29 - 30 peut se diviser en deux parties: 1) le commentaire propre à Guillaume (Exp Rom; V, 523 – 568); 2) les citations patristiques⁷⁰ qui parlent de la prédestination et de la grâce (Exp Rom; V, 569 – 619). Nous nous limiterons à ce que Guillaume lui-même écrit.

L'*expositio* commence par faire remarquer qu'en Rm 8, 29 – 30, tous les verbes sont au passé. Elle présente d'abord la séquence selon la disposition dans le temps humain et fait une distinction entre les verbes qui s'appliquent à tous ou à beaucoup: "Ces deux choses-là, c'est-à-dire <il a appelé> et <il a justifié>, ne sont pas encore arrivées pour tous ceux dont elles furent dites. En effet, beaucoup doivent encore être appelés et justifiés jusqu'à la fin des temps" (Exp Rom; V, 534 – 536).

Guillaume passe ensuite au point de vue de la temporalisation reliée à Dieu. Comment expliquer que les verbes qui concernent des réalités futures soient mis au passé? C'est que Dieu a déjà disposé les choses dans l'éternité pour qu'elles soient

⁷⁰ Lignes 569 - 574 : AUGUSTIN, *De Gratia et Libero Arbitrio*, 17, 33; PL 44, col. 901. Lignes 580 - 591 : AUGUSTIN, *De Praedestinatione Sanctorum*, 10, 19; PL 44, col. 974 - 975. Lignes 591 - 595 : AUGUSTIN, *De Dono Perseuerantiae*, 14, 35; PL 45, col. 1014. Lignes 596 - 603 : AUGUSTIN, *De Ciuitate Dei* XXII, 16; CCSL 47 - 48, p. 835, 1 - 8. Lignes 604 - 608 : AUGUSTIN, *De Trinitate* XIV, 18, 24; CCSL 50A, p. 456, 11 - 15. Lignes 610 - 626 : AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 5, 17; CCSL 38, p. 26, 2 - 18.

réalisées: "Et cependant il a aussi placé des verbes au temps passé au sujet de choses futures, comme si Dieu avait déjà fait ce qu'il a déjà disposé dans l'éternité pour que ce soit fait. Et c'est pourquoi le prophète Isaïe dit : <Celui qui a fait les choses à venir> (Isai 44, 7; 45, 7)" (Exp Rom; V, 537 – 540). De plus, même ceux qui ne sont pas encore nés sont déjà fils de Dieu et ne peuvent périr s'ils ont été connus d'avance, prédestinés, appelés, justifiés et glorifiés selon la disposition providentielle de Dieu (Exp Rom; 540 – 543).

L'*expositio* offre une autre explication de l'affirmation que "tout, absolument tout, coopère au bien de ceux qui aiment Dieu" et qu'ils ne peuvent périr même en tenant compte de leurs déviations, de la mort et des maux de ce monde. D'abord, s'ils dévient, ils reviennent avec plus d'humilité (Exp Rom; V, 543 – 547). Ensuite, ils apprennent alors à exulter avec crainte et tremblement et à ne pas s'attribuer à eux-mêmes leur persévérance dans la vertu (Exp Rom; V, 547 – 553) car c'est Dieu qui opère en eux et le vouloir et le faire le bien (Exp Rom; V, 553 – 556). Enfin, même la mort a pu faire de glorieux martyrs. Et même les maux dus au péché permettent à l'être humain de lutter pour la vérité, d'exercer la vertu et de se préparer au bonheur de la vie future "en endurant sagement la misère que cette vie condamnée a méritée" (Exp Rom; V, 556 – 568). Le commentaire reprend la même question plus loin; les ennemis de l'Église lui permettent d'exercer sa patience, sa sagesse et sa bienveillance (Exp Rom; V, 574 – 578).

8.2 Le lien avec les préfaces et la transformation du commentaire

La prédestination comme préparation à la grâce (Exp Rom; V, 580 – 581) se rattache à ce que la première préface en disait en paraphrasant Rm 8, 29 – 30 (Exp Rom; Pr, 30 – 31). Le commentaire procède par expansion syntaxique de la temporalisation en faisant apparaître une temporalisation différente de celle du commenté; il développe les figures du commenté en parcours figuratifs par

expansion discursive. Il thématise la figure de l'élection en *Romains*. Dieu assume le rôle actantiel de destinataire et le rôle thématique de choisissant ou d'élisant tandis que l'être humain assume le rôle actantiel de destinataire et le rôle thématique de choisi ou d'élu.

8.3 Les différences entre notre analyse de *Romains* et l'*expositio*

Rm 8, 28 – 30 marquent un changement dans la temporalisation par rapport au reste du chapitre: l'aoriste des verbes des versets 29 – 30 démontre qu'il s'agit maintenant de la temporalisation en lien avec la figure actorielle de Dieu et donc en lien avec le point de vue de la temporalisation de Dieu qui vient avant le temps humain alors que les versets précédents traitent de la temporalisation par rapport à des figures représentant l'humain. L'*expositio* traite à la fois du point de vue de l'être humain et de celui de Dieu. Le commentaire propose que les verbes au passé expliquent la disposition providentielle de Dieu et que la réalisation dont parlent certains verbes dans le temps humain se fera dans le futur. Au lieu d'opposer la temporalisation de Rm 8, 28 – 30 à celle de Rm 8, 5 – 27, Guillaume oppose la temporalisation de ces versets à la temporalisation de leur réalisation pour l'être humain; il part de la différence entre le passé de l'éternité de Dieu et la *res* future en lien avec le temps humain. Il fait alors intervenir la notion de la providence de Dieu et la question de la persévérance humaine qui ne sont pas en *Romains*. Pour Guillaume, l'élection concerne les prédestinés qui sont appelés en ce monde à la foi (Renna, 1989; p. 60).

En Rm 8, 28, il n'est pas question de ceux qui persévéreront ou ne persévéreront pas jusqu'à la fin comme en parle l'*expositio*. De plus d'après nous, le bien dont il s'agit en Rm 8, 28 est indéterminé et garde un caractère général. Le commentaire interprète d'abord la figure du bien en lien avec le syntagme "ceux qui aiment Dieu" en Rm 8, 28 et définit alors le bien comme demeurer dans l'amour de

Dieu pour ceux qui aiment déjà Dieu; et tout coopère pour que ceux qui ont été appelés et qui aiment déjà Dieu demeurent dans le bien qu'est cet amour. C'est dans ce contexte que se situe l'autre interprétation de Rm 8, 28: pour ceux qui sont appelés selon l'élection et la providence de Dieu, il explique comment tout coopère à leur bien en tenant compte des déviations de l'être humain, de la mort et des maux de ce monde.

9. La transformation et ses effets

9.1 La transformation

Guillaume procède par expansion figurative et narrative comme nous l'avons vu dans le chapitre cinquième. Mais, notre analyse a aussi relevé deux types de recatégorisation. Dans les commentaires de Rm 8, 3b - 4, et 8, 23 - 25, il y avait de nouvelles figures, de nouveaux parcours figuratifs que résumaient des rôles thématiques propres au commentaire. Il est intéressant de noter qu'à ces deux endroits, c'est la même thématique sacrificielle qui apparaît. De plus, pour reconnaître une recatégorisation, il a fallu partir des résultats de notre analyse qui ne rencontrait aucune figure sacrificielle en Rm 8, 3 - 4, contrairement à ce qu'affirment plusieurs commentaires contemporains; ce n'est qu'à partir d'un tel résultat que nous pouvions affirmer qu'il y avait apparition d'un nouveau parcours figuratif et d'un nouveau rôle thématique dans le commentaire et qu'il ne s'agissait ni d'une expansion, ni d'une thématisation de figure. Dans le commentaire de Rm 8, 19 - 22, nous rencontrons la même thématique dans le commenté et dans le commentaire mais elle a été recontextualisée; elle ne résume plus et ne condense plus les mêmes parcours figuratifs, ni les mêmes figures, ni les mêmes figures actuelles.

9.2 L'effet de la transformation

Tout au long de ce chapitre, nous avons vu comment les figures des différents parcours figuratifs de *Romains* sont transformées par le commentaire. Nous terminons en montrant que l'ensemble des parcours figuratifs de Rm 8, 1 - 30 est recontextualisé d'une façon cohérente dans une nouvelle anthropologie et que la situation du chrétien est décrite différemment dans l'*expositio*. La comparaison des anthropologies de Paul et de Guillaume montrera ce changement de contexte que les figures de l'épître subissent quand elles se retrouvent dans l'*expositio*.

9.2.1 La comparaison entre l'anthropologie de Guillaume et celle de Paul

Paul parle de la chair, de l'esprit et du corps. Nous avons vu que chacun de ces termes désigne toute la personne sous un aspect particulier. Guillaume possède une anthropologie où la personne est divisée et structurée bien que encore unifiée; les parties de la personne sont hiérarchisées et devraient fonctionner selon le principe d'ordination. La conception hiérarchique de la structure de la personne humaine et du monde de même que le principe d'ordination servent aussi de base pour distinguer la nature du vice. Il fait aussi une distinction entre les facultés de l'âme et leur fonctionnement.

9.2.2 Les notions de chair, d'esprit et de corps

Chez Paul, la chair désigne toute la personne du point de vue de la faiblesse et des limites. Chez Guillaume, la chair désigne d'abord la nature corrompue après le péché et ensuite les concupiscences. Nous pouvons rapprocher la faiblesse et la nature corrompue tout en soulignant que Paul ne parle jamais en terme de nature. Mais le lien entre chair et concupiscence ne se retrouve pas chez Paul. Toutefois,

pour ces deux auteurs, chair peut équivaloir au corps à certains endroits et Guillaume nous dit qu'en ce sens, la chair n'est pas mauvaise.

Chez Paul comme chez Guillaume, l'esprit peut revêtir les traits /divin/ et /humain/. Cependant, il faut prendre garde de ne pas pousser cette similitude trop loin. Nous avons reconnu qu'en Rm 8, 26 - 27, l'esprit est une figure actorielle à part entière distincte de celles de l'esprit de Dieu et de l'esprit du Christ. Cependant, Rm 8, 1 - 30 ne parle jamais de l'esprit en terme d'hypostase ou de personne divine distincte des personnes du Père et du Fils et possédant en commun avec elles la nature divine. C'est ce que nous avons voulu éviter en parlant de trait divin et de figure actorielle distincte des autres figures actorielles.

Dans les parties du commentaire que nous avons analysées, Guillaume ne parle pas de la Trinité et du rôle de l'Esprit saint. Cependant, il le mentionne ailleurs dans le commentaire de Rm 5, 5 (Exp Rom; IV, 100 - 140) et dans celui de Rm 11, 33 - 36 (Exp Rom; VI, 841 - 1030); il nous semble assez clair qu'il parle de l'Esprit (saint) comme personne de la Trinité même sans le dire explicitement dans son commentaire de Rm 8, 1 - 30. Par exemple, il dit que Dieu peut se communiquer à toute âme raisonnable et il parle ensuite de l'esprit qui rend témoignage à notre esprit. Aujourd'hui nous sommes attentifs à ne pas lire les déclarations de Nicée et de Chalcédoine dans l'épître de Paul.

Pour Paul, l'esprit vit et ne meurt pas tandis que, pour Guillaume, il peut mourir d'une certaine mort. Enfin, Guillaume ajoute deux figures qui qualifient la figure de l'esprit quand il dit que l'esprit est l'amour et le cri. De plus, presque tous les verbes qui décrivent l'action de l'esprit ne sont pas en *Romains*.

Pour Paul, le corps, c'est la dimension physique de la personne. Pour Guillaume, le corps n'est qu'une partie de la personne et la partie la plus basse dans

la hiérarchie corps, âme, esprit. Il parle du corps comme étant soumis aux besoins de la faim et de la soif tout au long de la vie.

9.2.3 La condition du chrétien

Nous avons décrit la condition du chrétien d'après Rm 8, 1 - 30 en parlant des multiples appartenances, du conflit interne latent qui vient du fait que la chair existe toujours et que la personne est à la fois chair et esprit et enfin des tensions actives qui font partie du dynamisme et de l'intensité de l'espérance.

Guillaume reprend des éléments de Paul. Nous avons montré qu'il parle lui aussi de l'intensité et du dynamisme de l'espérance tout en utilisant d'autres figures et une autre thématique.

Guillaume parle des appartenances mais pas de la même manière que Paul. L'être humain est toujours dépendant de l'action antérieure de la grâce. Il demeure toujours image de Dieu et, quand la ressemblance en lui est restaurée, il est capable de relation intime avec Dieu. En tant que créature, il est en lien avec toute la création. Cependant, il ne nous semble pas que Guillaume insiste sur l'appartenance à la collectivité chrétienne de tous ceux qui sont dans le Christ. Il est vrai qu'il parle de la prière de demande pour soi et pour le prochain et que la pratique de l'ascèse est œuvre de l'Église. Mais ces mentions sont loin d'être prédominantes dans le commentaire et, dans les passages que nous avons analysés, il se préoccupe plus de la relation de l'âme à Dieu que de la relation de Dieu avec son peuple comme le laisse entendre la seconde préface.

Ce que nous avons appelé le conflit latent devient pour Guillaume un combat intérieur de l'être humain contre lui-même. Ce combat a lieu entre la raison

(*mens*) et les concupiscences mauvaises de la chair. L'être humain ne peut vaincre qu'en se rapprochant de Dieu qui a tout vaincu. Ce combat dure toute la vie.

À un autre endroit, la condition humaine implique aussi bien l'ordination de l'âme vers Dieu selon la loi de Dieu que le refus des concupiscences mauvaises et de tout ce qui est inférieur à Dieu. Encore ici, l'être humain a besoin de l'esprit de Dieu et doit utiliser le libre arbitre pour le demander. Si l'esprit se retire, l'esprit humain retombe de par son propre poids vers les concupiscences.

9.3 Conclusion

Nous avons pris l'exemple de l'anthropologie de Guillaume et de sa conception de la condition chrétienne pour montrer comment l'*expositio* recontextualise et transforme ce que Paul nous dit en Rm 8. Guillaume reprend les figures des parcours figuratifs de la chair, de l'esprit, de la famille et de la prière à l'intérieur du contexte de sa propre anthropologie et de sa manière de concevoir la vie chrétienne. De plus, il recatégorise le parcours de la création en Rm 8, 19 - 22 en celui de la créature humaine; il ajoute, aux figures des parcours figuratifs de l'esprit et de la chair en Rm 8, 3 - 4 et à celles des parcours figuratifs de l'attente et de l'espérance en Rm 8, 23 - 25, des parcours figuratifs sacrificiels et des thématiques sacrificielles qui, selon nous, ne se trouvent pas en *Romains*.

Le commentaire transpose les figures décrivant l'anthropologie dans Rm 8 dans un univers culturel porteur d'une autre anthropologie. Ce faisant, il transforme le commenté. Nous faisons ici un pas de plus par rapport aux limites de notre méthodologie. Nous utilisons les textes des deux commentaires de Guillaume et plus spécifiquement les données anthropologiques contenues dans les parcours figuratifs englobants de l'anthropologie et de la créature humaine que nous retrouvons dans ces textes, comme une fenêtre qui nous permet un regard sur deux univers culturels qui dépassent l'horizon de chacun des textes et qui les englobent

en même temps. Paul est issu d'un milieu judéo-chrétien du I^{er} siècle tandis que Guillaume a vécu dans le milieu néo-platonicien et chrétien du XII^e siècle. Ainsi, Guillaume interprète le texte biblique selon l'horizon culturel et historique qui lui est propre. Nous pouvons affirmer que chaque commentaire transforme et interprète à partir d'un horizon qui est porteur de sa propre vision du monde et de son anthropologie qu'il présente par la médiation de la langue et, en fin de compte, ces dernières s'avèrent différentes de celles véhiculées par le commenté.

CHAPITRE SEPTIÈME

LA THÉOLOGIE DE LA GRÂCE ET DE L'ESPRIT D'APRÈS L'*EXPOSITIO*

Tel qu'annoncé dans les préfaces, l'*expositio* a transformé les parcours figuratifs de la foi, de l'apostolat et de l'Évangile en parcours figuratifs de la grâce de la foi, de la grâce de l'apostolat et de la grâce de l'Évangile. Guillaume a aussi recontextualisé les parcours figuratifs de Rm 8 dans la perspective de son anthropologie selon une séquence de l'action et de l'inhabitation de l'esprit en nous. Nous allons maintenant dégager les éléments d'une théologie de la grâce et de l'esprit tels qu'on les retrouve dans les passages du commentaire que nous avons analysés.

Si nous regardons les passages de *Romains* que nous avons analysés, la figure de la grâce ne se rencontre qu'à trois reprises. Elle désigne le don de l'apostolat que Paul a reçu et fait aussi partie de la formule de salutation en Rm 1, 7. Le mot "grâce" dans le Nouveau Testament a connu une évolution et une spécialisation dans la théologie occidentale (Grossi, Sesbouë, 1995; p. 271). Pour retrouver ce que l'on entend par la grâce chez les Pères et aujourd'hui, on ne peut se limiter à l'étude du mot lui-même dans le Nouveau Testament. La grâce chez les Pères désigne "tout le périple du salut" (Didier, 1980; p. 48). Avec Augustin, la discussion sur l'ensemble du salut se concentre sur ce terme (Grossi, Sesbouë, 1995; p. 368). "Au lieu de se limiter à l'étude du terme *charis/gratia*, on peut partir de l'idée de salut communiqué gratuitement par Dieu" (Grossi, Sesbouë, 1995; p. 272). C'est ainsi que ce que Guillaume désigne par grâce déborde largement le contenu de la figure de la grâce dans le Nouveau Testament.

Au cours de ce chapitre, nous travaillons sur le figural, c'est-à-dire à partir des figures remaniées par l'énonciateur. Nous mettons presque totalement de côté le figuratif, c'est-à-dire les figures du texte-source et celles des citations patristiques. Nous ne nous en servons que pour montrer comment Guillaume les utilise à sa manière.

Nous présentons d'abord les éléments d'une théologie de la grâce et la théologie de l'Esprit saint; cela permettra de constater que le parcours figuratif de l'esprit est intimement relié et complète celui de la grâce. Ceci nous amènera à voir que les considérations de Guillaume sur l'anthropologie, la grâce et l'Esprit saint sont basées sur le principe de participation. Nous ferons un pas de plus en disant que ce principe de participation est fondé sur le concept et la structure du signe tel que proposé par Augustin.

1. La grâce chez Guillaume de Saint-Thierry

L'*expositio* est l'endroit où Guillaume pose les bases théologiques de sa doctrine mystique (McGinn, 1994; p. 228) et la grâce y reçoit une attention toute particulière.

1.1 Les acteurs, la temporalisation et la spatialisation

Avant de parler de la grâce comme telle, nous présentons des caractéristiques générales qui établissent le contexte dans lequel Guillaume traite de la grâce.

Les figures actuelles qui entrent d'abord en jeu sont celles de Dieu ou du Seigneur Jésus. Elles sont en relation avec celle de l'être humain (Exp Rom; I, 1 –

26) et aussi avec la nature humaine du Christ (Exp Rom; I, 61 – 70). On y ajoutera la figure de l'Esprit saint en parlant de la grâce spirituelle.

Ces acteurs agissent parfois dans un cadre de temporalité fait d'antériorité, de concomitance et de postériorité. Guillaume insiste sur l'antériorité absolue de l'action de Dieu par rapport à l'être humain (Exp Rom; I, 135 – 139) et par rapport à la nature humaine assumée par le Christ (la prédestination implique l'antériorité: Exp Rom; I, 61 – 70). Chacune des étapes de la séquence temporelle peut se subdiviser en antériorité et en postériorité; et il y a effectivité de l'action de Dieu ou du Seigneur dans l'antériorité de chacune des étapes (Voir la préface concernant les bonnes œuvres, la prière et le mérite: Exp Rom; Pr, 34 – 41). Mais Guillaume qualifie différemment l'antériorité qui se rapporte aux êtres humains (Paul est élu: Exp Rom; I, 15 – 16; les chrétiens sont aimés d'abord: Exp Rom; I, 135 – 139) et à l'humanité du Christ (qui est prédestinée: Exp Rom; I, 61 – 70). L'antériorité absolue de la grâce permet de souligner l'aspect créateur de la grâce et de montrer que Dieu garde toujours l'initiative. Il existe aussi un lien entre la grâce et la prédestination qui est préparation à la grâce.

Mais, plus profondément, Guillaume imbrique la temporalité de la figure actorielle de Dieu et celle de l'être humain. En Rm 8, 29 - 30, les verbes sont tous au passé et n'ont que Dieu pour sujet; il s'agit donc de la temporalité du dessein et de la prédestination de Dieu. Quand la première préface utilise la même séquence des quatre verbes, elle imbrique des adjectifs et des participes qui se rapportent à l'activité humaine. De plus, le verbe "glorifier" est au futur dans le commentaire alors qu'il est au passé en *Romains* (Exp Rom; Pr, 31 - 34; V, 523 - 540). Dans l'épître de Paul, la temporalisation qui concerne le dessein de Dieu n'est jamais imbriquée avec la temporalisation humaine et elle est toujours maintenue et affirmée séparément. En imbriquant les deux temporalisations, Guillaume ne tient pas compte de la différence entre l'éternité de Dieu et la temporalité humaine (Voir Sesboué; Grossi 1995; p. 311).

Les acteurs sont aussi placés dans un contexte de spatialisation axé avant tout sur une verticalité qualifiée et nuancée par une proxémique. Dieu et le Seigneur sont en haut et les êtres humains sont en bas. Dieu grand et exalté regarde vers le bas (Exp Rom; I, 2- 3). Dieu s'abaisse (*deponere*) le plus possible vers la nature humaine qui elle est grandement élevée (*subuectio*) (Exp Rom; I, 67 – 70). L'élection de Paul l'élève (*assumptus*: Exp Rom; I, 15; 45). Même la représentation de la tête et des membres suppose que la tête est située au-dessus des membres du corps (Exp Rom; I, 79 – 80). L'esprit repose sur (au-dessus) Paul (Exp Rom; I, 18) et couvre Marie de son ombre (Exp Rom; I, 84 – 85). Dans ce contexte hiérarchisé, Dieu est en haut et l'être humain n'a pas à lui prendre sa place comme le font les hautains (Exp Rom; I, 2 - 3).

Il y a aussi une proxémique qui qualifie la relation entre Dieu et l'être humain. Dieu connaît de loin les orgueilleux (les hautains) mais regarde les humbles (Exp Rom; I, 2 – 3). Il ne connaît pas de loin Saul (Exp Rom; I, 5 – 6). Mais ce n'est pas seulement l'être humain qui doit être humble, Dieu aussi s'humilie dans sa relation avec la nature humaine du Christ (Exp Rom; I, 69 – 70). Quand il s'agit de Dieu et des êtres humains, cette proxémique a lieu sur l'axe vertical mais quand il s'agit de relations des êtres humains entre eux, la proxémique a lieu sur un axe horizontal; ainsi l'apôtre est celui qui est envoyé en arrière vers ceux qui sont en arrière dans son dos et il se rapproche d'eux (Exp Rom; I, 37 – 41). Cela met en évidence l'aspect relationnel de la communication de la grâce.

1.2 La communication de la grâce

Le contexte de narrativisation de la grâce peut se comprendre selon le schéma de la communication. Dieu et le Seigneur Jésus assument le rôle actantiel de destinataire et l'être humain ou la nature humaine, le rôle de destinataire; l'objet

étant bien sûr la grâce. Dieu est destinataire en relation hypérotaxique avec le Seigneur Jésus. La communication se fait par attribution et communication participative mais jamais par appropriation. La grâce, c'est Dieu qui se donne et se communique et qui entre en relation avec l'être humain; jamais nous ne pouvons, ni ne devons nous approprier Dieu et son don.

1.2.1 Les caractéristiques fondamentales de la grâce

La grâce appartient à Dieu (Exp Rom; VII, 924) et toute grâce vient de Dieu par Jésus Christ (Exp Rom; Pr, 71); elle est destinée à l'être humain et Jésus Christ est le médiateur entre Dieu et les êtres humains (Exp Rom; I, 219 – 222). On peut donc inscrire un premier schéma de communication de la grâce:

Dieu ⇒ Seigneur Jésus → Grâce → Être humain.

Mais Guillaume fait une distinction entre grâce non-spirituelle et grâce spirituelle: la grâce spirituelle peut d'abord être interprétée comme une grâce qui vient de l'Esprit saint et Guillaume a soin de dire que les deux types de grâce sont des dons de Dieu (Exp Rom; I, 280 – 282). L'esprit est aussi l'auteur de la grâce; il crée et donne la grâce (Exp Rom; V, 193 - 197). Pour tenir compte de cette nouvelle figure actorielle, nous ajoutons un destinataire nouveau dans le schéma de communication, l'Esprit saint qui est en relation hypotaxique avec les destinataires du premier schéma, Dieu et le Seigneur Jésus:

Dieu ⇒ Seigneur Jésus ⇒ Esprit saint → Grâce → Être humain.

Ces deux schémas de communication appellent les remarques suivantes qui permettent de nuancer et de préciser leur portée et leur signification.

La grâce est aussi identifiée à Dieu. Dans la reprise de la séquence des quatre verbes de Rm 8, 28 – 30 (Exp Rom; Pr, 31 – 34), la figure de la grâce remplace la figure actorielle de Dieu; c'est donc dire que la grâce est identique à Dieu. Dans la citation d'Eph 2, 10 que fait Guillaume, Dieu est remplacé en tant que sujet du verbe "créer" par la figure actorielle de la grâce (Exp Rom; Pr, 36 - 38). Guillaume cite Augustin et Philip 2, 12 - 13 et montre que Dieu opère en nous et coopère avec nous de la même manière que la grâce (Exp Rom; V, 553 - 556; 569 - 574). Il faut donc faire attention de ne pas objectiver ou chosifier la grâce et de ne pas en faire un objet séparé de Dieu car c'est Dieu lui-même qui se communique.

Quand nous avons comparé la grâce et la gloire de Dieu (Chapitre 4; section 2.2), nous avons vu que la grâce, c'est Dieu se communiquant alors qu'il ne communique jamais sa gloire. La grâce est donc aussi une relation avec Dieu; c'est Dieu qui entre en relation avec l'être humain. Il ne faudrait donc pas interpréter les rôles du schéma de communication comme une relation entre des figures d'acteurs qui ne se réaliserait qu'à travers la communication d'un objet. La grâce n'est pas un intermédiaire entre Dieu et l'être humain. Il s'agit plutôt d'une relation personnelle entre Dieu et l'être humain "dont tout l'esprit est cru être avec Dieu" (Exp Rom; Pr, 31).

Bien plus, la grâce est en nous, tout comme Dieu est aussi en nous. L'*expositio* fournit plusieurs indices du caractère intérieur de la grâce. Dans la première préface, Guillaume désire que l'*affectus* de la pleine humilité et l'*effectus* de la pure dévotion soient gravés dans nos cœurs (Exp Rom; Pr, 24 – 26).

La grâce est aussi identifiée à la miséricorde, car la loi de la grâce, c'est la loi de miséricorde (Exp Rom; IV, 640). Guillaume cite aussi un texte où Augustin substitue "bienveillance de Dieu" à "grâce de Dieu" (Exp Rom; V, 609 - 619). La grâce, c'est donc aussi l'action miséricordieuse et bienveillante de Dieu.

Ainsi, la grâce est en même temps Dieu qui se communique à l'être humain et Dieu qui est en nous. Cela empêche de considérer Dieu comme une pure immanence dans l'être humain et, en même temps, de maintenir que la grâce n'est pas une réalité extrinsèque à l'être humain.

Guillaume fait des distinctions entre la grâce de Dieu et la grâce du Christ. Dans la première préface, il parle de la grâce de Dieu (Exp Rom; Pr, 31 - 46) et de la grâce du Seigneur Jésus (Exp Rom; Pr, 47 - 75). La foi et les bonnes œuvres viennent par le Christ et ces grâces sont en nous (Exp Rom; Pr, 73 - 74). Guillaume mentionne aussi le fait que le Christ appelle Paul (Exp Rom; I, 1 - 26) et agit en Paul (Exp Rom; VII, 929); il affirme aussi que le Christ est en nous (Exp Rom; V, 107 - 115). Inversement, c'est la personne humaine qui délimite l'espace d'activité de la grâce. La grâce du Sauveur, c'est aussi le don de l'esprit qui nous meut ou qui nous fait agir (Exp Rom; V, 143). Mais les textes du commentaire ne sont pas toujours aussi clairs. Il ne faut jamais perdre de vue que le Christ est médiateur de la grâce qui vient de Dieu (Exp Rom; Pr, 71). Ensuite, le vocabulaire de la grâce, au début du XII^e siècle, en est encore à un stade où sa pauvreté peut être trompeuse (Bell, 1984; p. 132, note 33 où il cite Déchanet à ce sujet). Nous parlerons de la grâce en lien avec l'Esprit saint dans les prochaines sections de ce chapitre.

Enfin, les figures de la grâce dans les préfaces sont surtout des figures qui viennent de verbes: la grâce est créatrice, élective, opérante, coopérante, sanante, illuminante. Ces figures renvoient à une activité et à un dynamisme toujours en action. La grâce possède donc un aspect actif et dynamique très accentué dans la relation de Dieu et de l'être humain où il n'y a rien de statique ou de stagnant.

Il faut toujours garder à l'esprit ces considérations fondamentales sur la grâce dans tous les développements qui suivent. Les différents qualificatifs de la grâce (grâce créatrice et élective, grâce opérante et coopérante, grâce sanante,

élevante et illuminante ...) ne représentent que des aspects différents et complémentaires de la relation à Dieu qui agit et habite en nous.

1.2.2 Le type de communication de la grâce

La grâce vient de Dieu (Exp Rom; I, 172 – 175). Plus loin, l'*expositio* affirme que la grâce vient du Christ (Exp Rom; VII, 926 – 930) et de l'Esprit saint (Exp Rom; VII, 934 – 943).

Dans ces premières sections du commentaire (Exp Rom; I, 1 – 148), la grâce et la prédestination sont présentées selon une double structure de communication: l'acquisition par attribution (la réception et le don de la grâce) sans possibilité d'appropriation et la communication participative. Paul a été choisi comme vase d'élection par l'esprit de la grâce du Seigneur: l'acquisition de l'appel se fit par attribution. Il a été élevé au ciel où, par communication participative, il a entendu des paroles secrètes (Exp Rom; I, 1 – 26). L'apôtre reçoit sa compétence comme une grâce (Exp Rom; I, 124 – 128) et un honneur que nul ne peut s'approprier (Exp Rom; I, 35 – 36); le pouvoir de cette compétence est aussi participation à celui du Christ Jésus (Exp Rom; I, 27 – 34). La grâce du chrétien est à la fois une participation à la grâce de l'homme qui fut fait Christ dès le commencement (Exp Rom; I, 61 – 65) et un don reçu du Christ comme réconciliateur et sagesse (Exp Rom; I, 120 – 124). Ce don est gratuit et nul ne peut se l'approprier comme s'il était aimé à cause de sa sainteté (Exp Rom; I, 135 – 139). La prédestination nous fut attribuée avant la création du monde; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire ici que le commentaire nie la possibilité d'appropriation. Cette prédestination est aussi une participation des membres au même corps que la tête bien que cela ne soit pas explicité dans ces lignes (Exp Rom; I, 79 – 80). Enfin, les portes de la grâce sont ouvertes à tous et la grâce est universelle (Exp Rom; I, 400).

1.2.3 La réponse humaine à la grâce

L'être humain est appelé à collaborer à la grâce. Le premier indice de cette collaboration est suggéré par la manière dont la première préface présente la grâce. Dans la séquence des verbes "prédestiner, appeler, justifier et glorifier", l'action de Dieu et l'action de l'être humain sont présentées dans une séquence où elles sont imbriquées l'une dans l'autre. Dieu nous prédestine; détournés, il nous appelle; retournés (convertis), il nous justifie et ainsi de suite (Exp Rom; Pr, 31 – 34). L'action humaine succède à celle de Dieu; et ce dernier prend ensuite l'initiative prévenant encore notre prochaine activité. De même, Dieu opère en nous le bien pour que nous le voulions et, quand nous le voulons, il coopère (Exp Rom; Pr, 34 – 36). Il y a encore ici un va-et-vient entre l'action de Dieu qui est toujours première et celle de l'être humain.

Cette collaboration est comptée pour gratuite. Le Seigneur Jésus nous donne gratuitement et ne reçoit rien de nous sans qu'il ne nous l'ait d'abord donné (Exp Rom; Pr, 61 – 63). Cependant, il "compte pour gratuit" que nous l'aimions en retour (Exp Rom; Pr, 63 – 66). De même, l'apôtre Paul qui a été choisi comme vase d'élection est dit servir Dieu gratuitement (*gratius*) dans l'Évangile de son Fils (Exp Rom; I, 256 – 258).

La réponse à la grâce, c'est aussi l'action de grâce qui plaît à Dieu et il n'y a pas de péché plus grand que l'ingratitude (Exp Rom; I, 173 – 181). Une manière de rendre grâce pour nous-même, c'est de rendre à Dieu, par la pratique effective (*effectus*) du bien, la faculté des bonnes œuvres reçue gratuitement de Dieu dans l'*affectus*; autrement dit, c'est de faire le bien en mettant en œuvre la faculté reçue de Dieu (Exp Rom; I, 184 – 186). Plus loin le texte rappelle que le Christ est aussi grand prêtre et médiateur de notre action de grâce comme il l'est pour le don de la grâce (Exp Rom; I, 216 – 222).

1.2.4 La participation à la grâce et à la communication de la grâce

L'être humain participe aux grâces reçues par les autres. Les disciples et ceux qui croient participent à la grâce apostolique (Exp Rom; I, 140 – 148; 288). Celui qui aime son prochain remercie pour la grâce reçue en celui qu'il aime en Dieu (Exp Rom; I, 186 – 188). La foi et l'obéissance du chrétien ont été reçues de la grâce des apôtres qui passe à travers leur prédication (Exp Rom; I, 129 – 134) et le fait d'être appelé saint pour un chrétien est une participation à la grâce de l'appel de l'apôtre (Exp Rom; I, 140 – 148). Le maître et les disciples s'encouragent mutuellement à travers la mise en œuvre des grâces qui leur sont accordées (Exp Rom; I, 286 – 292). Enfin, l'être humain qui se tient toujours devant Dieu, dans une attitude d'action de grâce, devient digne et apte à intervenir en faveur des autres. Il participe alors à la fonction médiatrice du Christ (Exp Rom; I, 188 – 191; 216 – 222).

1.3 La grâce comme objet ou la grâce qualifiée

"Objet" est utilisé dans le sens sémiotique de la figure qui assume le rôle d'objet dans le schéma de la communication. Comme nous l'avons mentionné plus haut, cela ne signifie pas que la grâce devient un objet distinct du donateur et de celui qui la reçoit. De plus, les différents qualificatifs de la grâce que nous rencontrerons ne s'excluent pas mutuellement. Nous nous limiterons aux textes que nous avons analysés.

Vanneste (1974; pp. 188 - 189) montre que Guillaume est celui qui a rappelé au XII^e siècle la distinction augustinienne entre les dons naturels et les dons de la grâce; et nous avons déterminé que nature et grâce étaient les deux isotopies du commentaire.

McGinn (1994; pp. 249 - 250) croit que Guillaume suit Augustin tout en démontrant une certaine indépendance dans son traitement de la grâce. Guillaume parle à plusieurs endroits du contraste entre la grâce créatrice et la grâce illuminante:

"Without pursuing all the appearances of gratia creans and gratia illuminans in detail, it is clear from even a brief sampling of texts that creative grace refers to the divine gift by which the soul is indelibly imprinted with the image of the Trinity (memory, understanding and love), while illuminating grace refers to grace in the proper Augustinian sense, that is, the special divine gift whose purpose is to begin the restoration of the similitudo trinitatis, the likeness that is meant to crown the image" (McGinn, 1994; p. 249).

Guillaume qualifie aussi la grâce de *praeueniens*, *operans*, *cooperans*, et *occulta*. La grâce opérante a à peu près la même signification que la grâce créatrice et peut aussi désigner la grâce prévenante. La grâce créatrice indique que la grâce fait apparaître ce qui n'existait pas; la grâce opérante désigne l'activité de la grâce qui accomplit quelque chose; et l'expression "grâce prévenante" insiste sur l'antériorité de l'activité de la grâce. Guillaume n'utilise donc pas une terminologie dont les termes seraient strictement définis et dont les significations seraient mutuellement exclusives.

De plus, la grâce est *affectus* et *effectus*. L'*affectus* est une orientation aimante de la volonté humaine vers Dieu. Il provient de la personne, il est rendu actif (opéré) par la grâce de Dieu et il est une disposition durable de l'âme (Pfeifer, 1994; p. 184). Chaque *affectus* est destiné à produire un *effectus*, un effet, c'est-à-dire une action vertueuse qui contribue à la restauration de la ressemblance à Dieu (McGinn, 1994; p. 251). L'*affectus* signifie aussi une expérience de Dieu et l'*effectus* indique la coopération humaine en réponse à cette expérience.

Monti (1975) présente les cinq étapes de la grâce: la grâce créatrice, la grâce élective (en lien avec la prédestination), la grâce cachée (surtout mentionnée dans le commentaire sur le *Cantique*), la grâce illuminante et la grâce divinisante de l'unité d'esprit.

McGinn préfère distinguer quatre modalités de la grâce au lieu de cinq comme le fait Monti:

"The first is the creative grace by which God makes us in his image; the second the elective grace by which he enables us to assent to faith and achieve good will [...] The third stage would consist of the dialectical relation between two sides of the same coin: the hidden grace (gratia occulta) at work in the Bride as she lies on the bed alone longing for the absent lover (the first accubitus [...]) and the illuminating grace by which God gradually and even perceptibly reveals himself to the ardent Beloved. This finally leads to the divinizing grace of the unitas spiritus, certainly gratia but one that William prefers to call a donum, that is, the Holy Spirit himself" (McGinn, 1994; pp. 249 - 250).

Bien que ces divisions ne se trouvent dans aucun texte, elles peuvent aider à comprendre le dynamisme fondamental de la théologie de Guillaume (McGinn, 1994; p. 250); et nous les utiliserons pour organiser notre présentation de la grâce.

1.3.1 La grâce créatrice, la grâce illuminante et la grâce sanante

La seconde partie de la première préface (Exp Rom; Pr, 31 - 75) présente surtout la grâce créatrice comme en témoigne l'utilisation des verbes *efficere*, *esse*, *computare pro* et *facere*. "Ceux qui méditent fréquemment [cette explication] deviennent (seront faits = *efficiuntur*) bienheureux et pauvres en esprit" (Exp Rom; Pr, 29 - 31). La grâce existait avant la création de l'être humain; elle crée les bonnes oeuvres, le mérite, l'augmentation de la grâce et la prière (Exp Rom; Pr, 31 - 42). La grâce qui émane de la parole du Seigneur Jésus "appelle les choses qui n'existent

(*esse*) pas comme celles qui existent (*esse*)" (Exp Rom; Pr, 56 - 57). Le Seigneur Jésus estime (*computare*) que nous l'aimons gratuitement (*pro gratuito*) quand nous l'aimons en retour de son amour pour nous; c'est donc lui qui crée la gratuité de notre amour (Exp Rom; Pr, 63 - 64). Il rend (*facere*) notre nom honorable devant lui et nous sommes fils de sa grâce (Exp Rom; Pr, 67 - 68).

La deuxième et la troisième préface présentent surtout deux formes graduelles et progressives de la grâce: la grâce illuminante et la grâce sanante. Les trois états de l'homme de Dieu décrivent l'acquisition progressive des compétences actualisantes de l'homme de Dieu (Exp Rom; III, 2 - 22). La séquence de la connaissance de la grâce, qui mène à l'action de grâce et à la piété, qui est culte de Dieu, décrit aussi une progression de la grâce (Exp Rom; Pr, 26 - 31; I, 168 - 215). La grâce illuminante attire à elle, conforme et adapte, à la réalité perçue, celui qui voit; dans la seconde préface, Guillaume parle de la grâce illuminante sans mentionner l'Esprit saint (Exp Rom; III, 20 - 22), alors que, dans beaucoup d'autres textes, la grâce illuminante est intrinsèquement liée à l'action de l'Esprit saint. Guillaume en parle aussi comme d'une vision, imparfaite et en énigme en ce monde, qui nous prépare à la vision parfaite et directe dans le monde à venir (Exp Rom; V, 212 - 224). La grâce sanante guérit graduellement la nature blessée par le péché et aide notre nature malade à combattre les désirs de la concupiscence (Exp Rom; IV, 607 - 633; 767 - 769). Ce n'est que par la suite que cessent les contradictions de la lutte (Exp Rom; III, 22 - 25).

1.3.2 La grâce opérante et la grâce coopérante

Nous utilisons ici une autre distinction qui recoupe en partie celle des formes créatrice et graduelle de la grâce. La grâce opérante est pur don; elle est créatrice et élevante (ou divinisante; cependant, Guillaume n'utilise jamais ce qualificatif); c'est elle qui instaure la communion entre Dieu et l'être humain. Dans

le commentaire de Rm 1, 1 – 7a, c'est la grâce opérante (Exp Rom; I, 63; Pr, 34) qui entre en relation avec la nature humaine du Christ, l'apôtre Paul et le chrétien.

L'action de la grâce opérante nous précède à chaque étape et elle est nécessaire; c'est pourquoi elle peut aussi être désignée par le qualificatif de prévenante. La grâce prévenante ouvre la volonté au bien et nous offre la possibilité de le vouloir et de l'accomplir (Exp Rom; Pr, 34 - 36). C'est pourquoi l'initiative même d'une volonté qui désire le bien est un don de Dieu (Exp Rom; I, 407 - 410). Initialement, la grâce opérante et prévenante crée le mérite; le fait de mériter est donc une grâce; de plus, ce qui est mérité est aussi une grâce (Exp Rom; Pr, 38 – 39). Le texte continue avec des affirmations de principe au présent: "produire le fruit de la grâce reçue" équivaut à "recevoir la grâce en premier lieu"; l'augmentation de la grâce équivaut à une grâce initiale et prévenante (Exp Rom; Pr, 39 – 41). La grâce prévient, aide et exauce notre prière (Exp Rom; Pr, 41 – 42).

La grâce opérante établit la communion avec Dieu tandis que la grâce coopérante est progressive et coopère avec l'être humain. Cette grâce coopérante est aussi élevée (elle élève la nature humaine), créatrice et pur don, antérieure à toute action ou existence humaine (Exp Rom; I, 131 – 134). Elle guérit le libre arbitre et rend l'être humain capable de répondre plus librement à l'action de Dieu (Exp Rom; IV, 15 - 19). Cette grâce restaure la nature à son état de création. Elle permet de vivre selon l'esprit (Exp Rom; IV, 767 - 768). Tout comme Dieu opère et coopère en nous, la grâce opère en nous le bien pour que nous le voulions et coopère en nous quand nous le voulons (Exp Rom; Pr, 34 - 36). Cette grâce est graduelle et accompagne l'effort humain.

1.3.3 La grâce et l'humanité du Christ dans le commentaire de Rm 1, 1 – 7a et 8, 3 - 4

Nous commençons par rassembler tous les éléments qui proviennent des parties du commentaire que nous avons analysées, qui sont relatifs à l'humanité du Christ et qui traitent de la grâce; nous comparons ensuite la grâce et la gloire du Christ. Nous poursuivons en montrant ce que la grâce du Christ nous communique en cette vie et nous donnera dans le monde à venir.

C'est l'humanité du Christ qui reçoit la grâce; cette humanité devient le Christ dès le début de son existence. Le verbe *facere*, traduit par "devenir", souligne le caractère créateur de la grâce (Exp Rom; I, 64 – 65). Toutefois, le texte ne parle pas de participation de la nature humaine à la divinité, mais plutôt de son élévation (*assumptus*: Exp Rom; I, 55 – 56) dans l'unité de la personne. Donc on peut déduire que Jésus a été prédestiné à être fils de David selon la chair bien que Fils de Dieu en puissance (Exp Rom; I, 65 – 66). La prédestination, logiquement antérieure à la grâce, est reliée à la grâce élective. En ce sens, la nature humaine a été prédestinée à la plus haute élévation possible d'autant plus que Dieu ne pouvait s'abaisser et s'humilier plus qu'il ne l'a fait (Exp Rom; I, 68 – 70). La citation d'Augustin résume cela: "*Au moment où l'humain commença à être, le Fils de Dieu commença à être*" (Exp Rom; I, 70 – 71). Le Fils a aussi été prédestiné à être notre tête (Exp Rom; I, 79 – 80). Enfin, il a été prédestiné à naître selon une conception spirituelle et non selon une conception humaine (Exp Rom; I, 81 – 85). Cette conception spirituelle est le fruit de l'amour de Dieu et de l'esprit de sanctification; elle est différente de la conception humaine qui tire son origine de la chaleur des passions du péché et de l'amour charnel. Par cette dernière, tous les êtres humains sont marqués par la tache du péché originel (Exp Rom; I, 74 - 76; 85 – 89). Mais le Christ n'est pas le fils de l'Esprit saint, car c'est la chair de Marie qui fournit la substance de la conception (Exp Rom; I, 90 – 97).

Nous avons déjà noté la différence entre la grâce et la gloire dans la première préface. Ici, il y a une différence entre la gloire du Seigneur du point de vue de la reconnaissance par l'être humain, et la gloire que le Fils avait auprès du Père. Le changement de nom de Paul, lors de la conversion de Paul proconsul d'Asie, a été une marque d'honneur pour une si grande victoire (*ob insigne*: Exp Rom; I, 23), montrant ainsi la gloire du Seigneur (Exp Rom; I, 20 – 21). Il s'agit ici d'une sanction de l'être humain envers le Seigneur; il ne fait que reconnaître la gloire du Seigneur, mais seul Dieu la possède. Le commentaire parle aussi de la gloire (*claritas*) qu'avait éternellement le Fils auprès du Père dès avant la création du monde (Exp Rom; I, 76 – 78). Dans ce texte-ci, la gloire est créée, mais peut être reconnue par l'être humain, tandis que la grâce est créée et créatrice; il n'est pas fait mention ici de la grâce créée.

La grâce a aussi été diffusée sur les lèvres du Seigneur Jésus (Exp Rom; Pr, 46 - 49). C'est elle qui a attiré les apôtres à le suivre (Exp Rom; Pr, 50 - 54). Le Seigneur Jésus est venu plein de grâce et de vérité et nous avons reçu de sa plénitude grâce pour grâce (Exp Rom; IV, 693 - 695 citant Ioan 1, 14. 16).

Mais une différence demeure toujours entre le Christ et nous; le Christ est Fils par nature, tandis que nous sommes des fils par grâce (Exp Rom; V, 270 - 275).

1.3.3.1 L'économie de la grâce

L'économie de la grâce permet de présenter une séquence englobant plusieurs formes de la grâce: la grâce créatrice et opérante, la grâce élective (appellant les humbles et les orgueilleux et incluant le don de la foi, de l'espérance et de la charité), la grâce générale de Dieu, la grâce sacramentelle de l'Eucharistie, la grâce sanante (qui purifie la conscience), la grâce illuminante, la grâce

divinisante (qui est aussi *affectus* et *effectus* et inclut l'union d'esprit) et enfin la grâce dans le monde à venir.

Quand l'être humain devient chrétien, c'est la grâce créatrice qui opère en lui, celle-là même qui a fait qu'un être humain est devenu le Christ dès le moment de son Incarnation (Exp Rom; I, 61 - 65). La grâce créatrice agit encore aujourd'hui à travers la parole du Seigneur Jésus qui "appelle les choses qui n'existent pas comme celles qui existent; elle enseigne aux orgueilleux [comment] goûter qu'ils sont humains et [comment] être d'accord avec les humbles parce qu'ils sont frères" (Exp Rom; Pr, 54 - 58).

La grâce élective signifie d'abord que nous avons été connus d'avance, prédestinés, appelés et justifiés (Exp Rom; Pr, 31 - 34). De plus, l'unique engendré du Père est venu parmi nous plein de grâce, c'est-à-dire plein de foi, d'espérance et de charité et c'est sa foi, son espérance et sa charité qu'il place dans le cœur du pécheur pénitent (Exp Rom; IV, 705).

Nous insérons dans la séquence proposée par McGinn ce que Guillaume appelle la grâce générale de Dieu. Alors que la grâce élective est surtout reliée à l'Incarnation dans les textes que nous avons étudiés, la grâce générale de Dieu semble plutôt se rapporter aux conséquences de la mort et de la résurrection du Christ. Guillaume inclut la rémission des péchés, la réconciliation avec Dieu et la paix dans ce qu'il appelle la grâce générale de Dieu (Exp Rom; I, 150 - 154; 120 - 122). La grâce, en tant que rémission des péchés et réconciliation, restaure ou instaure la relation entre Dieu et l'être humain. De même, Paul bénit d'une bénédiction de grâce et de paix pour initier la relation entre l'apôtre et celui à qui s'adresse sa prédication. La grâce qui vient de la bénédiction apostolique est aussi reliée au Christ (Rydström-Poulsen, 2000; p. 523). La première préface parle de la rémission des péchés en lien avec la filiation; il y a donc un lien entre la rémission des péchés et la relation avec Dieu. La préface mentionne aussi que la filiation nous

vient par le Christ (Exp Rom; Pr, 61 - 66). La loi de la grâce est aussi identifiée à un régime, celui du Christ qui remplace le régime de la loi mosaïque lequel est en dehors de la grâce (Exp Rom; IV, 692). La loi de l'esprit de vie, c'est la loi de la grâce qui enlève les péchés et accorde la rémission des péchés (Exp Rom; IV, 640; 645).

Guillaume fait aussi un lien entre la grâce du Christ et celle du sacrement de la foi, l'Eucharistie. Par ce sacrement, l'œuvre de rédemption de Dieu nous rejoint quand nous rappelons ce que le Seigneur Jésus a fait pour nous (Exp Rom; IV, 712 - 715). Ce sacrement est la nourriture de la grâce du Christ, car la foi, l'espérance et la charité, qui nous viennent du Christ, opèrent aussi dans l'Eucharistie (Exp Rom; IV, 716 - 718). Cette grâce possède aussi un caractère de guérison car elle purifie la conscience des œuvres mortes et la remplit des fruits de l'esprit (Exp Rom; IV, 723 - 728). La grâce sacramentelle est donc mise en relation avec la grâce élective (la foi), avec la grâce générale de Dieu (la rédemption ...) et la grâce sanante (la purification de la conscience).

La grâce du Sauveur nous accorde aussi l'Esprit saint (Exp Rom; V, 143) et l'adoption puisqu'il a pris sur lui nos péchés (Exp Rom; V, 172). La grâce du Christ est source de vie. Elle est source de vie disponible pour l'esprit humain qui s'était éteint d'une certaine mort d'infidélité et qui vit maintenant à cause de la justice (Exp Rom; V, 107 - 115). La grâce illuminante signifie que "la charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint" (Exp Rom; IV, 196 - 198).

Dès la première préface, la grâce a été définie comme *affectus* et *effectus* (Exp Rom; Pr, 24 - 26): elle est affection de pleine humilité et effective de pure dévotion. Mais, la dévotion de ceux qui se vouent totalement au culte de Dieu est piété; et la piété, c'est l'attachement, l'intention religieuse, l'essentiel de la vie intérieure (Dumont, 1994; p. 294). La grâce comme *affectus* et *effectus* décrit la grâce divinissante ou élevant qui mène à une communion avec Dieu selon la

séquence globale suivante: la connaissance de la grâce, l'action de grâce, la piété qui est culte de Dieu, l'effet de devenir pauvre en esprit et l'effet d'être entièrement avec Dieu en esprit (Exp Rom; Pr, 26 – 31). Dans l'Eucharistie, le Seigneur Jésus se montre à l'âme désirante et échange un baiser d'amour; alors "l'âme épanche en [lui] son esprit et [lui, il] infuse en elle le [sien]" (Exp Rom; IV, 718 - 723). C'est pourquoi McGinn (1994; pp. 249 - 250) place ici "*unitas spiritus*".

Dans le monde à venir, la grâce du Christ permettra aussi de redonner vie et incorruptibilité à notre corps (Exp Rom; V, 107 - 115).

1.3.4 La grâce de l'apostolat de Paul

L'*expositio* affirme que l'apostolat est une grâce (Exp Rom; I, 1 – 26; 35 – 36; 42 – 45; 124 – 134; 145 – 148). C'est le Seigneur lui-même qui a connu Paul et qui "de Saul a fait Paul" (Exp Rom; I, 7 – 8). Le verbe *facere* souligne d'abord l'aspect créateur de cette grâce et le contexte parle aussi de la puissance du bras du Seigneur.

Le choix et l'appel de Dieu font partie de la grâce élective. Paul est d'abord choisi par Dieu (Exp Rom; I, 5 – 6) qui l'élève comme vase d'élection (Exp Rom; I, 15 – 16). L'apôtre est aussi appelé par Dieu comme Aaron (Exp Rom; I, 35 – 36) et il est appelé à devenir apôtre du Christ (Exp Rom; I, 144 – 148). Il est donc appelé et aussi envoyé comme prédicateur de la grâce (Exp Rom; I, 16 – 17). La grâce de Paul comprend aussi une connaissance presque immédiate ou mystique de Dieu car Paul, ravi en extase, pénètre les cieux (Exp Rom; I, 8 – 12); nous pensons pouvoir qualifier cette expérience de mystique parce que cette figure est utilisée par Guillaume lui-même (Exp Rom; I, 283).

La grâce donne à Paul sa compétence d'apôtre pour la patience des labeurs, pour persuader ceux qui doivent être persuadés et contraindre ceux qui doivent être

contraints (Exp Rom; I, 124 – 128). Elle assure aussi l'efficacité de la prédication (Exp Rom; I, 129 – 130). Enfin, puisque la grâce est *affectus* (Exp Rom; I, 24 - 26), Paul possède l'*affectus* de l'amour du Christ (Exp Rom; I, 108 – 119). Chez Guillaume l'appel de la vocation apostolique, la mission et l'attrait du Christ par amour pour lui caractérisent un apôtre (Exp Rom; Pr, 49 – 54). À la suite de la première préface où la grâce de Jésus attire à lui l'apôtre par amour (Exp Rom; Pr, 49 - 54), le commentaire montre que Paul est plein d'amour pour le Seigneur Jésus comme cela se voit dans les répétitions fréquentes de son nom (Exp Rom; I, 108 – 119).

Le maître est aussi encouragé par le progrès de ses disciples à travailler plus fortement en faveur de l'Évangile (Exp Rom; I, 288 - 292). Cette grâce apostolique est si grande qu'elle produit des effets non seulement pour amener les Gentils à croire mais aussi pour les amener à adopter un nouveau mode de vie (Exp Rom; I, 129 – 134). La bénédiction apostolique de grâce et de paix sur l'Église de Rome a un effet sur les Églises jusqu'aujourd'hui (Exp Rom. I, 160 – 161).

1.3.5 La grâce du chrétien

Tout ce que nous avons dit sur l'économie de la grâce concerne évidemment le chrétien. Ce que nous ajoutons ici souligne la participation du chrétien à la forme créatrice et élective de la grâce du Christ et de celle de l'apôtre. Le progrès du chrétien stimule aussi l'apôtre dans ses labeurs. Guillaume fait aussi un lien entre la foi, la grâce, l'*affectus* et l'amour. Nous complétons cette présentation en mentionnant le libre arbitre et la grâce de la persévérance finale.

La grâce du croyant est décrite comme étant une grâce identique à celle de l'humanité du Christ (Exp Rom; I, 63 - 65) et identique à celle de l'apôtre (Exp Rom; I, 147 – 148). C'est la même grâce opérante et créatrice qui fait d'un humain

un chrétien dès qu'il a la foi et qui a fait que, dès le moment de l'Incarnation, l'humanité assumée par Jésus est devenue le Christ (Exp Rom; I, 63 – 65). Nous participons à la même grâce que celle qui a appelé Paul à être apôtre; elle nous appelle à être chrétiens, aimés et saints (Exp Rom; I, 144 – 148). La grâce apostolique est si puissante que ceux qui ont cru à la prédication de Paul ont aussi adopté un autre genre de vie (Exp Rom; I, 129 – 134).

La grâce élective inclut la prédestination, l'appel, la justification et le don de la foi; elle englobe aussi la libération de la volonté et l'aide au libre arbitre, tout comme la grâce opérante guérit et rend le libre arbitre capable de répondre plus librement à l'action divine (Monti; 1975). C'est dans le Christ que nous sommes prédestinés à devenir ses membres (Exp Rom; I, 79 – 80). Nous recevons aussi la grâce par le Christ (*per quem* : Exp Rom; I, 120 – 124). De plus, Dieu nous a d'abord aimés et ensuite appelés tout comme il a appelé Paul à être son apôtre (Exp Rom; I, 135 – 139). La grâce élective est donc première et gratuite. Dans les passages que nous avons analysés, Guillaume parle peu du libre arbitre. Il le mentionne dans la troisième préface en lien avec la grâce (Exp Rom; IV, 16) et dit de s'en servir pour demander de l'aide (Exp Rom; V, 59).

La foi est aussi la justice qui justifie les croyants (Exp Rom; I, 387 – 390). Elle progresse de l'Ancien au Nouveau Testament, du service de Dieu à la jouissance de Dieu, de la foi d'ici-bas faite d'images et de paroles à la foi de la présence de la vérité et de la réalité dans l'éternité (Exp Rom; I, 392 – 395). Par la sagesse du Christ, le croyant peut mépriser les réalités présentes et goûter la grâce des réalités futures (Exp Rom; I, 122 – 124). (Relation grâce, justification et foi: Rydström-Poulsen, 2000; p. 523).

La foi croît par l'édification mutuelle du disciple qui imite le maître et l'encouragement que le maître reçoit du progrès de ses disciples le motive à travailler plus encore pour l'Évangile (Exp Rom; I, 289 – 292).

L'*expositio* fait aussi un lien entre la foi, la grâce, l'*affectus* et l'amour. D'abord, la grâce est caractérisée par son lien avec l'*affectus* et la fraternité. Elle vient de la bonté de Dieu (Exp Rom; I, 176). Elle mène à l'action de grâce humble et pieuse (Exp Rom; I, 175). Il n'est rien de plus doux et de plus agréable que l'action de grâce pour son propre progrès et celui du prochain. C'est en pensant fidèlement (*fideliter*) aux dons gratuits de Dieu que nous nous excitons humblement et dévotement (Exp Rom; 181 – 184). Nous rendons grâce aussi pour le progrès du prochain "quand nous nous félicitons d'avoir reçu la grâce en celui que nous aimons en Dieu" (Exp Rom; I, 187 – 188). C'est donc dire que nous participons à la grâce de notre prochain quand nous l'aimons. L'action de grâce permet de recevoir des dons plus grands encore et rend digne et apte d'intervenir pour les autres (Exp Rom; I, 188 – 191). La confiance (*fiducia*) et le grand *affectus* de piété permettent de dire "mon Dieu", c'est-à-dire de vivre uni à Dieu (Exp Rom; I, 192 – 198). Cette confiance mène à l'amour pur de Dieu (Exp Rom; I, 192 – 215). Guillaume présente la grâce, l'action de grâce et la foi/confiance dans un lien dynamique avec l'amour du prochain et l'amour de Dieu.

Guillaume n'utilise pas la figure de la grâce quand il mentionne l'aide de Dieu pour la persévérance finale dans un des textes que nous avons rencontré (Exp Rom; V, 513 - 522; 543 - 568). Toutefois, nous mentionnons cet aspect de la grâce parce qu'il revêt une grande importance dans d'autres textes.

2. La grâce et l'Esprit saint

Nous avons interprété "grâce spirituelle" comme grâce venant de l'esprit (Exp Rom; I, 282 - 286). Mais Guillaume utilise aussi l'expression "l'esprit de ta grâce" (Exp Rom; I, 7) que nous interprétons comme signifiant l'esprit qui vient de la grâce du Seigneur. On a donc deux formulations inversées qui signifient que l'esprit est un don de grâce en même temps qu'il donne la grâce. Il y a donc

équivalence entre grâce et esprit. De plus, l'esprit habite en Paul et est en Paul (Exp Rom; VII, 907) tout comme la grâce était identifiée à Dieu qui habite en nous.

2.1 La grâce non-spirituelle et la grâce spirituelle

Toute cette section montre jusqu'à quel point la théologie de l'esprit est reliée et fondée sur celle de la grâce. Guillaume cite un texte d'Augustin qui montre bien que l'Esprit saint communique les mêmes dons que la grâce. La prière est d'abord présentée comme un don gratuit de la grâce et le texte mentionne ensuite que c'est l'esprit qui aide dans la prière (Exp Rom; V, 416 - 420). Nous avons déjà mentionné que le Christ nous communique sa foi, son espérance et sa charité. Dans le texte cité, Augustin parle de l'esprit de foi, d'espérance et de charité et de l'esprit de prière (Exp Rom; V, 424 - 426). Enfin, l'esprit habite en nous et opère en nous (Exp Rom; V, 426 - 429). Tout ce qui vaut pour l'action de la grâce vaut aussi pour l'esprit.

Nous avons déjà mentionné la différence dans le schéma de la communication entre la grâce non-spirituelle et la grâce spirituelle en disant que l'Esprit saint est destinateur en relation hypotaxique à Dieu et au Seigneur Jésus. Nous voulons maintenant faire ressortir les différences entre la grâce et la grâce spirituelle. Nous allons comparer deux textes; dans l'un il est question de la grâce et de l'action de grâce (Exp Rom; I, 176 - 188) et dans l'autre il est question de la grâce spirituelle (Exp Rom; I, 284 - 292). Nous rechercherons ce qui est propre au deuxième texte. Les deux textes parlent du progrès (*profectus*) et de la mutualité.

Dans le second texte, Paul encourage les Romains à la perfection; il s'agit du pouvoir de la perfection qui est le terme du progrès (Exp Rom; I, 285). La consolation est aussi liée à l'Esprit saint. Le premier texte dit que nous pouvons participer à la grâce de celui que l'on aime en Dieu (Exp Rom; I, 187 - 188) et le

second texte traite de la participation mutuelle du maître à la grâce des disciples et des disciples à la grâce de l'apôtre (Exp Rom; I, 286 – 292). Ce qu'il y a de typique dans le second texte, c'est la qualification de fermeté et de stabilité de l'œuvre et donc encore d'un pouvoir qui dure dans le temps; il s'agit d'un /pouvoir durable dans le progrès/; il y a donc le pouvoir et la tensitivité qui lui est liée du fait de la durativité du progrès et de sa non-terminativité. La consolation de l'apôtre vient de la constatation de cela; il s'agit alors d'un /vouloir faire plus intensif/ de la part des disciples et donc d'une intensification d'une modalité du faire. De même les disciples reçoivent une consolation du fait de participer à la grâce apostolique.

Il y a aussi édification de la foi mutuelle; les disciples voient ce qu'ils ont à imiter dans le maître; c'est donc un /savoir de ce qu'ils imitent/; ce savoir implique une tensitivité de l'imitation pour édifier la foi. Pour nous, la figure de l'édification implique la construction et les étapes vers son achèvement et une tensitivité venant de la proximité plus ou moins grande de la construction finale. Le maître est motivé (*animatur*) à travailler plus fort; il s'agit donc d'une intensification du /vouloir travailler pour l'Évangile/.

Le progrès, qu'il faut comprendre non comme un développement mais plutôt comme un déploiement, est une grâce (Exp Rom; I, 176); participer à la grâce d'autrui est une grâce (Exp Rom; I, 187 – 188); le /vouloir faire le bien/ est une grâce (Exp Rom; Pr, 34 – 36); la foi est une grâce (Exp Rom; Pr, 73 – 75); et vivre selon la foi est une grâce (Exp Rom; I, 129 – 134). La grâce donne le /vouloir-faire/, le /savoir-faire/ et le /pouvoir-faire/; l'esprit ajoute à ces modalités, soit de l'intensité, soit de la tensitivité, soit du /pouvoir-faire/. La grâce spirituelle ajoute une intensification du /vouloir-faire/ par l'effet de motivation et la consolation, une tensitivité d'un savoir dans l'imitation du maître et une tensitivité du /pouvoir dans le progrès vers la perfection/. Il y a donc intensification de la modalité du vouloir, une tensitivité du savoir augmentée par la vue de ce qui est à imiter chez le maître

et une tensitivité du pouvoir produite par la durativité du progrès vers la perfection non encore atteinte.

À la fin du commentaire, Guillaume fait remarquer que Paul attribue à la force de l'Esprit saint l'obéissance des peuples et la puissance des signes et des prodiges (Exp Rom; VII, 936 – 942). La confiance (*fiducia*) pour parler de la sagesse de Dieu vient de l'habitation de l'Esprit saint en nous (Exp Rom; VII, 907 – 915), tout comme l'obéissance de la foi vient de l'Esprit saint (Exp Rom; VII, 934 – 942). Encore ici, les textes permettent de faire ressortir le pouvoir impliqué dans ces figures.

2.2 L'esprit et les Écritures

Les Écritures furent dictées par le Seigneur; elles sont le propre de sa main et portent le style de son esprit (Exp Rom; IV, 651 - 661). L'esprit habite en elles (Exp Rom; I, 48 - 49).

3. L'Esprit saint

Nous passons maintenant à ce qui concerne proprement l'Esprit saint. Les sections qui suivent décrivent une séquence de progrès, à condition de comprendre progrès comme un déploiement et non un développement linéaire; ce qui se retrouve au dernier état de la séquence était déjà présent au début. D'après l'anthropologie de Guillaume, l'image et la ressemblance sont là au tout début, mais la ressemblance de fils n'est restaurée (reformée) qu'à la fin de la séquence. La présentation suit la séquence que nous avons retrouvée au chapitre précédent: les conséquences de l'inhabitation de l'Esprit saint en nous, sa diffusion en nous, son infusion en nous. La description de chaque étape de la séquence permet de présenter ensemble plusieurs textes de l'*expositio* qui traitent du même sujet.

Plusieurs figures qualifiant l'esprit sont des verbes. L'esprit demeure en nous, il habite en nous (Exp Rom; V, 193); il nous meut (Exp Rom; V, 140 - 146); il inspire (Exp Rom; 194) et intercède (Exp Rom; V, 422 - 431; 449 - 450; 454 - 461); il diffuse la charité en nos cœurs (Exp Rom; V, 187); il s'insinue dans notre esprit (Exp Rom; V, 198); il témoigne (Exp Rom; V, 192); il atteste (Exp Rom; V, 198 - 199); il souffre en notre esprit (Exp Rom; V, 346 - 350); il saisit notre esprit (Exp Rom; V, 351 - 355). Il aide, excite et illumine (Exp Rom; V, 152). Enfin, il s'infuse dans notre esprit (Exp Rom; III, 19; IV, 721). L'esprit est décrit par deux substantifs: il est l'amour et le cri (Exp Rom; V, 195 - 196). Ces verbes et ces substantifs décrivent les conséquences de l'Esprit saint en nous et son inhabitation de plus en plus grande en nous.

3.1 L'esprit divin et l'esprit humain

3.1.1 L'esprit divin

L'esprit divin, c'est l'esprit du Père qui est le même que l'esprit du Fils (Exp Rom; V, 63 - 66). Les textes que nous avons analysés ne parlent pas beaucoup de l'esprit en Dieu. En Rm 5, 5, l'amour de Dieu donne l'Esprit saint mais il n'est pas dit que l'Esprit saint est amour. Quand Guillaume cite seulement une partie du verset, "l'amour de Dieu est répandu en nos cœurs par l'Esprit saint" (Exp Rom; IV, 697 - 698), cette partie, détachée du reste du verset et comprise en un sens actif, signifie alors que l'Esprit saint lui-même répand l'amour de Dieu en nos cœurs; et il n'y a qu'un pas à faire pour dire que l'esprit est lui-même amour. Bell mentionne aussi les distinctions entre l'Esprit saint en Dieu et dans l'être humain: "*First of all, there is no doubt at all that for William there is a distinction between Giver and Gift, between the Holy Spirit in God and the Holy Spirit in man. The basic difference, as Mlle Davy says, is that in God, the Holy Spirit is unitas, but in man,*

similitudo [...] Secondly, it is also perfectly true [...] that in God the Giver, charity is the substance, and as the gift it is the quality" (Bell, 1994; pp. 135 - 136).

3.1.2 L'esprit humain

Dans la structure de l'âme, il y a la raison, la volonté et la mémoire; l'être humain est animal, raisonnable et spirituel sans que cela ne signifie que toute la création soit en lui (Exp Rom; V, 330 - 335). Bell (1984; p. 185) ajoute que fondamentalement la volonté et l'amour sont une même chose. Il existe donc un esprit humain (c'est pourquoi l'être humain est spirituel) distinct de l'esprit divin. Cet esprit est aussi opposé à la chair, comprise en termes de vice ajouté à la nature et de concupiscence chez Guillaume.

Notre esprit peut prendre deux directions: il peut se diriger vers Dieu ou vers la chair. Il peut suivre soit le goût de la chair et du mal ou soit le goût du bien et la prudence de l'esprit (Exp Rom; V, 2 - 14). La prudence de l'esprit, c'est chercher Dieu qui est la vie de l'âme (Exp Rom; V, 16 - 19). Le spirituel doit bien régir le corporel et se soumettre lui-même à Dieu (Exp Rom; V, 321 - 323).

Guillaume fait d'abord une distinction entre la nature et le vice. La nature peut être assujettie à Dieu mais non pas le vice. Mais, la nature n'échappe pas à l'ordination de Dieu (Exp Rom; V, 21 - 34). Ensuite, la chair désigne non seulement le vice qui ne permet pas à la nature de bien fonctionner, mais aussi la concupiscence qui mène aux plaisirs et aux jouissances (Exp Rom; V, 38 - 42). Il y a donc deux éléments dont il faut tenir compte: la nature doit être réordonnée et la concupiscence combattue.

Enfin, Guillaume met en garde contre la présomption. Nul ne doit présumer de son esprit (Exp Rom; V, 54 - 55; 135 - 138), car il est alors dans la chair. Si quelqu'un présume de son esprit et si l'esprit de Dieu se retire, alors l'esprit humain

retombe de son propre poids dans la chair et dans les concupiscences charnelles (Exp Rom; V, 55 - 58). Ainsi au début de l'habitation de l'esprit en nous, l'être humain doit choisir entre le goût de la chair et celui de l'esprit et doit se garder de la présomption, car il est possible que l'esprit de Dieu se retire. Le libre arbitre permet de demander de l'aide (Exp Rom; V, 59).

3.1.3 Les conséquences de l'esprit en nous

Guillaume nous dit que Paul "sert dans les choses de Dieu dans son esprit venant de (*de*) l'Esprit saint" (Exp Rom; I, 212 - 213). Nous interprétons la préposition latine comme signifiant l'origine; ainsi l'esprit de Paul vient de l'Esprit saint. Pour Guillaume, c'est l'Esprit saint qui crée l'esprit humain (McGinn, 1994; p. 244). Si notre esprit vient de l'esprit divin, il est capable de Dieu (Bell, 1984; pp. 100 - 101).

L'esprit divin est vie à cause de la justice et il initie en nous le renouvellement (Exp Rom; V, 96 - 99). "Nous avons aussi l'esprit du Christ par l'aide de la miséricorde et nous savons que l'esprit de Dieu est en nous par la jouissance de la justice et par la vraie foi catholique" (Exp Rom; V, 66 - 69).

Guillaume explique ainsi la venue de l'esprit divin dans notre esprit quand il parle des prémices de l'esprit: la vérité saisit ou possède d'abord l'esprit humain et tout le reste de la personne est ensuite saisie à travers l'esprit humain (Exp Rom; V, 353 - 354).

L'esprit humain peut vivre et s'éteindre d'une certaine mort d'infidélité (Exp Rom; V, 110 - 111). Mais il reçoit la vie à cause de la justice (Exp Rom; V, 109 - 110). L'être humain peut faire mourir et faire vivre son esprit selon le comportement qu'il choisit. S'il vit selon la mort, tout (y compris l'esprit) mourra;

s'il rend la vie à la mort en vivant selon la vie, c'est-à-dire s'il fait mourir les œuvres de la chair, tout (y compris l'esprit) vivra (Exp Rom; V, 120 - 125).

Il y a donc ainsi un déploiement successif de la vie dans l'esprit. Celui qui vit selon l'esprit possède le goût du bien et la prudence qui permet d'évaluer ce qui lui est profitable, c'est-à-dire avoir du goût pour Dieu qui est sa vie; l'ordination de l'âme est alors restaurée (Exp Rom; V, 4 - 16). Vivre selon l'esprit (ou la prudence de l'esprit) veut aussi dire ne pas obéir aux concupiscences de la chair; mais celles-ci sont toujours présentes et causent un conflit durable (Exp Rom; IV, 765 - 769). Ensuite, la conscience se trouve purifiée des œuvres mortes et enfin remplie des fruits de l'esprit (Exp Rom; IV, 723 - 726). "L'Esprit saint a été reçu [...] pour que nous possédions l'amour et que, à partir de celui-ci, nous puissions avoir un agir bon. La foi ne peut agir sinon par l'amour" (Exp Rom V, 127 - 130).

3.2 L'esprit et la filiation divine

Le commentaire de Rom 8, 16 est très dense; il reprend et résume ce qui a été dit dans le commentaire de Rm 8, 5 - 9. 12 - 15. Il parle d'abord de la relation de l'esprit divin à notre esprit. L'esprit rend témoignage et assume le rôle thématique d'ouvrant à la connaissance, tandis que l'âme demeure toujours capable, par sa raison, d'écouter Dieu qui parle. L'âme assume le rôle thématique d'ouverte à la connaissance du témoignage de l'esprit en elle. L'âme humaine assume un rôle réceptif face à l'esprit de Dieu qui rend témoignage de sa présence et de son activité en elle.

Ce témoignage vient du fait que ce sont le plaisir et l'amour de la justice qui meuvent (*agere*) à l'observance et au service des commandements de Dieu (Exp Rom; V, 191 - 194). La grâce opère en nous le vouloir le bien et coopère quand nous le faisons (Exp Rom; Pr, 31 - 34). L'Esprit saint nous meut (*agere*: Exp Rom;

V, 139 - 144), tout comme la grâce. Mais l'esprit ajoute à l'action de grâce un /devoir faire le bien avec plaisir (*delectatio*) et amour (*dilectio*) de la justice/ (Exp Rom; V, 144 - 149).

L'esprit fait aussi passer d'un esprit de crainte à un esprit de fils; c'est un esprit d'amour qui libère (Exp Rom; V, 159 - 162). L'esprit opère alors sur les tables du cœur dans la charité (Exp Rom; V, 159 - 162) et non dans un esprit de crainte (Exp Rom; V, 163 - 165). Guillaume va jusqu'à dire à la suite d'Augustin que, pour celui qui fait le bien et observe le commandement de Dieu par crainte et non par amour de la justice, tout est comme s'il n'avait rien fait (Exp Rom; V, 165 - 166). Il faut faire le bien par plaisir et amour de la justice (Exp Rom; V, 144 - 147). Nous sommes donc loin d'une spiritualité qui craint le plaisir. Ceci ne signifie pas par ailleurs que cette spiritualité ne prend pas acte de la souffrance humaine comme on le voit dans le commentaire de Rm 8, 19 - 25, ni même des âpretés de l'ascèse (Exp Rom; V, 260 - 267). De plus, quand Guillaume condamne les concupiscences de la chair et ses plaisirs, il ne faut pas conclure à un mépris du plaisir. Faire le bien est aussi un plaisir et un amour de la justice.

Que fait l'esprit d'adoption? Il inspire l'amour du Père (Exp Rom; V, 194 - 195) car il est lui-même l'amour et le cri et il fait crier autant que l'on aime (Exp Rom; V, 195 - 196). Il est l'amour en tant qu'*affectus* de fils, c'est-à-dire un mouvement qui fait invoquer le Père, et il est le cri attestant par cet effet (*effectus*) que nous sommes fils de Dieu (Exp Rom; V, 196 - 199). L'utilisation du verbe "être" indique la durativité de cet effet.

L'esprit est appelé auteur de la grâce et c'est lui-même qui se donne en s'insinuant dans l'esprit humain; il est donc à la fois le donateur et le don (Exp Rom; V, 196 - 199). Le verbe *insinuere* recouvre plusieurs significations: se glisser dans le sein de (l'inhabitation); s'introduire (l'esprit est en nous); déclarer, faire savoir, communiquer ou enseigner (l'esprit témoigne et atteste). Cette figure résume

donc une grande partie de l'activité de l'esprit d'adoption filiale en nous; il ne manque ici que la motion de l'Esprit saint en nous pour que nous fassions le bien avec amour de la justice et avec plaisir. Le verbe *diffundere* ajoute une nuance; l'Esprit saint se répand largement dans l'esprit humain mais il n'y remplit pas encore tout l'espace.

Toutefois l'esprit humain joue un rôle plus actif dans la réception du témoignage que dans l'accomplissement des bonnes œuvres. Quand Guillaume parle des bonnes œuvres, il dit que l'esprit nous meut (*agere*) et mentionne que "celui qui est mu, à peine a-t-il connaissance de faire lui-même quelque chose" (Exp Rom; V, 140 - 142). Mais lorsque l'esprit témoigne, Guillaume recommande d'interroger et dit comment l'écouter; la réception du témoignage implique donc une part plus active de la part de l'être humain (Exp Rom; V, 185 - 189). Quand nous traitons des conséquences de l'esprit en nous, l'esprit aidait à faire le bien avec amour et plaisir; mais, dans le texte analysé ici, il joue un rôle actif pour créer et transformer la relation avec Dieu. Enfin, l'esprit se saisit (*comprehendere*) de notre esprit et, par lui, enflamme tout l'être d'amour (Exp Rom; V, 351 - 355).

3.3 L'esprit, l'amour illuminé et l'union

L'esprit excite, aide et illumine (Exp Rom; V, 152). Nous regroupons ici trois parties du commentaire: 1) la dernière partie du commentaire de Rm 1, 8 où Paul est présenté comme celui qui a reçu la grâce, qui rend grâce et qui vit dans l'union de l'esprit (Exp Rom; I, 211 - 215); 2) une partie du commentaire de Rm 8, 3 - 4 qui décrit l'unité d'esprit dans le contexte de l'Eucharistie (Exp Rom; IV, 718 - 723); 3) un texte qui présente le rôle de l'amour illuminé dans la prière en commentant Rm 8, 26 - 27 (Exp Rom; V, 482 - 510). Ce dernier texte reprend ce que la deuxième préface a dit sur l'amour illuminé (Exp Rom; III, 19 - 25) et rejoint ce que la première préface proposait au lecteur (Exp Rom; Pr, 29 - 31).

Nous avons déjà mentionné que le premier de ces textes parle de l'esprit de Paul qui vient de l'Esprit saint (Exp Rom; I, 211 - 213). Le texte se poursuit en citant Cant 2, 16 pour montrer qu'il y a appartenance mutuelle dans l'amour et présence mutuelle d'amour (Exp Rom; I, 213 - 215): "Mon bien-aimé est à moi et moi à lui; il demeure au milieu de mes seins". Nous pouvons donc parler à ce stade non plus de coopération mais de réciprocité dans la mutualité (Delesalle, 2000; pp. 593 - 594).

Dans le deuxième texte, Guillaume parle de l'Eucharistie, ce sacrement certain de la foi qui rend présent ce que le Christ a fait pour nous par sa mort sacrificielle (Exp Rom; IV, 714 - 718). Il utilise d'abord la métaphore de la manducation quand il dit que "la foi reçoit comme par la bouche, l'espérance mâche, et la charité fait cuire la nourriture bénie et bienheureuse de ta grâce pour le salut et la vie" (Exp Rom; IV, 716 - 718). Il ajoute que le Seigneur Jésus se montre dans l'Eucharistie à l'âme qui le désire. Il vient de parler de la bouche et il enchaîne avec le baiser de la bouche. Dans le baiser d'amour, l'âme désirante épanche (*effundere*) dans le Seigneur Jésus son esprit et le Seigneur infuse (*infundere*) en elle le sien. L'Eucharistie et le baiser qui a lieu dans l'âme pleine de désir font des deux un seul corps et un seul esprit; dans cette étreinte, les deux esprits ne deviennent qu'un seul esprit (Exp Rom; IV, 718 - 723). Dans ce contexte sotériologique et sacramentel, il s'agit du baiser de l'esprit du Seigneur Jésus et de l'être humain.

L'action de l'esprit du Christ et celle de l'esprit humain sont désignées par deux verbes caractérisant l'activité de chacun, *infundere* (s'infuser) et *effundere* (s'épancher). "Dans le verbe *infundere*, la racine *-fundere* ajoute une nuance par rapport au thème de l'inhabitation. Ce qui s'infuse remplit tout l'espace qui est proposé. Et non seulement l'un se situe en l'autre mais il le pénètre totalement" (Delesalle, 1994; chapitre 5, page 3). Ainsi, l'esprit du Christ donne vie et agit dans

la conscience pour la mettre au service de Dieu; ce service est une mise en mouvement vers Dieu (*ad*). Toute cette activité a lieu, soit dans l'esprit, soit dans la conscience ou soit dans le cœur humain, selon les textes. "Dans la construction du verbe *effundere*, le préfixe *ex* renforce le sens de la racine *-fundere*: le "au-dehors" appuie l'idée de verser, de répandre. Le verbe *effundere* insiste donc sur le fait de s'ouvrir, de s'épancher hors de soi, de s'abandonner. Or l'esprit créé s'épanche tout entier. Il n'est rien en lui qui reste en retrait. Il est tout entier ouvert" (Delesalle, 1994; chapitre 4, page 5).

Cette union a aussi un effet sur la conscience qui s'en trouve "non seulement purifiée des oeuvres mortes, mais aussi remplie des fruits de vie et de l'esprit; elle est fortifiée pour servir le Dieu vivant" (Exp Rom; IV, 723 - 726). L'union des deux esprits purifie et illumine aussi bien la conscience que l'esprit humain (McGinn, 1994; pp. 250; 253). C'est donc le baiser entre le Christ et l'être humain où chacun répand en l'autre son esprit qui permet à la conscience pleine des fruits de l'Esprit saint de servir le Dieu vivant (le Père); les trois personnes de la Trinité sont donc impliquées dans l'unité d'esprit.

Le texte va très loin. L'union implique l'unité de deux esprits, l'un humain et l'autre divin; ce n'est pas seulement une participation mutuelle, mais une unité. Il est à noter que Guillaume affirme qu'ils deviennent un esprit et non "un"; il y a union sans fusion d'identité (Bell, 1984; pp. 175; 177). "Le langage de Guillaume ne choque que si l'on se situe dans un univers de substances. En effet, pour la théologie trinitaire de Guillaume comme pour celle de tous les autres théologiens, il est clair qu'il n'y a pas d'unité de nature entre l'homme et Dieu. Mais, le texte de Guillaume fait dépasser cet univers de substances; c'est dans la personne de l'Esprit saint qu'il voit la clé de cette unité" (Delesalle, 2000; p. 591). Cette unité maintient l'altérité et, s'il y a unité d'esprit, ce sont deux esprits qui s'embrassent; l'Esprit saint est donateur en même temps que don. De plus, cela se produit dans l'âme pleine de désir lors de la réception du sacrement de l'Eucharistie. Guillaume unifie ici la

théologie mystique à ce que nous appelons aujourd'hui la théologie morale (le service de Dieu), à la théologie de la rédemption et à la théologie trinitaire (Voir le contexte en Exp Rom; IV, 690 - 713). Il ne faut cependant pas oublier les autres affirmations où Guillaume établit une distinction entre ce que le Christ possède par nature et nous par grâce.

Le troisième texte provient du commentaire de Rm 8, 26 - 27. Le commentaire parle de la transformation de la raison et de l'amour en plus de la restauration de la ressemblance de Dieu dans l'être humain. Il montre aussi la relation entre le fonctionnement de la raison et celui de la volonté à cette étape.

À la dernière étape de la prière intime, le fonctionnement de l'âme est changé. D'ordinaire, l'âme saisit les réalités charnelles par sa raison. À ce stade, elle est saisie (*capitur*) (Exp Rom; V, 483 - 484). C'est que "la compréhension (*intellectus*) de Dieu commence à opérer en elle de façon d'autant plus différente de sa compréhension (*intellectus*) que la nature de la lumière incirconsrite diffère de la nature de l'âme" (Exp Rom; V, 480 - 482). L'âme repousse, rejette, désapprouve alors tout ce qui vient à sa pensée, bien qu'elle ne sache pas ce qu'elle cherche et de quelle nature est ce qu'elle cherche (Exp Rom; V, 502 - 503). Elle marche alors dans la lumière de la face de Dieu (Exp Rom; V, 510 - 512), dans la docte ignorance enseignée par l'esprit de Dieu (Exp Rom; V, 504).

La volonté est touchée en même temps que l'intelligence. L'âme goûte alors à la douceur non méritée de l'amour illuminé; l'âme sent (*sentire*) cela, mais c'est l'amour qui cause ou qui crée (*facere*) ce goût (Exp Rom; V, 484 - 487).

Les réalités charnelles perdent alors tout goût pour elle (Exp Rom; V, 490 - 492). Ce à quoi elle goûte, c'est quelque chose de la substance de la réalité future qui n'est pas connue mais qui est sentie (Exp Rom; V, 492 - 494). Guillaume décrit donc ici un "sentir" qui n'est pas le sentir des réalités charnelles ou terrestres; par

ailleurs, l'âme est aussi saisie par quelque chose qui n'est pas connu d'elle, mais qui est senti.

L'amour sent (*sentire*). Le substantif *sensus* désigne la faculté de connaissance dans l'âme. Le verbe désigne ici l'exercice de cette faculté. À ce stade, l'amour revêt un mode d'opération qui relève de la connaissance: "*William's overriding concern is to try to show how love, by the action of the Holy Spirit, is lifted up and transformed into an experiential knowledge of God that conveys a real, if nondiscursive, understanding of the Trinity. When he wishes to stress the experiential nature of this knowledge, its directness and connaturality, William generally speaks of it as the sensus amoris*" (McGinn, 1994; pp. 254 - 255; voir aussi Bell, 1984; pp. 242 - 243, note 92). Quand nous avons analysé la première préface (Exp Rom; Pr, 54 - 61), nous avons rencontré la mention des sens spirituels. En utilisant le verbe *sentire*, Guillaume reprend cette doctrine, mais le texte que nous étudions ici marque un approfondissement de la doctrine; il s'agit d'une perception de connaissance faisant partie de la transformation opérée par l'amour illuminé (McGinn, 1994; pp. 254 - 255). Cette figure indique aussi le caractère expérientiel (le goût) de cette connaissance amoureuse. Par ailleurs, l'amour permet de sentir et de goûter une "certaine substance très solide des réalités espérées" (Exp Rom; V, 485 - 489). Guillaume ne laisse aucun doute sur le caractère réel de cette connaissance d'amour (McGinn, 1994; p. 254). Cependant, ce n'est pas la substance elle-même qui est sentie et goûtée, mais une certaine (*quaedam*) substance; en utilisant cet adjectif indéfini, Guillaume maintient la distinction entre la réalité elle-même et ce qui en est perçu (Bell, 1984; pp. 224 - 225).

L'intelligence (*intellectus*) est le plus haut degré du fonctionnement de la connaissance dans l'âme humaine (McGinn, 1994; pp. 256 - 257; Bell, 1984; pp. 244 - 246). Dans l'expérience d'union avec Dieu, l'intelligence, au lieu de saisir elle-même, est saisie parce que l'amour illuminé permet de sentir et de goûter aux

réalités (Exp Rom; V, 482 - 485). La raison et la *mens* ne disparaissent pas mais font place à une forme supérieure d'intelligence qui vient de l'amour: "*This humility of reason does not mark its death or disappearance; rather, the voluntary withdrawal is what allows reason to be subsumed or lifted up to the higher level of knowing that William usually calls intellectus*" (McGinn, 1994; p. 255). Bell (1984; pp. 71; 201) parle d'une opération qui se situe dans la sphère extra-conceptuelle.

Il existe alors une mutualité entre l'amour et la connaissance. *L'intellectus* est saisi par l'activité et l'effet de l'amour tandis que l'amour opère, à la manière de la raison, en sentant un objet réel de connaissance, la substance des réalités futures. Il y a donc interpénétration de l'activité de l'amour et de celle de l'intelligence sans qu'il y ait identification des deux facultés et de leur exercice (Bell, 1984; pp. 238 - 239). Les deux facultés empruntent alors un mode de fonctionnement suprarationnel et supradiscursif qui peut être décrit comme un mode connaturel. "*Since the time of L. Malevez's important article of 1932 (sic), there has been a growing consensus, though one differently expressed by different authors (e.g., J. M. Déchanet, O. Brooke, D. Bell), which interprets the intellectus amoris as an interpenetration, not an identification, of love and knowledge in a suprarational or supradiscursive mode of knowing perhaps best described as connatural*" (McGinn, 1994; p. 256; voir aussi Bell, 1984; p. 245 citant O. Brooke).

Ces facultés opèrent d'une manière nouvelle parce qu'elles sont mues par l'Esprit saint. Cette connaissance mystique transforme la structure du processus de compréhension, pour ensuite transformer le sujet lui-même. McGinn (1994; p. 258) note que l'analyse de ce processus de transformation mystique dans l'œuvre de Guillaume est la plus détaillée et la plus subtile qui soit au XII^e siècle.

L'esprit prie donc à la place du pauvre et de l'humble (*pro eo*). Il demande ce qu'il ne connaît pas parce qu'il ne connaît pas ce qu'il sent (Exp Rom; V, 493 - 494). L'esprit est tout en l'être humain et il lui fait sentir, demander et désirer ce

qu'il ne connaît pas tout en sentant cette réalité (Exp Rom; V, 494 - 496). L'action de l'esprit et celle de l'âme mue par l'amour illuminé ne sont pratiquement plus qu'une seule action dans la prière. L'âme vit la béatitude de sa pauvreté; elle est vidée d'elle-même et remplie de l'Esprit saint.

Enfin, l'esprit forme et conforme en nous l'image et la ressemblance des fils qui sont toujours avec le Père (Exp Rom; V, 506 - 509). Il s'agit d'un renouvellement total de l'être humain. Dans ce dernier texte, l'Esprit saint assume le rôle thématique de transformant et l'âme humaine, celui de transformée. L'esprit humain a été créé capable de Dieu par l'Esprit saint. Dans l'unité d'esprit, l'esprit humain retrouve donc ce pour quoi il a été créé. C'est pourquoi nous préférons parler de déploiement de la vie de l'Esprit saint en notre esprit plutôt que de progrès. Le terme final ne fait qu'accomplir ce qui était déjà là au début.

Quel est le contenu de la connaissance transformée? Guillaume parle alors de "docte ignorance" (Exp Rom; V, 504), un terme qu'il emprunte à Augustin. Le mystique n'apprend rien sur ce que Dieu est, ni même sur ce que Dieu a fait. Il fait plutôt l'expérience de la conscience de ce qu'est Dieu, l'expérience de la douceur de Dieu. Il jouit de la présence immédiate de la Vérité elle-même (McGinn. 1994; pp. 258 - 259). Cette connaissance procure aussi un avant-goût des réalités célestes futures car l'objet de cette connaissance, c'est une certaine substance très solide des réalités futures que nous espérons (Exp Rom; V, 487 - 497; McGinn, 1994; p. 260). Remarquons encore ici que si l'expérience est qualifiée d'immédiate, la perception que procure celle-ci est différente de la réalité elle-même. L'âme ne perçoit pas Dieu mais "qui Dieu est" et ne perçoit pas la substance mais une "certaine" substance.

Au terme du progrès, il n'y a plus de goût non seulement pour les choses charnelles (et les concupiscences) mais aussi pour les réalités terrestres (Exp Rom; V, 491 - 492). Il n'y a de goût que pour ce que l'Esprit saint fait sentir (Exp Rom;

V, 490 - 493). Il n'y a plus de conflit. La nature, c'est-à-dire l'image, est totalement transformée et conformée à la ressemblance de fils (Exp Rom; V, 504 - 510). Il y a union de l'esprit divin et de l'esprit humain et le mode de fonctionnement de ce dernier est conformé à celui de Dieu. C'est ce qui explique la nouvelle relation entre la raison et la volonté qui s'instaure dans le fonctionnement de l'intelligence et de l'amour.

Le sujet est passé d'un rôle plus passif au début au rôle plus actif de fils et enfin à une mutualité et à une réciprocité dans l'unité d'esprit. C'est le terme de ce que propose l'*expositio*, dès la première préface, à son lecteur assidu (Exp Rom; Pr, 29 - 31). En lisant le commentaire, le sujet lecteur se dispose à faire l'expérience consciente de la grâce, de l'action de grâce, de la piété et de la complète transformation de lui-même effectuée (*efficere*) par Dieu ou par l'Écriture; son esprit sera totalement avec Dieu, c'est-à-dire qu'il participera, dans l'unité d'esprit, dans un échange réciproque entre deux partenaires, Dieu et l'être humain.

3.4 L'expérience de Paul et celle de Marie

Guillaume présente d'abord Paul comme l'apôtre sur qui repose l'Esprit saint. Il décrit l'*excessus mentis* de Paul sortant de son esprit pour entendre des paroles secrètes de Dieu et revenant à nous pour nous communiquer ce qui lui est permis d'en dire. Cette description est une description de l'expérience extatique, un moment privilégié de rencontre avec Dieu (Exp Rom; I, 5 - 13; Bell, 1984; pp. 196 - 212).

À la fin du commentaire, Paul est aussi celui en qui habite l'Esprit saint. Cette inhabitation permet à sa connaissance (*intellectus*) d'acquérir un sens (*sensus* utilisé au pluriel dans ce texte vient de *sentire*) venant du sein de Dieu et de sa sagesse. Ce n'est plus l'Esprit saint qui s'insinue, mais c'est la connaissance de Paul

qui s'est portée jusqu'aux "insinuosités" de Dieu. Malgré la grandeur de cette connaissance, elle demeure toujours partielle (*ex parte*) (Exp Rom; VII, 907 - 914). Ces deux textes décrivent des expériences connexes à l'unité d'esprit bien qu'il semble que l'expérience extatique puisse s'en distinguer.

Nous avons mentionné la relation de la prédestination et de la grâce avec la nature humaine assumée par le Fils de Dieu. L'esprit de sanctification joue aussi un rôle dans l'Incarnation, plus précisément dans la conception virginale de Marie. L'esprit et l'amour de Dieu ont fait en Marie ce que la chaleur des passions du péché et l'amour charnel font d'habitude (Exp Rom; I, 85 - 89). Ainsi, "l'amour de l'Esprit saint brûlait à un degré exceptionnel dans son âme sainte" et c'est ainsi qu'il a fait des merveilles en elle (Exp Rom; I, 95 - 97).

3.5 La théologie de l'esprit en tant que recontextualisation de *Romains*

La théologie de l'esprit que nous venons de présenter s'ajoute à l'anthropologie de Guillaume pour recontextualiser et ainsi interpréter Rm 8, 1 - 30. Nous nous contenterons ici d'en montrer les différences qui s'ajoutent à ce que nous avons dit en comparant les deux anthropologies. Pour Guillaume, l'esprit est une personne de la Trinité qui possède la nature divine. Quand il vient en nous, il crée l'esprit humain qui peut mourir d'une certaine mort d'infidélité. Paul n'identifie pas l'esprit à l'amour et au cri; pour lui, l'esprit ne nous donne pas la jouissance d'observer les commandements de Dieu. Enfin, l'apôtre ne parle ni d'union d'esprit, ni d'*unus spiritus*.

4. Conclusion

La théologie de la grâce chez Guillaume peut être qualifiée d'une théologie immanente de la relation: immanente, parce que Dieu est en nous et, au moins au terme du progrès, l'esprit humain est totalement uni à l'esprit de Dieu; de la relation, parce qu'il y a relation entre deux partenaires, Dieu et l'être humain, qui demeurent toujours distincts ou encore l'Esprit saint et l'esprit humain. Souvent, Guillaume évoque l'esprit non pas en terme de substance, mais en termes de relation (Delesalle, 1994; chapitre 2, page 16). Il y a donc équilibre entre immanence et distinction, entre Dieu et l'être humain. Cette théologie immanente et relationnelle de la grâce fournit une base qui permet à Guillaume d'élaborer sa théologie mystique et en particulier ce qu'il dit concernant l'unité de l'Esprit saint et de l'esprit humain (Rydström-Poulsen, 2000; p. 522).

L'anthropologie de Guillaume, sa théologie de la grâce et de l'Esprit saint présupposent une structure de participation qui sert de modèle fondamental et permet de comprendre toute sa pensée d'inspiration platonicienne. L'être humain est capable de participation à Dieu parce qu'il est créé à son image et à sa ressemblance. La grâce fait participer à l'activité de Dieu lui-même. L'esprit en arrive à une union qui transforme et conforme le fonctionnement de l'intelligence et de la volonté humaine au fonctionnement divin et unit les deux esprits. Bell (1984; pp. 22 - 46; 90 - 101; 112) analyse la place de la participation dans la pensée d'Augustin et l'importance de la participation pour expliquer la signification de l'image et de la ressemblance de Dieu dans sa pensée augustinienne. Il fait remarquer qu'Augustin emprunte cette doctrine au néo-platonisme sans en prouver le principe (Bell, 1984; p. 22; 2000; Rydström-Poulsen, 2000; p. 524, note 47) et il ajoute que "sans l'idée de participation, la spiritualité de Guillaume serait incompréhensible" (Cité par Rydström-Poulsen, 2000; p. 524). Bell en explique le principe fondateur en disant que "si une chose *est*, alors elle n'*est* pas en vertu de son propre être, mais simplement parce qu'elle participe dans l'Être Vrai, qui est

Dieu" (Bell, 1984; p. 23). Nous verrons dans le prochain chapitre que le principe de participation s'applique aussi à la transmission du savoir et nous ajouterons qu'il repose sur la notion et la structure du signe chez Augustin. Pour Augustin, le signe est dans la chose qui fait signe à autre chose. Ainsi, la chose participe à ce à quoi elle fait signe et le rapport du signe à son contenu est assuré dans l'ordre des choses elles-mêmes (Didier, 1980; pp. 70 - 72).

Une telle structure de participation ne laisse aucune ou peu de place à un sujet qui veut s'approprier quelque chose; tout est don et reçu. Par ailleurs, ce sujet est appelé à développer une réceptivité active. Une telle réceptivité prépare à la contemplation. Cependant, lorsque Guillaume parle de la connaissance mystique, le baiser d'amour et l'union des deux esprits ne sont plus présentés comme une coopération qui répond à l'initiative divine mais comme une activité mutuelle et réciproque. Quand l'être humain jouit de l'expérience d'union avec Dieu, c'est à ce moment qu'il devient pleinement un sujet transformé entrant dans une relation de mutualité avec l'Esprit saint, bien que Guillaume n'oublie jamais de souligner que l'amour n'a pas mérité ce don (Exp Rom; V, 485 - 486).

Enfin, le contexte de la théologie de Guillaume de Saint-Thierry place le sujet dans un monde hiérarchisé où tout tend vers Dieu. Concernant la grâce, nous avons aussi montré comment l'éternité de Dieu est imbriquée avec la temporalité humaine. La fin de l'être humain est elle aussi marquée par la conception du temps et de l'espace du monde dans lequel il vit.

À la fin de cette brève présentation, nous pouvons formuler quelques hypothèses sur ce qui est particulier à Guillaume dans son traitement de la grâce et de l'Esprit saint; ce faisant, nous reprenons quelquefois les opinions d'auteurs que nous avons déjà mentionnées. Pour poursuivre cette étude, il faudrait analyser d'autres textes de Guillaume et étudier ses sources. Mais cela dépasse les limites de notre travail.

1. Selon Vanneste (1974), Guillaume est le premier au XII^e siècle à reprendre la relation grâce/nature qui vient d'Augustin. Il parle des dons de la nature et des dons de la grâce. Nous n'avons pas rencontré ces expressions dans les textes que nous avons étudiés mais la seconde préface parle d'une "vision qui s'infuse dans les yeux de la raison non pas tellement par nature que par grâce" (Exp Rom; III, 19 - 20).

2. Pour étudier les sources de la théologie de la grâce chez Guillaume, il faudrait tenir compte des études faites sur les développements de la pensée du VI^e au IX^e siècle concernant la grâce opérante et prévenante, la prédestination et le rôle du libre arbitre (Voir Grossi, Sesbouë; 1995).

3. Guillaume insiste dans la première préface sur la grâce créatrice (Exp Rom; Pr, 31 - 75).

4. Les thèmes de la vision de Dieu et de la face de Dieu sont des manières de parler de la connaissance de Dieu chez Guillaume; ils sont au centre de sa pensée. Ces thèmes n'apparaissent qu'au XII^e siècle (McGinn; 1994; pp. 261 - 264).

5. La théologie de la grâce chez Guillaume pose les bases de sa théologie de l'Esprit saint. Toutes deux sont dépendantes de son anthropologie.

6. Quelles sont les caractéristiques de la théologie de l'Esprit saint dans les textes que nous avons étudiés? Guillaume affirme que l'Esprit saint est amour et cri. Il présente les trois étapes de l'inhabitation de l'Esprit saint en nous. Il explique ce qu'est l'*unitas spiritus*.

7. Nous avons déjà mentionné que, selon McGinn (1994; p. 258), l'analyse du processus de la transformation mystique par Guillaume est la plus détaillée et la plus subtile qui soit au XII^e siècle.

CHAPITRE HUITIÈME

L'ÉNONCIATION ET LE DISCOURS DU SAVOIR

Ce chapitre présente l'analyse de l'énonciation et du discours du savoir relatifs aux passages de l'*expositio* que nous avons analysés dans les chapitres cinq et six. L'énonciation est liée au faire persuasif et à la communication du savoir de l'énonciateur par rapport à l'énonciataire lecteur du commentaire. Après l'analyse du discours du savoir dans l'*expositio*, nous comparerons certains éléments de l'épistémologie de Guillaume avec les présupposés impliqués par la méthode d'analyse que nous avons utilisée. Nous avons terminé le chapitre précédent en annonçant que le principe de participation repose sur la notion de signe chez Augustin. Nous verrons que la conception du savoir chez Guillaume présuppose elle aussi cette même notion de signe. Comme nous l'avons déjà signalé dans l'introduction, nous pourrions alors comparer la notion augustinienne du signe à la nôtre. Nous verrons aussi comment Guillaume a construit un sujet différent de celui que nous nous proposons de construire nous-même.

1. L'énonciation et le faire persuasif

1.1 Le commentaire de Rm 1, 1 - 17

L'énonciateur exerce plus explicitement une action persuasive dans le commentaire de Rm 1, 1 - 17 lorsqu'il s'adresse au Seigneur sous la forme d'une prière exprimée à la deuxième personne du singulier (Exp Rom; I, 1 – 26).

La présentation de Paul au début du commentaire s'inscrit dans le prolongement de la seconde partie de la première préface et il s'adresse au Seigneur à la deuxième personne (Exp Rom; Pr, 47 – 75). En effet, Guillaume fait passer le verset du Psal 137, 6 de la troisième personne à la deuxième personne pour maintenir la structure d'adresse à Dieu (ou au Seigneur). Cette manière de faire produit deux effets sur l'énonciataire lecteur. D'abord, en lisant le commentaire, l'énonciataire assume et participe à la parole de l'énonciateur s'adressant au Seigneur. L'énonciation crée ainsi une structure de participation à la parole. Paul, en participant à l'espace divin, a entendu des paroles qui le font participer à la connaissance de Dieu; ensuite, il lui est permis de redire certaines paroles entendues. Ici, l'énonciataire participe à la parole de l'énonciateur en la reprenant à son compte dans l'acte de lecture et en s'adressant au Seigneur. De plus, l'adresse rappelle à l'énonciataire son propre besoin de la grâce ou de "quelque chose de plus qu'humain" pour comprendre sans hérésie ce que dit Paul (Exp Rom; I, 11 – 13). Enfin, l'adresse prend la forme d'une reconnaissance de la grandeur du Seigneur et de ce qu'il a fait de Paul et pour Paul, d'où le caractère laudatif de l'énonciation à cet endroit.

1.2 L'énonciation du commentaire de Rm 8, 1 - 30

Nous commençons par éliminer du niveau de l'énonciation le "toi" du commentaire qui reprend le "moi" de Rom 8, 2 (Exp Rom; IV, 620 – 629) et le "nous" qui correspond à "tous les êtres humains" (Exp Rom; IV, 630 – 633). Ces pronoms font partie du niveau énoncif du commentaire.

Les indices du niveau énonciatif apparaissent quand l'énonciateur s'adresse encore au Seigneur (Exp Rom; IV, 657 – 668; 710 – 728), ou qu'il s'adresse au lecteur en le nommant comme tel (Exp Rom; IV, 635 – 636), ou qu'il utilise la

deuxième personne du singulier (Exp Rom; V, 71; 183 – 199). À un endroit, le "moi" apparaît pour désigner l'énonciateur lui-même (Exp Rom; V, 544).

L'énonciataire lecteur est nommé pour mettre l'accent sur la nécessité de distinguer trois lois et sur les définitions de ces trois lois (Exp Rom; IV, 634 – 653). Le "moi" désigne aussi l'énonciateur qui insiste sur un point de vue qui lui est personnel: l'élection est alors définie comme ayant lieu au cours de cette vie où absolument tout coopère au bien de ceux qui aiment Dieu (Exp Rom; V, 544). À cet endroit, la doctrine de l'élection et de la prédestination de Guillaume est différente de celle d'Augustin; il insiste sur l'ici et le maintenant de l'élection alors que cela ne se retrouve pas chez Augustin (D'après Renna, 1989; p. 60).

Au début du commentaire de Rm 8, 3b – 4, l'énonciateur s'adresse au Seigneur Jésus quand il lui demande d'ouvrir le sceau des Écritures pour ceux qui le cherchent en elles (Exp Rom; IV, 657 – 668). Une autre section de l'*expositio* commentant Rom 8, 17 commence par un énoncé de principe où il est affirmé que Dieu peut parler à tout cœur capable de raisonner (Exp Rm; V, 183 – 185). Ces deux textes utilisent la même thématique de la révélation. Dans le premier texte, le Seigneur, qui a dicté les Écritures, parle en elles et en ouvre le sceau (Exp Rom; IV, 657 – 664); dans le second texte, c'est Dieu qui parle au cœur de l'être humain (Exp Rom; V, 183 – 185). Dans ces deux textes, le Seigneur Jésus et Dieu assument le même rôle thématique d'ouvrant à la compréhension.

Dans le premier texte où l'énonciateur s'adresse au Seigneur pour lui demander d'ouvrir le sceau des Écritures, l'énonciateur ou celui qui cherche Dieu à travers les Écritures assume le rôle d'ouvert à la compréhension (Exp Rom; IV, 657 – 664). Il demande ensuite au Seigneur de lui ouvrir la compréhension de certaines expressions de Rm 8, 3b – 4 (Exp Rom; IV, 664 – 669). Un peu plus loin, l'*expositio* propose ce même rôle thématique au lecteur en lui posant trois questions concernant la compréhension d'autres syntagmes de *Romains*. Ces questions sont à

la troisième personne du singulier (Exp Rom; V, 69 – 70). Immédiatement après ces questions, il y a un embrayage actoriel du "toi" dans l'impératif: "Écoute" (Exp Rom; V, 71). Cela permet à l'énonciataire (lecteur) d'assumer le même rôle thématique que celui de l'énonciateur, c'est-à-dire celui d'ouvert à la compréhension des Écritures. L'objet de la connaissance est aussi semblable, car il s'agit de certains syntagmes du texte de *Romains*.

Quant au destinataire du second texte commentant Rom 8, 17, il assume lui aussi le rôle thématique d'ouvert à la compréhension après que l'énonciateur l'ait rendu sujet actoriel actualisé pour ce rôle. L'affirmation de principe au début du texte (Exp Rom; V, 183 – 185) détermine un sujet virtuel ayant le /pouvoir comprendre la parole de Dieu/. Le destinataire assumerait alors le rôle thématique d'ouvrable à la compréhension. L'énonciateur s'adresse alors à lui pour lui communiquer un /devoir interroger ses entrailles/ et un /devoir écouter ce dont l'Esprit saint témoigne/ s'il le veut (Exp Rom; V, 185 – 190). Il devient alors un sujet actualisé possédant toutes les modalités de compétence pour comprendre ce que Dieu dit en son cœur. Il peut encore une fois assumer le même rôle thématique, celui d'ouvert à la compréhension, et il peut découvrir par le témoignage de l'Esprit saint à son esprit qu'il est fils de Dieu (Exp Rom; V, 191 – 199). En communiquant, un devoir-faire à l'énonciataire et en lui demandant de vouloir, le commentaire est à la fois prescriptif et parénétique.

1.3 La structure de participation et le lien avec la préface

Ce qui ressort de cette analyse de l'énonciation, c'est la structure de la participation. Tout comme l'énonciateur participe au savoir du Seigneur, à son tour, il permet à l'énonciataire de participer au savoir auquel lui-même participe. Il y a aussi participation de l'énonciataire au caractère laudatif de l'adresse au Seigneur dans le texte du commentaire. Cette structure de participation ne fait que permettre

au programme proposé à l'énonciataire lecteur, dès la première préface, de se déployer. C'est en méditant l'épître et le commentaire que le lecteur devient graduellement participant de la connaissance-reconnaissance de la grâce. Cette réceptivité active de la méditation le mènera à l'action de grâce et au culte de Dieu. Enfin, Dieu et/ou l'Écriture feront de lui un pauvre en esprit "dont l'esprit est cru être entièrement avec Dieu" (Exp Rom; Pr, 26 - 31).

2. Le discours du savoir

2.1 L'*expositio* en tant que discours du savoir

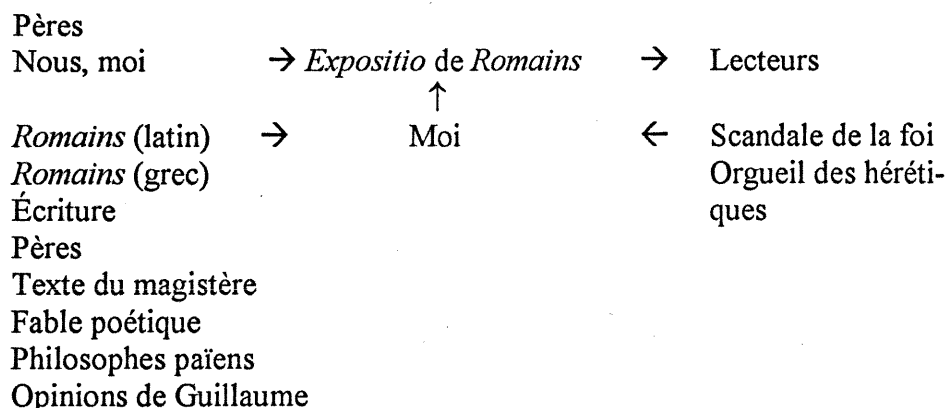
Nous allons maintenant considérer le commentaire en tant que discours du savoir. En transformant *Romains* et en faisant appel à des citations de l'Écriture et des Pères, l'*expositio* produit un objet-savoir. Nous allons commencer par analyser les différents rôles actantiels des figures qui contribuent à la construction de l'objet-savoir. Nous traiterons ensuite des citations ou du fonctionnement intertextuel de l'*expositio* pour montrer comment les citations apportent avec elles des formes dans le discours porteur qu'est l'*expositio*; c'est ce que nous appelons le rôle informant des citations. Enfin, nous présenterons deux sections de l'*expositio* particulièrement riches en citations pour montrer comment l'énonciateur et sujet cognitif transforme les citations pour les intégrer dans les nouvelles formes de l'*expositio*.

Quand nous parlons de citation, nous voulons dire un emprunt textuel repris tel quel dans le commentaire. Quand nous parlons de matériau figuratif, selon l'expression de Martin (1993; p. 5), nous désignons des figures reprises d'un autre texte ou d'un autre récit sans qu'il y ait citation explicite. Martin part du fait que chaque récit est tissé d'une série de figures variées. Une fois écrit, chacun des récits "avec son foisonnement figuratif peut être à son tour constitué en une figure

unique [...] La dimension textuelle de ces unités figuratives témoigne [aussi] d'une extrême variabilité" (Martin, 1996; p. 340). C'est donc dire qu'un récit peut être reconstitué, dans un texte porteur, par une ou plusieurs de ses figures et que celles-ci peuvent beaucoup varier d'un texte porteur à l'autre. On peut, par exemple, parler de l'exode en se référant à tous les récits contenus dans les livres de l'*Exode*, des *Nombres* et du *Deutéronome*.

2.1.1 L'*expositio* et le discours du savoir (Exp Rom; I, 1 – 26)

Nous pouvons présenter les rôles actantiels de la dimension de production du savoir de l'*expositio* selon le schéma actantiel suivant:



Ce schéma actantiel tient compte de l'analyse de la première préface (Exp Rom; Pr, 1 – 19) qui sert à attribuer le rôle actantiel de destinataire aux Pères et à "moi" qui reprends ce que les Pères ont fait en commentant *Romains*. "Moi" assume aussi le rôle de sujet opérateur car c'est "moi" qui écrit le commentaire en reprenant le travail des Pères. Enfin, les lecteurs sont présentés au poste de destinataire dans le schéma, car le commentateur s'adresse directement à eux dans la première préface. L'objet est inscrit comme le commentaire des figures de *Romains*, c'est-à-dire l'*expositio* elle-même. Nous considérons ici le commentaire du point de vue d'un discours produisant un objet-savoir et le sujet opérateur dans

le schéma assume aussi le rôle de sujet cognitif et d'énonciateur. La première préface a présenté la compétence de ce sujet cognitif. Le lecteur assume aussi le rôle d'énonciataire.

Ce schéma actantiel nous permet d'ajouter plusieurs figures actérielles placées aux postes d'adjuvant et d'opposant. Il y a deux opposants mentionnés ici: le scandale de la foi (Exp Rom; I, 90) et l'orgueil hérétique (Exp Rom; I, 407 – 408). L'opinion de l'hérétique est celle de Pierre Abélard qui enseignait que le début du bon vouloir et des bonnes œuvres vient de nous-mêmes et que nous en gagnons des mérites (Voir DTC, tome 1, col. 44: article 6 condamné par Innocent II le 16 juillet 1141). Abélard est donc un opposant en tant qu'hérétique orgueilleux! Mais nous verrons qu'il sera aussi adjuvant. Le scandale de la foi est une opinion concernant la filiation de Jésus; cette opinion est rejetée comme erronée.

Les adjuvants comprennent d'abord le texte de l'*Épître aux Romains* selon la Vulgate latine; Guillaume part du texte latin et quand il mentionne "la vérité de la traduction grecque", il se réfère au commentaire d'Origène. C'est pourquoi nous avons placé la mention du texte grec de *Romains* après celle du texte latin. De plus, l'analyse du commentaire de Rom 1, 3 – 4 montre bien que Guillaume part du texte latin pour rédiger son propre commentaire. L'Écriture est un adjuvant car l'*expositio* cite souvent l'Ancien et le Nouveau Testament. Le commentaire cite Augustin (Exp Rom; I, 14 – 20; 21 – 26; 31 – 32; 61 – 63; 65 – 70; 71 – 72; 110 – 112; IV, 726 - 728; 734 - 744; V, 165 - 166; 315 - 316; 330 - 335; 413 - 442; 501 - 505; 569 - 574; 580 - 608; 610 - 626), Grégoire le Grand (Exp Rom; V, 454 - 476; 478 - 480; 482), Origène (Exp Rom; I, 71 – 73; 125 – 126; 140 – 143; 155 – 160; 266 – 270; 280 – 282; 286 – 288; 311 – 315; 376 – 384; V, 318 - 319; VII, 915 – 916; 1008 - 1009) et Florus de Lyon (Exp Rom; IV, 744 - 755). Le commentaire cite aussi le Concile de Tolède (Exp Rom; I, 92 – 97) et les maîtres contemporains: Guillaume de Reims (Exp Rom; I, 92 – 97 avec la citation de Concile de Tolède) et

Pierre Abélard (Exp Rom; I, 8 - 11). Enfin, Guillaume cite la fable poétique d'Horace (Exp Rom; Pr, 16) et les philosophes des Gentils (Exp Rom; I, 317).

Il faut noter que le commentaire ne fait aucune distinction entre l'autorité de l'Écriture, celle des Pères et celle du texte du Concile de Tolède et qu'ainsi il accorde la même importance à ces trois sources: toutes ces citations sont vraies et certaines. Ainsi, quand il commente le "fruit" que veut avoir Paul parmi les Romains, l'*expositio* cite Origène et prend ensuite en exemple deux textes de l'*Épître aux Galates* (Exp Rom; I, 308 - 316). Ce n'est que par la suite qu'il citera les philosophes païens qui corroborent ce qui a déjà été dit (Exp Rom; I, 317 - 320).

Guillaume donne ses opinions personnelles ou cite d'autres opinions. Il a soin de qualifier certaines opinions que nous croyons probablement être les siennes. Le commentaire utilise certaines expressions qui peuvent être interprétées comme des modalités épistémiques liées à des objets-savoir qui sont plus ou moins certains ou plus ou moins probables. L'opinion qui veut que la mort du Christ ait pu ressusciter l'âme morte de Paul n'est pas inhabituelle (*nec insolitum*: Exp Rom; I, 107). L'opinion qui veut que la bénédiction de Paul soit encore active pour les Églises d'aujourd'hui est crue (Exp Rom; I, 161). L'opinion qui veut que Paul ait prédit d'avance que Rome deviendrait la source de la foi saine pour la prédication est probable (*forsitan* = peut-être en Exp Rom; I, 234). On peut tolérer l'opinion que Satan peut empêcher les actions des serviteurs de Dieu (Exp Rom; I, 300 - 302). Parfois, le commentaire donne plusieurs interprétations et laisse au lecteur le soin de choisir; ainsi lorsqu'il commente Rm 8, 17 (Exp Rom; V, 200 - 238) et Rm 8, 20 (Exp Rom; V, 293 - 305).

2.1.2 Les fonctions des citations et des matériaux figuratifs dans le commentaire et leur rôle

Les citations dans l'*expositio* servent à construire et à valider l'objet-savoir. Les citations bibliques des 80 premières lignes du commentaire (Exp Rom; I, 1 – 80) contribuent à créer des champs sémantiques qui construisent des parcours figuratifs dans le texte porteur lequel est ici un commentaire. Certaines citations bibliques en Exp Rom; I, 92 – 119 viennent confirmer le savoir produit en garantissant son acceptabilité et sa crédibilité. Ainsi, la citation de Dan 5, 13 montre que l'interprétation du commentaire n'est pas *insolita*, c'est-à-dire inhabituelle.

L'énonciateur s'approprie des passages de textes étrangers en les citant et ceux-ci deviennent par le fait même des textes sources. Et il y a alors participation à la valeur connotative de la citation; par exemple, les citations convoquées autour de la figure de "prédestiné" font que ce parcours figuratif a valeur "patristique" et s'insère dans un discours plus vaste qui a déjà une signification, tel le discours de "nos Pères" dans la première préface (Exp Rom; Pr, 8 – 15). Enfin, si la citation est interprétée par le texte porteur, elle interprète aussi ce texte en lui attribuant certaines valeurs. Cette communication participative du savoir du texte porteur par rapport aux textes sources a aussi un effet sur l'énonciataire lecteur. Elle provoque une sanction sur le savoir quand le lecteur reconnaît la "valeur biblique ou patristique" de telle ou telle citation; le texte porteur participe alors à la compétence du texte d'origine par la valeur illocutoire de la citation.

En ce qui concerne le matériau figuratif, il y a d'abord condensation puisque seulement certaines figures du texte d'origine sont utilisées dans le texte porteur;

cependant, ces figures peuvent servir à l'expansion d'un parcours figuratif dans le texte porteur qu'est le commentaire.

2.2 Le travail de transformation sur les citations

Dans la section précédente, nous avons analysé le rôle informant de la citation dans le commentaire; nous allons maintenant analyser deux textes pour montrer la transformation que fait subir à la citation l'énonciateur et sujet cognitif du commentaire. Nous avons choisi deux textes parce qu'ils comportent plusieurs citations différentes qui forment un objet-savoir ou un parcours figuratif selon le point de vue que l'on adopte pour l'analyse.

2.2.1 Le discours du savoir en Exp Rom; I, 1 – 26

Au début de son commentaire dans la présentation de Paul, Guillaume cite Psal 137, 6 en faisant passer ce verset de la troisième personne à la deuxième personne du singulier. Il emprunte du matériel figuratif venant d'Ac 9 pour parler de la vocation de Paul: le nom de Saul devenant Paul après le récit de vocation dans les *Actes* et la figure de persécuteur. Il continue avec des citations qui forment un champ paradigmatique autour du nom de Paul: citations de Psal 88, 11, Psal 67, 28, 2 Cor 12, 2 – 4 (Exp Rom; I, 2 – 11). Les lignes 11 – 13 semblent être de Guillaume lui-même. Il utilise ensuite du matériel figuratif extrait du commentaire sur le Psaume 72 d'Augustin (*Enarrationes in Psalmos* 72; PL 36; col. 916) (Exp Rom; I, 14 – 20) et termine par une citation d'Augustin (*Confessiones*, VIII, 4, 9; CC 27; p. 119, 17 – 23 cité en Exp Rom; I, 20 – 26).

L'énonciateur et sujet cognitif du commentaire rassemble d'abord les citations et les matériaux figuratifs biblique et patristique pour les mettre en

relation entre eux selon une syntagmatique qu'il a choisie (ordre et corrélation des citations dans le commentaire).

Toutes les citations apportent avec elles certains éléments d'une forme, mais elles sont choisies par un énonciateur et un sujet cognitif qui a déjà indiqué l'isotopie de son commentaire. Par exemple, la citation du Psal 137, 6 est déjà porteuse de l'opposition humble/orgueilleux qui sera reprise dans le commentaire. Le travail de l'énonciateur et sujet cognitif sur les citations et les matériaux figuratifs se manifeste par leur intégration dans des structures syntaxiques nouvelles (comme dans le passage qui suit, par exemple, la proxémique sur l'axe de la verticalité au niveau de la spatialisation est reprise de la citation du Psal 137, 6: "Dieu connaît de loin (l'éloignement) les hautains (axe haut / bas) et regarde les humbles"; les figures citées forment aussi les éléments de compétence de l'apôtre Paul) par rapport à leur texte d'origine. Ce matériel figuratif est aussi intégré dans des structures sémantiques nouvelles; les citations et le matériel figuratif se retrouvent dans les parcours figuratifs du divin, de l'humain, de l'orgueil et de l'humilité ainsi que dans une thématique de vocation.

Enfin, l'énonciateur du commentaire met aussi ces citations en relation avec une figure de *Romains*, celle de Paul. Il les utilise pour opérer une expansion de la présentation de Paul selon l'isotopie de la grâce qu'il a lui-même choisie pour son commentaire.

2.2.2 Le discours du savoir en Exp Rom; I, 61 – 80

Dans le commentaire de "prédestiné Fils de Dieu en puissance", le sujet cognitif va chercher chez Augustin et Origène des textes où se trouvent les figures *praedestinatus* ou *destinatus*; le rapprochement de ces textes forme un parcours figuratif autour de la prédestination. Il inclut une citation de 1 Cor 1, 24.

C'est l'énonciateur et sujet cognitif qui réunit tout ce matériel et établit des liens entre les citations pour créer un parcours figuratif de prédestination lié à celui de la grâce; il explicite le lien avec la grâce qui n'est mentionné que dans la première citation d'Augustin (Exp Rom; I, 61 – 65). De plus, la mention que, dès le début de sa foi, un chrétien participe à cette même grâce du Christ, n'est pas une citation mais est ajoutée par l'énonciateur.

Les citations sont donc extraites du texte d'origine et insérées dans un texte porteur qui développe un parcours figuratif nouveau. Par exemple, la citation de 1 Cor 1, 24 n'a rien à voir avec la prédestination dans son texte d'origine, la *Première Épître aux Corinthiens*, mais elle en est extraite et insérée ici dans le parcours figuratif de la prédestination. Quant aux citations d'Augustin qui proviennent de son traité *De praedestinatione Sanctorum*, on peut au moins dire qu'elles sont placées dans un parcours de prédestination qui comprend des figures nouvelles par rapport à celles du texte d'origine.

L'énonciateur et sujet cognitif organise ici les citations selon deux points de vue complémentaires: d'abord il part de l'humanité et montre comment cet homme fut Dieu dès le moment de l'Incarnation; ensuite, il part de la divinité pour montrer comment elle a duré quand le Christ devint homme. Le premier point de vue présente la tradition latine à travers des citations d'Augustin et le second point de vue part de "la vérité de la traduction grecque" (Exp Rom : I, 71) et présente la tradition grecque selon Origène. L'énonciateur et sujet cognitif présente donc deux traditions-transmissions de savoir. Bien qu'il interprète *destinatus* dans le même sens que *praedestinatus*, le sujet cognitif montre les accents différents de chacune des traditions en soulignant que le point de départ est différent.

Enfin, l'énonciateur et commentateur met toutes ces citations en relation avec une figure de la traduction latine de *Romains, praedestinatus*. Il opère une expansion figurative par rapport au texte latin de l'épître.

3. La conception de la connaissance dans l'*expositio*

Dans les passages que nous avons étudiés, d'autres textes nous parlent de la connaissance que l'on peut acquérir. Un texte parle du pouvoir de la raison pour comprendre ce que Dieu dit (Exp Rom, V, 183 – 185). Un autre texte compare la vision que nous avons des réalités spirituelles en ce monde et celle que nous aurons à la fin des temps (Exp Rom; V, 212 – 224). Un troisième texte montre la différence, en ce monde, entre le fonctionnement de l'intelligence ou de la raison naturelle et son fonctionnement sous la motion de l'Esprit saint, ce qu'il appelle l'intelligence de Dieu ou l'intelligence spirituelle (Exp Rom; V, 476 – 496; Exp Cant; 80).

Le fonctionnement de la raison est décrit selon deux points de vue: 1) un critère concernant l'objet connu: un objet de ce monde comparativement à une réalité spirituelle; 2) un critère temporel: notre vision de Dieu en ce monde comparativement à notre vision dans le monde futur.

Quand l'objet est quelque chose de ce monde, c'est l'intelligence qui saisit (Exp Rom; V, 482 – 483). Les sens font entrer en nous ce qui vient des perceptions (Exp Rom; V, 467 – 473).

Quand il s'agit d'une réalité spirituelle, Guillaume distingue deux fonctionnements: il dira d'abord que la raison peut comprendre ce que Dieu lui dit quand il parle dans le cœur humain et, par ailleurs, il parlera aussi de l'intelligence qui est saisie par l'esprit. Le commentaire dit que l'âme qui raisonne peut toujours

comprendre quand Dieu lui parle (Exp Rom; V, 183 – 185). Ainsi, il est possible à la raison de comprendre le témoignage que l'Esprit saint donne à l'esprit humain par les *affectus* qu'il répand ou diffuse dans le cœur (Exp Rom; V, 185 – 199). Mais, quand il s'agit de réalités spirituelles communiquées par l'infusion de l'Esprit saint, c'est alors l'intelligence qui est saisie (Exp Rom; V, 483 – 484). L'âme sait et sent alors ce qu'elle ne connaît pas: la foi chrétienne, une certaine substance très solide des réalités espérées, l'évidence (*argumentum*) des réalités non apparentes (Exp Rom; V, 487 – 489). Il y a donc deux fonctionnements de l'intelligence selon qu'elle fonctionne naturellement pour saisir ce que Dieu dit dans le cœur humain ou selon qu'elle est mue par l'esprit et qu'elle est saisie par l'objet contemplé et fonctionne comme amour-connaissance. La deuxième préface exprime cela clairement: "Quelquefois une certaine vision se répand dans les yeux de la raison non pas tellement par nature que par grâce, de sorte que ce n'est pas tellement le voyant qui attire la chose vue à lui-même, que c'est la chose-vue qui attire, conforme et attache-ajuste le voyant à elle-même" (Exp Rom; III, 19 – 22). Cette connaissance fait beaucoup plus que de saisir, elle conforme et adapte: elle opère sur le sujet connaissant et le transforme.

Si nous considérons maintenant la connaissance de Dieu en ce monde comparativement à celle de la vision éternelle quand nous serons semblables au Seigneur, Guillaume parle alors du fonctionnement de la connaissance en termes de vision et en termes de similitude.

Le fonctionnement de la connaissance de Dieu est d'abord lié à celui de la perception et, plus précisément, à celui de la vision. En ce monde, notre connaissance de Dieu est imperceptible aux sens (*non eviderter*); elle n'est pas transparente ou ne possède pas la clarté de la perception (*non perspicue*); elle est partielle (*ex parte*) et incomplète (*imperfecta*); elle n'est pas totale (*plenissima*); elle est liée à des expressions obscures (*in aenigmate*). La vision future sera évidente, face à face, parfaite et complète. (Exp Rom; V, 200 – 224). Pour que

nous puissions connaître Dieu, c'est la miséricorde de Dieu qui s'abaisse jusqu'à nos pensées (*cogitationes*) car nous ne sommes pas aptes (*idoneus*) à contempler les réalités spirituelles. Nous ne pouvons pas percevoir (*cernere*) ces réalités de manière évidente malgré tous les efforts que nous pouvons faire (Exp Rom; V, 212 – 216). Ce texte demeure dans une perspective de vision pour parler de la connaissance de Dieu par la raison.

Enfin, la connaissance de Dieu est aussi liée à la notion de similitude; l'*expositio* cite deux fois 1 Ioan 3, 2: "Nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est" (Exp Rom; V, 208 – 209; 279 – 281). Le principe sous-jacent est ici que seul le semblable peut connaître le semblable. Il y aura donc connaissance de Dieu par participation.

Nous pouvons maintenant voir comment cette conception du fonctionnement de la connaissance est différente de la nôtre.

4. La conception de la connaissance chez Guillaume de Saint-Thierry

La première partie de cette section consiste en une démarche en deux temps. Dans un premier temps, nous partirons de la conception de la connaissance selon Guillaume de Saint-Thierry. Nous dégagerons des éléments de ce que l'on convient d'appeler, avec Brinkmann, l'herméneutique médiévale et nous verrons, en deuxième lieu, comment ces éléments sont différents des nôtres.

4.1 Le faire interprétatif

Nous voulons d'abord identifier la conception de la connaissance implicite au faire interprétatif tel que le décrit Guillaume de Saint-Thierry dans son *expositio*.

Nous partons d'un schéma simple: un sujet est en relation avec un objet, ici l'*Épître aux Romains* ou simplement un texte. Il s'agit donc d'analyser la relation de connaissance d'un sujet en relation avec un objet. Guillaume présente le faire interprétatif à deux reprises: dans la première préface (Exp Rom; Pr, 2 – 19) et au cours du commentaire de Rm 8, 3b – 4 (Exp Rom; IV, 657 – 668).

Nous regarderons d'abord la première présentation en partant du schéma actantiel présenté plus haut dans la section 2.1.1. Nous nous attarderons au faire du sujet opérateur (énonciateur et sujet cognitif du commentaire) pour produire l'objet-savoir et à la relation entre les adjuvants et le sujet opérateur qui se trouve à être ici le sujet cognitif.

Le sujet cognitif construit l'objet-savoir à partir de textes venant des Pères et des maîtres contemporains qui n'ont pas transgressé les limites imposées par les Pères. La construction du savoir vient donc d'une communion à une tradition-transmission du savoir à laquelle le sujet cognitif appartient; c'est pourquoi il parle de "nos" Pères. La transmission du savoir se fait par communication participative comme le souligne la figure *suscipere* qui signifie "recevoir et reprendre à la suite de".

De plus, il y a aussi le rejet de ceux qui ont transgressé les limites imposées par les Pères et présentent des nouveautés. Cela peut être interprété de différentes manières, mais nous retenons ici une implication de cette limite: implicitement, Guillaume rejette toute acquisition du savoir qui se ferait par appropriation; il y a appropriation quand le sujet opérateur est le même que le sujet d'état qui devient conjoint avec un objet savoir. S'approprier le savoir par soi-même est aussi qualifié par une valeur négative d'ordre moral, l'orgueil.

De plus, le sujet cognitif est désigné par la figure "nous" que nous avons définie comme "moi à la suite des Pères". Quand il s'agit du sujet cognitif, les

préfaces de l'*expositio* ne le désignent pas par "je". Le faire propre au sujet cognitif est indiqué par la figure venant du verbe *texere*, tisser un texte. Quand le sujet cognitif homologue sa propre contribution avec la petite corneille qui se pare des plumes multicolores des autres oiseaux et est presque nulle, il minimise ses propres opinions. Toutefois, le savoir qu'il transmet possède une certitude quasi absolue, car il est garanti par l'autorité des Pères qui eux aussi reçoivent une qualification d'ordre moral; ils sont "saints".

Une telle optique du faire interprétatif ne laisse que très peu de place au sujet; il est un moi qui n'est pas individué et fait encore partie d'un "nous". Il n'est fait aucune mention de la raison en tant qu'adjuvant. La raison ne peut être incluse dans le moi qui n'est pas présent dans cette production du savoir; de plus, il semble que les Pères subsument ce rôle que nous attribuons aujourd'hui à la raison qui est obliérée, du moins en partie, par la transmission d'un savoir. Il y a donc un prix à payer pour s'insérer de cette manière dans une tradition-transmission du savoir: il n'y a pas de place pour le sujet et la raison, ou l'intelligence personnelle du sujet, n'est pas mentionnée en tant qu'adjuvant. Le bénéfice à en tirer est que le savoir détient une vérité quasi absolue fondée sur les Pères représentant cette tradition. S'insérer dans cette tradition-transmission du savoir est aussi qualifié de valeur morale d'humilité. On demeure aussi dans la thématique d'enseignement où les Pères assument le rôle thématique de maître et le "nous" celui de disciple.

La deuxième manière de présenter le faire cognitif montre le Seigneur ouvrant le sceau; il est donc adjuvant du sujet cognitif. Cela implique une définition de l'inspiration de l'Écriture dont nous reparlerons plus loin. Le savoir n'est plus acquis ici par une communication participative à une tradition-transmission mais par une attribution; l'attribution est définie comme la communication d'un objet où le sujet opérateur est différent du sujet d'état qui est mis en relation de conjonction avec l'objet. Il s'agit donc d'un don du savoir par le Seigneur. Le sujet cognitif

ici figuré par "ceux qui te cherchent en elles". Encore une fois, le "je" n'apparaît pas pour désigner le sujet cognitif.

Que fait donc ici le sujet cognitif? Si nous regardons la suite immédiate du texte, Guillaume pose la question précise du sens de certaines figures de Rm 8, 3b – 4 et fait une homologation entre certaines figures du texte de Rm 8, 3b – 4 et quelques unes du texte de l'*Épître aux Hébreux* (Exp Rom; IV, 664 – 68). L'Écriture qui vient du Seigneur interprète l'Écriture.

Nous sommes ici dans une thématique de révélation où le Seigneur assume le rôle d'ouvrant (la compréhension des Écritures) et où le "nous", qui fait partie de ceux qui cherchent le Seigneur dans les Écritures, assume le rôle thématique d'ouvert (à la compréhension). On pourrait aussi dire ici que le livre de l'Écriture lui-même peut assumer le rôle thématique d'ouvert à la compréhension.

Encore ici, il n'y a pas de place pour le sujet cognitif individué: il n'est pas désigné par un "je" et acquiert le savoir par attribution, par don de Dieu. Cette acquisition est aussi qualifiée par une valeur morale nécessaire, chercher Dieu dans les Écritures. C'est Dieu qui est ultimement la clé de la connaissance sur lui-même, quand les Pères font défaut pour interpréter un verset de l'Écriture. Il n'y a pas de place pour l'exercice de la raison d'un sujet cognitif. Par exemple, le sujet cognitif ne peut partir de sa propre raison pour commenter *Romains* et faire de la théologie. Le sujet cognitif n'a qu'à tisser le texte et orner sa petite corneille; malgré cela, nous avons quand même indiqué les opinions de Guillaume à la fin de tous les adjuvants dans le schéma actantiel décrivant les figures actorielles de la production du savoir (section 2.1.1). Ceci rejoint le jugement de Heidegger.

"Au Moyen Âge, il semble qu'aient manqué cette conscience des méthodes, cet instinct et ce courage de la question fortement développés, le constant contrôle enfin de chaque pas accompli par la pensée. Un signe manifeste en pourrait être déjà la prépondérance de

l'idée d'autorité et la grande estime que l'on avait de toute Tradition [...] Le type de penseur qu'est l'homme du Moyen Âge [...] c'est] une manière de s'adonner absolument et de se plonger avec ardeur dans ce que la connaissance antérieure livrait à son appétit. Cette façon courageuse de se livrer à la matière tient pour ainsi dire le sujet fixé dans une direction unique, lui enlève la possibilité intérieure et d'ailleurs le désir de la libre initiative. La valeur de la chose (objective) l'emporte sur la valeur du moi (subjectif). L'individualité du penseur isolé est submergée pour ainsi dire sous la masse de matériel à maîtriser" (Heidegger, 1970a; p. 29).

Nous avons dit au départ que nous allions considérer le faire interprétatif à partir de la relation de connaissance entre le sujet et l'objet. D'abord, l'acquisition de la connaissance telle que décrite dans les deux faire interprétatifs de l'*expositio* ne fait pas de place au statut du sujet humain individualisé. On a donc une connaissance axée uniquement sur le statut de l'objet à connaître; nous appellerons ce type de connaissance, une objectivation. Et puisque l'on ne tient pas compte de la relation entre le sujet et l'objet, on cherche à décrire l'essence de l'objet et non l'objet tel qu'il se présente dans sa relation avec le sujet; par exemple, lorsque Guillaume dit que le sujet "connaît la substance des réalités espérées " (Exp Rom; V, 487 - 489), il s'agit d'une description de l'objet.

Nous qualifions ce type de connaissance d'objectivation descriptive selon la proposition de Heidegger. "Elle (la pensée scolastique) cherche à saisir le contenu de signification objectif et elle n'écarte pas ce qu'elle trouve dans le fait de "penser". Elle cherche à se maintenir dans une disposition orientée sur le contenu descriptif" (Heidegger, 1970; p. 32). Nous croyons que cela s'applique aussi à Guillaume.

De plus, la connaissance s'acquiert par communication participative quand il s'agit d'un adjuvant humain et par attribution quand il s'agit d'un adjuvant divin. L'acquisition par appropriation est rejetée. Ainsi, la raison comme déterminant le

sujet et permettant une appropriation du savoir n'a donc pas sa place dans une telle conception de la connaissance.

Aujourd'hui, nous ne pouvons plus retenir une telle conception de la connaissance. Nous sommes redevables à Descartes qui a marqué l'apparition du sujet par le "Je pense donc je suis." Après avoir été mis de côté par le post-modernisme, le sujet a repris sa place dans les considérations herméneutiques au cours des années '90 (Bühler, Karakash, 1994; pp. 237 – 262).

4.2 L'inspiration de l'Écriture

Guillaume dit quelques mots significatifs concernant ce que nous appelons maintenant l'inspiration de l'Écriture. Le Seigneur a dicté (*dictasti*) les Écritures à travers son apôtre; elles sont ainsi le propre de sa main (*propria digiti tui*) et ont le style de son esprit (*stilus Spiritus tui*) (Exp Rom; IV, 659 – 660). La notion d'inspiration, qui est ici véhiculée, est celle de la dictée divine où le sujet écrivain n'a pour ainsi dire pas de place. Cette notion d'inspiration fonctionne donc dans le même univers que celui du fonctionnement du faire interprétatif que nous venons de décrire. Ainsi, chaque détail de style ou d'écriture devient significatif car, c'est l'esprit lui-même qui l'a inspiré (Farskasfalvy, 1964; pp. 34 – 36).

Nous avons déjà noté que Guillaume ne fait pas de distinction entre l'inspiration des Écritures et celle des Pères. De plus, Guillaume parle de l'inspiration à l'intérieur de la thématique de la révélation; l'inspiration semble ici presque s'identifier avec la révélation surtout quand c'est le Seigneur lui-même qui parle et qui ouvre le sceau du livre qu'il a dicté.

Au début de l'*expositio*, Guillaume présente Paul comme celui qui a été élevé aux cieux de Dieu et qui a entendu les paroles mêmes de Dieu; il revient et il

lui est permis de redire certaines paroles. Paul ne fait que répéter les paroles qu'il a entendues et il n'y a pas de place pour Paul comme sujet de ce qu'il a écrit (Exp Rom; I, 1 – 26).

4.3 La *regula fidei*

Le commentaire ajoute qu'on ne peut comprendre purement, c'est-à-dire sans hérésie, ce que Paul a dit sans posséder "quelque chose de plus qu'humain" (Exp Rom; I, 11 - 13); il faut donc l'aide de la grâce du Seigneur pour comprendre ce que Paul écrit sans faire d'hérésie. Plus loin, Guillaume mettra en garde contre le danger d'hérésie quand il parlera de l'orgueil de ceux qui s'attribuent à eux-mêmes le vouloir des bonnes œuvres (Exp Rom; I, 401 – 410) et quand il mentionnera un scandale pour la foi (Exp Rom; I, 90 – 97).

Guillaume ne parle pas de la *regula fidei* en utilisant cette expression. Cependant, si nous avons à dire ce que cela signifie pour lui dans la présentation qu'il fait du faire interprétatif, nous nous tournerions vers l'interdiction de transgresser les limites posées par les Pères. La règle est donc une limite à ne pas franchir; elle est définie comme une restriction.

À d'autres endroits dans le commentaire, Guillaume mentionne la foi. Quand il parle de la foi des Romains dans le commentaire de Rm 1, 8, il dit que la forme et l'exemple (*forma et exemplum*) de la foi des Romains est un principe d'instruction (*institutio*) pour le monde universel. Il ajoute une autre interprétation pour l'avenir: on se tournera vers Rome comme vers une fontaine d'où l'on puise ce qui est cru et prêché sainement (*salubriter*) dans tout le monde (Exp Rom; I, 231 – 238). Quand il parle de l'esprit du Christ et de Dieu dans le commentaire de Rm 8, 9, il dit que nous connaissons que cet esprit est en nous par le plaisir de la justice et la foi vraie et catholique (*integra fide et catholica*) (Exp Rom; V, 68 – 70).

Enfin, l'intelligence de Dieu permet de connaître le témoignage (*testimonium*) de la foi chrétienne du Seigneur fidèle, la conviction (*argumentum*) des réalités non apparentes et la substance (*substantia*) très solide des réalités espérées (Exp Rom; V, 487 – 489).

Cette manière de définir la règle de la foi est différente des principes d'interprétation de l'Écriture qu'Augustin donne dans son *De Doctrina Christiana*. Dans ce traité, "la perspective de lecture qu'il propose se prête à la vérification de chaque lecteur et ne fait plus appel à aucune clef de lecture étrangère" (Jeanrond, 1995; p. 36). Ce n'est pas une pure spéculation mais le fruit d'une réflexion pratique et systématique. Dans ce contexte, "la règle de foi, c'est-à-dire la tradition vivante de la communauté des chrétiens, fournit le contexte nécessaire à une lecture sérieuse des Écritures" (Jeanrond, 1995; p. 38). Mais peu après Augustin, Vincent de Lérins donna, en réponse à une interrogation sur le contenu de la foi catholique, la définition de la norme ecclésiastique qui allait dès lors s'imposer: "Dans l'Église catholique elle-même, il faut veiller soigneusement à s'en tenir à ce qui a été vu partout, toujours, et par tous. Car est véritablement et proprement catholique comme le montrent la force et l'éthymologie du mot lui-même, l'universalité des choses. Et il en sera ainsi si nous suivons l'Universalité, l'Antiquité, le Consentement général" (Cité par Jeanrond, 1995; p. 39). Vincent de Lérins fait preuve d'un souci institutionnel et formaliste de la conception orthodoxe de l'identité chrétienne (Jeanrond, 1995; p. 40). Les expressions de Guillaume rappellent ce canon de Vincent de Lérins: les opinions des Pères, la foi vraie et catholique, l'universalité de Rome, le principe d'instruction pour le monde universel. Mais, alors que Vincent de Lérins parle en termes positifs, Guillaume s'exprime en termes restrictifs et négatifs: ne pas dépasser les limites posées par les Pères.

Les éléments de la règle de foi chez Guillaume de Saint-Thierry sont cohérents avec le type de connaissance du faire interprétatif et la conception de

l'inspiration scripturaire; ils ne font pas de place au sujet humain individualisé et à l'utilisation de la raison pour s'appropriier le savoir. La règle de foi révèle un souci institutionnel orienté vers la restriction de toute nouveauté au plan de la pensée.

4.4 La conception de la théologie au Moyen Âge et aujourd'hui

Nous avons jeté un regard critique sur la conception de la connaissance sous-tendant le faire interprétatif, l'inspiration scripturaire et la règle de la foi tels que Guillaume nous les présente dans l'*expositio*. Nous sommes parti du simple schéma du sujet connaissant en relation avec l'objet. Nous devons maintenant nous demander quel modèle peut le mieux représenter l'acquisition du savoir de la connaissance sur Dieu chez Guillaume de Saint-Thierry et au Moyen Âge puisqu'il reprend le fonctionnement de sa culture. Nous le comparerons ensuite au modèle que nous proposons pour comprendre l'acquisition du savoir aujourd'hui. La théologie du Moyen Âge semble, pour nous, fonctionner selon le schéma de la communication de l'objet:

Destinateur	→	Objet	→	Destinataire
Dieu	→	Parole	→	Être humain

Dieu assume le rôle actantiel de destinateur qui parle et le sujet humain reçoit cette parole et assume ainsi le rôle actantiel de destinataire. La théologie consiste à écouter Dieu qui nous parle à travers l'Écriture et à travers sa création (par exemple, il parle à travers l'âme humaine); le sujet humain est invité à écouter sa parole et à la comprendre. Pour cela, Dieu donne la grâce de comprendre au sujet humain; il lui ouvre le sceau des Écritures. Dieu a parlé aux Pères qui l'ont écouté et l'ont compris. C'est pourquoi leurs écrits sont devenus normatifs pour l'écoute de la parole de Dieu au Moyen Âge.

Soulignons ici l'importance de Paul pour la théologie du Moyen Âge latin (Froehlich, 1990; pp. 258 – 259). Paul jouissait d'une grande autorité et on parlait de ses écrits pour soulever les questions qui alimentaient la discussion théologique comme le laisse entendre le début de la première préface de l'*expositio* (Exp Rom; Pr, 2 – 8).

Aujourd'hui, nous partons d'un autre modèle pour décrire le fonctionnement du faire théologique; nous utilisons le schéma de la production du savoir:

Faire (Sujet) → Objet
 Faire (Sujet humain) → Parole sur Dieu

C'est l'être humain aidé par sa raison qui prononce maintenant une parole sur le Dieu de la foi. Nous sommes donc passés d'un modèle de communication du savoir à un modèle de production du savoir. Dieu, le destinataire sur le modèle de la communication au Moyen Âge, fait maintenant partie de l'objet sur le modèle présent de la production du savoir. Le sujet humain, le destinataire de la parole de Dieu sur le modèle de la communication, devient le sujet opérateur produisant l'objet savoir sur le modèle de la production du savoir. Comme sujet opérateur, l'être humain devient maintenant un sujet individualisé et sa compétence repose sur la raison humaine et la conscience qu'il possède du fonctionnement de sa raison.

Le modèle sous-tendant la théologie du Moyen Âge fonctionne donc sur un modèle différent de celui que nous proposons pour expliquer le fonctionnement de la théologie aujourd'hui. Cette différence implique des déplacements concernant les rôles actantiels de Dieu et de l'être humain.

4.5 Le modèle de la vérité

Nous avons aussi dit que, même si le prix à payer était l'effacement du sujet humain dans l'acquisition de la connaissance au Moyen Âge, il y avait un gain considérable contrebalançant cette perte: le savoir acquis revêtait une vérité quasi absolue car il venait de Dieu lui-même. Même si les théologiens et commentateurs du Moyen Âge étaient conscients qu'ils ne connaissaient qu'en partie et qu'imparfaitement, ce qu'ils connaissaient venait quand même de Dieu et portait la garantie divine de vérité.

Selon Heidegger, il y a eu au cours de l'histoire trois définitions de la vérité: 1) la vérité est un dé-voilement de l'être; 2) la vérité se trouve dans l'adéquation entre la compréhension et la chose (*res*); 3) la vérité est une certitude acquise par la raison humaine (Heidegger, 1970b; pp. 34 – 37).

Au Moyen Âge, le concept de vérité est celui de l'adéquation entre la compréhension et la chose. Seul le semblable peut connaître le semblable et la connaissance vraie est le rapprochement ou la ressemblance entre la chose connue et ce que l'on en dit. Dieu parle de lui-même et il existe une adéquation entre sa parole et ce qu'il est; et la garantie de cela, c'est Dieu lui-même. Aujourd'hui, nous sommes influencés par Descartes et Heidegger. Descartes a changé la conception de vérité en proposant la certitude de la raison humaine comme critère de vérité. Heidegger revient à la notion grecque de la vérité qui est un dé-voilement de l'être.

4.6 Pas de nouveauté permise

Quand on accepte de partir de l'Écriture interprétée à travers les écrits des Pères, on maintient une tradition-transmission du savoir, c'est-à-dire qu'on laisse intactes les configurations linguistiques d'une théologie qui nous vient des Pères.

Par exemple, l'anthropologie de Guillaume est structurée selon trois points de vue: le point de vue cosmologique, le point de vue de la structure de l'âme et le point de vue théologique. Chacun peut redire à sa façon les différents éléments de cette configuration, mais la configuration demeure la même dans son ensemble; on n'y retranche rien et on n'y ajoute rien, on ne fait que la redire à sa manière.

Si nous partons d'un autre modèle de faire de la théologie, celui que nous avons présenté avec le schéma de la production du savoir, nous ouvrons la porte à une déconstruction des configurations et, éventuellement, à une reconfiguration de tous les éléments de la théologie. Par exemple, aujourd'hui nous ne pouvons plus accepter le point de vue cosmologique de l'anthropologie et nous ne présentons plus l'être humain comme microcosme. L'anthropologie et la cosmologie sont séparées. De plus l'anthropologie sera définie à partir de l'être humain et non à partir de Dieu et de ce que peut nous en dire l'Écriture. Nous acceptons aujourd'hui de déconstruire les configurations reçues, de les redéfinir à partir d'autres principes que ceux donnés par les Écritures et de les repenser à nouveau. Cela ne serait pas acceptable pour un Guillaume de Saint-Thierry qui refuse toute nouveauté (Exp Rom; Pr, 9 – 10).

5. Le signe chez Augustin

Ce que nous venons de dire au sujet du discours du savoir et de la connaissance du sujet repose sur la notion de signe telle que définie par Augustin dans le *De doctrina Christiana*. Le signe, c'est d'abord la chose (*res*); cette chose fait signe à autre chose. "C'est par les signes qu'on apprend les choses [... Certains] objets sont des choses [...]; ils sont en la circonstance par surcroît les signes d'autres choses. Or il y a d'autres signes qui ne servent qu'à signifier, comme c'est le cas pour les mots (*uerba*). Car personne n'use des mots que pour signifier une chose. On comprend par là ce que j'appelle signes, à savoir, les objets qu'on

emploie pour signifier quelque chose. C'est pourquoi tout signe est aussi une chose, sans quoi il ne serait rien du tout. Mais par contre toute chose n'est pas en même temps un signe" (Doct Chr; 1; # II. 2). D'après cette définition, le signe est compris dans certaines choses et dans les mots. Le mot participe donc à la chose en tant qu'il la signifie. C'est ainsi que le principe de participation repose sur cette notion de signe.

Tout mot, toute parole de l'Écriture participe en tant que signe à la chose à laquelle il/elle fait signe. La communication et la réception du savoir se fait par transmission et participation. La vérité, c'est la participation de la compréhension à la chose qui en elle-même fait signe à autre chose.

Dans cette structure de participation, le "je" en tant que sujet individué n'a pratiquement pas de place dans la production du savoir. Il assume une place dans la communication et la réception du savoir. Il transmet le savoir à la suite des Pères et le "tu" doit écouter et s'ouvrir à ce qui lui est dit. Le sujet ne produit pas le savoir mais il le reçoit. Le sujet apparaît aussi dans la dimension du faire persuasif. Selon l'aveu même de Guillaume dans la première préface, c'est la contemplation de la grâce qui l'a poussé à écrire un commentaire (Exp Rom; Pr, 20 - 21). De plus, il persuade le lecteur de lire son commentaire et lui propose un programme. Le "je" est donc partiellement individué dans la transmission du savoir reçu et dans la persuasion qu'il exerce sur le lecteur.

Le savoir est aussi complètement orienté vers les réalités divines et spirituelles.

"Le médiéval n'est pas, au sens moderne du mot, en possession du soi, - il se voit toujours entraîné dans la tension métaphysique, la transcendance le retient d'avoir par rapport à l'ensemble des réalités une attitude purement humaine. La réalité comme réalité, comme monde réel autour de lui, est un phénomène lié, et lié dans la mesure

où elle apparaît aussitôt et constamment dépendante, mesurée par des principes transcendants. La théorie de la connaissance par exemple, manque en dépit de ses intuitions incontestablement profondes de ce qui fait l'ampleur et la portée de la théorie moderne. Elle aussi demeure liée à la transcendance, aux problèmes de la connaissance de l'au-delà du sensible. Liaison ne dit pas ici absence de liberté ou servitude, mais orientation unilatérale du regard dans la vie intellectuelle" (Heidegger, 1970a; p. 30).

Aujourd'hui, nous ne comprenons pas le signe de la même manière; le signe fonctionne grâce au langage qui fait le lien entre le signifiant et le signifié (Didier, 1980; pp. 70 - 72). Ce lien n'est donc plus dans la chose (*res*) mais dans le langage. La sémiotique va encore plus loin en procédant à une déconstruction du signe; comme nous l'avons mentionné dans le deuxième chapitre, la sémiotique s'occupe de la production des signifiants et sépare ainsi le signifiant du signifié. La conception de la production du savoir, de sa transmission et de la notion de vérité qui avait cours au Moyen Âge est donc fort différente de la nôtre.

Le Moyen Âge avait l'avantage de développer la réceptivité du sujet; cette attitude prépare à la contemplation et permet d'unifier le monde de la connaissance (théologique ou autre) avec une attitude contemplative.

La vision contemporaine de la production du savoir et de son appropriation développe l'engagement d'un sujet en quête de sens et de signification qui sont appelés à devenir fondateurs de son identité. Il développe sa compétence pour saisir les structures de signification afin de fonder, développer et nourrir cette quête de sens et d'identité. Ce sujet s'insère dans un monde qu'il construit grâce au langage qui permet de donner une organisation signifiante à la réalité qui l'entoure. Il construit ainsi la signification de l'espace dans lequel sa vie se déroule. Ce monde est aussi constitué d'un temps propre à l'histoire humaine distinct d'un temps divin qualifié d'éternel.

6. Conclusion

Nous pouvons reconnaître chez Guillaume les traits du sujet lecteur tels que Pelletier (1989; pp. 318 - 320) les résume. Guillaume lit l'épître au profit de la méditation assidue de ses lecteurs (Exp Rom; Pr, 26 - 31). C'est le charme de la grâce de Dieu et de sa gloire qui l'ont poussé à cette œuvre (Exp Rom; Pr, 20 - 21). Il existe une dimension subjective du sujet lecteur qui désire l'unité d'esprit et la piété en partant de la connaissance-reconnaissance de la grâce (Exp Rom; Pr, 26 - 31). Cependant, le lecteur refuse de s'appropriier le texte et de le soumettre à ses propres besoins comme le font ceux qui transgressent les limites posées par les Pères (Exp Rom; Pr, 14 - 16) et il s'insère dans une réceptivité liée à la tradition-transmission du savoir des Pères et au Seigneur qui ouvre le sceau de l'Écriture. Il y a donc une "subjectivation assumée" et un "renoncement à la maîtrise".

Notre propre démarche nous a permis de reconnaître d'autres traits du sujet, selon la conception de Guillaume, dont nous percevons les différences avec le sujet que nous présumons dans la méthode d'analyse que nous avons adoptée.

Le sujet (énonciateur de l'*expositio*) du Moyen Âge s'insère encore dans le "nous" de la tradition. Il met l'accent sur la réceptivité à l'intérieur de cette tradition-transmission du savoir qui se veut réceptive au savoir que Dieu communique. Le sens se trouve dans la chose qui fait signe à autre chose et ce signe est placé dans la chose lors de la création par Dieu. Ce sujet vit dans un univers dont l'espace est hiérarchisé et où tout tend vers Dieu. Il vit dans un temps divin imbriqué dans le temps humain.

D'après notre perspective, le sujet est un être humain individualisé qui fait sa propre lecture de *Romains*. Il utilise sa raison et les moyens de compréhension qu'elle met à sa disposition. C'est le sujet lui-même qui produit l'objet-savoir détenteur des structures de signification productrices d'effets de sens. Ce sujet

poursuit une quête de signification qui ne peut advenir que dans et par le langage. C'est la parole qui produit des effets de sens que l'on saisit. Ce sujet vit dans l'espace de son monde et dans un temps humain. La relation avec l'espace et le temps divin est saisie par le langage dans l'univers d'une foi.

À partir de notre vision du sujet, nous avons enfin à nous demander comment nous voyons nous-même la traduction d'un texte, comment nous retrouvons les traces dans le texte du sujet de l'*expositio* et quelle approche nous suggérons pour aborder l'exégèse patristique et médiévale.

CONCLUSION

Nous avons vu dans le dernier chapitre que Guillaume ne laisse qu'une très petite place à la part de son travail comme sujet énonciateur et sujet cognitif du commentaire. Nous avons aussi montré que notre conception du sujet est différente, voire même divergente, de la sienne. Nous allons d'abord reprendre quelques présupposés concernant le point de vue de la sémiotique afin de situer la reprise d'ensemble de notre analyse.

La sémiotique part d'un double point de vue. Premièrement, le point de départ de la sémiotique est différent de celui de la linguistique. Cette dernière considère la langue comme un système ou un ensemble abstrait capable de produire de la signification quand elle est mise en parole. Tandis que Saussure excluait la parole, Greimas à la suite de Hjelmslev part du discours, c'est-à-dire du fait que nous n'avons jamais des phrases seules mais des discours où les phrases sont intégrées et où le texte constitue l'unité de base. "Selon la perspective sémiotique, c'est la langue qui est le reflet des discours ou plutôt qui est construite comme système par l'ensemble des discours mis réellement ou virtuellement en acte" (Martin, 1998; p. 11). Mais il y a aussi un second changement de perspective. Aujourd'hui une grande part de la réflexion sur le langage s'appuie sur les théories de la communication. D'après la sémiotique, la transmission d'information n'est qu'une partie du discours mais ce n'est pas l'essentiel du texte littéraire. Il faut donc tenir compte du "monde du sujet parlant, c'est-à-dire du sujet qui ne surgit qu'en parlant et qui, parlant, est lui-même divisé par cette coupure qui en lui sépare les mots et les choses, le discours et le réel" (Martin, 1998; p. 12). C'est pourquoi la sémiotique veut tenir compte de l'acte de dire du sujet énonciateur.

Or, dans un texte, la figure peut être considérée selon trois points de vue. D'abord, elle renvoie à la représentation du monde extra-textuel. Ensuite, dans sa

mise en discours, la figure est inscrite dans des structures syntaxiques et sémantiques et ce sont ces structures qui sont productrices d'effets de sens. Enfin, la figure renvoie à l'instance qui structure les relations des figures entre elles dans le discours (Panier, 1991; p. 109).

Nous adoptons maintenant le point de vue de cette instance du commentaire qui manie et remanie les figures, c'est-à-dire le sujet énonciateur; nous modifions ainsi le point de vue de la démarche d'analyse que nous avons menée jusqu'ici et qui était de chercher à découvrir et à décrire le faire interprétatif dans la relation entre les deux textes du commenté et du commentaire. Nous comprenons maintenant l'interprétation comme la relation entre le sujet énonciateur qui serait ici le commentateur et son travail sur le figuratif, c'est-à-dire les figures du texte-source et celles des citations patristiques; ce sujet manie et remanie le figuratif pour produire le figural, c'est-à-dire des figures remaniées propres au commentaire. À la suite de cette nouvelle démarche, nous nous demanderons si l'énonciateur du commentaire tient une place aussi minime qu'il le réclame dans la première préface.

Nous terminons avec quelques réflexions sur la traduction, sur le maniement et le remaniement des figures dans le commentaire et sur la manière dont nous pouvons envisager l'exégèse patristique et médiévale aujourd'hui.

1. La traduction

Qu'est-ce qu'une traduction? Une traduction ne peut pas être comprise comme un miroir (Panier, 1983; p. 61) ou un simple décalque d'une langue à l'autre. Elle est un transcodage d'un discours et non un simple décodage de la langue. Et chaque traduction produit un texte qui a pleinement statut de texte (Martin, 1998; p. 4).

Quel(s) critère(s) choisissons-nous donc pour mesurer l'exactitude d'une traduction? On ne peut prendre celui de l'intention de l'auteur puisque ce dernier n'est jamais là pour confirmer les intentions qu'on lui prête et que tout texte signifie toujours au-delà des visées intentionnelles de son auteur. "Il ne reste donc au traducteur comme à tout lecteur qu'à se fier au texte" (Martin, 1998; p. 13). Ricoeur (1999; pp. 13 - 19) choisit l'alternative fidélité contre trahison. Nous préférons parler de modification. Mais qu'est-ce que signifie se fier ou "être fidèle au texte de référence"?

La réponse à cette question exige de recourir à la distinction entre le lexème et la figure. La sémiotique distingue: 1) le lexème ou le mot qui se trouve dans le dictionnaire et qui fait partie du système de la langue; 2) la figure "représentable à partir des mots du texte mais [dont les] effets signifiants ne sont pas limités à la définition qu'en donnerait le dictionnaire. Ils sont produits par la mise en parcours des figures elles-mêmes s'enchaînant les unes aux autres et s'interprétant ainsi entre elles" (Martin, 1998; p. 13).

La fidélité au texte de référence de la traduction n'est ni une fidélité aux mots, ni une fidélité aux contenus de sens qui se limiteraient à trouver des "équivalences fonctionnelles". Une fidélité aux mots ne tient compte que du décodage des lexèmes d'une langue à l'autre; c'est rester dans le système de la langue et au niveau des dictionnaires. Une fidélité aux contenus réduit le texte à la dimension de communication; les équivalences fonctionnelles sont "obtenues par une opération d'abstraction, substituant à la figure une valeur thématique hypothétique" (Martin, 1998; p. 13). Le critère que nous choisissons découle de la notion de figure. "La fidélité au texte [de référence], dans le travail de traduction et de lecture, est fidélité aux figures" (Martin, 1998; p. 14). Elle ne peut se vérifier que par le renvoi au texte même qui sert de référence.

Les analyses des chapitres cinq et six fournissent quatre types d'exemples de ce qui se passe au cours d'une traduction. D'abord, tout transcodage implique nécessairement un travail sur les sèmes. Premièrement, le transcodage peut d'abord faire apparaître de nouveaux sèmes inclus dans les lexèmes latins qui ne se retrouvent pas parmi les sèmes portés par le lexème grec; par exemple, en Rm 1, 1, le commentaire utilise deux sèmes de *uocare*: /appeler/ et /nommer/. Mais le discours de *Romains* ne fait apparaître qu'un seul sème de la même figure, /appeler/. Par ailleurs, il peut aussi se passer le phénomène inverse. En Rm 1, 3, le lexème grec γενομένος est porteur de deux sèmes: /issu/ et /devenu/. Cependant, le lexème latin ne manifeste que le sème /devenu/. Il y a donc des choix différents qui sont faits parmi l'ensemble des possibilités de production de sens des figures d'un texte lors de son décodage dans une autre langue. Or, nous considérons que ces traductions sont acceptables, exactes et sont fidèles aux figures. Ce mouvement sémique de flux et de reflux fait donc aussi partie de tout transcodage et il faut reconnaître qu'il peut soit fermer, soit ouvrir des possibilités de production de signification et de lecture du texte. Ces exemples illustrent bien le fait que la fidélité aux figures et à toutes leurs possibilités de signification ne saurait être absolue. Pour nous, il est impossible que deux langues offrent exactement le même contenu sémique pour chacun de leurs lexèmes et que les figures soient porteuses des mêmes possibilités de signification quand un texte est traduit et passe d'une langue à une autre.

Deuxièmement, nous avons vu aussi que la traduction latine utilise plusieurs figures pour rendre la richesse figurative de φρονέω en Rm 8, 5 - 9. Ce n'est pas l'exactitude des lexèmes qui guide la traduction, mais plutôt la richesse de signification de la figure.

Troisièmement, quand Guillaume commente Rm 8, 19 - 22, la création devient la créature humaine. Nous avons ici un exemple où il y a décodage exact du latin par rapport au grec car les deux lexèmes, κτίσις et *creatura*, se correspondent

au niveau de la langue des dictionnaires. Mais, à cause du choix sémique que le commentateur fait lors de sa lecture du texte en faisant appel à Augustin, la figure *creatura* du texte latin ne correspond plus à la figure du texte grec. Il y a donc un décodage exact mais il n'y a plus de correspondance des figures à cause de la sélection sémique du commentateur dans son acte de lecture; on passe donc d'une figure de création qui exclut les être humains à une figure de la créature, qui est ici une créature humaine. Cet exemple illustre bien le fait que le décodage exact des lexèmes au niveau de la langue n'assure pas nécessairement un transcodage fidèle à la figure du texte-source.

Quatrièmement, nous avons aussi remarqué que le transcodage en latin de Rm 1, 2 - 4 peut aussi contenir des modifications (ou des trahisons!) du texte grec. Nous avons aussi montré que ces modifications affectent non seulement la manifestation du texte mais qu'elles ont des répercussions au niveau de l'immanence du texte et que ce sont les possibilités de production de signification de ces versets qui sont modifiées. Le texte grec de Rm 1, 2 - 4 oriente vers une lecture centrée sur la résurrection de Jésus Christ tandis que la traduction latine oriente plutôt vers une lecture centrée sur l'Incarnation du Fils de Dieu. Pour nous, ces modifications ne font pas partie du transcodage et devraient, dans la mesure du possible, être évitées.

Que conclure?

D'abord, nous avons évité de parler du texte original et nous nous sommes limité à parler du texte-source ou du texte de référence. Il faut se demander qu'est-ce qu'un texte original et quel statut lui accorde-t-on? D'un point de vue historique, c'est le premier texte à partir duquel sont générées les autres versions. Dans le cas de la Bible, ce sont les exégètes qui s'occupent de reconstituer un texte critique reçu par l'ensemble de leurs collègues, mais qui ne peut prétendre à être "le" texte original. Du point de vue de la langue, c'est un truisme que de dire qu'une œuvre

littéraire est toujours produite dans une langue particulière. Ainsi, pour le Nouveau Testament, la langue grecque de la koinè devient une référence première (Martin, 1998; p. 6).

Quel statut donner à ce texte critique? Selon les critiques littéraires, "le texte original est le dernier état du texte publié (la dernière édition) du vivant de son auteur et sous le contrôle de celui-ci" (Martin, 1998; p. 6). Mais cela ne peut valoir pour le texte biblique. Nous devons plutôt recourir aux "transmissions manuscrites qui, assurées par les communautés juives et les Églises chrétiennes, dépendent du phénomène de tradition et en sont constitutives" (Martin, 1998; p. 6). Or ceci ne peut se faire sans générer des variantes. La notion d'original devient alors relative. On ne peut dire que le texte critique est l'original authentique parce qu'il est le produit de la critique textuelle. Et Clines (1998; p. 1606) va encore plus loin quand il affirme que cette notion nous vient de la modernité et qu'il n'y a jamais eu un texte original définitif. Ceci amène à faire le deuil de l'idée de retrouver l'authentique original et permet de considérer la valeur de chacun des manuscrits comme un texte valable en lui-même, et pour lui-même, porteur de témoignages sur le scribe, sur les conditions et les buts de leur production, sur les sensibilités de l'époque où ils furent copiés et sur tout autre indice qu'ils pourraient nous fournir (Clines, 1998; pp. 1606 - 1607). Nous n'avons pas affaire à une édition imprimée ou à une réimpression d'un texte, mais à une transmission vivante d'un texte copié en de multiples langues.

Nous sommes partis du texte grec établi par Aland *et alii* comme notre référence actuelle, mais ce texte pourrait changer si de nouveaux manuscrits étaient découverts; en revanche la langue de la koinè demeure toujours la langue de référence première. Cependant, nous devons accepter le fait que Guillaume partait d'un autre texte de référence, le manuscrit 49 de Charleville, et d'une autre langue de référence, le latin, bien qu'il savait que le Nouveau Testament avait été écrit en grec. De plus Guillaume semble utiliser d'autres versions latines à certains endroits.

Enfin, il faut prendre conscience qu'Augustin et Origène travaillaient à partir de manuscrits autres, et de versions autres de *Romains*.

Ensuite, toute traduction implique un flux et un reflux des sèmes et cela influence les possibilités de signification de figures dans un texte. Nous pouvons nous demander si les traducteurs sont toujours conscients des choix qu'ils font et si les traductions ont le souci d'avertir le lecteur de ces choix inévitables.

Ceci pose aussi une question fondamentale concernant le texte choisi pour faire son exégèse et qui sert de base à la théologie au Moyen Âge. Par ailleurs, ces auteurs étaient fort conscients de la nécessité d'avoir le meilleur texte possible bien qu'il existait de nombreuses versions de la Vulgate au XII^e siècle. Étienne Harding, le troisième abbé de Cîteaux n'a-t-il pas fait faire une traduction de la Bible pour son monastère et n'a-t-il pas consulté des rabbins de l'époque pour s'assurer du sens de telle ou telle traduction dans l'Ancien Testament? On était donc conscient de ce problème au XII^e siècle, bien que nous jugeons aujourd'hui que les solutions adoptées ne nous paraissent pas adéquates.

Mais une autre question surgit alors. Que vaut une théologie construite à partie d'une traduction qui, dans certains cas, modifie le texte-source? Cette théologie sera nécessairement tributaire des choix de la traduction et de ses modifications. De plus, si elle ne se réfère pas au texte grec, comment peut-elle assurer une fidélité aux figures? Cela expliquerait au moins en partie que le retour au texte hébreu et au texte grec de la Bible pour faire de l'exégèse et le fait que les nouvelles traductions de la Bible, du moins faites maintenant dans le monde catholique à partir des langues originelles, soient venues d'une exégèse qui retournait aux sources des textes et aient pu susciter un renouveau de la théologie au cours des dernières décennies. Mais pour comprendre la théologie du Moyen Âge, il faut retourner aux textes bibliques et à la langue que ces auteurs utilisaient et non partir de nos propres références contemporaines. Cela pourra nous aider à

comprendre l'origine de ces différences qui nous séparent d'eux et nous rendra peut-être plus conscients des sources du renouveau contemporain de l'exégèse et de la théologie.

Nous pouvons nous demander qu'elle est la valeur d'une traduction basée sur le texte de la Vulgate pour faire de la théologie ou même pour la liturgie. Nous utilisons alors un double décodage et transcodage qui écarte le lecteur de plus en plus du texte source en grec ou en hébreu et qui ne tient pas compte des modifications de la traduction latine.

Enfin, Ceglar (1971; pp. 249 – 265) se demande si Guillaume de Saint-Thierry connaissait le grec. Nous pouvons seulement dire que, s'il savait le grec, il ne s'en est pas servi en faisant son *expositio*!

2. Le maniement et le remaniement des figures dans le commentaire

Nous reprenons l'ensemble du fonctionnement de l'*expositio* tel que nous pouvons le dégager de nos analyses et à la lumière de la représentation du fonctionnement du commentaire présenté à la fin du chapitre trois. Nous partons du point de vue des figures afin de saisir comment l'énonciateur et sujet cognitif du commentaire manie les figures de l'épître (le figuratif métatextuel) et celles des citations (le figuratif intertextuel) et produit des figures remaniées (le figural).

2.1 Le point de vue de la déconstruction du commenté

Celui qui fait l'*expositio* commence par choisir le texte sur lequel va porter son commentaire. Dire que Guillaume a choisi le texte de la Vulgate serait présupposer qu'un tel texte "dans une édition critique" existait. Or il y avait une

multitude de manuscrits qui existaient à son époque. Il serait donc préférable de dire que Guillaume a choisi de partir du texte de *Romains* tel que nous le retrouvons dans la première partie du manuscrit 49 de Charleville. Il part du latin et, quand il mentionne la vérité du texte grec, il se réfère au commentaire d'Origène traduit en latin par Rufin.

Le commentaire fait ensuite une sélection de certaines figures du commenté. Il fait une exposition continue qui suit le déroulement des figures de *Romains*. Il fait son propre découpage des figures ou des syntagmes qu'il désire commenter. Parfois il ne commente qu'une seule figure à la fois, comme celle de Paul, par exemple, tandis qu'en d'autres endroits, il choisit de traiter un syntagme comme "celui qui a été prédestiné Fils de Dieu en puissance" en Rom 1, 4.

Le découpage des syntagmes est celui du commentateur. Par exemple, il commente "de la résurrection des morts de notre Seigneur Jésus Christ" alors que, suivant le texte grec, nous aurions séparé le texte autrement parce que "la résurrection des morts" n'est pas grammaticalement liée à "notre Seigneur Jésus Christ".

Il laisse de côté les difficultés qui se rencontrent en *Romains* (Tableau VI, p. 105; voir l'espace hétérotopique de gauche) et certaines figures qu'il ne commente pas. Le commentaire fait donc le choix de ne pas commenter certaines figures. Par exemple, il saute par-dessus Rm 1, 6; dans l'exposition de Rm 8, 10 - 11, il ne commente pas ce qui concerne la résurrection du Christ et ne traite que de ce qui concerne les conséquences l'inhabitation de l'esprit en nous.

Le commentateur choisit aussi certains sèmes dans les figures que lui présentent les lexèmes et il affecte les figures commentées d'une valeur sémantique. Par exemple, *uocare* peut signifier en latin "appeler" et "nommer" et le commentaire de Rm 1, 1 - 2. 5 - 7 va jouer sur ces deux possibilités que lui offre le

lexème latin tandis que, dans *Romains*, cette figure ne manifeste que le sème /appeler/. D'après nous, il fait apparaître la figure du sacrifice dans le commentaire de Rm 8, 3 - 4 et de Rm 8, 23. Il fait aussi apparaître la figure de la créature humaine dans le commentaire de Rm 8, 19 - 22. Ces figures viennent de configurations qui ne se rencontrent pas dans ces versets de l'épître.

Le commentateur fait aussi le choix du découpage, non seulement des syntagmes, mais de l'ensemble du texte. Nous désirons ici poser trois questions à ce sujet: 1) quels sont les critères du découpage des textes que nous faisons? 2) quelles sont les implications d'un découpage en péricope pour l'analyse et pour la lecture? 3) comment tenons-nous compte de l'ensemble du texte?

Concernant la question des critères, on peut aussi se demander quels sont les découpages qui sont signifiants pour Guillaume. Le découpage en sept livres ne signifie rien car il vient de la longueur des cahiers utilisés par les scribes à l'époque. Panier (1996; pp. 7 - 8) suggère de découper le texte selon des critères discursifs (le temps, l'espace, les figures actuelles) ou narratifs. Cela a l'avantage de nous obliger à suivre le texte pas à pas et de nous permettre de tenir compte de tous les éléments de chaque péricope ou séquence.

Ainsi nous découpons sans cesse le texte biblique en périopes pour fin de lecture ou d'analyse. Mais sommes-nous conscients des implications de ce que nous faisons alors? Les remarques qui suivent attirent l'attention sur le fait que toute segmentation du texte implique une limitation des possibilités de production de signification de ces éléments du texte quand nous les isolons plus ou moins consciemment du reste de l'ensemble. Cela devrait nous rendre plus conscients de la nécessité de reprendre ultérieurement ces éléments pour les resituer dans le contexte global du texte.

Tout découpage d'un texte ouvre ou ferme des possibilités de lecture. Cela nous est devenu une évidence quand nous avons pris conscience des conséquences que générerait le fait de commenter Rm 7, 25 - 8, 3a comme un ensemble. Ce regroupement des versets a fait apparaître des possibilités de sens et de thématisation que nous n'avions pas retenues quand nous avons nous-mêmes découpé le texte à partir du premier verset du chapitre 8. Même si nous ne sommes pas d'accord avec le découpage fait par Guillaume, il reste que notre découpage a fermé des possibilités de signification parce qu'il a plus ou moins isolé les figures d'une partie du texte par rapport à ce qui le précédait; ce faisant, nous avons mis l'accent sur les relations qu'entretiennent les figures entre elles en fonction de la grandeur et des limites de l'unité de texte que nous avons choisies et prises en considération. Le fait de rencontrer un autre découpage nous a permis de prendre conscience des relations que ce texte entretenait avec les figures qui le précédaient.

Prenons un autre exemple. Les commentaires contemporains font une coupure dans le texte de *Romains* après le verset 7 (Rm 1, 7), mais jamais au milieu du verset. Pour nous, l'adresse de la lettre se termine par la salutation du verset 7. Mais Guillaume termine la présentation de l'apôtre Paul au verset 7a, le verset 7b devenant ainsi une bénédiction, première étape d'une séquence rhétorique qu'initie le commentaire de ce que nous avons appelé le contrat de *Romains*. Voilà un autre découpage avec lequel nous ne sommes pas d'accord mais qui fait quand même voir qu'un découpage différent du nôtre crée d'autres possibilités de signification.

Par ailleurs, Guillaume fait une récapitulation après Rm 1, 15. Ceci correspond à un découpage que des exégètes contemporains font entre la fin de l'action de grâce et la présentation du thème en Rm 1, 16 - 17. Cela a l'avantage de mettre l'accent sur les relations entre ces versets et ce qui suit. Cependant, notre découpage nous a permis de montrer des relations qui existent entre les versets 16 - 17 et les 15 premiers versets de l'épître. Nous ne pouvons pas nier qu'il existe de très bonnes raisons pour considérer les versets 16 - 17 comme la présentation du

thème de ce qui suit et ainsi mettre en évidence les relations avec la suite de l'épître. Ce que nous voulons dire, c'est que, quel que soit le découpage que nous faisons et quels que soient les critères que nous utilisons, nous risquons toujours d'amputer le texte de possibilités de production de signification, si ces découpages en arrivent à nous faire oublier les relations des figures du texte découpé avec celles qui le précèdent ou celles qui le suivent. Cela devrait nous rendre plus attentif à ce que nous faisons quand nous découpons les épîtres de Paul en péripetes et à ne jamais perdre de vue l'ensemble d'un texte.

La troisième préface nous dit que le discours prend maintenant une forme morale (Exp Rom; IV, 13 - 15). Cette division de l'épître que Guillaume fait commencer au chapitre sept implique une saisie de la cohérence de l'ensemble de *Romains* et marque la différence entre ce qui vient avant et après.

Enfin, le commentaire choisit ou non d'emprunter les parcours figuratifs et les thématiques du commenté. Cela est devenu encore plus évident quand nous avons comparé un extrait du commentaire de *Romains* et un passage du commentaire du *Cantique des cantiques*. Dans un commentaire du Nouveau Testament, l'*expositor* du XII^e siècle trouve dans le sens littéral soit un sens christologique, soit un sens moral, soit un sens anagogique. Il choisit surtout, mais non exclusivement, de prolonger les parcours figuratifs et les thématiques du commenté. Dans le commentaire sur le *Cantique des cantiques*, Guillaume indique dès la préface qu'il ne s'attarde pas au sens littéral et qu'il traitera non pas de la rencontre amoureuse dans le lit mais d'une rencontre amoureuse entre le Christ et l'âme qui a lieu dans l'âme humaine laquelle est mémoire, intelligence, volonté et image du Dieu trinitaire. Cela signifie pour nous qu'il y aura recatégorisation pour l'ensemble du texte commenté parce qu'un élément des rôles thématiques est changé.

2.2 Le maniement des figures des citations dans le commentaire

Que fait l'énonciateur et sujet cognitif avec le figuratif intertextuel?

Du point de vue de l'objet-savoir, il choisit d'abord les espaces topiques et hétérotopiques des domaines de connaissance (Tableau VI, p. 105). Il décide de ne pas reprendre les questions troublantes des écrits des Pères et les nouveautés. Ensuite, les Pères ont la même autorité que l'Écriture. Il assume lui-même leur compétence et axiologise positivement les espaces topiques de connaissance en assignant aux Pères l'humilité et la sainteté et négativement les espaces hétérotopiques en parlant de l'orgueil de ceux qui introduisent des nouveautés. Il utilise les citations pour confirmer le savoir, pour présenter des objets-savoirs opposés à la foi ou à la doctrine de la grâce et ensuite pour les sanctionner négativement; enfin, il réaffirme les objets-savoirs conformes à la foi.

L'énonciateur établit la relation entre une citation et une figure de *Romains*; il articule donc le figuratif métatextuel et intertextuel.

L'énonciateur choisit la séquence de présentation des citations et les articule entre elles. Quand il présente Paul, il commence par le matériel biblique (Exp Rom; I, 2 - 13) et passe ensuite aux citations patristiques (Exp Rom; I, 14 - 26). Quand il traite de la prédestination, il présente des citations des Pères latins (Exp Rom; I, 61 - 71) pour parler de l'humanité de Jésus, puis une citation d'Origène (Exp Rom; I, 71 - 73) pour traiter de la divinité de Jésus et revient à une citation d'Augustin pour parler de la prédestination de la tête et des membres (Exp Rom; I, 79 - 80). Quand il commente le fruit que Paul veut récolter à Rome (Rm 1, 13), il part de citations bibliques (Exp Rom; I, 311 - 316) coupées par une citation patristique (Exp Rom; I, 311 - 315) et termine par l'opinion des philosophes païens (Exp Rom; I, 316 - 320). L'énonciateur établit donc les liens entre les citations selon le but qu'il poursuit.

L'énonciateur peut aussi condenser ou faire une expansion du matériau figuratif. Il parle brièvement de la vocation de Paul (Exp Rom; I, 2 - 26) et s'étend plus longuement sur la prière lorsqu'il commente Rm 8, 26 - 27 en accumulant les citations de différentes œuvres d'Augustin et de Grégoire le Grand (Exp Rom; V, 413 - 442; 454 - 476).

Ayant extrait les citations de leur texte d'origine, l'énonciateur décide ce qu'il doit retenir d'une citation pour construire ses propres structures syntaxiques et sémantiques. Il les situe au niveau énonciatif ou énoncif. Ainsi, il met le verset du Psal 137, 6 à la deuxième personne du singulier et l'intègre au niveau énonciatif. De plus, il réutilise dans le texte environnant la proxémique et la verticalité du même verset.

Plusieurs choses que nous avons dites au sujet du maniement des figures des citations pourraient aussi valoir pour les figures du texte commenté. Toutefois, nous retiendrons quelques différences qui valent pour l'*expositio*. D'abord le figuratif intertextuel sert à commenter le figuratif métatextuel et non l'inverse. Le texte commenté est donc premier par rapport aux citations. Ensuite, dans un commentaire suivi, le figuratif métatextuel organise le déroulement du commentaire tandis que c'est l'énonciateur du commentaire qui détermine la séquence d'apparition des citations et leur interrelation. Enfin, le figuratif métatextuel vient d'un texte qui possède sa propre clôture tandis que le figuratif intertextuel vient d'un corpus ouvert et c'est l'énonciateur qui, jusqu'à un certain point, décide du point de fermeture ou d'ouverture du corpus.

2.3 La reconstruction du commentaire : les figures remaniées

Le commentateur reconstruit ensuite les éléments de la composante syntaxique et sémantique du commentaire. L'énonciateur utilise pour les expansions du matériel qui vient de *Romains*, des citations bibliques et patristiques; ces éléments sont unifiés et transformés selon l'optique de sa propre anthropologie et de sa propre théologie de la grâce et de l'esprit.

Il procède d'abord à des expansions narratives et discursives. Il reprend, complète et transforme les éléments de la syntaxe narrative du commenté; il peut ajouter des figures actérielles, comme celles de Dieu et de Satan dans le commentaire de Rm 1, 13, pour nommer ceux qui ont empêché Paul de se rendre à Rome; il peut insérer ce qui est commenté dans une séquence plus large comme il le fait dans le commentaire de Rm 1, 8 qui est intégré dans une séquence de la première préface; il peut opposer la temporalisation du commentaire à une autre temporalisation, comme dans le commentaire de Rm 8, 29 - 30 où il oppose une séquence où certains verbes sont au futur tandis qu'il note et interprète pourquoi tous les verbes de l'épître sont au passé. Il peut aussi ajouter des éléments narratifs, comme dans le commentaire de Rm 1, 16 où il propose des éléments qui rendraient possibles trois expansions narratives différentes.

Pour décrire la tension temporelle et l'intensité du combat (Exp Rom; IV, 610 - 633), pour décrire la tension entre la vision imparfaite en ce monde et la vision future (Exp Rom; V, 202 - 224) et pour décrire l'espérance en ce temps d'attente (Exp Rom; V, 372 - 411), Guillaume reprend la même structure de temporalisation et d'intensivité que Paul avait employée en Rm 8, 18 - 25, mais avec des figures différentes.

Notre analyse de l'*expositio* a montré que Guillaume procède beaucoup par expansion figurative. Il développe les parcours figuratifs déjà présents en *Romains*.

Il y a deux contrats concernant le faire interprétatif dans l'*expositio*: celui de la première préface qui fait appel à l'autorité des Pères et celui du début du commentaire de Rm 8, 3b - 4 qui demande au Seigneur d'ouvrir le sceau des Écritures parce qu'il n'a trouvé personne qui comprenne ces versets. Dans une séquence logique, le second contrat vient avant le premier; Dieu a d'abord dicté les Écritures et les Pères les ont ensuite commentées. Suite au premier contrat, l'*expositio* citera les Pères et plusieurs parcours figuratifs créés autour des figures du commenté seront faits de citations patristiques. Suite au second contrat, c'est l'Écriture qui interprète l'Écriture et plusieurs parcours figuratifs partiront et intégreront d'autres textes scripturaux.

Ainsi, il emprunte largement des Pères dans le commentaire de Rm 1, 4 (Exp Rom; I, 61 - 80), dans la seconde partie du commentaire de Rm 8, 3b - 4 (Exp Rom; IV, 739 - 755), dans l'exposition de Rm 8, 26 - 27 (Exp Rom; V, 422 - 476) et de Rm 8, 29 - 30 (Exp Rom; V, 569 - 620). Mais, il peut aussi faire un exposé en partant et en intégrant des citations scripturaires comme il le fait dans la première partie des commentaires de Rm 8, 3b - 4 et de Rm 8, 5 - 25 où il cite très peu les Pères.

Ces développements des parcours figuratifs incorporent aussi des éléments de la théologie de la grâce qu'il présente dans la seconde partie de la première préface et dans les deux autres préfaces. Ainsi, dans le commentaire de Rm 1, 1 - 17 et 15, 14 - 33, les parcours figuratifs de l'apostolat, de l'Évangile et de la foi dans l'épître deviennent les parcours figuratifs de la grâce de l'apostolat, de la grâce de l'Évangile et de la grâce de la foi dans l'*expositio*. En d'autres termes, la théologie de la grâce fournit le cadre et le contexte des expansions du commentaire. De même, les éléments d'anthropologie que nous avons rassemblés à partir du commentaire lui-même et les éléments de la théologie de l'Esprit saint que nous avons présentés dans le chapitre sept rendent compte de la direction et de la recontextualisation des expansions du commentaire de Rm 7, 25 - 8, 3a (Exp Rom;

IV, 564 - 654) et 8, 5 - 17. 26 - 27 (Exp Rom; V, 1 - 411). Les éléments de la théologie de la grâce et de l'Esprit saint et ceux de l'anthropologie rendent compte de la cohérence des expansions ainsi que de l'unité de l'*expositio* en ces versets.

Le commentaire peut aussi procéder à des recatégorisations comme il le fait dans le cas de Rm 8, 3b - 4. Il ajoute alors le parcours figuratif sacrificiel qui, d'après notre analyse, n'existe pas dans l'épître et cela donne lieu à l'apparition d'une nouvelle thématique, celle de la purification. Le commentaire de Rm 8, 19 - 22 transforme d'abord une figure de l'épître; la figure de la création devient la figure de la créature humaine. Et ainsi, la thématique du désir dans le commentaire résume et condense un parcours figuratif différent de celui de *Romains*. Enfin, le parcours figuratif sacrificiel revient sous forme de figures autres dans le commentaire de Rm 8, 23 - 25 et une nouvelle thématique y apparaît. Nous pouvons noter ici que deux des trois recatégorisations, que nous avons identifiées, mettent en jeu le sacrificiel qui n'est pas en *Romains*. Cela dénote une tendance à ajouter et à insister sur l'aspect sacrificiel dans la théologie de la croix et dans la théologie de l'espérance.

Le commentaire choisit enfin les isotopies sur lesquelles fonctionnent les thématiques. La première préface choisit clairement l'isotopie de la grâce. Nous croyons que l'autre isotopie est celle de la nature telle que mentionnée dans la seconde préface (Exp Rom; III, 20).

2.4 Le point de vue d'ensemble et des formes globales

Nous partons maintenant de notre point de vue de lecteur de l'*expositio* et nous construisons des modèles à partir d'éléments du commentaire lui-même pour mieux saisir l'articulation d'ensembles plus larges de l'*expositio* où viennent s'inscrire des éléments discrets du commentaire. Ces modèles décrivent soit les

IV, 564 - 654) et 8, 5 - 17. 26 - 27 (Exp Rom; V, 1 - 411). Les éléments de la théologie de la grâce et de l'Esprit saint et ceux de l'anthropologie rendent compte de la cohérence des expansions ainsi que de l'unité de l'*expositio* en ces versets.

Le commentaire peut aussi procéder à des recatégorisations comme il le fait dans le cas de Rm 8, 3b - 4. Il ajoute alors le parcours figuratif sacrificiel qui, d'après notre analyse, n'existe pas dans l'épître et cela donne lieu à l'apparition d'une nouvelle thématique, celle de la purification. Le commentaire de Rm 8, 19 - 22 transforme d'abord un figure de l'épître; la figure de la création devient la figure de la créature humaine. Et ainsi, la thématique du désir dans le commentaire résume et condense un parcours figuratif différent de celui de *Romains*. Enfin, le parcours figuratif sacrificiel revient sous forme de figures autres dans le commentaire de Rm 8, 23 - 25 et une nouvelle thématique y apparaît. Nous pouvons noter ici que deux des trois recatégorisations, que nous avons identifiées, mettent en jeu le sacrificiel qui n'est pas en *Romains*. Cela dénote un tendance à ajouter et à insister sur l'aspect sacrificiel dans la théologie de la croix et dans la théologie de l'espérance.

Le commentaire choisit enfin les isotopies sur lesquelles fonctionnent les thématiques. La première préface choisit clairement l'isotopie de la grâce. Nous croyons que l'autre isotopie est celle de la nature telle que mentionnée dans la seconde préface (Exp Rom; III, 20).

2.4 Le point de vue d'ensemble et des formes globales

Nous partons maintenant de notre point de vue de lecteur de l'*expositio* et nous construisons des modèles à partir d'éléments du commentaire lui-même pour mieux saisir l'articulation d'ensembles plus larges de l'*expositio* où viennent s'inscrire des éléments discrets du commentaire. Ces modèles décrivent soit les

relations entre ces éléments, soit leur agencement syntagmatique. Ils peuvent provenir de la composante syntaxique tels que des schémas actantiels et des séquences. Il peuvent aussi provenir de la composante sémantique comme les éléments de parcours figuratifs de l'anthropologie, de la grâce et de l'Esprit saint. Nous nous servons alors des mêmes éléments que nous avons mentionnés dans le point de vue de la reconstruction du commentaire mais que nous considérons d'une autre manière.

Nous avons utilisé des schémas actantiels, des programmes narratifs et des séquences de présentation pour articuler différents éléments formant des ensembles dans le commentaire. Guillaume utilise la rhétorique pour interpréter l'épître et nous avons reconstruit en modèle une séquence rhétorique qui nous permettait de saisir l'articulation de l'ensemble du commentaire de Rm 1, 7b - 15. Les programmes narratifs du commentaire de Rm 7, 25 - 8, 3a et de Rm 8, 3b - 4 permettent d'articuler les différents parcours figuratifs nouveaux en plus des citations des Pères qui viennent s'y ajouter. Nous avons présenté l'anthropologie de Guillaume avant le commentaire de Rm 8, 5 - 27 afin de montrer l'unité de l'un des contextes qui présidait à l'expansion des figures du commenté.

Dans le commentaire de Rm 8, 5 - 17. 26 - 27, l'anthropologie de Guillaume et le modèle en trois étapes de l'inhabitation de l'esprit en nous permettent de voir l'unité, la cohérence et le déroulement par étapes successives de la recontextualisation qui préside aux expansions narratives et discursives des figures du commenté. Ils font aussi mieux saisir la séquence de présentation de la pensée de Guillaume au cours du commentaire. L'Esprit saint qui agit en nous et les conséquences de cette inhabitation sont décrits dans le cadre de l'anthropologie propre à Guillaume qui le distingue même de ses contemporains. Les éléments d'anthropologie servent à montrer qu'elle est l'action de l'Esprit saint en relation avec l'esprit humain et comment, à travers ce dernier, il exerce une influence sur l'âme et ses facultés. Il décrit dans ce même contexte ce que signifie être dans et

selon la chair et le combat intérieur que l'être humain livre contre lui-même. L'anthropologie permet de montrer comment toute la création participe à la souffrance de l'être humain comme créature, de décrire les souffrances, la tensivité et l'intensité de l'espérance et enfin d'expliciter la transformation du fonctionnement des facultés de l'âme opérée par l'Esprit saint qui s'infuse dans l'âme et y prend toute la place.

Tous les éléments de l'anthropologie et de la théologie ne viennent pas de l'énonciateur, sujet cognitif et narrateur, mais leur synthèse et leur articulation lui sont propres. C'est pourquoi nous pouvons les considérer comme des figures remaniées par l'énonciateur. Si le but du commentaire est de poser les bases d'une théologie mystique, alors l'énonciateur et sujet cognitif remanie l'ensemble du figuratif et l'intègre dans sa pensée qui est formée par le figural.

Au terme de cette section, nous pouvons nous demander ce qui reste de la petite corneille nue ou nulle. De notre point de vue, l'énonciateur a laissé énormément de traces dans le maniement et le remaniement des figures et nous pouvons y discerner sa main un peu partout. Il semble que les auteurs du XII^e siècle aient été moins conscients de tout ce qu'ils apportaient eux-mêmes et de la marge de liberté qu'ils s'accordaient pour manipuler et transformer leurs sources. Ils étaient plus conscients de leur rôle de persuasion auprès du lecteur. Il nous semble que l'expérience du charme de la grâce à contempler ait elle aussi laissée des traces marquantes dans le développement de la théologie de la grâce et de l'Esprit saint chez Guillaume de Saint-Thierry.

3. Pour une reprise de l'exégèse médiévale ?

Comment envisager l'exégèse patristique et médiévale à partir de ce que nous avons fait et dit? Notre propos est de voir comment on peut concevoir

l'exégèse médiévale aujourd'hui, comment en faire la lecture et comment s'en inspirer.

Notre point de départ sera celui de la relation entre la figure et l'énonciation. À travers ce que nous venons de mettre en lumière dans la section précédente, il semble que l'énonciateur fait le choix de la direction que prendra l'expansion et la recatégorisation des figures dans le commentaire. L'énonciateur choisit par exemple le sens de l'Écriture à développer; nous traduisons cela en disant qu'il choisit une isotopie pour le commentaire et que celle-ci oriente et guide les expansions et les recatégorisations des figures du commenté. Nous sommes donc sur la même longueur d'onde que Bori et Pelletier qui insistent sur l'énonciation et que Dahan qui termine en posant la question des figures en s'inspirant des travaux de Paul Beauchamp. Cependant, nous utilisons les instruments de la sémiotique greimassienne et de la sémiotique du commentaire développée par Panier.

Panier (1999; p. 249) termine une étude sur l'exégèse patristique en écrivant ceci: "La théorie patristique des figures bibliques [...] prend véritablement en compte la consistance du niveau figuratif des textes bibliques; elle conduit à la question anthropologique du sujet de l'interprétation, posé à la croisée des choses et des signes, du monde et du langage, de la perception et de la parole." Notre démarche a abouti aux mêmes questions. Nous avons terminé le chapitre huit avec la question du sujet en donnant quelques pistes pour une réflexion épistémologique et anthropologique. Nous avons aussi montré comment la relation du monde et des signes n'est plus la même aujourd'hui qu'au Moyen Âge. De même, la vision spatio-temporelle d'un monde hiérarchisé que supposent l'anthropologie et la théologie de Guillaume a changé. Guillaume nous montre aussi le lien réciproque entre la parole et l'expérience. Son expérience du charme de la grâce à contempler lui a fait prendre la parole pour commenter *Romains* afin que le lecteur, qui médite l'exposé, puisse connaître et reconnaître par expérience cette grâce et en arriver à l'unité d'esprit. D'une part, l'expérience de Guillaume lui fait prendre la parole et, d'autre

part, c'est cette même prise de parole qui va servir à nommer, guider et orienter l'expérience de la grâce chez le lecteur assidu.

Pour nous, il ne s'agit pas de reprendre aujourd'hui les sens de l'Écriture de l'exégèse médiévale mais plutôt de nous inspirer du fonctionnement de sujet lecteur qu'étaient ces interprètes.

Nous terminons ce travail en nous tournant vers l'exégète et interprète contemporain afin de voir comment le contact avec l'exégèse médiévale peut l'aider à s'interpréter lui-même. Qu'est-ce que le fonctionnement de l'*expositor*, tel que nous l'avons analysé peut apporter à un exégète contemporain ou à un interprète contemporain?

3.1 Le rapport de l'exégète à l'histoire de l'exégèse

Commençons par un exemple. L'interprétation de Rm 8, 3b – 4 développe des parcours figuratifs qui font partie de la christologie (Incarnation et rédemption), de la conception de la grâce, de la théologie morale (les vertus théologales), la théologie sacramentaire (l'Eucharistie appelée sacrement de la foi), de la théologie mystique (le baiser et l'union de l'âme au Seigneur quand quelqu'un reçoit l'hostie dans la bouche). Tout est là et nous sommes aujourd'hui mal à l'aise de rencontrer ce foisonnement de parcours côte à côte. Pourquoi ce malaise?

L'histoire de l'exégèse et de la théologie nous apprend qu'après la mort de Guillaume de Saint-Thierry, une division apparaît entre la théologie et l'exégèse avec la parution des *Sentences* de Pierre Lombard en 1149. Au XIII^e siècle, la théologie et l'exégèse se sont séparées; on a des commentaires bibliques et des Sommes théologiques. Au XIV^e et au XV^e siècle, d'autres divisions apparaissent; par exemple, la tradition manuscrite n'a pas conservé les commentaires bibliques

de Duns Scott; est-ce parce que le théologien ne partait plus de ses commentaires bibliques ou parce que l'on n'a pas vu l'importance de les conserver? D'une manière ou d'une autre, ce fait semble être l'indice qu'une division s'instaure entre théologie dogmatique et théologie morale. La théologie morale se sépare aussi entre l'individuel (la spiritualité et la mystique) et le communautaire (la liturgie). Maître Eckart est le dernier théologien mystique. Au XVIII^e siècle, exégèse et théologie sont opposées (Sheldrake, 1995; p. 52). L'exégète d'aujourd'hui est héritier de cette histoire. Nous avons donc à nous poser plusieurs questions. Comment instaurer un dialogue entre les différentes disciplines? L'exégète est-il le seul à avoir droit au commentaire biblique dit scientifique? Sans nous fournir de solution qui encouragerait un retour au passé, les commentaires du Moyen Âge nous placent au moins devant nous une façon de faire où ces divisions n'existaient pas encore et nous font prendre conscience de notre héritage. Ils posent la question de l'unification dans une ère de cloisonnement et d'hyperspécialisation.

Les commentateurs du Moyen Âge voyaient leur travail comme une participation à un travail collectif; Guillaume reprend le travail commencé par les Pères. Aujourd'hui, chaque exégète semble travailler individuellement; nous sommes à l'ère de l'individualisme. De plus, chaque discipline, exégèse, théologie dogmatique, théologie morale et pastorale, travaille à l'intérieur du champ propre qui lui est réservé. Un regard sur le fonctionnement d'un *expositor* peut nous aider à redécouvrir les richesses d'un travail pluri-disciplinaire.

3.2 Le rapport de l'exégète au texte de *Romains*

L'exégèse médiévale peut nous éveiller à certains aspects du texte que nous ne voyons pas spontanément. Il peut s'instaurer une dialectique de remise en question entre nous et les commentaires du Moyen Âge. Ils peuvent remettre en question nos façons trop habituelles de lire un texte (Gorday, 1984; pp. xiv – xv).

Par exemple, Guillaume parle de l'Esprit saint et de l'amour qu'il communique à notre esprit. Il faut se rendre compte que Paul ne parle jamais de l'esprit en termes d'amour. Il ne faut pas lire la théologie d'Augustin dans le texte biblique de même qu'il ne faut pas lire les définitions de Nicée et de Chalcédoine dans *Romains*. Ceci peut être une condition pour permettre au texte du Nouveau Testament de nous rejoindre dans sa nouveauté et de parler autrement que ce qu'il a fait auparavant.

3.3 Le rapport de l'exégète à la réception du texte de *Romains*

L'Église a conservé les Écritures. Mais les Écritures ont guidé l'Église et ont été source de renouvellement (Gorday, 1984; p. xiv). S'agit-il de conserver le contenu ou de conserver le pouvoir de l'Écriture de relancer l'acte de lecture? Il semble qu'il faille maintenir une dialectique entre ces deux significations de la conservation.

Par exemple, nous avons comparé l'anthropologie de Guillaume à celle de Paul. On peut se demander quel genre d'ascèse et de mortification implique une anthropologie comme celle de Guillaume où le corps est au bas de la hiérarchie et où il faut le soumettre? Le corps est un partenaire qui nous est imposé et qu'il faut réduire en esclavage; on lui demande donc de se priver et on accepte de le faire souffrir. L'anthropologie de Paul remet cela en question car, pour lui, le corps n'est pas au bas de la hiérarchie mais une dimension de toute la personne. Si nous voulons renouveler le sens de l'ascèse dans notre monde, à partir de Paul, cela signifiera traiter le corps en égal et non en inférieur. L'ascèse ne sera plus conçue comme une réduction du corps au service de l'âme ou de l'esprit mais plutôt comme une pratique pour le faire participer au mouvement vers Dieu; au lieu de parler de "réduire au service de", on pourra parler de "se mettre au service de" et de "collaboration". En ce sens, l'anthropologie paulinienne demeure toujours à relire

et peut encore aujourd'hui relancer une réflexion sur les fondements de l'ascèse chrétienne.

De même, l'être humain considéré comme microcosme permet à Guillaume de faire un lien entre la cosmologie et l'anthropologie et de proposer une exégèse de Rm 8, 19 - 22 que nous ne pourrions plus reprendre aujourd'hui mais qui pose quand même la question de notre propre compréhension de la relation entre la création et l'être humain dans l'économie du salut.

3.4 Le rapport de l'exégète à sa propre culture

Les parcours figuratifs du commentaire de Guillaume de Saint-Thierry nous ouvrent une fenêtre sur la culture médiévale. C'est la culture qui décide de la pertinence de telle ou telle analogie et de telle ou telle métaphore. Quelles sont les métaphores que notre culture permet et comment sont-elles orientées culturellement? L'une des tâches de l'exégète serait donc de réfléchir et d'explicitier l'horizon de sa propre culture et de son propre fonctionnement.

3.5 Pour une reprise de l'exégèse ancienne?

À la lumière de ce que nous venons de dire, qu'attendons-nous d'un commentaire d'inspiration patristique ou médiévale? Selon nous, la fidélité à l'exégèse patristique et médiévale ne repose pas sur la reprise du contenu de leur exégèse, c'est-à-dire le produit obtenu en appliquant la doctrine des quatre sens de l'Écriture à notre propre interprétation, mais plutôt sur le processus qui les inspirait, processus qui repose sur la relation entre le lecteur et le livre, entre le vivre du lecteur et la possibilité d'interprétation infinie du livre.

Chaque vie humaine se forme dans et à travers la parole. Si le texte biblique doit être un événement de parole pour le lecteur, le commentateur ne doit pas attirer toute l'attention sur lui-même, mais demeurer un serviteur de la Parole. Le bon commentateur est un lecteur qui laisse venir le texte à la parole dans sa non-fermeture originelle (Kieffer, 1976). Elle peut alors devenir une parole adressée, apte à former l'identité de celui qui veut rencontrer le Christ à travers la lecture de la Parole. L'Écriture pourra croître avec celui qui la lit; elle fera grandir et s'affermir dans le lecteur la foi et nourrira sa relation au Christ. Cette lecture de la Bible pourra devenir une exégèse confessante et un lieu où pourra se faire la théologie.

Université de Montréal

L'Expositio super Epistolam ad Romanos de Guillaume de
Saint-Thierry et ses rapports à l'épître commentée.
Sémiotique du commentaire.

Tome II

par

Jean (John) Doutre

Section des études bibliques

Faculté de Théologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en théologie - études bibliques

Mars 2002

© Jean (John) Doutre, 2002



BL

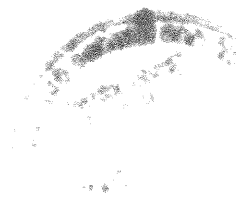
25

U34

2002

v.019

t.2



BIBLIOGRAPHIE

1. Bibliographie des bibliographies

Bibliographies sur l'*Épître aux Romains*

FITZMYER, J. A. (1993), *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible 33), Doubleday, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, pp. 143 - 224.

LANGÉVIN, P.-É. (1972), *Bibliographie biblique. 1930 - 1970*, Québec, Presses de l'Université Laval.

LANGÉVIN, P.-É. (1978), *Bibliographie biblique. 1930 - 1975*, Québec, Presses de l'Université Laval.

LANGÉVIN, P.-É. (1985), *Bibliographie biblique III. 1930 - 1983*, Québec, Presses de l'Université Laval.

METZGER, B. M. (1960), *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul*, Leiden, Brill.

Bibliographies de Guillaume de Saint-Thierry

PENNINGTON, B., VERDEYEN, P. (1979), "Bibliographie de Guillaume de Saint-Thierry depuis 1890", dans : *Saint-Thierry. Une abbaye du VI^e au XX^e siècle. Actes du colloque international d'histoire monastique, Reims-Saint-Thierry, 11 - 14 octobre 1976*, Saint Thierry, pp. 443 - 454.

VERDEYEN, P. (ed.) (1989), *Guillelmi a Sancto Theodorico, Opera Omnia, Pars I. Expositio super Epistolam ad Romanos*, CCCM 89, Turnhout, Brepols, pp. xxxii - li.

VERDEYEN, P. (2000), "Bibliographie de Guillaume de Saint-Thierry", dans : ASSOCIATION DES AMIS DE L'ABBAYE DE SIGNY, *Signy l'Abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry, Actes du colloque international d'Études cisterciennes 9, 10, 11 septembre 1998*, Les Vieilles Forges (Ardennes), 08460 Signy l'abbaye, pp. 415 - 436.

On pourra compléter ces bibliographies grâce aux comptes rendus publiés par la *Revue des études augustiniennes*, ou par le *Bulletin de spiritualité monastique* publié par les *Collectanea Cisterciensia*.

Bibliographies sémiotiques

DELORME, J. (1998), "Orientations of a Literary Semiotics Questioned by the Bible", *Semeia* (81) 27 - 61, bibliographie pp. 53 - 61.

LANDOWSKI, E. (ed.) (1982), "Bibliographie sémiotique", *Actes sémiotiques. Le Bulletin* (22).

LANDOWSKI, E. (ed.) (1984), "Bibliographie sémiotique II. (Atlas)", *Actes sémiotiques. Le Bulletin* VII (29).

On pourra consulter aussi les revues suivantes : *Actes sémiotiques. Le Bulletin*, *Actes sémiotiques. Documents, Sémiotique et Bible*, *Semeia*, *Nouveaux actes sémiotiques*.

2. Les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry

CETEDOC, *Thesaurus Guillelmi de Sancto Theodorico*, (*Corpus Christianorum – Thesaurus Patrum Latinorum*), Louvain-la-Neuve, Turnhout, Brepols, 1998.

De contemplando Deo :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La contemplation de Dieu. L'Oraison de Dom Guillaume*, introduction, texte latin et traduction de J. HOURLIER, (*Sources chrétiennes 61*), Paris, Cerf, 1959.

De natura et dignitate amoris :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités de l'amour de Dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour*, texte latin, notes critiques et traduction de Marie-Madeleine DAVY, Paris, 1953, pp. 70 - 137.

De Sacramento Altaris :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De Sacramento Altaris*, PL 180, col. 341 - 366.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre de Guillaume à un certain moine qui avait écrit sur le corps et le sang du Seigneur*, PL 180, col. 341 - 344.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre de Guillaume à un certain moine qui avait écrit sur le corps et le sang du Seigneur*, dans : GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Du sacrement de l'autel*, introduction, édition, traduction et notes de M. DAMAY, thèse d'université, Louvain-la-Neuve, 1984, pp. 50 - 65.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Du sacrement de l'autel*, introduction, édition, traduction et notes de M. DAMAY, thèse d'université, Louvain-la-Neuve, 1984, pp. 66 - 165.

Breuis commentatio in Cantica canticorum priora duo capita :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Breuis commentatio in Cantica canticorum priora duo capita*, PL 184, col. 407 - 436.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Breuis commentatio*, CEGLAR, S., VERDEYEN, P. (ed.), CCCM 87, Turnhout, Brepols, 1997.

Responsio Abbatum :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, "*Responsio Abbatum, auctore Willelmo abbate sancti Theodorici*", CEGLAR, S. (ed.), dans : *Saint-Thierry, une abbaye du VI^e au XX^e siècle. Actes du colloque international d'histoire monastique, Reims-Saint-Thierry, 11 - 14 octobre 1976*, Saint-Thierry, 1979, pp. 334 - 350.

Excerpta de libris beati Ambrosii super Cantica canticorum :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Commentarius in Cantica canticorum e Scriptis Ambrosii collectus*, PL 15, col. 1851 - 1962.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Excerpta de libris beati Ambrosii super Cantica canticorum*, VAN BURINK, A. (ed.), CCCM 87, Turnhout, Brepols, 1997.

Excerpta ex libris beati Gregorii super Cantica canticorum :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Excerpta ex libris Sancti Gregorii papae super Cantica canticorum*, PL 180, col. 441 - 474.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Excerpta ex libris beati Gregorii super Cantica canticorum*, VERDEYEN, P. (ed.), CCCM 87, Turnhout, Brepols, 1997.

Expositio super Epistolam ad Romanos :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Opera Omnia, Pars 1. Expositio super Epistolam ad Romanos*, VERDEYEN, P. (ed.), CCCM 86, Turnhout, Brepols, 1989.

Meditatiuae orationes :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Oraisons méditatives*, introduction, texte latin et traduction de J. HOURLIER, (Sources chrétiennes 324), Paris, Cerf, 1985.

De natura corporis et animae :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De la nature du corps et de l'âme*, texte établi, traduit et commenté par M. LEMOINE, "Les Belles Lettres", (Auteurs latins du Moyen Âge), Paris, 1988.

Expositio super Cantica canticorum :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, introduction et texte latin de J. M. DÉCHANET, traduction par M. DUMONTIER, (Sources chrétiennes 82), Paris, Cerf, 1962.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Expositio super Cantica canticorum*, VERDEYEN, P. (ed.), CCCM 87, Turnhout, Brepols, 1997.

Disputatio aduersus Petrum Abaelardum :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Disputatio aduersus Petrum Abaelardum*, PL 182, col. 531 - 533, PL 180, col. 249-282.

Epistola de erroribus Guillelmi de Conchis :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Epistola de erroribus Guillelmi de Conchis*,
PL 180, col. 333 - 340.

LECLERQ, J. (1989), "Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à saint Bernard",
Revue bénédictine (79) 382 - 391.

***Sententiae de Fide* :** oeuvre perdue.

Speculum fidei :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Le miroir de la foi*, introduction, texte
critique, traduction et notes de J. M. DÉCHANET, (Sources chrétiennes
301), Paris, Cerf, 1982.

Aenigma fidei :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi.
L'énigme de la foi*, texte latin et traduction de Marie-Madeleine DAVY,
Paris, 1959, pp. 92 - 179.

Epistola ad Fratres de Monte Dei :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre
d'Or)*, introduction, texte critique, traduction et notes de J. M. DÉCHANET,
(Sources chrétiennes 223), Paris, Cerf, 1975.

Uita Bernardi :

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Uita Sancti Bernardi*, PL 185, col. 225 -
266.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Vie de saint Bernard*, traduction, introduction et notes d'I. GOBRY, Paris, 1997.

Versets attribués à Guillaume de Saint-Thierry :

TALBOT, O. H. (1954), "Verses attributed to William of Saint-Thierry", *Scriptorium* (8) 117 - 119.

Éditions et manuscrits de l'*Expositio super Epistolam ad Romanos*

CHARLEVILLE, Bibliothèque municipale, MS. 49, folios 103 – 216.

PARIS, Bibliothèque nationale, MS. Latin 4286, codex Tellerianus Remensis 234, Regius 4483.

TISSIER, B. (ed.) (1662), *Bibliotheca patrum cisterciensium*, tome IV, Bonne-Fontaine, pp. 174 – 237.

MIGNE, J. P. (ed.), PL 180, col. 547 – 694, Paris, 1855.

VERDEYEN, P. (ed.) (1989), *Guillelmi a Sancto Theodorico, Opera Omnia, Pars I. Expositio super Epistolam ad Romanos*, CCCM 86, Turnhout, Brepols.

Traductions de l'*Expositio super Epistolam ad Romanos*

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur l'Épître aux Romains*, traduction de A. BRU, Paris, O.E.I.L., 1986.

WILLIAM OF SAINT THIERRY, *Exposition on the Epistle to the Romans*, traduction de J. B. HASBROUCK, édition et introduction de J. D. Anderson, (Cistercian Fathers Series 27), Kalamazoo, Cistercian Publications, 1980.

3. Références et bibliographie générale

Les entrées précédées d'un astérisque sont incluses dans la bibliographie à titre d'information mais n'ont pas été consultées.

ACHTEMEIER, P. J. (1985), *Romans*, (Interpretation), Atlanta, John Knox.

ADAM, A. (1923), *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses œuvres*, Bourg.

ALAND, K., BLACK, N., MARTINI, C. M., METZGER, B. M., WIKGREN, A. (1975), *The Greek New Testament*, 3^e ed., London, United Bible Societies.

ALETTI, J. N. (1990), "La présence d'un modèle rhétorique en Romains: son rôle et son importance", *Biblica* (71) 1 - 24.

ALETTI, J. N. (1991), *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, (Parole de Dieu), Paris, Seuil.

ALETTI, J. N. (1992), "Comment Paul voit la justice de Dieu en Romains. Enjeux d'une absence de définition", *Biblica* (73) 359 - 375.

ALETTI, J. N. (1998), *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains*, (Lectio divina 173), Paris, Cerf.

ALTHAUS, P. (1955), *Der Brief an die Römer*, (Meyer 4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

AMBROSIASTER, *In Epistulam ad Romanos*, PL 17, col. 47 - 197.

AMBROSIASTER, *In Epistulam ad Romanos*, VOGELS, H. J. (ed.), *Ambrosiastri Qui Dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas, Pars I, In Epistulam ad Romanos*, CSEL 81.1, Vienne, Tempsky, 1966.

ANDERSON, B. W. (1982), "The Problem and Promise of Commentary", *Interpretation* (36) 341 - 355.

ANDERSON, J. D. (1978), "William of Saint Thierry's Exposition on the Epistle to the Romans", dans : SOMMERFELDT, J. R. (ed.), *Cistercian Ideals and Reality*, (Cistercian Studies Series 60), Kalamazoo, Cistercian Publications, pp. 136 - 151.

- ANDERSON, J. D. (ed.) (1980), *Exposition on the Epistle to the Romans*, (Cistercian Fathers Series 27), Kalamazoo, Cistercian Publications.
- ASSOCIATION DES AMIS DE L'ABBAYE DE SIGNY (2000), *Signy l'Abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry, Actes du colloque international d'Études cisterciennes 9, 10, 11 septembre 1998*, Les Vieilles Forges (Ardennes), 08460 Signy l'abbaye.
- ASTER (1987), *De Jésus et des femmes*, lectures sémiotiques, suivies d'une entrevue avec A. J. Greimas, (Recherches, nouvelle série 14), Montréal, Paris, Cerf, Bellarmin.
- ASTER (1992), "Lectures sémiotiques de l'épître aux Colossiens", *Laval théologique et philosophique* (48) 3 - 80, articles de Olivette GENEST, Pierrette T. DAVIAU, C. LÉGARÉ, J.-P. MICHAUD, J. PIERRE, Louise MILOT, R. RIVARD, J.-Y. THÉRIAULT.
- ASTER (1999), *Quand l'appel se fait récit. Lectures de textes de vocations littéraires et religieuses*, Médiaspaul.
- AUGUSTIN, *Ad Orosium*, PL 42, col. 669 - 678.
- AUGUSTIN, *Confessiones*, VERHEIJEN, L. (ed.), *Confessiones*, CCSL 27, Turnhout, Brepols, 1981.
- AUGUSTIN, *De Ciuitate Dei*, DOMBART, B, KALB, A, (ed.), *De Ciuitate Dei, (Libri I - X)*, CCSL 47, (*Libri XI - XXII*), CCSL 48, Turin, Brepols, 1955.
- AUGUSTIN, *De Diuersis Quaestionibus ad Simplicianum*, MUTZENBECHER, A. (ed.), *De Diuersis Quaestionibus ad Simplicianum*, CCSL 44, Turin, Brepols, 1970.
- AUGUSTIN, *De Diuersis Quaestionibus Octoginta Tribus*, MUTZENBECHER, A. (ed.), *De Diuersis Quaestionibus Octoginta Tribus*, CCSL 44 A, Turin, Brepols, 1975.
- AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, texte, traduction et notes de G. COMBES, J. FARGES, Œuvres de saint Augustin 11, XI. - Le magistère chrétien, Paris, DDB, 1949, pp. 149 - 541.
- AUGUSTIN, *De Dono Perseuerantiae*, PL 45, col. 993 - 1036.
- AUGUSTIN, *De Gratia et Libero Arbitrio*, PL 44, col. 881 - 916.

- AUGUSTIN, *De Praedestinatione Sanctorum*, PL 44, col. 959 - 992.
- AUGUSTIN, *De Spiritu et Littera*, PL 44, col. 199 - 246.
- AUGUSTIN, *De Trinitate*, MOUNTAIN, W. J., GLORIE, Fr. (ed.), *De Trinitate, Libri XV, (Libri I - XII), CCSL 50, (Libri XIII - XV), CCSL 50A*, Turin, Brepols, 1975.
- AUGUSTIN, *Enchiridion*, EVANS, E., BANER, I. B., VANDER PLAETSE, R. (ed.), *Enchiridion Ad Laurentium De Fide Et Spe Et Caritate. De Catechizandis Rudibus. Sermo Ad Catechumenos De Symbolo*, CCSL 46, Turin, Brepols, 1969.
- AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36 - 37.
- AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, DEKKERS, D. E., FRAIPONT, I. (ed.), *Enarrationes in Psalmos*, CCSL 38, 39, 40, Turin, Brepols, 1956.
- AUGUSTIN, *Epistulae*, GOLDBACHER, Al. (ed.), *Epistulae, Ep. CXXIV - CLXXXIV*, CSEL 44, Pars III, Vienne, F. Tempsky, 1904.
- AUGUSTIN, *Epistulae*, GOLDBACHER, Al. (ed.), *Epistulae, Ep. CLXXXV - CCLXX*, CSEL 57, Vienne, F. Tempsky, 1911.
- AUGUSTIN, *Epistolae ad Galatas Expositionis Liber Unus*, DIVJAK, J. (ed.), *Expositio Quarumdam Propositionum ex Epistola ad Romanos, Epistolae ad Galatas Expositionis Liber Unus, Epistolae ad Romanos Inchoata Expositio*, CSEL 84, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971.
- AUGUSTIN, *Epistolae ad Romanos Inchoata Expositio*, DIVJAK, J. (ed.), *Expositio Quarumdam Propositionum ex Epistola ad Romanos, Epistolae ad Galatas Expositionis Liber Unus, Epistolae ad Romanos Inchoata Expositio*, CSEL 84, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971.
- AUGUSTIN, *Expositio Quarumdam Propositionum ex Epistola ad Romanos*, DIVJAK, J. (ed.), *Expositio Quarumdam Propositionum ex Epistola ad Romanos, Epistolae ad Galatas Expositionis Liber Unus, Epistolae ad Romanos Inchoata Expositio*, CSEL 84, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971.
- AUGUSTIN, *In Ioannis Euangelium Tractatus CXXIV*, WILLEMS, R. (ed.), *In Ioannis Euangelium Tractatus CXXIV*, CCSL 36, Turin, Brepols, 1954.
- AUGUSTIN, *Tractatus in Epistulam Iohannis*, PL 35, col. 1977 - 2062.

- BARRET, C. K. (1957), *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London, Adam & Black.
- * BARTH, K. (1933), *The Epistle to the Romans*, London, Oxford University Press.
- BAUDELET, Y.-A. (1985), *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, Cerf.
- BAULÈS, R. (1968), *L'Évangile, puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux Romains*, (Lectio divina 53), Paris, Cerf.
- BEAUCHAMP, P. (1992a), *Le récit, la lettre et le corps*, (Cogitatio Fidei 114), 2^e ed., Paris, Cerf.
- BEAUCHAMP, P. (1992b), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, (Lectio divina 151), Paris, Cerf.
- BELL, D. (1984), *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint Thierry*, (Cistercian Studies Series 78), Kalamazoo, Cistercian Publications.
- BENVÉNISTE, É. (1966), *Problèmes de linguistique générale, 1*, Paris, Gallimard.
- BENVÉNISTE, É. (1974), *Problèmes de linguistique générale, 2*, Paris, Gallimard.
- * BÉRUBÉ, B. (1991), "Guillaume de Saint-Thierry source de la pensée franciscaine", *Collectanea Franciscana* (61) 117 - 148.
- Biblia Sacra Juxta Uulgatam Uersionem* (1983), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- * BILLERBECK, P. (1965), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 volumes, München, Beck, 1926 - 1963, volume 3, 4^e ed., pp. 1 - 320.
- * BILLY, D. J. (1990), "The Retrieval of Perfection: William's Theology of Conversion", *Downside Review* (108) 175 - 187.
- BLACK, M. (1989), *Romans*, (New Century Bible Commentary), 2nd ed., London, Marshall, Morgan & Scott, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1973.

- BLAISE, A. (1954), *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. Chirat, Turnhout, Brepols.
- BLAISE, A. (1975), *Lexicon Latinitatis Medii-Aevi*, CCCM, Turnhout, Brepols.
- BLASS, F., DEBRUNNER, A. (1961), *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, a translation and revision of the ninth-tenth German edition, supplementary notes of A. DEBRUNNER, by R. W. FUNK, Chicago, London, The University of Chicago Press.
- BLOMMESTIJN, H. (1986), "Progrès-Progressants", *Dictionnaire de Spiritualité*, tome XII, col. 2383 - 2405.
- * BLOMMESTIJN, H. (1991), "Imago Dei in Guglielmo di Saint-Thierry", dans : *L'antropologia dei maestri spirituali*, a cura di Ch. A. BERNARD, Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma 28 aprile - 1 maggio 1989, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, pp. 145 - 162.
- BOERS, H. (1994), *The Justification of the Gentiles. Paul's Letters to the Galatians and Romans*, Hendrickson.
- BORI, P. C. (1991), *L'interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, (Passages), traduit de l'italien par F. VIAL, Paris, Cerf.
- * BORING, M. E. (1999), "Paul as Teacher of the Whole Church: Romans as the Model", *Mid-Stream* (38) 119 - 127.
- BOUCHARD, G. (1980), "La conception augustinienne du signe selon Tzvetan Todorov", *Recherches augustinienes* (16) 305 - 346.
- BOUYER, L. (1958), *The Cistercian Heritage*, London, Mowbrays-Philadelphia, Westminster.
- * BOYARIN, D. (1990), *Intertextuality and the reading of Midrash*, Blomington, Indiana.
- * BRANICK, V. (1997), "Romans. An Overview", *Bible Today* (35) 72 - 96.
- BRINKMANN, H. (1980), *Mittelalterliche Hermeneutik*, Darmstadt.
- BROOKE, O. (1980), *Studies in Monastic Theology*, (Cistercian Studies Series 37), Kalamazoo, Cistercian Publications.

- BRUCE, F. F. (1963), *The Epistle of Paul to the Romans: An Introduction and Commentary*, (Tyndale New Testament Commentary 6), 5th ed., London, Tyndale, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans.
- BRUNO LE CHARTREUX, *Expositio in Psalmos*, PL 152, col. 637 – 1420.
- BRUNO LE CHARTREUX, *Expositio in Epistolas Pauli*, PL 153, col. 11 – 566.
- BRUNON, J.-B. (1997a), "Étude de saint Paul: Les Lettres de Paul (suite). V. L'Épître aux Romains", *Esprit et Vie* (107) 65* - 76*.
- BRUNON, J.-B. (1997b), "Étude de saint Paul: Les Lettres de Paul (suite). V. L'Épître aux Romains", *Esprit et Vie* (107) 97* - 98*.
- BÜHLER, P., KARAKASH, Clairette (1994), *Quand interpréter, c'est changer. Pragmatique et lecture de la parole*, (Lieux Théologiques 28), Labor et Fides.
- BURNET, R. (2001), "Les adresses pauliniennes: simple adaptation ou véritable "christianisation"?", *Sémiotique et Bible* (102) 29 - 42.
- BUYTAERT, E. M. (ed.) (1969), *Petri Abaelardi Opera. Theologica. I. Commentaria in Epistolam ad Romanos*, CCCM 11, Turnhout, Brepols, pp. 41 – 340.
- BYRNE, B. (1996), *Romans*, (Sacra Pagina Series 6), Collegeville, The Liturgical Press, Michael Glazier.
- CALLOUD, J. (1980), "Ce que parler veut dire", dans: ACFEB, *Études sur la première lettre de Pierre*, Paris, Cerf, pp. 175 - 206.
- CALLOUD, J. (2000), "'Humanité' ... vous avez dit "humanité"!", *Sémiotique et Bible* (98) 31 - 49.
- CALLOUD, J., CHAMARD-BOIS, P. (1999), "Notes sur l'Épître aux Hébreux. Préparation de la XIV^e Rencontre des Groupes Sémiotique & Bible", *Sémiotique et Bible* (95) 56 - 64.
- CALLOUD, J., GENUYT, F. (1982), *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique*, (Lectio divina 109), Paris, Cerf.

- CASTELLI, Elizabeth A. (1994), "Romans", dans: SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth, (ed.), *Searching the Scriptures. Vol. 2. A Feminist Commentary*, New-York, Crossroad, pp. 272 - 300.
- CEGLAR, S. (1971), *William of Saint-Thierry : The Chronology of his Life with a Study of his Treatise On the nature of Love, his Authorship of the Brevis Commentatio, the In Lacu, and the Reply to Cardinal Matthew*, thèse de doctorat non-publiée, Washington, The Catholic University of America.
- CEGLAR, S. (1995), "The Date of William's Convalescence at Clairvaux", *Cistercian Studies* (30) 27 - 34.
- CETEDOC (1998), *Thesaurus Guillelmi de Sancto Theodorico, (Corpus Christianorum – Thesaurus Patrum Latinorum)*, Louvain la Neuve, Brepols-Turnhout.
- CHÂTILLON, J. (1984), La Bible dans les Écoles du XII^e siècle, dans : RICHIÉ, P., LOBRICHON, G. (ed.), *Le Moyen Âge et la Bible*, (Bible de tous les temps 4), Paris, Beauchesne, pp. 163 - 198.
- * CHÂTILLON, J. (1988), "L'unité d'esprit" selon Guillaume de Saint-Thierry", dans : *Viens Esprit Saint*, Vénasque, Ed. du Carmel, pp. 179 - 211.
- * CHYDENTIUS, J. (1965), *Medieval Institutions and the Old Testament*, Helsinki.
- CLAUDEL, G. (1986), "Une lecture de 1 Corinthiens 6, 12 - 7, 40", *Sémiotique et Bible* (41) 3 - 19.
- CLINES, D. J. A. (1998), "The postmodern Adventure in Biblical Studies", dans : KRASOVEC, J. (dir.), *Interpretation of the Bible*, (International Symposium on the Interpretation of the Bible, Ljubljana, Slovenia, 1996), Ljubljana : Slovenska akademija znanosti in umetnosti : Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 1603 - 1616.
- COMPAGNON, A. (1979), *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil.
- CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS (2001), "De l'usage des langues vernaculaires dans l'édition des livres de la Liturgie romaine", *Documentation catholique* 98 (15 juillet 2001, no 2252), 684 - 703.
- CONLEY, J. J. (1990), "The Eremitical Anthropology of William of Saint-Thierry", *Cistercian Studies* (25) 115 - 130.

- CONGAR, Y. (1953), "Ecclésiologie de S. Bernard", dans : Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* (9) 136 - 190.
- CRANFIELD, C. E. B. (1975), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, volume 1, (ICC), Edinburgh, T&T Clark.
- CRANFIELD, C. E. B. (1979), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, volume 1, (ICC), Edinburgh, T&T Clark.
- DAHAN, G. (1999), *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII^e – XIV^e siècle*, (Patrimoines, christianisme), Paris, Cerf.
- DAHAN, G., BÉRIOU, Nicole, POFFET, J.-M. (2001), "L'Occident médiéval, Lecteur de l'Écriture", *Supplément. Cahiers Évangile* (116).
- * DANIELÉLOU, J. (1948), *Sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive*, Louvain, Desclée de Brouwer.
- DAVY, Marie-Madeleine (1954), *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry. I. La connaissance de Dieu*, Paris, Vrin.
- DEAN ANDERSON, R. Jr. (1999), *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, (Biblical Exegesis & Theology 18), revised edition, Leuven, Peeters.
- * DEBLAERE, A. (1977), "Témoignage mystique chrétien", *Studia missionalia* (26) 117 - 147.
- DEBLAERE, A. (1980), "Mystique", *Dictionnaire de Spiritualité*, tome X, col. 1902 - 1919.
- DÉCHANET, J. M. (1940), *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, Beyaert.
- DÉCHANET, J. M. (1942), *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre*, Bruges, Beyaert.
- DÉCHANET, J. M. (1945), "Amor ipse intellectus est : la doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry", *Revue du Moyen Âge Latin* (1) 349 - 374.
- DÉCHANET, J. M. (1952), "Un recueil singulier d'opuscules de Guillaume de Saint-Thierry : Charleville 114", *Scriptorium* (6) 196 - 212.

- DÉCHANET, J. M. (1967), "Guillaume de Saint-Thierry", *Dictionnaire de Spiritualité*, tome VI, col. 1241 - 1265.
- * DE LA TORRE, J. M. (1993), *Guillermo de Saint-Thierry : Un formador de creyentes*, (Testigos 14), Madrid.
- DELÈGUE, Y. (1987), *Les machines du sens. Fragments d'une sémiologie médiévale*, textes de Hugues de Saint-Victor, Thomas D'Aquin et Nicolas de Lyre traduits et présentés par Y. DELÈGUE, (Archives du commentaire), Édition des Cendres.
- DELESALLE, J. (1982), "Amour et lumière : fonctions de l'Écriture Sainte dans la structure d'un texte : le Premier Chant de l'*Expositio super Cantica canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry", *Analecta Cartusiana* (55) 1 - 145.
- DELESALLE, J. (1987), "Amour et connaissance. *Super Cantica canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry", *Collectanea Cisterciensia* (49) 339 -346.
- DELESALLE, J. (1994), *Être un seul esprit avec Dieu (1 Co 6, 17) dans les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry*, Thèse de doctorat présentée à l'Université de Lille.
- DELESALLE, J. (2000), "L'Esprit saint dans la théologie de Guillaume de Saint-Thierry", dans : ASSOCIATION DES AMIS DE L'ABBAYE DE SIGNY, *Signy l'Abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry, Actes du colloque international d'Études cisterciennes 9, 10, 11 septembre 1998*, Les Vieilles Forges (Ardennes), 08460 Signy l'abbaye, pp. 589 - 595.
- DELORME, J. (1984), "Lettre, persuasion et figures du monde. L'épître à Philémon", dans : *La lettre : approches sémiotiques*, Actes du VI^e colloque interdisciplinaire organisé par l'Association suisse de sémiotique, Fribourg, Éditions universitaires, pp. 55 - 62.
- DELORME, J. (1996), "Sémiotique", *SDB*, tome XII, col. 281 - 333.
- DELORME, J. (1998), "Orientations of a Literary Semiotics Questioned by the Bible", *Semeia* (81) 27 - 61.
- DENZINGER, H. (1963), *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 32^e ed., Freiburg, Herder.

- Dictionnaire de théologie catholique* (1909 - 1951), Paris, Librairie Letouzey & Ané.
- DIDIER, R. (1980), *Libérations et grâce*, (Croire et comprendre), Paris, Centurion.
- DODD, C. H. (1932), *The Epistle of Paul to the Romans*, London, Hodder and Stroughton.
- DONFRIED, K. P. (ed.) (1991), *The Romans Debate*, Hendrickson.
- DU CANGE, DUFRESNE, C. (1733), *Glossarium Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, 6 volumes, editio nona, Paris.
- DUMONT, C. (1995), *Sagesse ardente. À l'école cistercienne de l'amour dans la tradition bénédictine*, (Pain de Cîteaux 8; série 3), Oka, Abbaye cistercienne N. D. du Lac.
- DUNN, J. D. G. (1988a), *Romans 1 - 8*, (Word Biblical Commentary 38A), Dallas, Texas, Word Books.
- DUNN, J. D. G. (1988b), *Romans 9 - 16*, (Word Biblical Commentary 38B), Dallas, Texas, Word Books.
- DUNN, J. D. G., KLEIN, H., LUZ, U., MIHOC, V. (ed.) (2000), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt vom 4. - 11. September 1998*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 130), Tübingen, Mohr Siebeck.
- ELDER, Rozanne E. (1972), *The Image of Invisible God. The Evolving Christology of William of Saint Thierry*, thèse de doctorat non-publiée, Université de Toronto.
- ELDER, Rozanne E. (1979), *William of Saint-Thierry. The mirror of Faith*, (Cistercian Fathers 15), Kalamazoo, Cistercian Publications.
- ELDER, Rozanne E. (1991), "The Christology of William of Saint Thierry", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (58) 79 - 112.
- * ÉPINEY-BURGARD, G., ZUM BRUNN, E. (1988), *Femmes Troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols.

- * EVANS, C. A., SANDERS, J. A. (ed.) (1993), *Paul and the Scriptures of Israel*, (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 83), Sheffield Academic Press.
- FARKASFALVY, D. (1964), *L'inspiration de l'Écriture sainte dans la théologie de saint Bernard*, Rome, IBC Libreria, Herder.
- FASSETTA, R. (1986), "Le Mariage spirituel dans les Sermons de S. Bernard sur le Cantique des Cantiques", *Collectanea Cisterciensia* (48) 155 - 180; 251 - 265.
- FASSETTA, R. (1990), "Le rôle de l'Esprit Saint dans la vie spirituelle selon Bernard de Clairvaux", dans : *La dottrina della vita spirituale nelle Opere di san Bernardo di Clairvaux. Atti del convegno internazionale*, Roma, 11-15 settembre 1990, *Analecta Cisterciensia* (46) 349 - 389.
- FEUILLET, A. (1985), "Romains", *SDB*, tome X, col. 739 - 864.
- * FISHBANE, M. (1985), *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford.
- * FISHBANE, M. (1994), *The Midrashic Imagination*, Albany.
- FITZMYER, J. A. (1990), "The Letter to the Romans", dans : *The New Jerome Biblical Commentary*, UK, The Bath Press, pp. 830 - 868.
- FITZMYER, J. A. (1993), *Romans. A New translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible 33), Doubleday, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland.
- FLORUS DE LYON, *Expositio in Epistolam Pauli ad Romanos*, PL 119, col. 279 - 318.
- FONTANILLE, J. (1998), *Sémiotique du discours*, (Nouveaux Actes Sémiotiques), PULIM.
- * FRAADE, S. D. (1991), *From Tradition to Commentary*, Albany.
- FROELICH, K. (1981), "Biblical Hermeneutics on the Move", *Word and World* (3) 140 - 152.
- FROELICH, K. (1987), "Bibelkommentare - Zur Krise einer Gattung", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (84) 465 - 492.

- FROELICH, K. (1990), "Romans 8: 1 - 11: Pauline theology in Medieval Interpretation", dans: CARROLL, J. T., COSGROVE, C. H., JOHNSON, Elizabeth E. (dir.), *Faith and History. Festschrift P. W. Meyer*, Atlanta, Scholars Press, pp. 239 - 260.
- GAFFIOT, F. (1934), *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette.
- * GARDNER, D. K. (1991), "Modes of Thinking and Modes of Discourse in the Sung", *Journal of Asian Studies* (50) 574 - 603.
- GEMUNDEN, P. von (1997), "Image de Dieu - Image de l'être humain dans l'Épître aux Romains", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (77) 31 - 47.
- GENEST, Olivette (1995), *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus. Épîtres et Apocalypse*, Sainte-Foy, Les presses de l'Université Laval.
- GENEST, Olivette (1998), "From Historical-Critical Exegesis to Greimassian Semiotics: A Christological Issue, The Meaning of Jesus' Death", *Semeia* (81) 95 - 112.
- GENEST, Olivette (1999a), "La lettre de Paul aux Philippiens, figure de l'épistémê chrétienne", dans : PANIER, L. (dir.), *Les lettres dans la Bible et dans la littérature, Actes du colloque de Lyon (3 - 5 juillet 1996)*, Paris, Cerf, 1999, pp. 165 - 175.
- GENEST, Olivette (1999b), "La figurativisation de la mort de Jésus dans les épîtres du Nouveau Testament", dans : PANIER, L. (dir.), *Récits et figures dans la Bible. Colloque d'Urbino*, Lyon, Profac, Cadir, pp. 179 - 195.
- GENETTE, G. (1972), *Figures III*, Paris, Seuil.
- GENETTE, G. (1982), *Palimpsestes. La littérature au second degré*, (Collection Poétique), Paris, Seuil.
- GENUYT, F. (1980 - 1981), "Parcours: l'épître de Jacques", *Sémiotique et Bible* 17 (1980) 38 - 45; 19 (1980) 25 - 31; 22 (1981) 55 - 59; 23 (1981) 44 - 56.
- GENUYT, F. (1984), "L'Épître aux Romains. Les intentions du voyageur. Clef de lecture de la lettre", *Sémiotique et Bible* (35) 12 - 22.
- GETTY, M. A. (1991), "Sin and Salvation in Romans", *Bible Today* (31) 89 - 93.
- GEURET, Agnès (1984), "Épître aux Romains, analyse des contenus du chapitre 9, 6 - 13", *Sémiotique et Bible* (34) 15 - 28.

- * GIGNAC, A. (1998), "Déconstruire notre lecture de Romains pour reconstruire notre théologie. À propos de l'ouvrage de S. K. Stowers: A rereading of Romans", *Laval Théologique et Philosophique* (54) 181 - 193.
- GIGNAC, A. (1999), *Juifs et chrétiens à l'école de Paul de Tarse*, (Sciences bibliques 9), Médiaspaul.
- GILSON, E. (1934), *La théologie mystique de S. Bernard*, Paris, Vrin.
- GLARE, P. G. N. (ed.) (1952), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- GORDAY, P. (1983), *Principles of Patristic Exegesis. Romans 9 – 11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*, (Studies in the Bible and Early Christianity 4), New York and Toronto, Edwin Mellen Press.
- GREENE, J. T. (1992), "Christ in Paul's Thought: Romans 1 - 8", *Journal of Religious Thought* (49) 44 - 58.
- GREENE, M. D. (1991), "A note on Romans 8: 3", *Biblische Zeitschrift* 35, 103 - 106.
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae in Hiezechielem*, ADRIAEN, M. (ed.), *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, CCSL 142, Turnhout, Brepols, 1971.
- GREIMAS, A. J. (1966), *Sémantique structurale*, Paris, Larousse.
- GREIMAS, A. J. (1976a), *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil.
- GREIMAS, A. J. (1976b), *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil.
- GREIMAS, A. J. (1976c), *Maupassant. La sémiotique du texte. Exercices pratiques*, Paris, Seuil.
- GREIMAS, A. J. (1983), *Du sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil.
- GREIMAS, A. J., COURTÉS, J. (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- GREIMAS, A. J., COURTÉS, J. (1986), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage II*, Paris, Hachette.

- GREIMAS, A. J., LANDOWSKI, É. (ed.) (1979), *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Paris, Hachette.
- GREIMAS, A. J., FONTANILLE, J. (1991), *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil.
- GRENHOLM, Cristina (1990), *Romans Interpreted. A Comparative Analysis of the Commentaries of Barth, Nygren, Cranfield and Wilckens on Paul's Epistle to the Romans*, (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 30), Uppsala.
- GRIFFITHS, P. J. (1999), *Religious Reading. The Place of Reading in the Practice of Religion*, New York, Oxford, Oxford University Press.
- GRONDIN, J. (1993), *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, P. U. F., 1991.
- GROSSI, V., SESBOUË, B. (1995), "Grâce et justification : du témoignage de l'Écriture à la fin du Moyen Âge", dans: SESBOUË, B. (dir.), *Histoire des dogmes. Tome II. L'homme et son salut*, Paris, Desclée, pp. 269 - 324.
- GROSSI, V., LADARIA, L.-F., LÉCRIVAIN, P., SESBOUË, B. (1995), *L'homme et son salut*, Histoire des dogmes, tome II, Paris, Desclée.
- GROUPE D'ENTREVERNES (1979), *Analyse sémiotique des textes*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Expositio super Epistolam ad Romanos*, dans : VERDEYEN, P. (ed.), CCCM 86, Turnhout, Brepols, 1989.
- GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Expositio Domni Willelmi super Cantica canticorum*, (Sources chrétiennes 82), Paris, Cerf, 1982.
- GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Expositio super Cantica canticorum*, dans : VERDEYEN, P. (ed.), CCCM 87, Turnhout, Brepols, 1997.
- HAY, D. M., JOHNSON, Elizabeth E. (ed.) (1995), *Pauline Theology. Volume III. Romans*, Minneapolis, Augsburg Fortress.
- HAY, D. M., JOHNSON, Elizabeth E. (ed.) (1997), *Pauline Theology. Volume IV. Looking back, Pressing on*, (Society of Biblical Literature, Symposium Series), Atlanta, Scholars Press.

- HAYS, R. B. (1983), *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3: 1 - 4: 11*, (Society of Biblical Literature, Dissertation Series 56), Chico, California, Scholars Press.
- HAYS, R. B. (1989), *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press.
- HEIDEGGER, M. (1970a), *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, NRF, Gallimard, 1916.
- HEIDEGGER, M. (1970b), *Hegel's Concept of Experience*, New-York, Harper & Row, 1950.
- * HENDERSON, B. (1991), *Scripture, Canon, and Commentary*, Princeton.
- HÉNAULT, Anne (1997), *Histoire de la sémiotique*, (Que sais-je? 2691), 2^e édition corrigée, Paris, P.U. F.
- HERTZENAUER, M. (ed.) (1922), *Vulgate sixto-clémentine*, Ratisbonne, Rome.
- * HOBBS, E. (1977), *The Commentary Hermeneutically Considered*, Berkeley.
- HONEMANN, V. (bearb.) (1978), *Die "Epistola ad fratres de Monte Dei" des Wilhelm von Saint-Thierry. Lateinische Ueberlieferung und mittelalterliche Uebersetzungen*, (Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters 61), München.
- HORACE, *Epistulae*, Oxford Classical Texts, 1912.
- HOURLIER, J. (1956), "Guillaume de Saint-Thierry et la *Brevis Commentatio in Cantica*", *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* (12) 105 - 114.
- HUBY, J., LYONNET, S. (1957), *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris, Beauchesne.
- ISTACE, G. (1956), "Le livre 1^{er} du *De Doctrina Christiana* de saint Augustin", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (32) 289 - 330.
- JACKSON, B. D. (1969), "The Theory of Signs in St. Augustine's *De Doctrina Christiana*", *Revue des études augustinienes* (15) 9 - 49.
- JAVELET, R. (1959), "Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle", *Revue des sciences religieuses* (33) 8 - 64; 97 - 164; 209 - 268.

- JAVELET, R. (1961), "Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du XII^e siècle", *Revue d'ascétique et de mystique* (37) 273 - 290 ; 429 - 450.
- JAVELET, R. (1967), *Image et ressemblance au douzième siècle*, Paris, Letouzé & Ané.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos*, PG 60, col. 13 - 384.
- JEANROND, W. G. (1995), *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, (Cogitatio Fidei 185), Paris, Cerf, 1991.
- * JEPSEN, G. R. (1995), "Romans Revisited. Once more Amazed", *Currents in Theology and Mission* (22) 109 - 124.
- KÄSEMANN, E. (1973), *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans.
- KERTELGE, K. (1972), *Der Brief an die Römer*, (Geistliche Schriftlesung 6), Düsseldorf, Patmos, 1971, traduction anglaise : *The Epistle to the Romans*, (New Testament for Spiritual Reading), New-York, Herder and Herder.
- KIEFFER, R. (1976), "Was heisst das, einen Text zu kommentieren?", *Biblische Zeitschrift* (20) 212 - 216.
- KOEHLER, Th. (1964), "*Fruitio Dei*", *Dictionnaire de Spiritualité*, tome V, col. 1555 - 1559.
- KUSS, O. (1957 - 1978), *Der Römerbrief*, 3 volumes, Regensburg, Pustet.
- La Bible de Jérusalem* (1998), nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Cerf.
- LAGRANGE, M.-J. (1931), *Épître aux Romains*, Paris, Gabalda.
- * LANGRAF, A.-M. (1973), *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, traduction par A.-M. Landry, Montréal-Paris.
- LATHAM, R. E. (1965), *Revised Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources*, London, Oxford University Press.

- LEBRUN, F. (2000), "Vita antiqua Willelmi Sancti Theodorici d'après le ms. 11.782 B.N. de Paris", dans : ASSOCIATION DES AMIS DE L'ABBAYE DE SIGNY, *Signy l'Abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry, Actes du colloque international d'Études cisterciennes 9, 10, 11 septembre 1998*, Les Vieilles Forges (Ardennes), 08460 Signy l'abbaye, pp. 437 - 459.
- LECLERQ, J., VANDENBROUCKE, F., BOUYER, L. (1961), "La spiritualité du Moyen Âge", tome II, dans: *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Paris.
- LEENHARDT, F.-J. (1981), *L'Épître de saint Paul aux Romains*, (Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série 6), Genève, Labor et Fides.
- * LEFUR, J. (1963), *L'homme, image de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry*, Dissertation, Université St. Thomas, Rome.
- Le Nouveau Testament* (1973), Bible de Jérusalem (nouvelle traduction), Paris, Cerf, Québec, Éditions Anne Sigier, 1973 et 1979.
- LIDDEL, G. H., SCOTT, R., JONES, H. S., MCKENZIE, R. (1968), *A Greek-English Lexikon*, Oxford, Clarendon Press.
- LOHFINK, N. (1974), "Kommentar als Gattug", *Bibel und Leben* (15) 1 - 16.
- * LONGENECKER, R. N. (1997), "Prolegomena to Paul's Use of Scripture in Romans", *Bulletin for Biblical Research* (7) 145 - 168.
- LOUW, J. P., NIDA, E. A. (1988 - 1989), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 volumes, New-York, United Bible Societies.
- * LUBAC, H. de (1959 - 1964), *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 volumes, Paris, Aubier-Montaigne.
- LUBAC, H. de (1966), *L'Écriture dans la tradition*, Paris, Aubier-Montaigne.
- * LYNN, R. (1994), *The Classic of Changes*, New York.
- LYONNET, S. (1957), *Les épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains*, Paris, Cerf.
- * MADEC, G. (1978), "À propos des sources de Guillaume de Saint-Thierry", *Revue des études augustiniennes* (24) 302 - 309.

- MAINVILLE, Odette (1999), *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains*, (Sciences bibliques 6), Médiaspaul.
- MALEVEZ, L. (1933), "La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry", *Recherches de science religieuse* (22) 569 - 588.
- MARTIN, F. (1993), "Figures et transfiguration", *Sémiotique et Bible* (70) 3 - 11.
- MARTIN, F. (1996), *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, (Cogitatio Fidei 196), Paris, Cerf.
- MARTIN, F. (1998), "Lecture et traduction de la Bible. La référence au texte original", *Sémiotique et Bible* (89) 3 - 18.
- MARTIN, F. (1999), "La loi dans l'Épître aux Galates", *Sémiotique et Bible* (95) 21 - 29.
- MARTIN, F. (2000), "Le Christ médiateur dans l'Épître aux Hébreux", *Sémiotique et Bible* (97) 37 - 45.
- McGINN, B. (1994), *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century*, New York, Crossroad.
- McGINN, Sheila, E. (2000), "*Feminist Approaches to Romans. Rom 8: 18 - 23 as a Case Study*", conférence présentée à la SBL (Society of Biblical Studies).
- MEYER, P. W. (1988), "Romans", dans : MAYS, J. L. (ed.), *Harper's Bible Commentary*, San Francisco, Harper & Row, pp. 1130 - 1167.
- MICHAUD-QUENTIN, P. (1949), "Les puissances de l'âme au XII^e siècle", *Revue du Moyen Âge latin* (5) 15 - 34.
- MICHAUD-QUENTIN, P. (1955), "Les puissances de l'âme au XII^e siècle", *Revue du Moyen Âge latin* (11) 59 - 86.
- MICHEL, O. (1966), *Der Brief an die Römer*, (Meyer Kommentar 4), Göttingen.
- MIKKERS, E. (1988), "Robert de Molesme (Cisterciens)", *Dictionnaire de Spiritualité*, tome XIII, col. 736 - 814.
- * MINNIS, A. J. (1991), *Medieval Literary Theory and Criticism c. 100 - 1375*, Oxford, édition révisée.

- MONTI, D. V. (1975), "The Way within. Grace in the Mystical Theology of William of Saint Thierry", *Cîteaux* (26) 31 - 47.
- MOO, D.J. (1991), *Romans 1 - 8*, (Wycliffe Exegetical Commentary), Chicago, Moody.
- * MOO, D. J. (1996), *The Epistle to the Romans*, (New International Commentary of the New Testament), Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK, Eerdmans.
- MORRIS, L. (1988), *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, Leicester, UK, Inter-Varsity.
- MOULTON, J. H. (1908 - 1976), *A Grammar of New Testament Greek, Volume 1. Prolegomena*, 1908, volume 2, HOWARD, W. F. (ed.), *Accidence and Word Formation*, 3 tomes, 1919, 1920, 1929, volume 3, TURNER, N., (ed.) *Syntax*, 1963, volume 4, TURNER, N. (ed.), *Style*, Edimburg, T&T Clark, 1976.
- MURRAY, J. (1975), *The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction and Notes*, 2 volumes, (New International Commentary of the New Testament), London, Marshall, Morgan & Scott, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1959 - 1965, reprinted 1975.
- New Catholic Encyclopedia* (1967), book 14, Washington, pp. 938 s.
- Nouveau Testament* (1980), Traduction œcuménique de la Bible, Paris, Cerf, Les Bergers et Les Mages.
- ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Beati Pauli ad Romanos*, PG 14, col. 837 - 1291, (traduction latine de Rufin).
- PANIER, L. (1978a), "Sémiotique du commentaire : problématique et procédures d'analyse", *Revue de Sciences religieuses* (52) 201 - 226.
- PANIER, L. (1978b), "La citation biblique dans le discours didactique. Éléments pour une approche sémiotique", dans : ACFEB, *Écriture et pratique chrétienne*, (Lectio divina 96), Paris, Cerf, pp. 115 - 160.
- PANIER, L. (1979a), "Sémiotique du discours religieux et sémiotique générale", *Actes sémiotiques. Le Bulletin* (8) 5 - 17.

- PANIER, L. (1979b), "Le discours d'interprétation dans le commentaire biblique", dans : GREIMAS, A. J., LANDOWSKI, É. (ed.), *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Paris, Hachette, pp. 239 – 254.
- PANIER, L. (1980), "Le texte du commentaire exégétique. À propos d'un commentaire de l'épître aux Hébreux", *Sémiotique et Bible* (17) 6 – 37.
- PANIER, L. (1983), "Le commentaire : expansion figurative et sélection sémique", *Sémiotique et Bible* (31) 43 – 64.
- PANIER, L. (1984), *Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert*, (Thèses), Paris, Cerf.
- * PANIER, L. (1985), "Pour une approche sémiotique de l'épître aux Galates", *Cahiers bibliques de Foi et Vie* (24) 19 - 32.
- PANIER, L. (1986 - 1989), "Parcours : l'épître aux Galates", *Sémiotique et Bible* 42 (1986) 41 - 46; 43 (1986) 23 - 29; 44 (1986) 54 - 56; 53 (1989) 48 - 53; 54 (1989) 36 - 41; 55 (1989) 29 - 34.
- PANIER, L. (1991), *La naissance du Fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1 – 2*, (Cogitatio Fidei 164), Paris, Cerf.
- PANIER, L. (1994), "Une pratique sémiotique de lecture et d'interprétation", dans : CERIT, *Exégèse et herméneutique, Comment lire la Bible?*, (Lectio divina 158), Paris, Cerf.
- PANIER, L. (1996), "L'analyse sémiotique d'un texte", *Sémiotique et Bible* (81) 5 - 18.
- PANIER, L. (1998), "From Biblical Text to Literary Enunciation and its Subject", *Semeia* (81) 63 - 75.
- PANIER, L. (dir.) (1999a), *Récits et figures dans la Bible. Colloque d'Urbino*, Lyon, Profac, Cadir.
- PANIER, L. (1999b), "La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne : résonnances sémiotiques", dans: PANIER, L. (dir.), *Récits et figures dans la Bible. Colloque d'Urbino*, Lyon, Profac, Cadir, pp. 229 - 250.
- PANIER, L. (dir.) (1999c), *Les lettres dans la Bible et dans la littérature, Actes du colloque de Lyon (3 - 5 juillet 1996)*, Paris, Cerf.

- PANIER, L. (2000), "La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne. Figures en devenir", *Sémiotique et Bible* (100) 15 - 24.
- PARRET, H. (1989), La sémiotique : tendances actuelles et perspectives, dans : JACOB, A. (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle I*, Paris, P. U. F., pp. 1361 - 1368.
- PELLETIER, Anne-Marie (1989), *Lectures du Cantique des cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, (Analecta Biblica 121), Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- PÉNICAUD, Anne (1999), "Paul et l'autobiographie dans l'Épître aux Galates", *Sémiotique et Bible* (95) 3 - 20.
- PESCH, R. (1983), *Römerbrief*, (Neue Echter-Bibel 6), Würzburg, Echter-Verlag.
- PETIT, O. (2001), "1 Timothée 2", *Sémiotique et Bible* (102) 43 - 56.
- PFEIFER, Michaela (1994), "Wilhelms von Saint-Thierry Goldener Brief und seine Bedeutung für die Zisterzienser", *Analecta Cisterciensia* (50) 3 - 250.
- PFEIFER, Michaela (1995), "Wilhelms von Saint-Thierry Goldener Brief und seine Bedeutung für die Zisterzienser", *Analecta Cisterciensia* (51) 3 - 109.
- * PIAZZONI, A.M. (1988), *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- PIERRE ABÉLARD, *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, BUYTAERT, A. M. (ed.), *Petri Abaelardi Opera Theologica, I, Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, Apologia contra Bernardum*, CCCM 11, Turnhout, Brepols, 1969, pp. 41 - 340.
- PINARD, A., LAVOIE, G., DELORME, A. (1965), *La présentation des thèse et des rapports scientifiques (normes et exemples)*, Montréal, Institut de recherches psychologiques.
- PONCELET, A. (ed.) (1908), "Vie ancienne de Guillaume de Saint-Thierry", dans : *Mélanges Godefroid Kurt, I*, Liège.
- POPE, M. H. (1977), *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible 7C), Garden City, New York, Doubleday & Company Inc.

- RENNA, T. (1989), "The Jewish Law according to William of Saint-Thierry", *Studia Monastica* (31) 49 - 67.
- REYNIER, Chantale (1999), "L'investissement passionnel de Paul dans l'épître aux Romains", dans : PANIER, L. (dir.), *Les lettres dans la Bible et dans la littérature, Actes du colloque de Lyon (3 - 5 juillet 1996)*, Paris, Cerf, pp. 147 - 164.
- * RICÉ, P. (1979), *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge*, Paris.
- * RICÉ, P. (1981), "Diuina pagina, ratio et auctoritas dans la théologie carolingienne", dans : *Settimane di studio del Centro ital. di studi sull'alto medioevo XXVII* (1979), Spolète, pp. 719 - 763.
- RICÉ, P. (1984), "Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne", dans : RICÉ, P., LOBRICHON, G. (ed.), *Le Moyen Âge et la Bible*, (Bible de tous les temps 4), Paris, Beauchesne, pp. 147 - 162.
- RICÉ, P., LOBRICHON, G. (ed.) (1984), *Le Moyen Âge et la Bible*, (Bible de tous les temps 4), Paris, Beauchesne.
- RICOEUR, P. (1999), "Le paradigme de la traduction", *Esprit* (253) 8 - 19.
- ROBERT, A., TOURNAY, R., FEUILLET, A. (1963), *Le Cantique des cantiques. Traduction et commentaire*, (Études Bibliques), Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie Éditeurs.
- * ROSSI, B. (1988), "Struttura letteraria e articolazione teologica di Rom 1, 1 - 11, 36", *Studia Biblici Franciscani Liber Annuus* (38) 59 - 133.
- * ROUGÉ, M. (1999), *Doctrine et expérience de l'eucharistie chez Guillaume de Saint-Thierry*, (Théologie historique 111), Paris, Beauchesne.
- * RUH, K. (1989), "Die Augen der Liebe bei Wilhelm", *Theologische Zeitschrift* (45) 100 - 114.
- * RUH, K. (1990), *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, München, pp. 276 - 319.
- * RUH, K. (1990), "Amor deficiens und Amor desiderii in der Hoheliedauslegung Wilhelm's", *Ons Geestelijk* (64) 70 - 88.

- * RYDSTRÖM-POULSEN, A. (1994), "Den saliggorende nade hos Bernhard af Clairvaux, W. og Peter Lombarden", *Dansk Teologisk Tidsskrift* (57) 52 sss.
- RYDSTRÖM-POULSEN, A. (2000), "La grâce, l'amour et le Saint-Esprit selon Guillaume de Saint-Thierry" dans : ASSOCIATION DES AMIS DE L'ABBAYE DE SIGNY, *Signy l'Abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry, Actes du colloque international d'Études cisterciennes 9, 10, 11 septembre 1998*, Les Vieilles Forges (Ardennes), 08460 Signy l'abbaye, pp. 519 - 525.
- SANDAY, W., HEADLAM, A. C. (1895), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, (ICC), Edinburgh, T&T Clark, reprinted 1962.
- * SANDER, K. G. (1998), *Amplexus: die Begegnung des Menschen mit dem dreieinen Gott in der Lehre des sel. Wilhelm von St. Thierry*, (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur 2), Langwaden, Bernardus-Verlag.
- SAWORD, Anne (1973), "Man as the Image of God in the Works of William of Saint-Thierry", *Cistercian Studies* (8) 309 - 336.
- SCHELKLE, K. H. (1956), *Paulus. Lehrer der Väter. Die Altkirche Auslegung von Römer 1 - 11*, Dusseldorf, Patmos-Verlag.
- SCHLIER, H. (1977), *Der Römerbrief: Kommentar*, (Herder's theologischer Kommentar zum Neuen Testament 6), Freiburg.
- SCHMIDT, H. W. (1963), *Der Brief des Paulus an die Römer*, (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6), Berlin, Evangelischer Verlagsanstalt.
- SCHREINER, T. R. (1998), "Reading Romans Theologically: A Review Article", *Journal of the Evangelical Theological Society* (41) 641 - 650.
- Sémiotique et Bible* (1979), "Rudiments d'analyse (XIII). Le discours du savoir", *Sémiotique et Bible* (13) 3 - 7.
- SHELDRAKE, P. (1995), *Spirituality and Theology: Christian Living and the Doctrine of God*, London, Darton, Longman and Todd Ltd.
- SLOYAN, G. S. (2001), "Some Thoughts on Bible Translations", *Worship* (75) 228 - 249.

- SMALLEY, Beryl (1952), *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Basil Blackwell.
- SMALLEY, Beryl (1981), *Studies in Medieval Thought and Learning from Abelard to Wyclif*, London, The Hambledon Press.
- SPICQ, C. (1944), *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, Vrin.
- STOWERS, S. K. (1994), *A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*, New Haven, London, Yale University Press.
- STUHLMACHER, P. (1971), "Neues Testament und Hermeneutik: Versuch einer Bestandsaufnahme", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (68) 121 - 161.
- STUHLMACHER, P. (1972), "Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (63) 18 - 26.
- STUHLMACHER, P. (1989), *Der Brief an die Römer, übersetzt und erklärt*, (Das Neue Testament deutsch 6), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 14^e ed.
- STUHLMACHER, P. (1991), "The purpose of Romans", dans : DONFRIED, K. P. (ed), *The Romans Debate*, Hendrickson, pp. 231 - 242.
- STUHLMACHER, P. (1992), *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Volume 1, Göttingen, pp. 1 - 39.
- TAYLOR, V. (1955), *The Epistle to the Romans*, London, Epworth Preacher's Commentaries.
- THOMAS, R. (1959), *Notes sur Guillaume de Saint-Thierry*, (Pain de Citeaux 1 - 4), Chambrand.
- THOMAS, R. (1989), *Guillaume de Saint-Thierry, homme de doctrine, homme de prière*, Sainte-Foy (Québec), Éditions Anne Sigier.
- THORNTON, T. C. G. (1971), "The Meaning of *kai peri hamartias* in Romans viii. 3", *Journal of Theological Studies* (22) 515 - 517.
- TODOROV, T. (1977), *Théories du symbole*, Paris, Seuil.
- TODOROV, T. (1978), *Symbolisme et interprétation*, (Collection Poétique), Paris, Seuil.

- TOMASIC, T. M. (1988), "Just How Cogently Is It Possible to Argue for the Influence of St. Gregory of Nyse on the Thought of William of Saint-Thierry?", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (55) 72 - 129.
- * VAN MIERLO, J. (1929), "Hadewijch en Willem van Saint-Thierry", *Ons Geestelijk Erf* (3) 45 - 59.
- VANNESTE, A. (1974), "Nature et grâce dans la théologie du douzième siècle", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (50) 181 - 214.
- VERDEYEN, P. (1979), "L'influence de Guillaume de Saint-Thierry sur la mystique flamande", dans : *Saint-Thierry, une abbaye du VI^e au XX^e siècle*, Saint-Thierry, pp. 429 - 438.
- VERDEYEN, P. (1987), "Parole et Sacrement chez Guillaume de Saint-Thierry", *Collectanea Cisterciensia* (49) 218 - 228.
- VERDEYEN, P. (ed.) (1989), *Guillelmi a Sancto Theodorico. Opera Omnia, Pars I. Expositio super Epistolam ad Romanos*, CCCM 86, Turnhout, Brepols.
- VERDEYEN, P. (1990), *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, FAC-éditions, 1990 ; d'abord paru sous forme d'articles dans : *Ons geestelijk erf* 51 (1977) 327 - 366 ; 52 (1978) 152 - 178, 257 - 295 ; 53 (1979) 129 - 220, 321 - 404.
- VERDEYEN, P. (1992), "Un théologien de l'expérience", dans : *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité. Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon*, (Sources chrétiennes 380), Paris, Cerf, pp. 557 - 577.
- VERDEYEN, P. (ed.) (1997), *Guillelmi a Sancto Theodorico. Opera Omnia, Pars II.*, CCCM 87, Turnhout, Brepols.
- VIARD, A. (1975), *Épître aux Romains*, (Sources Bibliques), 2^e ed., Paris, Gabalda.
- VORSTER, J. N. (1994), "The context of the Letter to the Romans. A critique on the present state of Research", *Neotestamentica* (28) 127 - 145.
- VUILLAUME, C. (1995), "La connaissance de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry", *Collectanea Cisterciensia* (57) 249 - 270.
- WEBER, R., FISHER, B., GRIBOMONT, J., SPARKS, H.F.D., THIELE, W. (1969), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, tome 2 (Proverbes-Apocalypse), Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt.


- WILCKENS, Ü. (1978, 1980, 1982), *Der Brief and die Römer*, 3 volumes, (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6), Zürich, Einsiedeln, Köln, Benzinger, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- WILMART, A. (1924), "La série et la date des œuvres de Guillaume de Saint-Thierry", *Revue Mabillon* (XIV) 157 – 167.
- WRIGHT, N. T. (1980), "The Meaning of *peri hamartias* in Romans 8: 3", *Studia Biblica III*, Journal for the Study of the New Testament Supplement 3, (Sheffield, United Kingdom: Journal for the Study of the Old Testament), 453 - 459.
- * ZAHN, T. (1910), *Der Brief des Paulus an die Römer ausgelegt*, (Kommentar zum Neuen Testament 6), Leipzig, Deichert.
- ZELLER, D. (1985), *Der Brief and die Römer*, (Regensburger Neues Testament), Regensburg, Pustet.
- ZIESLER, J. (1989), *Paul's Letter to the Romans*, (Trinity Press International New Testament Commentary), London SCM, Philadelphia, Trinity Press International.
- ZWINGMANN, W. (1967), "*Ex affectu mentis*. Ueber die Vollkommenheit menschlichen Handeln und menschlicher Hingabe nach Willhelm von Saint-Thierry", *Cîteaux* (15) 5 - 37.
- ZWINGMANN, W. (1967), "*Affectus illuminati amoris*. Ueber das Offenbarwerden der Gnade und die Erfahrung von Gottes beseligender Gegenwart", *Cîteaux* (18) 193 - 226.

ANNEXES

ANNEXE I

**PERMISSIONS DE REPRODUCTION DES
TEXTES LATINS**

CORPVS CHRISTIANORVM

BREPOLS  PUBLISHERS

Jean Doutre
Abbaye cistercienne

Bruges, le 8 octobre 2001.


Révérend Père Doutre,

Nous vous donnons la permission de reproduire quelques pages du volume CCCM 86 (ed. Verdeyen) dans votre thèse de doctorat.

Bien à vous,

Roland Demeulenaere
Corpus Christianorum

Corpus Christianorum: Sint-Pietersabdij Steenbrugge, Baron Ruzettelaan 435, B-8310 Brugge (Belgium)
Tel. +32 50 359112 Fax +32 50 371457 E-mail: corpuschr@brepols.com

BREPOLS  PUBLISHERS Begijnhof 67, B-2300 Turnhout (Belgium)

CORPVS CHRISTIANORVM

BREPOLS  PUBLISHERS

Ixiv

Abbaye Cistercienne
À Mr J. Doutre



Bruges le, 22 décembre 2001.

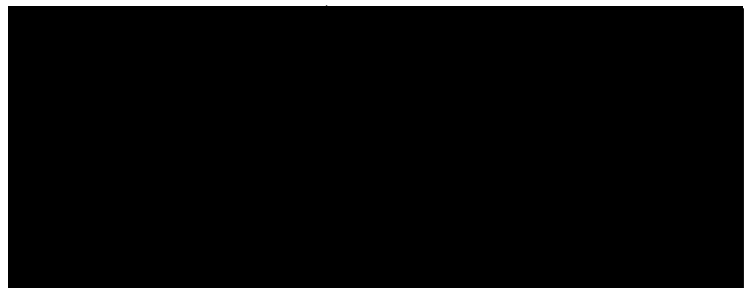
Cher Mr. Doutre,

Je vous prie de m'excuser pour le retard avec lequel je vous réponds.

Nous vous donnons la permission de reproduire les pages 60-62 du volume CCCM 87 (Guillaume de St. Thierry, vol .2) dans votre thèse de doctorat.

Agréez, Monsieur, l'expression de mes sentiments respectueux,

Roland Demeulenaere.



Corpus Christianorum: Sint-Pietersabdij Steenbrugge, Baron Ruzettelaan 435, B-8310 Brugge (Belgium)
Tel. +32 50 359112 Fax +32 50 371457 E-mail: corpuschr@brepols.com

ANNEXE II - TEXTE LATIN ET TRADUCTION
LITTÉRALE DES PRÉFACES

Extraits de CCCM 86; pp. 3 - 5; 61; 90

EXPOSITIO SUPER EPISTOLAM AD ROMANOS

PRAEFATIO

Epistolam Pauli ad Romanos multis et uariis et difficillimis ¹⁰³
quaestionibus inuolutam suscepimus, non ut exponamus, quod
supra nos est, sed ut aliqua sanctorum patrum, et maxime beati
; Augustini, sensa in eam uel scripta ex libris eorum et opusculis
hinc inde collecta in unum hoc opusculum compingentes, sup-
pressis quae in ea sunt quaestionum molestiis, unam continuam
non nostram, sed ipsorum texamus explanationem. Quae tanto
debebit gratior esse lectoribus, quanto eam non nouitatis uel
o uanitatis praesumptio adinuenit, sed magnorum doctorum magna
commendat auctoritas, praecipue, sicut dictum est, beati Au-
gustini, deinde uero Ambrosii, Origenis et nonnullorum aliorum
doctorum; aliquorum etiam magistrorum nostri temporis, de
quibus certum habemus non praeterisse eos in aliquo ter-
minis quos posuerunt patres nostri. Nemo ergo furti nos arguat:
15 ipsi nos prodimus. Secundum poeticam fabulam auiculam nos-
tram diuersarum plumis auium et coloribus sollempniter uestiui-
mus; quae si uenerint et abstulerint singulae quae re-
cognouerint sua, nuda uel nulla remanebit nostra cornicula.
20 Me autem ad hoc compulit contemplandae gratiae Dei iocun-
ditas, et gloria eius omnibus praedicanda. Quam in tota epistola
hac constantissimus propugnator eius apostolus apostolica auc-
toritate et prudentia defendit contra Iudaeos; sancti patres
ubique contra haereticos; nos autem ad plenae humilitatis
25 affectum et purae deuotionis effectum nostrorum cordibus de-
sideramus inscribi. Qui cum totos cultui se diuino deuouerint,
scire debent quia, sicut scriptura dicit: *Pietas cultus Dei est.*
Pietas autem nulla est sine gratiarum actione; gratiarum actio
nulla sine gratiae agnitione. Hoc enim crebro meditates,
30 efficiuntur | beati pauperes spiritu, quorum est regnum Dei, ¹⁰⁴
quorum cum Deo totus spiritus creditus est. Gratia enim prius-
quam essemus, cum nichil essemus, nos praedestinauit; auersos
uocauit; conuersos iustificauit; iustificatos, si ingrati non fue-

Praef., 27 Iob 28, 28 (Sept.). 30 Marth. 5, 3.

Praef., 16/19 Horatius, *Epistolae* I, 3, 18-20

Titulus] Expositio super epistolam ad Romanos S (fol. 105). Quoddam
commentum super epistolam ad Romanos P (fol. 102); Expositio Domni Guillelmi,
olim Sancti Theodorici abbaris, postmodum monachi Signiacensis. In epistolam
ad Romanos T 1 PRAEFATIO] *om. SP* 1/75 Epistolam Pauli ... peccatum
est] *om. P* 29 nulla] est *add. T*

rimus, glorificabit. Ipsa bonum operatur in nobis ut uelimus,
 35 cooperatur cum uolumus, sine qua nil boni uel uelle uel perficere
 ualemus. Sicut enim ex nullis subsistentibus a Deo creati sumus,
 ut aliquid simus in eius creaturis, sic a gratia ex nullis meritis
creati sumus in operibus bonis. Et exinde si quid meremur, gratia
 est; quod autem meremur, gratia pro gratia est. Acceptae quippe
 40 gratiae reddere fructus, gratiae augmentatio est; sicut accepisse
 primum gratiam, gratia est. Gratia praeuenit nos ut oremus;
 adiuuat cum oramus; exaudit quod oramus. Hac uirgo, ut mater
 Dei fieret, plena facta est. Hac de uirgine natus plenus inuentus
 est. Hanc Noe, Abraham, Moyses caeterique patres sancti apud
 45 Deum perhibentur inuenisse. Haec ipsi Paulo apostolo alia
 quaerenti iubetur sufficere.

Nam et cum speciosus forma prae filiis hominum uenisti,
 domine Iesu, speciali praerogatiua diffusa est gratia in labiis
 tuis. Quia hoc ipsum fuit oleum laetitiae, quo unctus apparuisti
 50 prae participibus tuis. *Propter quod adolescentulae dilexerunt te,*
currentes in odorem unguentorum tuorum. Hanc enim in hoc
 ipsum ab ipsa praeueni uiderunt in facie tua telonarius publi-
 canus, et relicto telonio abiit post te; Petrus et Andreas, Iacobus
 et Iohannes, et relictis retibus et patre, secuti sunt te. Haec
 55 usque hodie quiddam sonans in uerbis tuis ad aures eorum quos
 praeuenit, quod ad aures aliorum non peruenit, *uocat ea quae*
non sunt, tamquam ea quae sunt, superbos docens sapere quia
 homines sunt et humilibus consentire quia fratres sunt, et
 amputare opprobrium quod de se suspicati sunt; humilium
 60 exhilarans corda et facies gratificans, qui sic sunt, sicut creati ¹⁰⁴
 sunt, nec in aliena abducti sunt. In hac gratis praestas quicquid
 praestas nobis, nichil quod non dederis tu accipiens a nobis; in
 qua etiam cum gratis a nobis uis amari, hoc nobis pro gratuito
 computas quod amamus te propter te, cum maius quid dare
 65 nobis non possis, o omnipotens, pro merito amoris tui, quam
 ipsum amare te. Insuper ex usuris et iniquitate flagitiorum et
 facinorum nostrorum redimens animas nostras, honorabile facis
 coram te nomen nostrum, ut filii gratiae tuae nominemur et
 simus, tamquam gratis te amantes, quibus ut dignos nos facias
 70 ipso amore tuo primum praerogas remissionem tot ac tantorum

38 Eph. 2, 10. 42/43 Luc. 1, 28. 43/44 Ioh. 1, 14. 46 II Cor. 12,
 9. 49/50 Ps. 41, 8. 50/51 Cant. 1, 2-3. 52/53 Matth. 9, 9. 53/54
 Matth. 4, 18; 4, 22. 56/57 Rom. 4, 17. 61 Ps. 2:6, 3-4. 66/68 Ps. 71,
 14. 68/69 I Ioh. 3, 1.

52 telonarius] thelonarius S 57/58 superbos ... homines sunt] om. T
 61 nec] et sic T

peccatorum. Sed tua est, et a te nobis est gratia. Ideo, domine
Deus noster, tibi soli sit gloria. Si quis autem gloriatur, non nisi
in te gloriatur. Neque enim uel ipsa fides in nobis esse potest,
si non a te sit, sine qua in homine nullum opus bonum sit; quia
75 *quicquid non est ex fide, peccatum est.* |

LIBER TERTIVS

Iam postquam secundum suprascriptos differentiarum status circa ea quae prima uel secunda sunt hominis Dei uel populi Dei, duos utcumque libellos digessimus, ad ea quae tertia eius sunt ingredientes. gratiam Dei lumenque eius | mirificum salu-¹³⁵ tamus, et adoramus in ipso lumine, unde nobis oriri incipit. Non quod omnino quasi per ordinem lectionis differentiarum harum fiat processus; sed sic designantur in ordine scribentis diuersis modis et locis, sicut diuersis temporibus fieri solent in corde hominis proficientis. Ibi enim inuenit quisque differentiarum harum status, secundum interioris status sui defectus uel successus; cum aliquando homo tentandus et ostendendus ipse sibi, sibi a Deo relinquitur; sicque totus inuenitur exlex et excors, ut nesciat, sicut dicitur, discernere inter dextram et sinistram suam: quae sunt prima hominis. Aliquando caeco datur oculus, ut uideat quae uidenda sunt; sed non prodest, non delectat miserum uidere, cum, quod proprium est naturalis uisus, nihil eorum quae uidet menti renuntiat sensus suus: quae sunt secunda hominis. Aliquando oculis rationis infundit se quaedam uisus non tam natura quam gratia, ut non tantum uidens rem sibi uisam, quam uisa res adtrahat sibi et conformet et coaptet uidentem. Quod cum fit absque contradictione, pignus est uel arra uicinae sanitatis; cum uero fit, sed sine contradictionis lucta non fit, communitio est nondum consumptae infirmitatis: haec sunt tertia hominis Dei.

Populus uero Dei in naturali lege primum relictus est sibi, ut intelligeret quid per se ipse sibi esset; deinde aliquibus eorum addita est etiam lex scripta, ne quid esset unde se apud Deum homo excusaret: postremo uero omnibus missa gratia, ut intelligeret homo quid ipse sibi, quid ipse Deo, quid sibi Deus esset; et laudaret Deum, seipsum uero accusaret.

Ad hoc uidetur peruenisse apostolicae disputationis sensus, tam de homine Dei quam de populo Dei, et ex hoc iam regnum gratiae disputando ingreditur, licet saepius adhuc ad commendationem gratiae legentis oculis referat et depingat statum illum hominis uel hominum, | qui ante legem et sub lege sunt, uel fuerunt.

[Cap.V, u. 1] IUSTIFICATI IGITUR EX FIDE, PACEM HABEAMUS AD

III, 1 LIBER TERTIVS] Incipit tertius P 2 secundum] om. T 8 sed] si P designantur] dedignantur P 12 sibi] om. P 14 et sinistram] et sinistram add. S 15 suam] om. P 16 non delectat] nisi delectat P 18

LIBER QVARTVS

Latius iam in superioribus de iustitiis legis et fidei disputans apostolus pro Iudaeis et gentibus, tandem iustificatos ex fide pacem utrosque ad Deum habere docuit; deinde ex collatione
 5 ueteris Adae et noui, supereminentiam eis gratiae, in qua eos reconciliauerat, ostendens, in ea positos ad ANATERTON, id est eam quam dicunt inpeccantiam, et ad fidei opera plurimum ex
 10 suscepti baptismi mysterio animauit, et ad transeundum a seruitute litterae ad libertatem spiritus; quae sunt tertia hominis uel populi Dei. Nunc iam imitans eum cui seruebat in euangelio Filii eius, *cuius misericordia plena est terra*, et tamen singillatim fingit corda singulorum, et *intelligit omnia opera eorum*; formam moralis doctrinae euidentius assumit imperitus
 15 noster sermone, etsi non scientia, in qua singulorum conscientias conueniat; et quid in eis lex quaelibet, quid gratia operetur, quid fides, quid littera, quid ea quae dicitur arbitrii libertas, rationabiliter ostendat; sed et contentionem legis mentis et legis membrorum describit, nullamque de corpore mortis liberationem, nisi a gratia Dei per dominum nostrum Iesum Christum.
 20 Primum ergo ex legis similitudine legi finem imponit, *ut omnes obstruatur*, ut destructa de lege Iudaeorum gloria, tam in Iudaeis quam in gentibus, par deinceps causa currat, et similis doctrinae gratia. Dicit ergo:

[Cap.VII. u. 1-3] AN IGNORATIS, FRATRES, - SCIENTIBVS ENIM
 25 LEGEM LOQVOR -, QVIA LEX IN HOMINE DOMINATVR, QVANTO TEMPORE VIVIT? NAM QVAE SVB VIRO EST MVLIER, VIVENTE VIRO, ALLIGATA EST LEGI. SI AVTEM MORTVVS FVERIT VIR EIVS, SOLVTA EST A LEGE VIRI. IGITVR VIVENTE VIRO VOCABITVR ADVLTERA, SI FVERIT CVM ALIO VIRO. SI AVTEM MORTVVS FVERIT VIR EIVS,
 30 LIBERATA EST A LEGE VIRI, VT NON SIT ADVLTERA, SI FVERIT CVM ALIO VIRO. Quod diuerse a diuersis intelligitur. Alii mulierem sub uiro hominem interpretantur | sub lege, quia sicut mulier si uiuente uiro alteri adhaeserit, adultera iudicabitur, mortuo uero uiro soluta est a lege uiri, et cui uult nubere habet

IV, 10/11 Rom. 1, 9. 11 Ps. 32, 5. 12 13 Ps. 32, 15. 13/14 II Cor. 11, 6. 20/21 Rom. 3, 19.

IV, 6/7 Cassianus, *Collationes* 23, 7. PL 48. 1256 BC

IV, 6 ANATERTON, id est] *om. T* 9 quae] qua *M* 12 singillatim] sigillatim *T* 20 *omne*] omnes *M*

La traduction

Les traductions des annexes II, III, IV et V sont faites en vue d'une analyse sémiotique; nous voulons que le français soit compréhensible et donne le sens du texte latin mais notre but n'est pas de faire une traduction en français littéraire et élégant. Nous avons traduit *homo* par "humain" sauf dans des expressions comme *homo Dei*, "homme de Dieu".

Nous indiquons au début de chaque paragraphe le numéro des lignes correspondantes dans le texte latin de l'édition critique de Verdeyen (1989); ceci facilite le repérage des références dans le corps du texte de la thèse qui renvoient toujours au texte de l'édition critique latine.

Le texte de *Romains* est en caractère gras; les citations patristiques sont en italiques; et les citations bibliques sont en caractère ordinaire.

Nous mettons entre crochets ce que nous ajoutons pour rendre la phrase française plus compréhensible. Mais nous avons voulu respecter la longueur des phrases latines en ne mettant un point qu'à la fin d'une phrase dans le texte latin et en entrecoupant le français de points-virgules. Nous remplaçons quelquefois un pronom latin par ce à quoi il renvoie pour rendre la traduction plus claire. Nous avons parfois utilisé une périphrase en français pour rendre un seul mot latin. Nous mettons entre parenthèses une traduction plus littérale ou une expression équivalente pour rester plus proche du texte; pour faciliter l'utilisation des traductions, nous ajoutons aussi entre parenthèses certains mots latins que nous mentionnons plus souvent au cours de notre analyse. On trouvera aussi entre parenthèses ce à quoi renvoie un pronom dans le texte latin.

Les références patristiques des notes des annexes II, III et IV renvoient à la section 3 de la bibliographie: références et bibliographie générale.

Nous reproduisons le texte latin dans les annexes II, III, IV et V avec la permission des éditions Brepols - *Corpus Christianorum*.

Traduction des préfaces

Première préface (Exp Rom; Pr, 1 – 75)

- 2 - 6 : Nous avons entrepris l'épître de Paul aux Romains qui est compliquée par des questions multiples, variées et très difficiles, non pour en donner un exposé, ce qui est au-dessus de nos [forces], mais pour compiler quelques opinions à son sujet venant des saints Pères, spécialement du bienheureux Augustin, ou des écrits extraits de leurs livres et opuscules et, à partir de cela, pour les rassembler ici en cet unique opuscule;
- 7 - 8 : nous avons supprimé les embarras¹ des questions en ces écrits et nous tissons une seule explication continue qui n'est pas de nous mais des [Pères].
- 8 - 15 : Cette [explication] devra être d'autant plus agréable pour les lecteurs que la présomption de la nouveauté et de la vanité n'y invente rien en plus [de ce qu'ont dit les Pères] mais [elle est basée] sur ce que recommande la grande autorité des grands docteurs et, comme nous l'avons dit, tout particulièrement du bienheureux Augustin mais aussi d'Ambroise, d'Origène

¹ *Molestia* : embarras, difficulté (BLAISE); trouble (Oxford).

et de quelques autres docteurs, ainsi que de quelques maîtres contemporains, au sujet desquels nous avons la certitude qu'ils n'ont pas dépassé en quoi que ce soit les limites fixées par nos Pères.

15 - 19 : Donc que personne ne nous accuse de vol; nous nous sommes livrés nous-mêmes. Selon la fable poétique², nous avons revêtu solennellement notre petit oiseau des plumes et des couleurs d'autres oiseaux; si ceux-ci venaient et [si] chacun emportait celles qu'il aurait reconnues siennes, notre petite corneille [en] resterait nue ou nulle.

20 - 21 : Mais, le charme de la grâce de Dieu qui doit être contemplée et sa gloire qui doit être prêchée à tous m'ont poussé à ceci.

21 - 24 : L'apôtre, constant défenseur [de la grâce], l'a³ défendue dans toute cette épître contre les Juifs par son autorité apostolique et par sa prudence; les saints Pères [l'ont défendu] partout contre les hérétiques;

24 - 26 : mais nous, nous désirons que [la grâce] soit inscrite en nos cœurs pour [acquérir] l'affection (*affectum*) de la pleine humilité et l'effet (*effectum*) de la dévotion pure.

26 - 31 : Ceux qui se sont voués tout entiers au culte divin doivent savoir, comme le dit l'Écriture, que *la piété est culte de Dieu*.⁴ Mais aucune piété n'existe sans action de grâce; et aucune action de grâce [n'existe] sans la reconnaissance (*agnitione*) de la grâce. En effet, méditant fréquemment [cette explication], ils deviendront (seront faits = *efficiuntur*) les bienheureux [et] les pauvres en esprit⁵, à qui appartient le règne de Dieu et dont l'esprit est cru être entièrement avec Dieu.

² HORACE, *Epistulae* I, 3, 18 – 20.

³ Le texte latin utilise *quam* qui peut se référer soit à la grâce, soit à la gloire dans la phrase précédente. Nous choisissons de traduire par "grâce" parce que le commentaire traitera effectivement de la grâce.

⁴ Cette citation ne vient pas du texte de la Septante de Jb 28, 28 comme l'a montré CEGLAR (1971; pp. 253 – 258); par contre, il cite 9 textes d'Augustin où se retrouve ce passage.

⁵ Matth 5, 3.

- 31 - 34 : En effet, avant que nous n'existions et quand nous n'étions rien, la grâce nous a prédestinés; [quand nous nous sommes] détournés, elle nous a appelés; [quand nous nous sommes] retournés, elle nous a justifiés; [et une fois] justifiés, elle nous glorifiera si nous n'avons pas été ingrats.
- 34 - 36 : La grâce opère en nous le bien pour que nous [le] voulions; elle coopère quand nous [le] voulons; sans elle, nous ne sommes capables ni de vouloir, ni de faire rien de bon.
- 36 - 38 : En effet, comme nous avons été créés par Dieu à partir d'aucun [élément] subsistant, pour que nous devenions quelque chose parmi ses créatures, ainsi "nous avons été créés par la grâce dans les bonnes œuvres"⁶ à partir d'aucun mérite.
- 38 - 39 : Et ainsi, si nous méritons quelque chose, c'est une grâce; et ce que nous méritons, c'est une grâce pour une grâce.
- 39 - 41 : En vérité, c'est une augmentation de la grâce que de produire le fruit d'une grâce reçue [auparavant], tout comme c'est une grâce quand nous avons reçu la grâce en premier lieu.
- 41 - 42 : La grâce nous prévient pour que nous priions; elle nous aide quand nous prions; elle exauce ce pour quoi nous prions.
- 42 - 46 : La Vierge fut remplie de grâce pour qu'elle devienne la mère de Dieu. Celui qui est né de la Vierge fut trouvé plein de grâce.⁷ Noé, Abraham, Moïse et le reste des saints Pères sont considérés avoir trouvé (*imuenisse*) grâce auprès de Dieu.⁸ Quand l'apôtre Paul demanda autre chose, il lui fut dit qu'elle lui suffisait.⁹
- 47 - 54 : Car, quand tu es venu, plus attrayant (forme attrayante) que les fils des hommes, Seigneur Jésus, la grâce fut répandue sur tes lèvres par une

⁶ Ephes 2, 10.

⁷ Luc 1, 28.

⁸ Ioan 1, 14.

⁹ 2 Cor 12, 9.

prérogative spéciale. De fait, cela même fut une huile d'allégresse dont tu apparaissais oint beaucoup plus que tes compagnons.¹⁰ "À cause de celle-ci, les jeunes filles t'ont aimé et sont accourues à l'odeur de tes parfums."¹¹ Prévenus par la [grâce] dans l'[huile d'allégresse], ils ont vu celle-ci dans ta face : le publicain collecteur de taxes a abandonné son bureau de taxes et est parti à ta suite¹²; Pierre et André, Jacques et Jean, ont abandonné [leurs] filets et [leur] père et t'ont suivi.¹³

54 - 61 : ¹⁴Jusqu'aujourd'hui, la grâce fait résonner quelque chose dans tes paroles aux oreilles de ceux qu'elle prévient, [quelque chose] qui ne parvient pas aux oreilles des autres; "elle appelle les choses qui n'existent pas comme celles qui existent"¹⁵; elle enseigne aux orgueilleux [comment] goûter qu'ils sont humains et [comment] être d'accord avec les humbles parce qu'ils sont frères et [elle leur montre comment] enlever la honte qu'ils avaient d'eux-mêmes; elle réjouit les cœurs des humbles et rend gracieux les visages qui sont tels qu'ils furent créés et n'ont pas été rendus captifs par des réalités étrangères.¹⁶

61 - 66 : Dans la [grâce], tu accordes gratuitement ce que tu nous accordes, toi qui ne reçois de nous rien de ce que tu n'as pas d'abord donné; dans la [grâce], même quand tu veux être aimé gratuitement de nous, tu comptes comme gratuit pour nous le fait que nous t'aimions à cause de toi-même, puisque tu ne peux pas donner quelque chose de plus grand, ô tout-puissant, grâce à ton amour que [le fait] de t'aimer toi-même.

¹⁰ Psal 44, 8.

¹¹ Cant 1, 2 - 3.

¹² Matth 9, 9.

¹³ Matth 4, 18; 4, 21.

¹⁴ Voici la traduction d'Yves-Anselme Baudalet des lignes 54 - 59 : "Jusqu'aujourd'hui, cette grâce "appelle les choses qui n'existent pas comme celles qui existent" faisant résonner par tes paroles un message aux oreilles de ceux que ce message prévient, tandis qu'il ne parvient pas aux oreilles des autres. Cette grâce enseigne aux orgueilleux à être sages car ils sont hommes, à être d'accord avec les humbles car ils sont frères et à retrancher la honte qu'ils ont conçus d'eux-mêmes; ...".

¹⁵ Rom 4, 17.

¹⁶ Psal 136, 3 - 4.

66 - 71 : Et bien plus encore, tu rachètes nos âmes des dettes (*usuris*) et de l'iniquité (*iniquitate*) de nos offenses (*flagitiorum*) et de nos outrages (*facinorum*) et tu rends notre nom honorable devant toi¹⁷, pour que nous soyons appelés fils de ta grâce et que nous [le] soyons¹⁸, comme si nous t'aimions gratuitement, [nous] à qui tu donnes d'avance d'abord la rémission de si nombreux et de si grands péchés pour nous rendre dignes de ton amour même.

71 - 75 : Mais la grâce t'appartient et nous vient de toi. C'est pourquoi, Seigneur notre Dieu, que la gloire soit à toi seul. Mais si quelqu'un se glorifie, qu'il ne se glorifie pas sinon en toi. Et en effet la foi elle-même ne peut être en nous, si ce n'est [qu'elle nous vienne] de toi, [cette foi] sans laquelle il n'est aucune bonne œuvre en l'humain; "car tout ce qui ne vient pas de la foi est péché."¹⁹

La deuxième préface (Exp Rom; III, 2 – 37)

2 - 6 : Après que nous ayons consacré deux livres aux caractéristiques distinctives [des réalités] premières ou secondes de l'homme de Dieu ou du peuple de Dieu d'après les états (situations) mentionnés plus haut, nous commençons [à parler des réalités] du troisième état; nous saluons la grâce de Dieu et sa merveilleuse lumière et nous [l']adorons dans cette lumière d'où il commence à briller pour nous.

6 - 10 : La progression de ces caractéristiques distinctives ne se fait pas en tout point selon l'ordre du texte; et elles sont aussi désignées de diverses manières et en divers endroits à travers le texte (dans l'ordre de celui qui

¹⁷ Psal 71, 14.

¹⁸ 1 Ioan 3, 1.

¹⁹ Rom 14, 23.

écrit), comme elles peuvent arriver à divers moments dans le cœur de l'homme progressant.

- 10 - 15 : Là en effet, chacun trouve ces différentes étapes (l'état de ces différentes caractéristiques) selon [son] état intérieur de recul ou de progrès : quelquefois l'humain doit être tenté et montré à lui-même et il est abandonné à lui-même par Dieu; et il se trouve totalement sans loi et sans sensibilité, de sorte qu'il ne sait pas, comme on le dit, discerner entre sa droite et sa gauche; de telles choses font partie du premier état de l'humain.
- 15 - 19 : Quelquefois un œil est donné à l'humain pour qu'il voit ce qui doit être vu; mais il n'[en] profite pas, il n'aime pas voir une [réalité] déplorable alors que son sens ne rapporte à l'esprit (*menti*) rien de ce qu'il voit, comme c'est le propre de la vision naturelle; de telles choses font partie du second état de l'humain.
- 19 - 25 : Quelquefois une certaine vision s'infuse (*infundit*) dans les yeux de la raison (*rationis*) non pas tellement par nature que par grâce, de sorte que [ce n'est] pas tellement celui qui voit [qui attire] la chose vue à lui-même, [mais c'est] plutôt la chose vue qui attire, conforme et adapte celui qui voit à elle-même. Quand cela se fait sans opposition, c'est un gage ou des arrhes d'une santé proche; mais quand cela se fait mais que ce n'est pas sans lutte, ni opposition, c'est l'avertissement que la maladie n'est pas encore consumée : de telles choses font partie du troisième état de l'homme de Dieu.
- 26 - 31 : Mais, le peuple de Dieu fut d'abord abandonné à lui-même sous la loi naturelle, pour qu'il comprit ce qu'il est pour lui-même et par lui-même; ensuite, la loi écrite fut aussi ajoutée pour certains d'entre eux, afin que l'humain n'ait pas quelque chose à partir de quoi il puisse s'excuser devant Dieu; mais en dernier lieu, la grâce fut envoyée à tous pour que l'humain comprît ce qu'il était pour lui-même, ce qu'il était pour Dieu, ce que Dieu était pour lui et pour qu'il louât Dieu mais qu'il s'accusât lui-même.

32 - 37 : Le sens du discours de l'apôtre semble être parvenu à ce [point] tant pour l'homme de Dieu que pour le peuple de Dieu; et à partir de ce point, il commence à discuter du règne de la grâce, bien que le plus souvent encore il fasse porter les yeux du lecteur sur l'avantage (*commendationem*) de la grâce et dépeigne cet état de l'humain ou des humains qui sont ou ont [vécu] avant la loi ou sous la loi.

La troisième préface (Exp Rom; IV, 2 – 23)

- 2 - 4 : L'apôtre a déjà abondamment discuté plus haut de la justice de la loi et [de la justice] de la foi pour les Juifs et les Gentils; il a enseigné que les uns et les autres sont justifiés enfin par la foi et ont la paix auprès de Dieu;
- 4 - 10 : ensuite à partir de la comparaison de l'ancien et du nouvel Adam, il a montré pour eux la suréminence de la grâce dans laquelle il les a réconciliés et posés en celle-ci pour tendre vers "l'impeccance" (*anateron*), ou vers ce qu'ils appellent la possibilité d'être sans péché; et il les encouragea beaucoup, à partir du mystère du baptême qu'ils ont reçu, [à tendre] vers les œuvres de la foi et à passer de la servitude de la lettre à la liberté de l'esprit; ces choses font partie du troisième état de l'homme ou du peuple de Dieu.
- 11 - 15 : Mais maintenant, il imite celui qu'il servait dans l'Évangile de son fils²⁰, "dont la terre est pleine de sa miséricorde"²¹, lui qui a cependant façonné un à un les cœurs de chacun et qui "comprend toutes leurs œuvres"²²; notre [apôtre], qui est ignorant par la parole mais non par la science²³, assume plus

²⁰ Rom 1, 9.

²¹ Psal 32, 5.

²² Psal 32, 15.

²³ 2 Cor 11, 6.

clairement la règle (*formam*) d'une doctrine morale, en laquelle il interpelle la conscience de chacun;

15 - 19 : et il montre en accord avec la raison ce que [fait] n'importe quelle loi en eux, ce que la grâce, ce que la foi, ce que la lettre, ce qui est appelé libre arbitre opère; mais il décrit aussi l'opposition de la loi de la raison²⁴ (*mentis*) et de la loi des membres, [et il montre qu'il n'y a] aucune libération de ce corps de mort, si ce n'est par la grâce de Dieu par notre Seigneur Jésus Christ.

20 - 23 : D'abord, il met fin à la loi par une comparaison venant de la loi, "afin que toute bouche soit fermée"²⁵ et que la gloire des Juifs au sujet de la loi soit détruite; à partir de là prend effet une même cause tant pour les Juifs que pour les Gentils de même qu'une doctrine semblable de la grâce. Il dit donc

...

²⁴ Nous traduisons *mens* par "raison" quand le texte se réfère au contexte de Rm 7, 23 - 25.

²⁵ Rom 3, 19.

ANNEXE III - TEXTE LATIN ET TRADUCTION LITTÉRALE
DE L'EXPOSITIO I, 1 - 410

ET VII, 893 - 1020

Extraits de CCCM 86; pp. 6 - 17; 188 - 192

LIBER PRIMVS

[Cap. I, u. 1] PAVLVVS SERVVS CHRISTI IESV. Magnus es, domine, ¹⁰⁵ P ¹⁰²
et excelsus, et humilia respicis, et alta a longe cognoscis. Tu
cognouisti Saulum a superbo rege et persecutore formam tra-
hentem tam persecútionis quam nominis, sed non a longe cog-
nouisti eum. *Tu enim humiliasti eum sicut uulneratum superbum*
et in brachio uirtutis tuae et spiritu gratiae tuae de Saulo fecisti
Paulum, *Beniamin adolescentulum in mentis excessu caelos pe-*
netrantem et in paradiso Dei audientem uerba arcana, quae non
¹⁰ *licet homini loqui; lupum olim rapacem, sed ad uesperum praed-*
dam diuidentem. Retulit tamen inde nobis aliqua quae licuit
quidem homini loqui, sed nulli ad purum licet intelligere, qui
non aliquid plus homine habuerit.

Hebraice dicebatur Saul, Latine Saulus quasi Saülus, sicut
¹⁵ Iacob Iacobus, Ioseph Iosephus et his similia. Assumptus autem
a te in uas electionis ad praedicandam gentibus gratiam tuam,
de Saulo maluit uocari Paulus, quasi paululus humilis ac quietus,
super quem Spiritus sanctus requiescit, ut ipso nomine super-
biam eorum confunderet, qui gratiam tuam suis applicare me-
²⁰ ritis praesumebant. Hoc ad humilitatem suam. Ad gloriam uero
tuam cum Paulum proconsulem Asiae sub leue iugum tuum
misisset, regni tui prouincialem effectum, ipse quoque ex Saulo
Paulus uocari maluit ob insigne tam magnae uictoriae. Plus
enim hostis uincitur in eo quem plus tenet. Plus autem hostis
²⁵ antiquus tenet superbos nomine nobilitatis, et de his plures
nomine auctoritatis.

Seruus Christi Iesu. Seruitutis huius professio et humilitatis
est, et gloriae, et auctoritatis eximiae, cum se seruum eius quasi
gloriabundus profitetur, qui dicit: *Magnum est tibi uocari seruum*
³⁰ *meum*, cui, sicut ipse dicit, seruebat in euangelio Filii eius.

Christi Iesu. Iesus | proprium nomen; Christus uero nomen ¹⁰⁵
sacramenti est. Idipsum etenim est quod messias. In nomine
ergo Christi Iesu intelligitur uirtus regis et saluatoris, quia non
nisi a rege saluatore salus speranda est.

I, 6 Ps. 88. II. 8 Ps. 67, 28. 9/10 II Cor. 12. 4. 10/11 Gen. 49.
27. 21 Matth. 11, 30. 22/23 Act. 13, 9. 29/30 Is. 49. 5. 30 Rom.
1. 9.

I, 8/11 Abaelardus, *Comm. Rom.* 1, 1 - CC-CM II, p. 51, 13-140 21/26
Aug., *Conf.* VIII, 4, 9 - CC 27, p. 119, 17-23 31/32 Aug., *Tract. in epist. Iob.* 3
- PL 35, 2000

I, 1 LIBER PRIMVS] *om.* SP 27 Seruitutis] Seruientis T

35 VOCATVS APOSTOLVS. Vocatus per gratiam, quia nemo sumere sibi debet honorem, nisi qui uocatur a Deo tamquam Aaron.

Apostolus. Apostolus dicitur missus, uel potius retro missus, id est missus ad eos coram uocandos qui hactenus retro fuerant, de quibus propheta dicit: *Pones eos dorsum*. Retro quippe et
40 post dorsum sunt, qui saeculo huic quod posthabendum est, dediti sunt.

SEGREGATVS IN EVANGELIUM DEI. Notandum quod segregatum ipso uerbo designare maluit, quo segregauit eum qui dixit: *Segregate mihi Paulum et Barnabam in opus quo assumpsi eos*.
45 Opus autem in quod assumptus est, euangelium est.

[u. 2] QVOD ANTE PROMISERAT PER PROPHETAS SVOS. Incepit enim a prophetis; consummatum est per apostolos.

[u. 3] IN SCRIPTVRIS SANCTIS, hoc est ad fixam et stabilem omnium memoriam editis, a Spiritu sancto habitis.

50 DE FILIO SVO, hoc est ante luciferum et omne tempus aeternaliter de ipso genito. Qui unus semper existens Deus de Deo genitus, ei, hoc est ipso uolente ac disponente, et honore ac bonitate eius hoc exigente, temporaliter est homo factus. Factus est autem homo Dei Filius, quia qui factus est, sic a Dei Filio.
55 qui non factus sed natus est, in unitatem personae est assumptus, ut idem sit Filius Dei qui filius hominis: natus a Patre Deo secundum diuinitatem, FACTVS EX SEMINE DAVID SECVNDVM CARNEM.

Ex semine Dauid, scilicet ad quem facta est repromissio
60 euidencior etiam quam ad Abraham.

[u. 4] QVI PRAEDESTINATVS EST FILIUS DEI IN VIRTUTE. Praeclarissimum ad homines lumen praedestinationis et gratiae ipse saluator apparuit, cum eadem gratia operante fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia ab initio suo homo
65 ille factus est Christus. Praedestinatus est ergo Iesus, et futurus secundum carnem filius Dauid, et tamen in uirtute Filius Dei. Praedestinata est autem in eo naturae humanae tam summa et alta subiectio, ut quo attoleretur altius non haberet, | sicut

36 Hebr. 5, 4. 39 Ps. 20, 13. 44 Act. 13, 2. 50/51 Ps. 109, 3.

61 63 Aug., *De praedest. sanct.* 15, 30 - PL 44, 981 65/70 Aug., *De praedest. sanct.* 25, 31 - PL 44, 982-983

39 propheta] om. P 44 quo] ad quod P 54 Dei Filio] Deo Filio P 55 unitatem] unitate P 60 euidencior etiam] euidencius T 64 suo] om. P

pro nobis ipsa diuinitas humiliter non habuit, quousque se
 70 deponeret. Ex quo enim homo ille esse cepit, etiam Filius Dei
 esse cepit. Vel secundum Graecae translationis ueritatem, non
 praedestinatus, sed destinatus est, qui Deus semper erat, et
 uenit in uirtute, hoc est in eo quod erat. *Christus enim Dei
 uirtus est et Dei sapientia.* Praedestinatus etiam est Christus
 75 seu destinatus in uirtute, id est sine omni obligatione peccati,
 quod uel origine traheret uel uoluntate perpetraret. Haec autem
 eius praedestinatio, ipsa est ipsius claritas, quam qui in mundo
 natus est homo, habuit apud Patrem, *priusquam mundus fieret.*
 Vbi sicut ipse praedestinatus est, ut esset caput nostrum, sic et
 80 in ipso praedestinati sumus, ut membra eius essemus.

SECUNDVM SPIRITVM SANCTIFICATIONIS. Praedestinatus quippe
 est nasci secundum spiritum sanctificationis, de cuius matre
 dictum est ad Ioseph: *Quod enim in ea natum est, de Spiritu
 sancto est.* Et ad matrem ipsam: *Spiritus sanctus superueniet
 85 in te, et uirtus altissimi obumbrabit tibi.* Licet enim caro de
 carne uere nasceretur, conceptio tamen carnis ipsius spiritualis
 omnino fuit, hoc agente in ea amore Dei et Spiritu sanctifica-
 tionis, quod in caeteris hominibus agere solet peccati originalis
 tabe omnes inficiens fomes peccati et amor carnis. Vbi tamen
 90 christianae pietati de Christo scandalum fidei cauendum est, ne
 dicat uel credat filium esse Spiritus sancti de Spiritu sancto
 conceptum. Concepit enim Maria de Spiritu sancto, non quod
 de substantia Spiritus sancti semen partus acceperit, sed quia
 per operationem Spiritus sancti diuino partui natura substan-
 95 tiam ministravit. Nam quia in sancta eius anima amor Spiritus
 sancti singulariter ardebat, ideo in carne eius uirtus eiusdem
 Spiritus mirabilia faciebat. Sequitur:

EX RESURRECTIONE MORTUORVM IESV CHRISTI DOMINI NOSTRI.
 Potest intelligi quod ex resurrectione mortuorum, quos resus-

73/74 I Cor. 1, 24. 79 Ioh. 17, 5. 83/84 Matth. 1, 20. 84. 85 Luc.
 2, 35.

71/73 Orig., Rom. 1, 4 - PG 14, 849 B 79/80 Aug., *De sermo persae.* 24, 67
 PL 1034 92/97 *Glossa Guillelmi in Reims* B.M. Ms. 8, fol. 12 u. Concepit
 Maria de Spiritu sancto, non quod de substantia Spiritus sancti semen partus
 acceperit, - alioquin ipse Spiritus sanctus pater esset Christi - sed quia per
 amorem et operationem Spiritus sancti ex carne uirginis diuino partui natura
 substantiam ministravit. Nam quia in corde eius amor Spiritus sancti singulariter
 ardebat, ideo in carne eius uirtus eiusdem Spiritus mirabilia faciebat. (cfr.
 Concilium Toletanum XI - Dz. 533)

72 est] om. P Deus semper] - T 73/74 Dei uirtus] - T 75 uirtute]
 uirtutem T 76 origine] originale P

100 citauit Christus, uel quos in resurrectione sua resurrectionis
 eiusdem habere uoluit testes et consortes, manifestum fecit et 106^v
 euidens esse se Filium Dei. Sed etsi rursus referatur hoc quod
 dicit, *Ex resurrectione mortuorum Iesu Christi domini nostri*, hoc
 modo ut dicatur Paulus unus ex resurrectione mortuorum Iesu
 105 Christi domini nostri, scilicet pro quorum uita Iesus Christus
 dominus noster mortuus est, ut eos a morte animae suscitaret,
 non debet uideri absurdum, quia nec in scripturis est insolitum.
 Sic enim et illud est: *Daniel ex filiis captiuitatis Iudae*. Sed cum
 paulo superius praemiserit: *Paulus seruus Christi Iesu*, ut quid
 110 hic iterum: *Iesu Christi domini nostri*? Vsitatus inuenitur modus
 hic locutionis in scripturis maxime ueteribus, sicut ibi: *Et fecit*
Moses sicut praecepit dominus Moysi. Vel quod credibile magis
 uidetur, dulce quiddam Paulo nomen eius sapiebat in ore, cuius
 ei amor ardebat in corde; et suaue ei erat dicta seu scripta sua,
 115 quae de illo erant, crebra nominis ipsius commemoratione re-
 spergere. Sed et pronomibus nominis ipsius, sicut est: "in quo,
 per quem, in ipso, per ipsum" tam crebro ubique et importune
 uti uidetur, ut nonnumquam taedium legenti facere uideatur, si
 non cogitetur scribentis affectus.

120 [u. 5] PER QVEM ACCEPIMVS GRATIAM ET APOSTOLATVM. Per
 quem, sicut reconciliatorem pro peccatis nostris, accepimus
 gratiam, id est ipsorum remissionem peccatorum. Per quem
 sicut per sapientiam in contemptum praesentium, sapit nobis
 gratia futurorum. *Per quem, inquit, accepimus gratiam et apos-*
 125 *tolatum*: gratiam ad laborum patientiam, apostolatum ad prae-
 dicationis auctoritatem; gratiam in persuadendo ea quae per-
 suadenda sunt, apostolatum in coercendo eos qui coercendi
 sunt.

AD OBEDIENDVM FIDEI IN OMNIBVS GENTIBVS. Tantam etenim
 130 gratiam in huiusmodi apostoli adepti sunt, ut gentes quae erant
 alienae a testamento Dei et conuersione Israel, non solum in
 suscipiendo fidem praedicatoribus crederent, sed etiam nouum
 uitae modum et religiosae conuersionis ordinem pro nominis
 Christi reuerentia suscipere obedirent.

100/101 Act. 1, 22. 108 Dan. 5, 13. 109 Rom. 1, 1. 111/112 Ex.
 10. 21.

110/112 Aug., *Enar. in Ps. 67, 15* - CC 39 p. 12-14 . 125/126 Orig., *Rom. I,*
 - PG 14, 852 C

103 *domini nostri*] *om. S* 103/105 hoc modo ... *domini nostri*] *om. P* 114
 sua] *om. P* 115/116 commemoratione ... *ipsius*] *om. P*

234 [u. 7] OMNIBVS QVI SVNT ROMAE, DILECTIS DEI, VOCATIS 107
 SANCTIS. Non primum uocatis sanctis et postmodum quasi pro P 102
 sanctitate dilectis, sed primum gratuito dilectis et postmodum
 uocatis sanctis, uel etiam uocatis ut sancti sint, ut gratia sit
 gratia.

240 *Vocatis, inquit, sanctis.* Vsus communis locutionis fabri disci-
 pulus quantumuis recens iam faber dicitur, similiterque in
 caeteris artium disciplinis. Sic quicumque uocatus iam nomen
 dedit in professione sanctitatis, iure iam sanctus uocari potest.
 Vnde et propheta confidenter: *Quoniam, inquit, sanctus sum.*
 245 Scribit autem Paulus uocatus apostolus discipulis uocatis sanc-
 tis, quoniam sicut uocatus est per gratiam Paulus, ut esset
 Christi apostolus, sic quilibet eorum uocatus est per eandem
 gratiam, ut esset christianus et dilectus sanctus.

GRATIA VOBIS ET PAX A DEO PATRE NOSTRO, ET DOMINO IESV
 250 CHRISTO. Gratia Dei est qua nobis peccata dimittuntur, ut
 reconciliemur Deo. Pax qua reconciliamur, sicut dictum est:
 "Lex et prophetae", cum constet quia in lege et prophetae
 contineantur. Vtrumque enim et remissio et pax ad generalem
 Dei gratiam spectat. Benedictio autem haec apostolica gratiae
 255 et pacis in omnem ecclesiam data intelligenda est, nec minoris
 aestimanda uirtutis a benedictionibus illis Abraham, Isaac et
 Iacob super liberos suos, cum confidenter de semetipso idem
 apostolus praedicet dicens: *An experimentum quaeritis eius qui*
 260 *in me loquitur Christus?* Et iterum: *Puto, ait, quod et ego*
spiritum Dei habeam. Ex apostolica hac benedictione usque
 hodie credendae sunt florere ecclesiae. In quibus autem inuenitur
 pax Dei, procul dubio est et gratia. Sin autem longe fit a
 peccatoribus salus gratiae; ad praedicantem uero reuertitur pax
 sua, sicut dominus in euangelio dicit ad discipulos: *In quam-*
 265 *cumque, inquit, domum intraueritis, dicite: Pax huic domui. Et*
si fuerit in ea filius pacis, requiescet super eum pax uestra. Sin
autem ad uos reuertetur.

[u. 8] PRIMVM QUIDEM GRATIAS AGO DEO MEO. Optimum
 gratiae praedicator a gratia sumpsit exordium, ut sicut primo

138/139 Rom. II, 6. 144 Ps. 85, 2. 158/159 II Cor. 13, 5. 159/
 160 I Cor. 7, 40. 164/167 Luc. 10, 5-6.

140/143 *Glossa in S, fol. A^v.* Origenes. Fabri discipulus iam faber dicitur.
 Eodem modo et in caeteris artibus. Sic etiam sanctus dici potest quicumque in
 disciplina sanctitatis inuenitur. (Orig. Rom. VIII, 2 - PG 14, 1162 C) 155/160
 Orig., Rom. I, 8 - PG 14, 853 BC

138 uel etiam] id est T 142 iam] om. P 146 est per gratiam:] per
 gratiam est P 151 Pax] et pax P 164/165 *quancumque*] quacumque

170 Deus adorandus, postmodum uero orandus. Vnde psalmista:
Laudans, inquit, inuocabo dominum; sic a praedicatore gratiae 107^v
 primo gratiae ei agantur, a quo gratia omnis speratur et acci-
 pitur; deinde uero suo ordine gratia ipsa praedicetur. Placet
 enim summo et bono Deo in bonum nostrum in donis suis
 175 sensus accipientis non ingratus, et humilis ac pius intellectus
 diuinae bonitatis; placet ei multum de profectu fraterno ad
 Deum in affectu congratulantis fraternae sacrificium caritatis.
 Et sicut apud eum nullum peccatum maius deputatur quam
 gratiae eius esse ingratum, sic animo fideli et diuinarum fideliter
 180 assueto gratiarum, nil dulcius, nil iocundius est in profectu sui
 siue proximi ipsarum actione gratiarum. Agimus autem gratias
 pro nobis, cum gratiam ipsam quam accepimus, quam gratis
 accipiamus a Deo, fideliter cogitamus et cogitando in amorem
 largientis deuotius nos et humiliter excitamus; siue cum boni
 185 operis facultatem quam gratis accipimus in affectu, gratanter
 Deo reddimus in effectu, ipsa gratia etiam hoc operante in nobis.
 Pro proximo uero gratias agimus, cum in eo quem in Deo
 diligimus, gratiam nos accipere gratulamur. Qui ergo gratus
 semper in his coram domino studet apparere, et in semetipso
 190 semper potiora dona accipere meretur, et dignus est et aptus
 etiam pro aliis interuenire.

Primum ergo, ait, gratias ago Deo meo. Magna hominis fiducia,
 magnus affectus pietatis suum dicere dominum Deum omnium.
 Sic tamen est. Qui enim dulci et pio affectu, et securo et
 195 praesidenti caritate dicit: "Deus meus", securus dicit, quia suum
 sibi fecit eum cuius ipse est, et securo coram eo cui offert.
 deponit quicquid offert, cui tam praesenti semper sibi, praesen-
 tissimus semper et ipse est. Non potest hoc dicere cuius deus
 uenter est, siue aliud quid quod pro Deo amat, uel cum Deo.
 200 non autem propter Deum. Solus quippe amandus est Deus, nec
 aliquatenus coinquinari patitur amoribus alienis amor eius, qui
 solus sufficit amanti. Dominus etiam Deus omnium hominis
 illius proprie Deus est, | cui placet in semetipso et propter 108
 semetipsum Deus; et in omnibus iudiciis suis fixa in hoc statione
 205 uoluntas est. Quod proprie ac singulariter in amando Deo
 intelligendum est, citra quem et ultra quem et extra quem
 nichil quod propter eum et in ipso non ametur amandum est.
 Qui enim labi cum labente non uult, in stabili | figat gressum P 103
 210 necesse est. Sed et *beatus homo, cuius est dominus Deus eius.*

171 Ps. 17, 4.

177 congratulantis] congratulationis P 185 accipimus] accepimus P 195
 praesidentis] praesidenti T 197 deponit quicquid offert] om. P 198 semper-]
 om. P

Fit uicissim homo Dei, cum, sicut apostolus seruiebat Deo *in euangelio Filii eius in spiritu suo*, sic quilibet in spiritu suo de Spiritu sancto seruit in rebus Dei. Hoc est quod in Cantico canticorum dicit sponsa de sponso: *Dilectus meus mihi et ego illi; in medio uberum meorum commorabitur.*

GRATIAS ERGO, ait, AGO DEO MEO PER IESVM CHRISTVM PRO OMNIBVS VOBIS. Sic enim apostolus, summus praedicator gratiae, ad dominum Deum cordis sui redeundum semper esse sentiebat de omnibus, cum gratiarum actione, nec nisi per pontificem Iesum et mediatorem Dei et hominum, ut per quem a Deo deferuntur nobis gratiarum donationes, per ipsum ei semper referantur ipsarum gratiarum actiones. Vbi etiam obseruandum quia ad diuersos scribens apostolus, in aliis gratias agit pro omnibus, in aliis gratias agit sed non pro omnibus, in aliis nec gratias agit. Vbi pro omnibus gratias agit, culpas in eis nullas uel probra exaggerat; ubi gratias agit sed non pro omnibus, sicut ad Corinthios et ad Colossenses, innuit in eis aliquid esse reprehendendum; ubi uero omnino supersedet gratias agere, graue aliquid in eis esse denotat, quod gratiarum actioni iudicet esse contrarium.

QVIA FIDES VESTRA ADVNTIATVR IN VNIVERSO MVNDO. Ipsa, inquit, est uestra fides, quae omnium in uniuerso mundo catholica est fides, quia forma et exemplum uestrae fidei institutio est uniuersi mundi. Forsitan iam praeuidebat apostolus in spiritu, Romae, ubi sedes erat terreni imperii, futuram fore primam sedem christiani sacerdotii, unde uelut a fonte diriuaretur quod in toto mundo salubriter praedicaretur et crederetur. Vnde non solum gratias agit, sed et de futuro orat sicut dicit:

[u. 9] TESTIS ENIM MIHI EST DEVS, CUI SERUIO IN SPIRITU MEO, IN EVANGELIO FILII EIUS, QVOD SINE INTERMISSIONE MEMORIAM VESTRI FACIO SEMPER IN ORATIONIBVS MEIS. Nec malum faciebat qui iuratione bene utebatur. Quae etsi bona non est, dicente domino: *Sit sermo uester: est est, non non; quod autem amplius est a malo est*, necessaria tamen est, ut alteri suadeatur quod utiliter suadetur, licet sit a malo eius cui iuratur. Fit enim ab infirmitate eius, quae utique mala est, cui aliter persuaderi uel non potest, uel non speratur. Nullum autem maius hoc iura-

210 Ps. 143, 15. 211/212 Rom. 1. 9. 214/215 Cant. 2. 16: 1. 12. 227
1 Cor. 1. 4; Col. 1. 3. 243/244 Matth. 5, 37.

211/212 *in euangelio ... spiritu suo*] in spiritu suo in euangelio Filii eius P
231/232 Ipsa, inquit, est] Ipsa est, inquit T 235/236 primam: sedem]
prima fide P 236 diriuaretur] deriuaretur T 241 Nec] Non P 244/245
quod utiliter suadetur] om. P

mentum esse aestimandum est, quam ad ea quae dicuntur, testem inuocare Deum. In quo summopere cauendum est omni
 250 iuranti, ne contra praeceptum legis assumat aliquando in uanum nomen Dei sui. *Testis ergo, ait, mihi est Deus, cui seruius in spiritu meo.* Seruitus haec libera est, quia amoris et pietatis est.

Seruius, inquit, in spiritu meo, quoniam uolens id ago, non impulsu timoris, non spe mercedis, sed conscientia iustitiae et
 255 amore ueritatis.

In euangelio enim, ait, Filii eius. Et quid poterat esse gratius, quid seruo fideli assumpto in hoc uasi electionis delectabilius ac iocundius, quam seruire Deo in euangelio Filii eius? Sequitur:

[u. 10] QVOD SINE INTERMISSIONE MEMORIAM VESTRI FACIO IN
 260 ORATIONIBVS MEIS. Memoriam, inquit, uestri facio in orationibus meis semper et sine intermissione; hoc est in orationibus meis quas facio semper et sine intermissione. Certum enim est ipsum impleuisse quod discipulis praecipiebat dicens: *Sine intermissione orate.*

265 OBSECRANS, SI QVOMODO TANDEM ALIQVANDO PROSPERV'M ITER 109
 HABEAM IN VOLVNTATE DEI VENIENDI AD VOS. Considerandum quod ad opus euangelii proficiscens, opus sanctum, exspectat tamen donec obsecrationibus impleret non solum prosperum iter sibi fieri, sed et in uoluntate Dei prosperum, quia non
 270 semper iter itinerantis in uoluntate Dei prosperatur. Tunc autem in uoluntate Dei itineris prosperitas, cum similis est causa causae quam subdit dicens:

[u. 11-12] DESIDERO ENIM VIDERE VOS, VT ALIQVID IMPERTIAR
 VOBIS GRATIAE SPIRITVALIS AD CONFIRMANDOS VOS; ID EST SIMVL
 275 CONSOLARI IN VOBIS PER EAM, QVAE INVICEM EST, FIDEM VESTRAM
 ATQVE MEAM. Primo siquidem omnium scire debemus opus esse apostolicum fratres desiderare siue uisitare, sed non ob aliud nisi ut aliquid gratiae spiritualis uel eis impertiamur, uel ab eis accipiamus. Alias autem probabile | non est circuire fratres. P 104
 280 Gratia autem alia spiritualis, alia non. Verbi gratia spiritualis uirginitas, non spiritualis nuptiae, cum tamen utrumque donum Dei sit. Maxime autem spiritualis gratia sunt siue in moralibus,

250/251 Ex. 20, 7. 263/264 I Thess. 5, 17.

266/270 Orig., Rom. I, 11 - PG 14, 857 A 280/282 Orig., Rom. I, 12 - PG 14, 857 C

268 tamen] om. T 269 non] om. T 271 prosperitas] est add. T 277 fratres] si P

siue in mysticis spiritualis intelligentiae charismata, quae spir-
 ritualiter spiritualibus comparanda sunt. Quos ergo apostolus
 285 ad perfectionis robur incitat, eis quae spiritus sunt impertiri
 praeoptat. Quod cum fit, et ipse accipit consolationem, opus
 suum in discipulorum profectu firmum uidens et stabile; et illi
 consolantur, qui participes fiunt apostolicae gratiae. Nec enim
 deesse potest mutua ad alterutrum fidei aedificatio, cum et
 290 discipuli uident in magistro quod imitentur, et magister ex
 discipulorum profectu ad maiores pro euangelio labores ani-
 matur. Nec suam circa fratres sollicitudinem uult eos ignorare,
 ut in cordibus eorum rebus docendis locum praeparet cognita
 beneuolentia doctoris.

[u. 13] ET PROHIBITVS SVM VSQVE ADHVC. A quo prohibitus?
 Si dicimus a Deo, non est certe indignum Deo disponere actus
 seruorum suorum, qui nouit super quam ciuitatem | plueret 109
 debeat pluuiam uerbi Dei, et super quam non. Vnde est et illud
 in Actibus apostolorum: *Voluimus ire in Bithyniam, sed pro-*
 300 *hibuit nos Spiritus Iesu.* Si autem, sicut alibi dicit manifestius,
 prohibitum eum dicimus a Satana, patitur et hoc nonnumquam
 Deus, ad probationem perseuerantiae seruorum suorum. Ve-
 rumtamen sciendum est quia intentionem sanctam et quod in
 proposito cordis sanctum molitur consilium nullo modo scire
 305 siue inturbare potest Satanas, nisi signis illud exterioribus
 aliquibus deprehendat. Quod uero per exteriorem exhibetur
 actionem, impedire potest, si tamen permiserit Deus.

VT ALIQVEM FRVCTVM HABEAM IN VOBIS, SICVT ET IN CAETERIS
 GENTIBVS. Vbique apostolus talenta domini dispensabat; un-
 310 dique ei lucra contrahebat. Vbique seminabat; undique metebat.
Sed aliquem, inquit, fructum habeam in uobis. Non enim prae-
 tereundum est quod bonorum aliquem fructum singulariter
 saepius pronuntiare uidetur; opera uero carnis quae exprobrat
 pluraliter. Hinc enim alibi dicit: *Fructus enim Spiritus est:*
 315 *caritas, gaudium, pax, et caetera.* De fructibus uero carnis:
Manifesta, inquit, sunt; quae sunt fornicatio, immunditia, et

283/284 I Cor. 2, 13. 299/300 Act. 16, 7. 300/301 I Thess. 2, 18.
 314/315 Gal. 5, 22. 316 Gal. 5, 19.

286/288 Orig., Rom. I, 12 - PG 14, 858 A 311/315 Orig., Rom. I, 13 - PG
 14, 859 C

290 magister] magistri P 291/292 animatur] animantur P 298 pluuiam]
 pluuiam M; illud] om. T 311 Sed] Vt T

caetera. Hoc ideo quoniam, sicut etiam philosophis gentium placet, uirtutes omnes una uirtus sunt; quarum aliquam qui perfecte habet, omnes habet; uitia uero etiam compugnantia sibi adinuicem sunt. Sequitur:

[u. 14] GRAECIS AC BARBARIS, SAPIENTIBVS ET INSIPIENTIBVS DEBITOR SVM. Nescit cogi caritas, nescit coarctari. Omnibus se debet, omnibus exhibet. Non refugit Graecam sapientiam, non Barbarorum insipientiam. Neminem aestimat deserendum. Dum aliis tamquam sapientibus sapientiam loquitur, aliis tamquam insipientibus *nichil se scire* protestatur *nisi Christum Iesum et hunc crucifixum*; alios ex lege docet et prophetis, alios uero signis suadet et uirtutibus. Hinc est quod ad Timotheum aegrotantem non uirtute curationis, sed consilio utitur medicinae. Trophimum etiam reliquit infirmum Mileti; patrem uero Publii dysenteria et febribus laborantem solo uerbo et oratione curauit; et lapsum de caenaculo Eutychem uitae et sanitati restituit. Signa quippe non fidelibus sed infidelibus, non sapientibus sed insipientibus debentur. Gratissime uero subdit:

[u. 15] ITA QVOD IN ME PROMPTVM EST ET VOBIS, QVI ROMAE ESTIS, EVANGELIZARE. Hoc est: uobis qui Romae estis, debitor sum euangelizare, quod in me promptum est; siue quod, id est quantum in me est. Ac si dicat: Vos qui Romae estis, de insipientibus non estis. Promptum enim erat sapienti sapientibus loqui, cum et de insipientibus hoc sentiendum sit, quod alibi dicit: *Si enim, inquit, inuitus hoc egero, dispensatio mihi credita est, et uae mihi, si non euangelizauero*. Omnibus enim sapientibus et insipientibus loqui necesse est euangelizanti; sed illis euangelizare promptus est, de quibus scriptum est: *Beatus qui loquitur in aure audientis*.

Iam ergo ut breuiter quae dicta sunt recapitulentur: postquam apostolus non in humanae sapientiae doctis et persuasibilibus uerbis, sed in simplicitate sicut ex Deo susceptum ad Romanos euangelii negotium satis commendauit, ex persona euangelizantis, ex auctoritate mittentis, ex causa ipsa, postquam quasi ingrediens per epistolam urbem Romam in abundantia benedictionis Christi, sicut ipse dominus instituit, in pace eam salutauit, et pia sollicitudinis affectu et orationum officio auditorum sibi beneuolentiam praeparauit, ipsum eis euangelium

326/327 I Cor. 2, 2. 328/329 I Tim. 5, 23. 330 II Tim. 4, 20. 330/331 Act. 28, 8. 332 Act. 20, 10. 341/342 I Cor. 9, 17. 344/345 Eccli. 25, 12. 352 Matth. 10, 12.

317 philosophis gentium] - T 328 suadet] om. P 332 Eutychem] Euticum SP, Eutychem T

355 praedicare aggreditur. Vidensque quasi ad auditorium suum
tam ex Iudaeis quam ex gentibus Romanis mundanam confluere
sapientiam, et requieuisse super eos pacem suam, in qua eos
salutauerat, exorsus est dicens:

[u. 16] NON ENIM ERVESCO EVANGELIVM DEI. Prima siquidem
360 fronte obiciendum sibi sciebat improprium crucifixi, Iudaeis
quidem scandalum, gentibus autem stultitiam. Ipsi uero nec
confusio poterat esse in conscientia iam sanata, nec uerecundia 110^v
in fronte tam libera.

VIRTVS ENIM DEI EST, inquit, IN SALVTEM OMNI CREDENTI.
365 Vnde et ad Corinthios dicit: *Nos autem praedicamus Christum
crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stulti-
tiam: ipsis autem uocatis Iudaeis atque Graecis Christum Dei
uirtutem et Dei sapientiam.* Non ergo erubescerat quasi impro-
perium crucis Christi non sustinens, non quasi aliter docens et
370 aliter uiuens, aut quasi in uirtute miraculorum deficiens. *Virtus
autem Dei est, inquit, in salutem omni credenti,* ut intelligatur
uirtus etiam esse Dei in perditionem non credenti. Est enim
uirtus Dei etiam in perditionem, de qua scriptum est: *Disperde
illos in uirtute tua.* Nam et propter has uirtutum differentias,
375 dextra et sinistra in Deo nominantur.

IVDAEO PRIMVM, ET GRAECO. Primum Iudaeo, deinde Graeco,
hoc est gentili, *quia salus ex Iudaeis est.* Graeci etiam primum
omne hominum genus duabus appellationibus censuerunt, om-
nem hominem dicentes esse Graecum uel Barbarum; ut Bar-
380 barus esset, quicumque Graecus non esset. Sed multo uerore
distinctione utitur Paulus, Iudaeos primum ponens, deinde Grae-
cos, et postmodum Barbaros. Cum enim Graeci ideo se caeteris,
quia legibus utebantur, merito ab apostolo ipsis etiam Graecis
Iudaei praelati sunt, qui ante omnes leges a Deo perceperunt.
385 Nunc de ea primum uirtute, quae in salutem est, exsequitur
dicens:

[u. 17] IUSTITIA ENIM DEI IN EO REVELATUR EX FIDE IN FIDEM,
SICVT SCRIPTVM EST: IUSTVS ENIM EX FIDE VIVIT. Iustitia haec
390 uelata, in euangelio est reuelata. Quae ideo iustitia dicitur, quia

365/368 I Cor. 1, 23-24. 373/374 Ps. 58, 12. 377 Ioh. 4, 22.

376/384 Orig., Rom. 1, 14 - PG 14, 86r AB

355 auditorium] adiutorium T 379 ut] om. T 382 caeteris] praeferrent
add. T

quos continet iustos efficit. Ideo autem Dei, quia et ipsa fides
 ex gratia est. Proficit uero uel tendit fides haec, iustitia haec,
 ex fide adnuntiantium in fidem obedientium, ex fide ueteris
 testamenti in fidem noui, ex fide in qua ministratur Deo in
 395 fidem qua fruatur Deo, ex fide hic imaginis in fidem | praesen- III
 tissimae illic ueritatis, ex fide uerborum quibus hic credimus in
 fidem rei quam in aeternum obtinebimus. Reuelatur autem in
 euangelio iustitia Dei, quia non iam Barbarus, non Scythia, nec
 omnino aliquis excluditur a regno Dei; sed omnibus aequae patet
 400 porta gratiae.

Sicut scriptum est, ait, Iustus ex fide uiuit. Bene hoc in
 propheta Habacuc scriptum est: *Iustus ex fide uiuit*: quia cre-
 dendo intelligere nos facit fides ipsa, quia non ex nobis, sed ex
 Deo nobis est, non solum quod bene credimus, sed etiam quod
 405 bene uiuimus. Neque enim ipsum recte uiuere nobis ex nobis
 est, nisi credentes adiuuet et orantes, qui et ipsam fidem dedit,
 qua nos ab ipso adiuuandos esse credamus. Erubescat hic hae-
 retica superbia, quae boni sibi operis primas partes uindicat.
 dum bonae sibi uoluntatis initium homo usurpat, quasi a seipso
 410 sibi sit.

[u. 18] REVELATUR ENIM IRA DEI DE CAELO. Commendata in
 reuelatione euangelii pietate fidei, qua iustificati Deo grati esse
 debemus; commendata etiam uirtute Dei in salutem omni cre-
 denti, ex hoc articulo ad contrarium conuersus, hoc est ad
 415 uirtutem eius in condemnationem non credentium uidetur di-
 cere. Non solum in euangelio reuelatur | credentium iustitia et P 105
 glorificatio, sed et non credentium iniustitia et ira, quae est
 iusta in eos damnatio. Ira enim in homine motus animi ad
 uindictam; in Deo uero iusta uindictae executio est. *Quis autem*
 420 *nouit prae timore Dei iram eius dinumerare?* Ira siquidem Dei,
 uana est et seductoria felicitas impiorum, tribulationis corpo-
 3 ralis afflictio, interior obcaecatio mentis, in peccato aculeus
 malae conscientiae et censura ultionis aeternae, et interdum in
 eis qui abutuntur, sicut philosophi gentium et sapientes huius
 425 mundi, ipsa illuminatio mentis. De quibus subdit:

SVPER OMNEM IMPIETATEM ET INIUSTITIAM HOMINVM EORVM,
 QUI VERITATEM DEI IN INIUSTITIA DETINENT. Huiusmodi enim
 hominibus multo melius fuerat ueritatem Dei ignorasse quam III
 in iniustitia eam detinuisse. *Super omnem autem impietatem et*

402 Hab. 2. 4. 419/420 Ps. 89. 11.

423 malae] om. T 426/427 SVPER OMNEM ... DETINENT] Super omnem
 impiet. et iniust. ho. qui ver. Dei in iniust. det. T (Non sic in M) 428 fuerat]
 erat T ignorasse] ignorare P

tatus est, illis missus, illorum apostolus, sicut ipse dixit: *Non sum missus nisi ad oues domus Israel*. Propter quod et apostolus dicit eum ministrum circumcisionis, id est Iudaeorum.

GENTES AVTEM SVPER MISERICORDIA HONORARE DEVM, SICVT
 865 SCRIPTVM EST: PROPTER HOC CONFITEBOR TIBI IN GENTIBVS, ET
 NOMINI TVO CANTABO. Per me, inquit Filius ad Patrem, confi-
 tebuntur tibi gentes, et bonis eorum moribus latius innotesces.
 Confessio haec laudis est. Quod autem ait: *Cantabo*, canticum
 nouum est, quod ipse cantat in nobis, cuius gratia nos cantamus.
 870 Vnde et alibi: *Cantantes, ait, in cordibus uestris domino*. Intus
 enim est hoc gaudium, ubi uox amoris et cantat et auditur ab
 eo, qui ab ipsa uoce laudatur. Canticum enim hoc est: *gratis
 amare toto corde, tota anima, tota uirtute*. Et iterum dicit Spiritus
 sanctus in cantico Deuteronomii:

875 [u. 10-12] LAETAMINI, GENTES, CVM PLEBE EIVS. ET ITERVM:
 LAUDATE, OMNES GENTES, DOMINVM, ET MAGNIFICATE EVM. OMNES
 POPULI. ET RVRSVS ISAIAS AIT: ERIT RADIX IESSE, ET QVI EXSVR-
 GET REGERE GENTES, IN EVM GENTES SPERABVNT. Iesse interpre-
 tatur: Est mihi. In aduentu enim Christi dicit qui credit: Est
 880 mihi, quia qui dicit ad Moysen: *Ego sum qui sum*, credenti
 adest in Deum. Exsurget autem, ut et homo sit et supra
 hominem, non habens peccatum, nec ueniens per peccatum
 communi lege nascendi, et tollens peccatum mundi. Vnde quia
 merito gentes in eum sperabunt, subiungit orando:

885 [u. 13] DEVS AVTEM SPEI REPLEAT VOS OMNI GAUDIO ET PACE
 IN CREDENDO, VT ABVNDETIS IN SPE ET VIRTUTE SPIRITVS SANCTI.
 Fidei, spei et caritatis uirtutem continere uidetur haec oratio,
 dum credenti imprecatur gaudium bene pacatae conscientiae,
 gaudium plenum, et abundantiam in spe et in caritate, quae
 890 propria est uirtus Spiritus sancti. Deus autem noster proprie
 Deus spei est, in quem credentes spes sua non confundit, omnes
 uero dii gentium daemonia, | et opera sunt manuum eorum. 212

[u. 14] CERTVS SVM AVTEM, FRATRES MEI, ET EGO IPSE DE

861/862 Matth. 15, 24. 865/866 Ps. 17, 50. 870 Eph. 4, 19. 873
 Deut. 6, 5. 875 Deut. 32, 43. 876/877 Ps. 116, 1. 877/878 Is. 11, 10.
 880 Ex. 3, 14.

870/873 Aug., *Epist.* 140, 17, 44 - CSEL 44, p. 192, 19-22 873/881 Orig.,
Rom. X, 8 - PG 14, 1265 A

868 Confessio] confessio M

LIBER SEPTIMVS (XV, 14-18)

VOBIS, QVONIAM ET IPSI PLENI ESTIS DILECTIONE, REPLETI OMNI
 895 SCIENTIA, ITA VT POSSITIS ALTERVTRVM MONERE. Hic iam quasi
 in portu silentii uela laxantur post tantum profundorum sen-
 suum pelagus, et peregrinae mercis conuectio commendatur.
 Primumque suam eis commendat beneuolentiam, qua apud eos
 inferebat, quibus eos abundare sciebat. Deinde etiam praedicat
 900 scientiae apud eos et dilectionis plenitudinem, quae admonere
 potius sufficiat quam indigeat admoneri.

[u. 15-17] AVDACIVS AVTEM, inquit, SCRIPSI VOBIS, FRATRES,
 EX PARTE, TAMQVAM IN MEMORIAM VOS REDVCENS: PROPTER GRA-
 TIAM, QVAE DATA EST MIHI A DEO, VT SIM MINISTER CHRISTI
 905 IESV IN GENTIBVS, SANCTIFICANS EVANGELIUM DEI, VT FIAT
 OBLATIO GENTIUM ACCEPTA, ET SANCTIFICATA IN SPIRITU SANCTO.
 Audacius omnino. Nisi enim ex inhabitantis in eo Spiritus sancti
 PL 689 fiducia procederet, magna hominis erat audacia, in tenebris
 caliginosae huius ignorantiae commanentis, tam altos et pro-
 910 fundos sapientiae Dei sinus, quasi discutiendo uoluisse adten-
 tare, de lege et gratia, de reprobatione Iudaeorum et uocatione
 gentium, aliisque quampluribus, quae scripsisse se dicit, sed ex
 parte, quia quamdiu hic sumus, ubi *ex parte scimus et ex parte
 prophetamus*, talium sensuum nulli plenus conceditur intellectus.
 915 Sed sic sanctificabat, uel potius sicut melius Graecus habet
 "sacrificabat" euangelium Dei, in quo etiam pontificale quoddam
 ministerium ostenditur, *ut fieret oblatio gentium accepta, et sanc-
 tificata in Spiritu sancto*. Plurimum enim confert auditoribus
 920 intellecta doctoris beneuolentia et doctrina, tempore et modo
 suo dispensata. Vnde et adhuc addit, quasi ad commendand- 212^v
 das merces quas conuehit:

HABEO, inquit, GLORIAM AD DEVM. Et temperans quod dixit:
 IN CHRISTO, ait, DOMINO NOSTRO. Nam licet bonum omne nos-
 trum illius sit gloria, cuius est gratia, gloriatur tamen, qui in
 925 domino gloriatur. Vnde autem gloriatur?

[u. 18] NON ENIM AVDEO ALIQVID LOQVI EORVM, QVAE PER ME
 NON EFFICIT CHRISTVS. Iterum gratiae commendatio. Non quae
 ego non facio, sed *quae per me non efficit Christus*. Christus enim

913/914 I Cor. 13, 9.

915/916 Orig., Rom. X, 11 - PG 14, 1268 B

898 Primumque] primumque T	beneuolentiam] beniuolentiam S	899
Deinde] deinde T	908 in] om. T	912 sed] om. T
HABEO] habet T	928 non] om. T	913 hic] sic T
		922

facit, sed per me facit. Christus in me facit, sed per me exterius
 930 apparere facit; hoc enim sonare uidetur uerbum: *efficit*. Simul
 etiam intelligendum est, quia ad praedicandum plus conscientia
 sancti amoris aedificat quam exercitium sermonis, cum qui docet
 intus legit quod dicit.

[u. 18-19] IN OBEDIENTIAM GENTIVM, VERBO ET FACTIS; IN
 935 VIRTUTE SIGNORVM ET PRODIGIORVM, IN VIRTUTE SPIRITVS SANCTI.
 Dicturus facta et uirtutes signorum et prodigiorum, omnibus,
 etiam uerbo praedicationis suae, praeposuit obedientiam gen-
 tium; plus eius merito quam suo labori ascribens omnia, quae
 sequuntur. In fine uero ipsam gentium obedientiam, et quicquid
 940 eius merito suoque labore confectum est, uirtuti sancti Spiritus
 religiosa pietate assignans. Ad locum unde exeunt, cuncta facit
 reuerti circumspectus gratiae praedicator. Deinde etiam stre-
 nuitatem suam in euangelio commendans, subdit:

[u. 19-22] ITA UT AB IERUSALEM PER CIRCVITVM VSQVE AD
 945 ILLYRICVM REPLEVERIM quicquid interiacet EVANGELIO DEI. SIC
 AVTEM PRAEDICAVI ILLVD, NON VBI NOMINATVS EST CHRISTVS,
 NE SVPER ALIENVM FVNDAMENTVM AEDIFICAREM. SED SICVT
 SCRIPTVM EST: QVONIAM QVIBVS NON EST ADVNTIATVM DE EO,
 VIDEVNT; ET QVI NON AVDIERVNT, INTELLIGENT. Non enim
 950 alienos labores inuadere uolebam: quin potius iacto ubique uerbi
 semine secuturis messoribus! terras praeparabam. PROPTER 213
 QVOD longus me circuitus IMPEDIEBAT PLVRIMVM VENIRE AD VOS,
 cum non deesset uoluntas.

[u. 23-24] NVNC VERO VLTERIVS LOCVM NON HABENS IN HIS
 955 REGIONIBVS, CVPIDITATEM AVTEM HABENS VENIENDI AD VOS EX
 MVLTIS IAM PRAEDECEDENTIBVS ANNIS, CVM IN HISPANIAM PROFI-
 Cisci CEPERO, SPERO QVOD PRAETERIENS VIDEAM VOS. VT A VOBIS
 960 DEDVCAR ILLVC, SI VOBIS PRIMVM EX PARTE FRVITVS FVERO.
 Miranda doctoris gentium prudentia, qui cum in Romanis la-
 borare desideraret et promptum haberet, non promittebat, non
 965 ingerebat; offerebat eis tamen praesentiam suam, dicens se
 Romam uenturum non propter Romam, sed propter Hispaniam,
 ne scilicet uerbum euangelii in ore eius minus pretiosum esset,
 si quasi improbus et importunus nolentibus superueniret. Ex
 970 parte tamen et quasi in transitu primum eis se fructurum

948/949 Is. 52. 15.

944 IERUSALEM] iherusalem S 945 ILLYRICVM] illiricum S 948 QVO-
 NIAM] om. S 959 prudentia] prouidentia T 961 eis tamen] - T 963
 minus pretiosum esset] esset minus pretiosum T

ueniuntans, suum eis affectum commendat; deinde uero ab eis deducendum se dicens, ipsorum etiam sibi amorem conciliat. Doctore enim ecclesiae, sicut omnimodis cauendum est ne qua superbiae similitudine auditores a se deterreat, sic etiam ne 970 nimia humilitatis remissione uerbum Dei in ore eius uilescat. Unde de Samuele dicitur, cum ab omnibus requireretur, quia *era: sermo domini pretiosus.*

[u. 25-28] NVNC IGITVR PROFICISCAR IERUSALEM MINISTRARE SANCTIS. PROBAVERVNT ENIM MACEDONIA ET ACHAIA COLLATIO- 975 NEM ALIQVAM FACERE IN PAUPERES SANCTORVM, QVI SVNT IN IERUSALEM. PLACVIT ENIM EIS; ET DEBITORES SVNT EORVM. NAM SI SPIRITVALIVM EORVM PARTICIPES FACTI SVNT GENTILES. DEBENT ET IN CARNALIBVS MINISTRARE EIS. HOC IGITVR CVM CONSUMMAVERO, ET ASSIGNAVERO EIS FRVCTVM HVNC, PROFICIS- 980 CAR PER VOS IN HISPANIAM. Fideles quippe ex Iudaeis, agnita ueritate, et conuersi ad eum quem crucifixerant partim per inuidiam, partim per errorem, et ueteris hominis desideria mortificantes, et spiritualis uitae nouitate flagrantes, sicut praeceperat in euangelio dominus, uendebant omnia quae habebant. 985 et pretia rerum suarum ante pedes apostolorum ponebant, ut ipsi distribuerent unicuique, prout opus erat. Viuentesque in christiana dilectione concorditer, *non dicebant aliquid suum, sed erant illis omnia communia, et anima una, et cor unum in domino.* Deinde etiam ipsi a Iudaeis carnalibus ciuibus suis 990 persecutionem passi sunt, ut latius Christus eorum dispersione praedicaretur. Apostolus ergo ecclesias constituens per omnes gentes, qua euangelium seminabat, impense praecipiebat, ut quoniam ipsi ex idolorum cultura uenientes, et ad unum Deum colendum rudes, non facile poterant perfectionis huius culmen 995 attingere, oblationes facerent in pauperes sanctorum, qui erant in Iudaea, illos constituens tamquam milites, istos uero tamquam stipendiarios prouinciales. Sequitur:

[u. 29] SCIO AVTEM QVONIAM VENIENS AD VOS, IN ABVNDANTIA CHRISTI BENEDICTIONIS VENIAM. Abundantiae benedictionis 1000 Christi, quam ueniens apostolus Romanis intulit, totus mundus particeps est.

[u. 30-32] OBSEURO IGITVR VOS, FRATRES, PER DOMINVM NOSTRVM IESVM CHRISTVM, ET PER CARITATEM SPIRITVS SANCTI, VT ADIVVETIS ME IN ORATIONIBVS VESTRIS AD DEVM, VT LIBERER

972 I Reg. 3, 1. 987/989 Act. 4, 32-35.

986 Viuentesque] uiuentesque T 999 CHRISTI BENEDICTIONIS] - T

1005 AB INFIDELIBVS QVI SVNT IN IVDAEA; ET OBSEQVII MEI OBLATIO
 ACCEPTA FIAT IN IERUSALEM SANCTIS, VT VENIAM AD VOS IN
 GAUDIO PER VOLVNTATEM DEI, ET REFRIGERER VOBISCVM. Quod
 1010 dicit in orationibus, Graecus magis agonem orationis habere
 uidetur, ut et uitiorum nostrorum et spiritualium etiam nequi-
 1015 tiarum impugnationes orationibus nostris numquam deesse scia-
 mus. Quis autem de se securus esse poterit, apostolo a discipulis
 orationum peltente suffragia? Simul etiam aduerte quanta ei ²¹⁴
 de sanctis sit cura, quanta reuerentia, qui securus sui et salutis
 1020 suae, de obsequii sui oblatione tantummodo est sollicitus, ut eo
 1025 perferatur, ut accepta sit sanctis. Sic enim et factum est. Con-
 summato quippe in Ierusalem oblationis suae obsequio, com-
 prehensus a Iudaeis, uinctusque gentibus traditus est. Vnde et
 necessitate appellandi Caesaris facta, Romam perductus est.

[u. 33] DEVS AVTEM PACIS SIT CVM OMNIBVS VOBIS. AMEN. In
 1020 pace consummat, qui a pace inceptit dicens: *Gratia vobis et pax.*

[Cap. XVI, u. 1-7] COMMENDO AVTEM VOBIS PHOEBEN SOLOREM
 NOSTRAM, QVAE EST IN MINISTERIO ECCLESIAE, QVAE EST CEN-
 CHRIS, VT EAM SVSCIPIATIS IN DOMINO DIGNE SANCTIS, ET ASSIS-
 TATIS EI, IN QVOCVMQVE NEGOTIO VESTRI INDIGVERIT. ETENIM
 1025 ET IPSA QVOQVE ADSTITIT MVLTIS, ET MIHI IPSI. SALVTATE PRISCAM
 ET AQVILAM, ADIVTORES MEOS IN CHRISTO IESV, - QVI PRO ANIMA
 MEA CERVICES SVAS SVBPOSVERVNT; QVIBVS NON SOLVM EGO
 GRATIAS AGO, SED ET CVNCTAE ECCLESIAE GENTIVM; - ET DOMES-
 TICAM EORVM ECCLESIAM. SALVTATE EPHENNETVM DILECTVM
 1030 MIHI, QVI EST PRIMITIVS ASIAE IN CHRISTO IESV. SALVTATE
 MARIAM, QVAE MVLTVM LABORAVIT IN VOBIS. SALVTATE ANDRO-
 NICVM ET IVLIAM, COGNATOS ET CONCAPTIVOS MEOS, QVI SVNT
 NOBILES IN APOSTOLIS, QVI ET ANTE ME FVERVNT IN CHRISTO
 IESV. Forsitan arctiori uinculo spiritualis amoris coniuncti erant
 1035 apostolo isti, propter quod appellat eos cognatos; et altioris
 meriti, propter quod eos appellat concaptiuos; quos huius uitae
 exsilium et aerumnas moleste ferre sciebat amore patriae cae-
 lestis; ideoque ad consolationem eorum se eorum dicit concap-
 tium.

1020 Rom. i. 7.

1008/1009 Orig. Rom. X, 15 - PG 14, 1276 C

1009 ut et] ego *add. M* 1032 IVLIAM] Iuniam *M*

Traduction de l'*Expositio sur l'Épître aux Romains*

Livre premier

Rom 1, 1 : **Paul, serviteur du Christ Jésus.**

2 - 6 : "Tu es grand, Seigneur, et exalté; tu regardes les humbles et tu connais de loin les hautains."¹ Tu as connu Saul qui dérivait la forme et de son nom et de la persécution d'un roi orgueilleux et persécuteur; mais tu ne l'as pas connu de loin.

6 - 10 : "Toi, tu l'as humilié comme un orgueilleux blessé"² et, par (dans) le bras de ta puissance et l'esprit de ta grâce, de Saul tu as fait Paul, "un jeune Benjamin pénétrant les cieux dans l'extase"³ (sortie de l'esprit) et "entendant dans le paradis de Dieu des paroles secrètes, qu'il n'est pas permis à l'humain de dire"⁴;

10 - 13 : "jadis [il était] un loup rapace, mais il partageait [sa] proie le soir"⁵.⁶ Cependant il nous a ramené de là certaines [paroles] qui sont permises à l'humain de dire, mais que personne ne peut comprendre exactement (pur de toute hérésie) s'il ne possède quelque chose de plus qu'humain.

14 - 15: Il était nommé Saul en hébreu, *Saulus* en latin comme si c'était *Saülus*, tout comme Jacob [devient] *Iacobus* et Joseph [devient] *Iosephus* et ainsi de suite.

15 - 20 : Mais choisi par toi comme vase d'élection pour prêcher ta grâce aux Gentils, il préféra être appelé Paul plutôt que Saul [comme du mot]

¹ Voir Psal 137, 6.

² Psal 88, 11.

³ Psal 67, 28.

⁴ 2 Cor 12, 4.

⁵ Gen 49, 27.

⁶ Lignes 8 - 11 : voir PIERRE ABÉLARD, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 1; CCCM 11, p. 51, 135 - 140.

paululus, "petit", [c'est-à-dire] humble et pacifique, sur qui repose l'Esprit saint, afin que, par ce nom, il confonde l'orgueil de ceux qui présument assigner ta grâce à leurs [propres] mérites. Ceci [fut dit] quant à son humilité.⁷

20 - 26 : *Mais, pour ta gloire, quand il a amené Paul, proconsul d'Asie, sous ton joug léger⁸ [et qu'il est] devenu provincial de ton règne, de Saul il préféra aussi être appelé Paul⁹ en signe d'une aussi grande victoire. En effet, l'ennemi est vaincu plus en celui qu'il détient plus. Mais l'antique ennemi a une emprise sur plus d'orgueilleux en raison d'un titre (nom) de noblesse, et parmi ceux-ci, plus encore en raison d'un titre (nom) d'autorité.¹⁰*

Serviteur du Christ Jésus.

27 - 30 : La profession de ce service est [une profession] d'humilité, de gloire et de très grande autorité, lorsque, comme pour se glorifier, il se déclare être le serviteur de celui qui dit : "Il est grand pour toi d'être appelé (*uocari*) mon serviteur"¹¹; il le servait dans l'Évangile de son Fils, comme il l'a dit lui-même.

Du Christ Jésus.

31 - 34 : *Jésus [est] un nom propre; mais Christ [est] le nom du mystère¹²*. Et de fait, c'est la même chose que Messie. Donc, le nom du Christ Jésus est compris [comme pour parler de] la puissance d'un roi et d'un sauveur parce que le salut ne doit être espéré que venant d'un roi sauveur.

⁷ Lignes 14 - 20 : voir AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 72; PL 36, col. 916.

⁸ Matth 11, 30.

⁹ Act 13, 9.

¹⁰ Lignes 21 - 26 : AUGUSTIN, *Confessiones* VIII, 4, 9; CCSL 27, p. 119, 17 - 23.

¹¹ Isai 49, 6.

¹² Lignes 31 - 32 : AUGUSTIN, *Tractatus in Epistulam Ioannis*; PL 35, col. 2000. Nous traduisons *sacramentum* par "mystère"; voir Blaise, *sacramentum* : "plan mystérieux, mystère, disposition divine" (sens 12).

Appelé (*uocatus*) apôtre.

35 - 36 : Appelé (*uocatus*) par grâce, parce que personne ne doit assumer l'honneur pour soi-même, si ce n'est celui qui est appelé par Dieu comme Aaron.¹³

Apôtre.

37 - 41 : L'apôtre est dit envoyé, ou plutôt envoyé en arrière, c'est-à-dire envoyé vers ceux qui doivent être appelés (*uocandos*) vers l'avant et qui jusqu'ici étaient derrière; le prophète dit à leur sujet : "Tu les placeras derrière."¹⁴ C'est parce que (*quippe*¹⁵) ils sont en arrière et [qu'ils sont placés] derrière le dos, ceux qui se sont [aban]donnés à ce monde qui doit être laissé derrière soi.

Mis à part pour l'Évangile de Dieu.

42 - 45 : Notons qu'il préféra [se] désigner "mis à part" par le même mot par lequel le mit à part celui qui a dit : "Mettez à part pour moi Paul et Barnabé pour l'œuvre pour laquelle je les ai choisis."¹⁶ Mais l'œuvre pour laquelle il fut choisi, c'est l'Évangile.

Rom 1, 2 : Que d'avance il avait promis par ses prophètes.

46 - 47 : En effet, il (l'Évangile) commença par les prophètes; il fut terminé (complété) par les apôtres.

Dans les saintes Écritures,

48 - 49 : c'est-à-dire produites pour une mémoire fixe et durable de toutes choses, habitées par l'Esprit saint.

¹³ Voir Hebr 5, 4.

¹⁴ Psal 20, 13.

¹⁵ *Quippe* introduit l'explication d'une affirmation précédente.

¹⁶ Act 13, 2.

Rom 1, 3 : Au sujet de son Fils,

50 - 58 : c'est-à-dire engendré de lui éternellement avant l'étoile du matin¹⁷ et avant tout temps. Celui qui seul a toujours existé, Dieu engendré (*genitus*) de Dieu, a été fait (*factus*) humain pour lui dans le temps, par celui qui veut et dispose [tout] selon les exigences de son honneur et de sa bonté. Mais le Fils de Dieu a été fait (*factus*) humain, parce que celui qui a été fait, fut assumé (élevé) dans l'unité de la personne par le Fils de Dieu, qui n'a pas été fait (*factus*) mais qui est né (*natus*), de telle sorte que le Fils de Dieu soit le même que le fils de l'homme, né (*natus*) de Dieu le Père selon la divinité, fait (*factus*) de la semence de David selon la chair.

De la semence de David,

59 - 60 : parce que la promesse a aussi été faite d'une manière plus manifeste [à David] qu'à Abraham.

Rom 1, 4 : Celui qui fut prédestiné Fils de Dieu en puissance.

61 - 65 : *Le sauveur apparut aux humains comme une lumière très brillante de prédestination et de grâce*¹⁸, puisque n'importe quel humain devient chrétien dès le début de sa foi par l'opération de la même grâce que celle par laquelle cet humain fut fait Christ dès son début.

65 - 66 : *Jésus fut donc prédestiné, et il devait aussi être fils de David selon la chair, et cependant Fils de Dieu en puissance.*

67 - 70 : *Mais, cette élévation si haute et si grande de la nature humaine fut prédestinée en lui, de sorte qu'elle ne pouvait pas être élevée plus haut, tout comme la divinité n'avait rien de plus humble jusqu'où s'abaisser pour nous.*¹⁹

¹⁷ Psal 109, 3.

¹⁸ Lignes 61 - 63 : AUGUSTIN, *De Praedestinatione Sanctorum*, 15, 30; PL 44, 981.

¹⁹ Lignes 65 - 70 : AUGUSTIN, *De Praedestinatione Sanctorum*, 15, 31; PL 44, 982 - 983.

70 - 71 : *En effet à partir du moment où cet humain commença à être, le Fils de Dieu commença à être.*²⁰

71 - 73 : *Ou selon la vérité de la traduction grecque, il ne fut pas prédestiné mais établi : celui-ci était toujours Dieu et vint en puissance, c'est-à-dire en ce qu'il était.*²¹

73 - 74 : "En effet le Christ est puissance de Dieu et sagesse de Dieu."²²

74 - 76 : Le Christ fut en effet prédestiné ou établi en puissance, c'est-à-dire sans obligation de (= chaînes à) tout péché, qu'il contracterait dès l'origine, ou qu'il commettrait par sa volonté.

76 - 78 : Sa prédestination est la gloire, que celui qui est né humain dans le monde avait auprès du Père, "avant que le monde ne fut créé."²³

79 - 80 : *Là (auprès du Père) tout comme il fut prédestiné pour qu'il soit notre tête, de même nous sommes aussi prédestinés en lui pour que nous soyons ses membres.*²⁴

Selon l'esprit de sanctification.

81 - 85 : Parce qu'il (*quippe*) fut prédestiné à naître selon l'esprit de sanctification; il fut dit à Joseph au sujet de sa mère : "En effet, ce qui est né en elle, vient de l'Esprit saint."²⁵ Et à sa mère, [il fut dit] : "L'Esprit saint viendra sur toi, et la puissance du très-haut te couvrira de son ombre."²⁶

85 - 89 : Bien que la chair soit vraiment née de la chair, cependant la conception (*conceptio*) de cette chair fut en tout point spirituelle : l'amour de Dieu et l'esprit de sanctification ont fait en elle ce que la chaleur des passions du péché et l'amour charnel, qui infectent tous de la tache du péché originel, ont l'habitude de faire dans le reste des humains.

²⁰ Lignes 70 - 71 : AUGUSTIN, *Enchiridion* X, xi, 36; CCSL 46, p. 69.

²¹ Lignes 71 - 73 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 4; PG 14, col. 849B.

²² 1 Cor 1, 24.

²³ Ioan 17, 5.

²⁴ Lignes 79 - 80 : AUGUSTIN, *De Dono Perseuerantiae*, 24, 67; PL 45, col. 1034.

²⁵ Matth 1, 20.

²⁶ Luc 1, 35.

- 89 - 92 : Ici cependant il faut éviter un scandale de la foi pour la piété chrétienne au sujet du Christ, pour qu'on ne dise ni ne croit qu'il soit le fils de l'Esprit saint, conçu (*conceptum*) de l'Esprit saint.
- 92 - 95 : En effet *Marie conçut de l'Esprit saint, non parce qu'elle reçut la semence d'enfantement de la substance de l'Esprit saint, mais parce que la nature fournit la substance pour l'enfantement divin par l'opération de l'Esprit saint.*
- 95 - 97 : *En effet parce que l'amour de l'Esprit saint brûlait à un degré exceptionnel dans son âme sainte, pour cette raison la puissance de ce même esprit a fait des choses merveilleuses dans sa chair.* ²⁷ Il continue :

À partir de la résurrection des morts de Jésus Christ notre Seigneur.

- 98 - 102 : Cela peut être compris [comme s'appliquant] à la résurrection des morts que le Christ a ressuscités, ou de ceux que, lors de sa résurrection, il voulut avoir [comme] témoins et associés à cette même résurrection²⁸, et [à qui] il manifesta ouvertement qu'il était Fils de Dieu.
- 102 - 108 : Mais, même si ce qu'il dit "**à partir de la résurrection des morts de Jésus Christ notre Seigneur**" est rapporté encore [à ce qui vient], de telle sorte qu'on puisse dire que Paul [soit inclus] parmi [ceux de] la résurrection des morts de Jésus Christ notre Seigneur, de toute évidence [il est l'un de ceux] pour la vie de qui Jésus Christ est mort, afin de les relever de la mort de l'âme, cela ne devrait pas paraître absurde parce que ce n'est pas inhabituel dans les Écritures. Ainsi l'on a : "Daniel parmi ceux des fils de la captivité de Juda."²⁹
- 108 - 112 : Mais puisqu'il a déjà dit un peu plus haut : "**Paul, serviteur du Christ Jésus**", pourquoi [dit-il] ici de nouveau "**Jésus Christ notre Seigneur**"?

²⁷ Lignes 92 - 97 : glose de Guillaume de Reims; Concile de Tolède XI; DENZINGER 533.

²⁸ Act 1, 22.

²⁹ Dan 5, 13.

Cette manière de parler se trouve *utilisée*³⁰ surtout dans les anciens écrits, ainsi : "Et Moïse fit comme le Seigneur a prescrit à Moïse."³¹

112 - 116 : Ou encore ceci paraît plus probable : le nom de celui dont l'amour lui brûlait le cœur mettait dans sa bouche un goût de douceur; et il lui était plaisant d'asperger fréquemment ses dits et ses écrits à son sujet de la mémoire de ce nom.

116 - 119 : Mais il paraît aussi utiliser des pronoms de ce nom, tels que "en qui, par qui, en lui, par lui", partout tellement fréquemment et de manière superflue, que cela paraisse souvent devenir ennuyeux pour celui qui lit, s'il ne tient pas compte de l'affection (*affectus*) de celui qui écrit.

Rom 1, 5 : Par qui nous avons reçu grâce et apostolat.

120 - 122 : **Par qui**, comme réconciliateur pour nos péchés, nous avons reçu grâce, c'est-à-dire la rémission de ces péchés.

122 - 124 : **Par qui**, comme par la sagesse, dans le mépris des [réalités] présentes, la grâce des [réalités] futures a bon goût pour nous.

Par qui, dit-il, nous avons reçu grâce et apostolat.

124 - 128 : *La grâce pour la patience des labeurs et l'apostolat pour l'autorité de la prédication*³²; la grâce pour persuader de ce dont on doit persuader et l'apostolat pour contraindre ceux qui doivent être contraints.

Pour l'obéissance de la foi de tous les peuples.

129 - 134 : Et en effet les apôtres ont obtenu une grâce telle que les peuples qui étaient étrangers à l'alliance de Dieu et au genre de vie d'Israël, non seulement crurent en recevant la foi des prédicateurs, mais aussi obéirent en

³⁰ Lignes 110 - 112 : AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 67, 15; CCSL 39, p. 12 - 14: seul *usitatus* est dans cette citation; il est suivi de la citation d'Exod 40, 21.

³¹ Exod 40, 21.

³² Lignes 125 - 126 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 7; PG 14, col. 852C.

acceptant un nouveau mode de vie et l'ordonnance d'une manière de comportement religieux par respect pour le nom du Christ.

Rom 1, 7 : **À tous ceux qui sont à Rome, aux bien-aimés de Dieu, appelés (*uocatis*) saints.**

135 - 139 : [Ils ne sont] pas appelés (*uocatis* = nommés) saints d'abord et ensuite aimés comme si [c'était] pour leur sainteté; mais [ils sont] d'abord aimés gratuitement et ensuite appelés (*uocatis* = nommés) saints, ou encore [ils sont] appelés (*uocatis*) à être saints pour que la grâce soit grâce.³³

Appelés (*uocatis*), dit-il, saints.

140 - 142 : Selon une expression courante, n'importe quel *nouveau disciple de menuisier est déjà dit* (*dicitur = nommé*) menuisier, et [il en va] de même pour les autres disciplines des arts.

142 - 144 : Ainsi quiconque a été appelé (*uocatus*) et a déjà donné [son] nom pour la profession de *sainteté*³⁴, peut déjà être appelé (*uocari* = être nommé) saint à juste titre. De là le prophète dit aussi avec confiance : "Puisque je suis saint."³⁵

145 - 148 : Et Paul [qui fut] appelé (*uocatus*) [à être] apôtre écrit aux disciples [qui sont] appelés (*uocatis*) [à être] saints puisque, comme Paul fut appelé (*uocatus*) par grâce pour qu'il soit apôtre du Christ, de même quiconque d'entre ceux-ci est appelé (*uocatus*) par la même grâce pour qu'il soit chrétien, aimé et saint.

149 - 150 : Grâce et paix à vous de par Dieu notre Père et le Seigneur Jésus Christ.

³³ Rom 11, 6.

³⁴ Lignes 140 - 143 : glose venant d'ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 8, 2; PG 14, col. 1162C; seuls les mots en italique sont empruntés à Origène.

³⁵ Psal 85, 2.

150 - 154 : La grâce de Dieu est ce par quoi nos péchés sont enlevés afin que nous soyons réconciliés [avec] Dieu. La paix [est ce par] quoi nous sommes réconciliés; de même on dit "la Loi et les Prophètes", bien que ce soit un fait reconnu que les Prophètes sont aussi contenus dans la Loi. En effet, l'un et l'autre, la rémission et la paix appartiennent à la grâce générale de Dieu.

154 - 161 : Mais cette bénédiction apostolique de grâce et *de paix est comprise [comme si] elle était donnée à toute l'Église; elle ne doit pas être jugée d'un pouvoir moins grand que les bénédictions d'Abraham, d'Isaac et de Jacob sur leurs enfants, puisque ce même apôtre déclare avec confiance à son sujet en disant : "Cherchez-vous la preuve que celui qui parle en moi est le Christ?"*³⁶ *Et il dit encore : "Je pense que moi aussi j'ai l'esprit de Dieu."*³⁷³⁸ Il faut croire que les Églises fleurissent [encore] aujourd'hui de cette bénédiction apostolique.

161 - 167 : Et dans ces [Églises où] se trouve la paix de Dieu, sans aucun doute [se trouve] aussi la grâce. Sinon le salut de la grâce passe loin des pécheurs; mais la paix revient sur celui qui prêche, comme le Seigneur a dit aux disciples dans l'Évangile : "En quelque maison, dit-il, où vous entrez, dites : "Paix à cette maison". Et s'il y a en elle un fils de la paix, que votre paix repose sur lui. Mais sinon, qu'elle revienne sur vous."³⁹

Rom 1, 8 : D'abord je rends grâce à mon Dieu.

168 - 173 : Le prédicateur de la grâce a choisi un début excellent par la grâce, tout comme Dieu doit d'abord être adoré et ensuite prié. Ainsi dit le Psalmiste : "Louant, j'invoquerai le Seigneur"⁴⁰; ainsi, que le prédicateur de la grâce

³⁶ 2 Cor 13, 3.

³⁷ 1 Cor 7, 40.

³⁸ Lignes 155 - 160 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 8; PG 14, col. 853B - C.

³⁹ Luc 10, 5 - 6.

⁴⁰ Psal 17, 4.

rende d'abord grâce à celui de qui toute grâce est espérée et reçue; et ensuite, que cette grâce soit prêchée à son tour.

173 - 177 : En effet, le sentiment de celui qui reçoit ses dons pour notre bien sans ingratitude et l'intelligence humble et pieuse de la bonté divine plaisent au Dieu très haut et bon; le sacrifice de charité fraternelle dans l'affection (*affectu*) de celui qui présente des félicitations pour le progrès d'un frère vers Dieu lui plaît beaucoup.

178 - 181 : Et comme pour lui il estime [qu'il n'y a] aucun péché plus grand que d'être ingrat à sa grâce, ainsi pour l'âme fidèle et habituée fidèlement aux grâces divines, rien [n'est] plus doux, rien n'est plus agréable que les actions de grâce pour son [propre] progrès et [celui] de son prochain.

181 - 184 : Et nous rendons grâce pour nous-mêmes, quand nous pensons fidèlement que, la grâce que nous avons reçue, nous l'avons reçue gratuitement de Dieu, et qu'en pensant [à cela] nous nous excitions plus dévotement et plus humblement à l'amour de celui qui donne avec largesse;

184 - 186 : ou encore, lorsque nous retournons gracieusement à Dieu la faculté de faire le bien que nous recevons gratuitement dans l'affection (*in affectu*) en faisant effectivement [le bien] (*in effectum*), c'est aussi la grâce qui nous fait faire cela.

187 - 188 : Et nous rendons grâce pour le prochain lorsque nous remercions [de ce] que nous recevons la grâce en celui que nous aimons en Dieu.

188 - 191 : Donc, celui qui s'applique à paraître toujours reconnaissant pour cela devant le Seigneur, mérite de recevoir des dons toujours plus grands pour lui-même et devient ainsi digne et apte à intervenir en faveur des autres.

D'abord donc, dit-il, je rends grâce à mon Dieu.

192 - 194 : Quelle grande confiance de l'humain, quelle grande affection (*affectus*) de piété que de dire sien le Seigneur, Dieu de toutes choses. Il est cependant ainsi.

194 - 198 : En effet quiconque, dans une affection (*affectu*) douce et pieuse et dans une charité pleine d'assurance et tenant la première place (*praesidenti*), dit "mon Dieu", parle avec assurance, parce qu'il a fait sien celui à qui il appartient; et il dépose ce qu'il offre avec assurance devant celui à qui il l'offre; il est toujours en présence [de Dieu] qui lui est lui-même toujours très présent.

198 - 202 : Celui dont le ventre est le dieu ne peut pas dire cela; celui qui aime quelque chose d'autre à la place de Dieu ou qui l'aime avec Dieu mais non à cause de Dieu [ne peut pas dire cela non plus]. En vérité (*quippe*), Dieu seul doit être aimé et son amour qui seul suffit à celui qui l'aime ne souffre pas jusqu'à un certain point d'être entaché par des amours étrangers.

202 - 205 : Et le Seigneur Dieu de toutes choses est spécialement le Dieu de cet humain à qui Dieu plaît en lui-même et à cause de lui-même; et, dans tous ses jugements, son âme persévère dans un état de volonté, fixé en cet [amour].

205 - 208 : Et en effet l'âme souhaite une volonté paisible. Ceci doit être appliqué spécialement et particulièrement à l'amour que l'on doit à Dieu : rien de ce qui n'est pas aimé à cause de lui et en lui ne doit être aimé en deçà [de lui], au-delà de lui et en dehors de lui.

209 - 210 : Il est en effet nécessaire pour celui qui ne veut pas être chancelant avec celui qui chancelle de fixer [ses] pas sur ce qui est stable. Mais aussi "heureux est l'humain dont le Seigneur est le Dieu."⁴¹

211 - 213 : En retour il devient homme de Dieu lorsque, comme l'apôtre qui servait **Dieu dans l'Évangile de son Fils en son esprit**⁴², il sert de même dans les choses de Dieu en son esprit venant de l'Esprit saint.

⁴¹ Psal 143, 15.

⁴² Rom 1, 9.

213 - 215 : C'est ce que l'épouse dit de l'époux dans le *Cantique des cantiques* :
 "Mon bien-aimé [est] à moi et moi à lui; il demeurera au milieu de mes
 seins."⁴³

Donc, dit-il, je rends grâce à mon Dieu par Jésus Christ pour vous tous.

216 - 222 : Ainsi en effet, l'apôtre, le grand prédicateur de la grâce, jugeait qu'il
 doit toujours revenir au Seigneur, le Dieu de son cœur, avec action de grâce
 pour toutes choses; et [cela ne se fait] pas sinon par Jésus, le grand prêtre et
 le médiateur de Dieu et des humains, afin que ces mêmes actions de grâce
 soient toujours rapportées à celui à travers qui les dons de grâces nous sont
 accordés par Dieu.

222 - 225 : Mais il faut observer que, là où l'apôtre écrit à différentes
 [communautés], dans les unes il rend grâce pour tous, dans d'autres il rend
 grâce mais pas pour tous, et dans d'autres encore il ne rend pas grâce.

225 - 230 : Là où il rend grâce pour tous, il ne les charge d'aucune faute ni d'aucun
 reproche; là où il rend grâce mais pas pour tous, comme aux Corinthiens et
 aux Colossiens⁴⁴, il suggère qu'il y a quelque chose de répréhensible chez
 eux; mais là où il s'abstient en tout point de rendre grâce, il note qu'il y a
 quelque chose de grave chez eux et qu'il juge être contraire à l'action de
 grâce.

Parce que votre foi est proclamée dans le monde entier.

231 - 234 : Votre foi est, dit-il, la foi catholique de tous dans le monde entier, parce
 que la forme et l'exemple de votre foi sont le principe d'instruction pour le
 monde entier.

234 - 237 : L'apôtre voyait peut-être déjà d'avance en esprit que Rome, où résidait
 le siège de l'empire terrestre, deviendrait le premier siège du sacerdoce

⁴³ Cant 2, 16; 1, 12.

⁴⁴ 1 Cor 1, 4; Colos 1, 3.

chrétien, d'où l'on puiserait comme d'une fontaine ce qui serait prêché et cru sainement dans tout le monde.

237 - 238 : De là, non seulement il rend grâce mais il prie aussi pour l'avenir quand il dit :

239 - 240 : Rom 1, 9 : **En effet Dieu que je sers en mon esprit, dans l'Évangile de son Fils, m'est témoin que je fais mémoire de vous toujours [et] sans cesse dans mes prières.**

241 - 245 : Celui qui utilisait bien le serment ne faisait aucun mal. Même si celui-ci n'est pas bon car le Seigneur dit : "Que votre parole soit : oui, oui, non, non; et ce qui est de plus vient du mal"⁴⁵, il devient cependant nécessaire pour persuader un autre quand on le persuade de ce qui lui est utile; mais alors le mal vient de celui à qui l'on jure.

245 - 247 : En effet, cela arrive à cause de son infirmité, qui est en tout cas un mal, pour celui qui ne peut, ni ne peut être espéré, être persuadé autrement.

247 - 249 : Et on doit juger qu'aucun serment n'est plus grand que d'invoquer Dieu [comme] témoin de ce qui est dit.

249 - 251 : En cela, que celui qui jure prenne garde avec grand soin pour que, contrairement au précepte de la loi⁴⁶, il ne prenne jamais en vain le nom de son Dieu.

Donc Dieu, dit-il, que je sers dans mon esprit m'est témoin.

251 - 252 : Le service est libre, parce qu'il est [un service] d'amour et de piété.

Je sers, dit-il, en mon esprit,

253 - 255 : puisque je fais cela en le voulant et non sous l'impulsion de la crainte, non pas avec l'espoir d'une récompense, mais par conscience de la justice et par amour de la vérité.

⁴⁵ Matth 5, 37.

⁴⁶ Voir Exod 20, 7.

En effet, dit-il, dans l'Évangile de son Fils.

256 - 258 : Et que peut être plus gratuit, que [peut être] plus agréable et plus plaisant à un serviteur fidèle [qui a été] choisi pour cela et [qui est] un vase d'élection que de servir Dieu dans l'Évangile de son Fils? Il poursuit :

Que je fais sans cesse mémoire de vous dans mes prières.

259 - 264 : Je fais mémoire de vous, dit-il, toujours et sans cesse dans mes prières, c'est-à-dire dans les prières que je fais toujours et sans cesse. En effet, il est certain que lui-même a accompli ce qu'il commandait aux disciples en disant : "Priez sans cesse."⁴⁷

265 - 266 : **Demandant, que d'une certaine manière j'aie cependant à un moment un voyage prospère par la volonté de Dieu pour venir chez vous.**

266 - 272 : *Il est à considérer que, commençant un voyage pour l'œuvre de l'Évangile, une œuvre sainte, il attend cependant jusqu'à ce qu'il implore par des prières, non seulement de faire un voyage [qui soit] prospère pour lui-même, mais aussi [qui soit] prospère par la volonté de Dieu, parce que le voyage du voyageur n'est pas toujours prospère par la volonté de Dieu. Mais alors un voyage [est] prospère par la volonté de Dieu, quand [il est fait pour] une cause (motif) semblable à celle qu'il ajoute en disant:*⁴⁸

273 - 276 : Rom 1, 11 – 12 : **Je désire en effet vous voir, pour partager avec vous quelque chose de la grâce spirituelle pour vous affermir; c'est-à-dire pour être consolé en même temps en vous par cette foi mutuelle, la vôtre et la mienne.**

⁴⁷ 1 Thes 5, 17.

⁴⁸ Lignes 266 - 270 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 11; PG 14, col. 857A.

- 276 - 279 : En premier lieu, nous devons savoir que désirer ou visiter les frères est une œuvre apostolique, mais seulement [lorsqu'il s'agit] de partager quelque grâce spirituelle avec eux, ou de la recevoir d'eux. Autrement, il n'est pas recommandé de visiter les frères.
- 280 - 282 : *Une grâce est spirituelle, l'autre non. Par exemple, la virginité [est] spirituelle, le mariage n'[est] pas spirituel, alors que l'un et l'autre sont cependant un don de Dieu.*⁴⁹
- 282 - 284 : Mais les grâces les plus spirituelles sont les charismes d'intelligence spirituelle soit en [matière] morale soit en [matière] mystique, "qui doivent être comparés spirituellement aux choses spirituelles."⁵⁰
- 284 - 286 : Ceux donc que l'apôtre incite à la force de la perfection, il préfère partager avec eux les choses qui appartiennent à l'esprit.
- 286 - 288 : *Lorsque cela arrive, il reçoit aussi une consolation, voyant son œuvre solide et durable dans le progrès des disciples; et ceux qui sont rendus participants à la grâce apostolique sont consolés.*⁵¹
- 288 - 292 : En effet, l'édification mutuelle de la foi l'un pour l'autre ne peut pas manquer, quand les disciples voient dans le maître ce qu'il imitent, et quand le maître est poussé par le progrès des disciples à travailler plus fortement en faveur de l'Évangile.
- 292 - 294 : Et il ne veut pas qu'ils ignorent sa sollicitude pour les frères, afin que la connaissance de la bienveillance du docteur prépare une place dans leur cœur pour ce qu'il a à leur enseigner.

Rom 1, 13 : **Et je fus empêché jusqu'ici.**

295 - 300 : Empêché par qui? Si nous disons par Dieu, il n'est certes pas indigne de Dieu de disposer des actes de ses serviteurs, [lui] qui connaît sur quelle ville

⁴⁹ Lignes 280 - 282 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 12; PG 14, col. 857C.

⁵⁰ 1 Cor 2, 13.

⁵¹ Lignes 286 - 288 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 12; PG 14, col. 858A.

doit pleuvoir la pluie de la parole de Dieu, et sur laquelle elle ne doit pas [pleuvoir]. C'est pour cela aussi que l'on trouve dans les *Actes des Apôtres* : "Nous voulions aller en Bithynie mais l'esprit de Jésus nous a empêchés."⁵²

300 - 307 : Mais si nous disons qu'il a été empêché par Satan comme il le dit plus clairement ailleurs⁵³, Dieu permet cela aussi quelquefois pour éprouver la persévérance de ses serviteurs. Cependant en vérité, on doit savoir que Satan ne peut en aucune manière savoir ou déranger une sainte intention ou un saint conseil qui est préparé dans l'intention du cœur, si ce n'est qu'il la saisisse par quelques [signes] extérieurs. Mais, ce qui est montré par une action extérieure, il peut l'entraver, si Dieu le permet cependant.

308 - 309 : Pour que j'aie quelque résultat en vous, comme aussi dans le reste des peuples.

309 - 310 : Partout où l'apôtre distribuait les talents du Seigneur, il en a ramassé des profits de toutes parts. Partout où il semait; de toutes parts il récoltait.

Mais, dit-il, que j'aie quelque résultat en vous.

311 - 314 : *En effet, il ne faut pas ignorer qu'il semble parler au singulier le plus souvent du résultat des bonnes [choses], mais [qu'il parle] au pluriel les œuvres de la chair que l'on condamne.*⁵⁴ De là en effet il dit ailleurs :

314 - 320 : "En effet le fruit de l'esprit est charité, joie, paix et le reste."⁵⁵ Mais il dit au sujet des fruits de la chair : "Ils sont manifestes; ce sont la fornication, l'impureté et le reste."⁵⁶ Ainsi c'est pour cette raison que les philosophes païens sont d'avis : toutes les vertus sont une vertu; celui qui en possède une parfaitement [les] possède toutes; mais les vices sont même en opposition les uns envers les autres. Il poursuit :

⁵² Act 16, 7.

⁵³ Voir 1 Thes 2, 18.

⁵⁴ Lignes 311 - 314 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 13; PG 14, col. 859C.

⁵⁵ Galat 5, 22.

⁵⁶ Galat 5, 19.

321 - 322 : Rm 1, 14 : **Je me dois aux Grecs et aux Barbares, aux sages comme aux ignorants.**

322 - 324 : La charité ne sait pas être contrainte, ne sait pas être limitée. Elle se doit à tous; elle se montre à tous. Elle ne se détourne ni de la sagesse grecque, ni de l'ignorance des Barbares.

324 - 328 : Elle juge [qu'elle ne doit] abandonner personne. Alors que pour les sages elle parle de sagesse, elle affirme pour les ignorants "ne rien savoir si ce n'est le Christ Jésus et celui-ci crucifié"⁵⁷; elle enseigne aux uns à partir de la Loi et des Prophètes, mais elle persuade les autres par des signes et des actes de puissance.

328 - 329 : De là quand Timothée était souffrant, il se servit d'un conseil médical⁵⁸ et non de son pouvoir de guérison.

330 - 335 : Il laisse aussi Trophime malade à Milet⁵⁹; mais il guérit le père de Publius souffrant de dysenterie et de fièvre par une seule parole et la prière⁶⁰; et il redonna vie et santé à Eutychus [qui était] tombé de la chambre haute.⁶¹ En vérité (*quippe*) les signes sont nécessaires non pour les fidèles mais pour les infidèles, non pour les sages mais pour les ignorants. Mais il ajoute très agréablement :

335 - 336 : Rom 1, 15 : **En autant qu'il s'agit de moi, je suis prêt aussi à vous évangéliser, [vous] qui êtes à Rome.**

336 - 338 : Je me dois de vous évangéliser, vous qui êtes à Rome, c'est-à-dire que j'y suis bien disposé ou en autant que cela dépend de moi.

338 - 342 : [C'est] comme s'il disait : "Vous qui êtes à Rome, vous n'êtes pas des ignorants." En effet, il était bien disposé à parler en sage aux sages comme, au sujet des ignorants, il doit aussi penser ce qu'il dit ailleurs : "En effet si je

⁵⁷ 1 Cor 2, 2.

⁵⁸ 1 Tim 5, 23.

⁵⁹ 2 Tim 4, 20.

⁶⁰ Act 28, 8.

⁶¹ Act 20, 10.

fais cela à contre-cœur, la dispensation m'en a été confiée et malheur à moi si je n'évangélise pas."⁶²

342 - 345 : En effet, il est nécessaire pour celui qui évangélise de parler à tous, sages et ignorants; mais il est bien disposé à évangéliser ceux dont il est écrit : "Bienheureux celui qui parle dans l'oreille de ceux qui écoutent."⁶³

346 - 358 : Maintenant récapitulons donc brièvement ce qui a été dit : après que l'apôtre [eut parlé] non dans des paroles persuasives et savantes de la sagesse humaine, mais dans la simplicité comme le service (*negotium*) de l'Évangile aux Romains reçu de Dieu [l']a recommandé (*commendavit*) suffisamment, concernant la personne de celui qui évangélise, concernant l'autorité de celui qui envoie, concernant la cause⁶⁴ elle-même, [et] après que, comme s'il entrait par l'épître [dans] la ville de Rome dans l'abondance de la bénédiction du Christ, comme le Seigneur lui-même l'a commandé⁶⁵, qu'il l'eut saluée dans la paix et qu'il eut préparé la bienveillance des auditeurs pour lui-même par l'affection (*affectu*) d'une pieuse sollicitude et par le ministère des prières, il commence à leur prêcher ce même Évangile. Et voyant que la sagesse du monde venant autant des Juifs que des païens Romains se rencontrait en son auditoire, et [voyant] que sa paix dans laquelle il les avait salués, a reposé sur eux, il commença en disant :

Rom 1, 16 : En effet je ne rougis pas (n'ai pas honte) de l'Évangile.

359 - 363 : Il savait que le reproche du crucifié lui serait posé de prime abord comme un obstacle, scandale pour les Juifs et folie pour les païens. Et, la

⁶² 1 Cor 9, 17.

⁶³ Eccli 25, 12.

⁶⁴ D'après Yves-Anselme Baudalet, on pourrait traduire ici *causa* par "message" ou "motif".

⁶⁵ Matth 10, 12.

confusion ne pouvait exister dans [sa] conscience déjà guérie, ni aucune honte dans une audace aussi franche (sincère).

Il est en effet puissance de Dieu, dit-il, pour le salut de tout croyant.

364 - 375 : De là aussi il dit aux Corinthiens : "Mais nous, nous prêchons un Christ crucifié, scandale pour les Juifs, et folie pour les païens; mais pour ceux qui sont appelés Juifs et Grecs, le Christ [est] puissance de Dieu et sagesse de Dieu."⁶⁶ Donc, il ne rougissait pas comme s'il ne supportait pas le reproche de la croix du Christ, ou comme s'il enseignait quelque chose et vivait autrement, ou comme s'il manquait de la puissance des miracles. **Il est puissance de Dieu, dit-il, pour le salut de tout croyant**, pour qu'il soit compris que la puissance appartient aussi à Dieu pour la perdition du non-croyant. En effet, il existe aussi une puissance de Dieu pour la perdition dont il est écrit : "Disperse-les dans ta puissance."⁶⁷ Et en effet à cause de ces différences de puissance, on parle de la gauche et de la droite de Dieu.

D'abord au Juif et au Grec.

376 - 380 : *D'abord au Juif, ensuite au Grec, c'est-à-dire au païen, "parce que le salut vient des Juifs."*⁶⁸ *Et les Grecs furent les premiers à être d'avis pour donner deux noms à tout le genre humain, disant que tout humain était Grec ou Barbare, de sorte que quiconque n'était pas Grec serait Barbare.*

380 - 384 : *Mais Paul utilise une distinction encore plus véridique en plaçant d'abord les Juifs, ensuite les Grecs, et enfin les Barbares. En effet, comme les Grecs se plaçaient en avant du reste parce qu'ils utilisaient des lois, à juste titre les Juifs sont aussi placés en avant des Grecs par l'apôtre, [eux] qui avant tous ont reçu les lois de Dieu.*⁶⁹

⁶⁶ 1 Cor 1, 23 - 24.

⁶⁷ Psal 58, 12.

⁶⁸ Ioan 4, 22.

⁶⁹ Lignes 376 - 384 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 14; PG 14, col. 861A - B.

385 - 386 : Maintenant, il continue en parlant d'abord de cette puissance qui est dans le salut :

387 - 388 : Rom 1, 17 : **En effet, la justice de Dieu est révélée en lui de la foi à la foi, comme il est écrit : "En effet le juste vit de la foi."**

388 - 390 : La justice qui justifie les croyants, c'est la foi; celle-ci est voilée dans l'Ancien Testament et est révélée dans l'Évangile.

390 - 397 : Pour cette raison, celle-ci est dite "justice" parce qu'elle rend justes ceux qu'elle embrasse (contient). Et c'est pourquoi [elle est dite] "[venir] de Dieu", parce que la foi aussi vient de la grâce. Cette foi et cette justice tendent et progressent de la foi de ceux qui annoncent [l'Évangile] à la foi de ceux qui obéissent, de la foi de l'Ancien Testament à la foi du Nouveau, de la foi dans laquelle on sert Dieu à la foi qui jouit de Dieu, de la foi de l'image ici-bas à la foi de cette vérité très présente de l'au-delà, de la foi des paroles par lesquelles nous croyons ici-bas à la foi de la réalité que nous obtiendrons dans l'éternité.

397 - 400 : Et la justice de Dieu est révélée dans l'Évangile, parce que déjà ni le Barbare, ni le Scythe, ni aucun autre n'est exclu du règne de Dieu; mais la porte de la grâce est ouverte également pour tous.

Comme il est écrit, dit-il, "le juste vit de la foi".

401 - 405 : Cela est bien écrit dans le prophète Habacq : "**Le juste vit de la foi**"⁷⁰; parce que la foi elle-même nous fait comprendre en croyant, parce qu'elle ne vient pas de nous mais qu'elle nous vient de Dieu, non seulement le fait que nous croyions bien, mais aussi que nous vivions bien.

⁷⁰ Habac 2, 4.

405 - 410 : En effet, vivre avec droiture ne nous vient pas de nous-mêmes si ce n'est que celui qui donne la foi aide aussi les croyants et les priants; [et c'est par cette foi] que nous croyons que nous avons besoin d'être aidés par lui. Ici que l'orgueil hérétique, qui revendique pour soi les premières parties d'une bonne œuvre, rougisse (ait honte) lorsque l'humain réclame pour soi le commencement de la bonne volonté, comme si elle lui venait de lui-même.

Livre septième

893 - 895 : Rom 15, 14 : **Et moi-même, mes frères, je suis certain de vous, puisque vous-mêmes êtes pleins d'amour, remplis de toute connaissance, de sorte que vous pouvez vous avertir les uns les autres.**

895 - 901 : Ici déjà comme dans un port de silence, les voiles sont carguées⁷¹ après une telle mer de sens profonds et le ramassage des biens du voyage est recommandé. Et d'abord, il leur prouve⁷² (*commendat*) sa bienveillance, par laquelle il leur apportait ce dont il savait qu'ils abondaient. Ensuite, il proclame aussi parmi eux la plénitude de la connaissance et de l'amour, qu'il suffit de stimuler plutôt qu'elle manque d'être stimulée.

902 - 906 : Rom 15, 15 – 17 : **Et, dit-il, je vous ai écrit avec audace, frères, en partie pour raviver votre mémoire, à cause de la grâce qui me fut donnée par Dieu, pour que je sois ministre du Christ Jésus dans les nations, sanctifiant l'Évangile de Dieu, pour que l'offrande des peuples soit rendue acceptable et sanctifiée par l'Esprit saint.**

⁷¹ Voir I Cor 7, 29.

⁷² On pourrait aussi traduire : "il leur fait valoir" ou "il leur manifeste".

907 - 914 : Tout à fait avec audace. Si elle ne procédait pas de la confiance de l'Esprit saint habitant en lui, elle serait grande l'audace de l'humain qui habite dans les ténèbres de cette ignorance obscure d'avoir voulu sonder les replis si élevés et profonds de la sagesse de Dieu, pour discuter en quelque sorte de la loi et de la grâce, du rejet des Juifs et de l'appel des Gentils, et de beaucoup d'autres choses; il dit qu'il a écrit au sujet de ces choses, mais en partie, parce que aussi longtemps que nous sommes ici-bas, où "nous ne connaissons qu'en partie et où nous ne prophétisons qu'en partie"⁷³, la pleine intelligence du sens [de telles choses] n'est concédée à personne.

915 - 918 : Et ainsi il sanctifiait, ou mieux encore comme le dit le grec, "il offrait en sacrifice l'Évangile de Dieu"⁷⁴, où est indiqué un ministère pontifical, pour que l'offrande des nations soit rendue acceptable et soit sanctifiée dans l'Esprit saint.

918 - 921 : En effet la bienveillance du docteur comprise et la doctrine, dispensée en son temps et à sa manière, apportent beaucoup aux auditeurs. Et de là, il ajoute encore, comme pour recommander⁷⁵ (*commendandas*) les biens qu'il apporte :

J'ai, dit-il, une gloire devant Dieu.

922 - 925 : Et tempérant ce qu'il a dit : **dans le Christ**, dit-il, **notre Seigneur**. En effet, bien que tout le bien en nous soit la gloire de celui à qui appartient la grâce, cependant il se glorifie, celui qui se glorifie dans le Seigneur. Et de quoi se glorifie-t-il?

⁷³ 1 Cor 13, 9.

⁷⁴ Lignes 915 - 916 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 10, 11; PG 14, col. 1268B.

⁷⁵ Recommander et rappeler.

926 - 927 : Rom 15, 18 : **En effet, je n'ose pas parler de certaines des choses que le Christ n'accomplit pas par moi.**

927 - 933 : Encore une fois [il s'agit] d'une recommandation de la grâce. Non pas ce que moi, je ne fais pas, mais "ce que le Christ n'accomplit pas par moi". En effet, le Christ accomplit mais il accomplit par moi. En effet, le Christ accomplit [quelque chose] en moi, mais [le] fait apparaître extérieurement par moi; le verbe *efficit* (accomplit) semble signifier cela. En même temps on doit aussi comprendre que la conscience d'un saint amour édifie plus pour la prédication que l'exercice de la parole, quand celui qui enseigne lit en lui-même ce qu'il dit.

934 - 935 : Rom 15, 18 – 19 : **Dans l'obéissance des nations, par la parole et par les faits; dans la puissance des signes et des prodiges, dans la puissance de l'Esprit saint.**

936 - 939 : Quand il doit parler de faits, de la puissance des signes et des prodiges, il place avant toutes ces choses l'obéissance des peuples, même avant la parole de sa prédication; attribuant ainsi tout ce qui suit à leur mérite plus qu'à son propre labeur.

939 - 942 : Mais à la fin avec une piété religieuse, il attribue à la puissance de l'Esprit saint l'obéissance même des peuples et tout ce qui fut accompli par le mérite de l'obéissance et par son labeur. Le prédicateur circonspect de la grâce fait que toutes choses retournent au lieu d'où elles viennent.

942 - 943 : Ensuite, il fait connaître (*commendans*) aussi son zèle pour l'Évangile et il ajoute :

944 - 949 : Rom 15, 19 – 22 : **De sorte que, à partir de Jérusalem à travers un circuit (voyage) jusqu'en Illirie, j'ai rempli ce qui était entre [les deux] par l'Évangile de Dieu. Et je l'ai ainsi prêché, non pas où le Christ avait été nommé, afin que je ne construisse pas sur le fondement d'un autre.**

Mais comme il a été écrit : "Puisqu'ils verront ceux à qui on ne l'a pas annoncé; et ils comprendront ceux qui n'auront pas entendu."⁷⁶

949 - 953 : Je ne voulais pas en effet envahir les labours des autres; mais plus exactement en lançant partout la semence de la parole, je préparais des terres pour les moissonneurs qui suivraient. **À cause de cela**, un long voyage m'a empêché de venir chez vous, mais ce n'était pas la volonté qui manquait.

954 - 958 : Rom 15, 23 – 24 : **Mais maintenant n'ayant pas d'autre endroit [où aller] dans ces régions, mais ayant le désir de venir chez vous depuis déjà de nombreuses années passées, quand je saisirai [l'occasion] de me rendre en Espagne, j'espère que je vous verrai en passant, pour que je sois conduit là par vous, quand j'aurai d'abord joui de vous pour un moment.**

959 - 964 : Il faut admirer la prudence du docteur des Gentils; alors que celui-ci désirait travailler chez les Romains et possédait une bonne disposition, il ne promettait [rien], il ne s'imposait pas; cependant il leur offrait sa présence, disant qu'il viendrait à Rome non à cause de Rome, mais à cause de l'Espagne, afin que naturellement (*scilicet*) la parole de l'Évangile ne soit pas moins valable dans sa bouche, [s'il se trouvait] qu'il arrive parmi des gens qui ne veulent pas [de lui] comme de quelqu'un d'importun et d'inconvenant.

965 - 972 : Cependant annonçant qu'il jouirait d'abord d'eux pour un moment et comme au passage, il leur fait connaître (*commendat*) son affection (*affectum*); mais ensuite en disant qu'il serait conduit par eux, il concilie aussi leur amour pour lui. En effet tout comme le docteur de l'Église doit prendre garde afin de ne pas écarter de lui les auditeurs par un semblant d'orgueil, de même il ne doit pas diminuer la valeur de la parole de Dieu

⁷⁶ Isai 52, 15.

dans sa bouche par un trop grand abaissement d'humilité. De là il est dit de Samuel qu'il était recherché par tous parce que "la parole du Seigneur était précieuse."⁷⁷

973 - 980 : Rom 15, 25 – 28 : Maintenant donc j'irai à Jérusalem servir les saints. En effet, la Macédoine et l'Achaïe ont cru bon de faire une certaine collecte pour les pauvres des saints qui sont à Jérusalem. En effet, il leur a plu; et ils sont leurs débiteurs. En effet, si les Gentils ont été faits participants de leurs biens spirituels, ils doivent aussi les servir dans les biens charnels (matériels). Donc, quand j'aurai terminé cela et que je leur aurai livré ce fruit, j'irai en Espagne à travers vous (en passant chez vous).

980 - 986 : En vérité (*quippe*), les fidèles parmi les Juifs ont reconnu la vérité et se sont convertis à celui qu'ils avaient crucifié en partie par jalousie, en partie par erreur; ils faisaient mourir les désirs du vieil homme et ils brûlaient de la nouveauté de la vie spirituelle; comme le Seigneur l'avait commandé dans l'Évangile, ils vendaient tout ce qu'ils possédaient et plaçaient le prix de leurs biens aux pieds des apôtres, pour qu'ils [les] distribuent à chacun selon son besoin.

986 - 989 : Et vivant harmonieusement dans l'amour chrétien, "ils ne disaient pas "leur" quelque chose, mais toutes choses étaient communes entre eux et [ils avaient] une seule âme et un seul cœur dans le Seigneur."⁷⁸

989 - 997 : Ensuite, eux-mêmes ont aussi souffert la persécution par leurs concitoyens, les Juifs charnels, afin que, par leur dispersion, le Christ soit prêché au loin. Donc, l'apôtre, constituant des Églises parmi toutes les nations où il semait l'Évangile, a recommandé d'une manière plus pressante qu'ils fassent des offrandes pour les pauvres parmi les saints qui étaient en Judée; puisque ceux-là venaient de la culture (religion) des idoles et

⁷⁷ 1 Reg 3, 1.

⁷⁸ Act 4, 32 - 35.

[étaient] nouveaux dans le culte envers un seul Dieu et qu'ils ne pouvaient pas facilement atteindre la cime de cette perfection, il a constitué ceux-ci [les saints] comme soldats, et ceux-là [les Gentils furent constitués] comme des contribuables provinciaux. Il poursuit :

998 - 999 : Rom 15, 29 : **Et je sais qu'en venant chez vous, je viendrai dans l'abondance de la bénédiction du Christ.**

999 - 1001 : Le monde entier participe à l'abondance de la bénédiction du Christ, que l'apôtre apporta en venant chez les Romains.

1002 - 1007 : Rom 15, 29 -32 : **Je vous demande donc, frères, par notre Seigneur Jésus Christ, et par la charité de l'Esprit saint, de m'aider dans vos prières à Dieu, pour je sois libéré des infidèles qui sont en Judée; et que l'offrande de mon service soit rendue acceptable aux saints à Jérusalem, pour que je vienne à vous dans la joie par la volonté de Dieu, et que je me réconforte avec vous.**

1007 - 1011 : [Concernant] ce que dit "dans les prières", le grec semble avoir plus sur "la lutte de la prière", pour que nous sachions que les assauts de nos vices et aussi des esprits mauvais ne manquent jamais dans nos prières.⁷⁹

1011 - 1015 : Et qui peut être sûr de soi-même [puisque] l'apôtre demande l'aide des prières des disciples? Et en même temps remarque combien de soin il porte aux saints; avec combien de révérence celui qui, sûr de lui-même et de son salut, se soucie autant de l'offrande de son service, afin qu'elle soit soutenue jusqu'au bout et qu'elle soit acceptée par les saints.

1015 - 1018 : Et en effet il fut ainsi fait. En vérité (*quippe*), le service de son offrande fut complété à Jérusalem, il fut arrêté par les Juifs, et attaché il fut remis aux Gentils. De là il devint aussi nécessaire d'en appeler à César [et] il fut conduit à Rome.

⁷⁹ Lignes 1007 - 1011 : ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 10, 15; PG 14, col. 1276C.

Rom 15, 33 : **Et que le Dieu de la paix soit avec vous tous. Amen.**

1019 - 1020 : Celui qui a commencé dans la paix en disant "grâce et paix à vous"⁸⁰
termine dans la paix.

⁸⁰ Rom 1, 7.

ANNEXE IV - TEXTE LATIN ET TRADUCTION LITTÉRALE
DE L'EXPOSITIO IV, 589 - 769 ET V, 1 - 619

Extrait de CCCM 86; pp. 105 - 127

LIBER QVARTVS (VII, 24 - VIII, 3) 105

575 mala urgent ad te summum bonum, ubi nullum malum. Tu quoque temetipsum promittis nobis; sed quando te habituri sumus, non indicas nobis. Creas malum, quod hinc nos urgeat: spem prolongas, ut miseros torqueat. Et in his | omnibus si 161 dicimus: *Infelix ego homo! Quis me liberabit de corpore mortis huius?* Ego, dicit nobis gratia tua. Si quaerimus quando, arguimur de impatientia; si amplius aliquid praesumimus, obruimur de iudiciorum tuorum ignorantia. Ideo gratiae tuae terminos inhabitantes turbantur a signis tuis, multumque eos delectat exitus matutini huius et uesperae, ubi de eo quod de gratia tua 585 futuri sunt, nequaquam ulterius timeant defectum, ultra quod ulterius non desiderent profectum, tenentes illud profectum. quo tu eris eis *omnia in omnibus*. Domine, dabis pacem eis: interim patientiam da eis.

IGITUR EGO IPSE MENTE SERUIO LEGI DEI, CARNE AUTEM LEGI 590 PECCATI. Ordo sensus praecedentis hic est: Quia gratia liberat, igitur ego ipse mente seruiio legi Dei, carne autem legi peccati. Quod si mente seruiio legi Dei, et si carne etiam seruiio nolens legi peccati, iam tamen in Christo sum.

[Cap. VIII, u. 1] Si in Christo sum, nulla mihi damnatio, quia 595 NICHIL DAMNATIONIS EST HIS, QUI SVNT IN CHRISTO IESV. Nam quicquid damnationis est effugimus, qui ad Christum confugimus. quia liberatorem inuenimus.

[u. 2-3] LEX ENIM SPIRITVS VITAE IN CHRISTO IESV LIBERAVIT 600 ME A LEGE PECCATI ET MORTIS. In lege uero spiritus impletur. iustitia, quae in lege litterae impleri non poterat, quia IN QVO LEX INFIRMABATUR, MISIT DEVS FILIVM SVVM. *Igitur, inquit, ego ipse mente seruiio legi Dei*. Hactenus homo Dei non discernens seipsum, non intelligens quod operatur, incipit discernere seipsum, et intelligere quis in eo operatur. Igitur, inquit, non alius 605 in carne, alius in mente; sed ego in carne, ego in mente; non duae contrariae naturae, sed in utroque unus homo, sicut unus Deus, a quo factus est homo. *Ipsa ego mente seruiio legi Dei*, non consentiendo; *carne autem legi peccati*, concupiscendo; tamen hic delector, et ibi non uincor. Indicitur enim tibi hic noua uita,

583/584 Ps. 64, 9. 587 I Cor. 15, 28. 601/602 Rom. 7, 25. 607/608 Rom. 7, 25.

577 hinc nos] - T. 598 LEX] Nihil ergo nunc damnationis est iis qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant. *praem. M* 600 poterat] poterit T 606 contrariae] contrariae T 607 *Ipsa]* ipse T

610 o uetus homo. Nouitatis gaudio suspenderis, | sed uetustatis 161^v
 onere praegraruaris. Incipit tibi bellum esse aduersum te; sed
 ex qua parte displices tibi. iungeris Deo; ex qua parte iam Deo
 iungeris, idoneus eris ad uincendum te, quia ille tecum est qui
 uincit omnia. Sed taedet nos cotidiani certaminis; nollemus
 615 semper uincere; uellemus aliquando pacem inuenire. Quantum
 enim est in uotis nostris, in uoluntate nostra, in oratione nostra,
 qua dicimus: *Ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a
 malo*; hoc utique cupimus, ut nec ipsa mala desideria existant
 de carne nostra; sed quamdiu hic uiuimus, efficere non ualemus.
 620 Meruit hoc humana natura in semetipsa de peccato. Languor
 est; sanatur, et non est. Discordia ista pro pace laborat. Agit
 caro desideria sua, age et tu tua. Non opprimuntur, non exstin-
 guuntur a te desideria carnis; non exstinguat tua, ne in certa-
 mine succumbas. Mente non consentiente malis concupiscentiis,
 625 serui legi Dei; carne autem concupiscente, sed te non seruiente,
 serui legi peccati. Quamdiu sic es, in Christo Iesu es; et *nichil
 damnationis est his, qui sunt in Christo Iesu*; qui, etsi sunt in
 carne, carne seruiendo legi peccati, tamen secundum carnem
 non ambulant, mente seruiendo legi Dei. *Nunc*, id est in hoc
 630 statu, *nichil damnationis est his, qui sunt in Christo Iesu*. Vel
 nunc, id est in tempore certaminis, quamdiu adhuc pugnamus,
 tamen periculum damnationis iam euasimus; ueniet pax, quando
 nec ipsa concupiscentia erit, contra quam pugnamus.

Lex enim spiritus uitae in Christo Iesu liberauit me a lege
 635 *peccati et mortis*. Tres hic leges proposuisse uidetur apostolus,
 quarum discretio legentibus necessaria est. Lex spiritus uitae
 prima; lex peccati et mortis secunda; lex cui impossibile erat
 iustificare, tertia. Lex spiritus uitae ipsa est lex fidei, lex mi-
 sericordiae, de qua dicitur: *De lege | tua miserere mei*. Ipsa enim 162
 640 est, quae tribuit remissionem peccatorum, gratia Dei potens ad
 operandum. Lex secunda concupiscentia est. Quae recte omnino
 lex dicitur, quia legitime factum est ut homini, qui noluit obedire
 domino Deo suo, non obediat sua caro. Ipsa est lex peccati, et
 lex mortis. Peccatum enim mors est, de quo dicitur: *Qua die*
 645 *manducaueritis, morte moriemini*. Tertia lex litterae est, impo-
 tens implere quod lex spiritus uitae impleuit, liberare scilicet a
 lege peccati et mortis. Ipsa est lex factorum, quae minari nouit,
 non subuenire; iubere, non iuuare. Altera enim lex ostendit,
 altera tollit peccatum. Tollere peccatum impossibile erat legi

617/618 Marth. 6, 13. 626/627 Rom. 8, 1. 630 Rom. 8, 1. 639 Ps.
 118, 29. 644/645 Gen. 2, 17.

611 sed] si T 620 Languor] languor T 641 operandum] adoptandum
 T

650 litterae, in quo infirmabatur per carnem. Rebellante enim carne et uincente audiebat homo legem, et plus incitabatur ad concupiscentiam suam. Quod ergo per eam non potuit, per legem gratiae impletum est.

[u. 3-4] CVM DEVS FILIVM SVVM MITTENS IN SIMILITVDINEM
 655 CARNIS PECCATI, DE PECCATO DAMNAVIT PECCATVM IN CARNE, VT IUSTIFICATIO LEGIS IMPLERETVR IN NOBIS, QVI NON SECVNDVM CARNEM AMBVLAMVS, SED SECVNDVM SPIRITVM. Aperi, domine, scripturas, quae de te sũnt, non nisi te quaerentibus in eis; et hanc maxime, quam per apostolum tuum dictasti nobis, quae
 660 propria est digiti tui, et st̄ilus Spiritus tui, et in ea huius maxime sacramenti signaculum resoluere nobis. Quod qui resolveret, nemo dignus inuentus est *neque in caelo, neque in terra, neque sub terra*, praeter te, qui habes clauem Dauid. Aperi ergo nobis quid illud est, QVOD IMPOSSIBILE ERAT LEGI, IN QVO INFIRMABATVR
 665 PER CARNEM; quod exhiberi non potuit saeculo, nisi unigenitus tuus ueniret et appareret in mundo in similitudinem carnis peccati. Quid, nisi quod sequitur, destructio uel damnatio peccati, et impleta in nobis legis iustificatio? |

Vnde etiam dicit ad Hebraeos: *Si enim sanguis hircorum aut* 162^v
 660 *uitulorum, aut cinis uitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis, quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semelipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad seruiendum Deo uiuenti?* Quod enim hic peccati damnatio, hoc ibi dicitur
 675 mortuorum operum facta emundatio, et seruitus munda ad Deum conscientiae perfecta iustitiae impletio est. Nam in lege litterae homo peccabat, et hircus luebat; in quo non spiritus, sed caro mundari uel sanctificari uidebatur, in eo quod ad eius emundationem lex propter infirmitatis suae conscientiam nil
 680 amplius a forensi illo emundationis ritu exigebat. Vsque ad carnem enim tantum lex posse uidebatur, ad conscientiam uero emundandam ingredi infirmabatur per carnem. Hoc post peccatum non facientem lapidandum uel exterminandum minabatur de populo suo, de conscientia nichil agens quomodo
 685 emundaretur a domino Deo suo; quod non fit nisi in consummatione iustitiae legis.

Quaerendum ergo est quae sit ipsa legis iustitia. Scilicet ipsa est, quae ideo iustitia legis dicitur, quia ad hoc data est, ut lex impleatur. Quae, nisi satisfactio de praeterito, cautio de futuro?
 690 Sed nulla poterat esse satisfactio a natura uitata de peccato

661/663 Apoc. 3, 7; 5, 3. 669/674 Hebr. 9, 13-14.

662 *neque in caelo*] in caelo T *neque in terra*] in terra S

concreto naturae; nec cautio de futuro ab eo qui exsors esset gratiae. Ecce infirmitas legis per carnem. Venit ergo unigenitus a Patre *plenus gratiae et ueritalis*; plenus in tantum gratiae, ut non solum in ipso abundaret, sed etiam ab ipso in nos exundaret, 695 quia *de plenitudine eius omnes accepimus, et gratiam pro gratia*. Primum enim nobis praerogat fidem; deinde quasi pro merito fidei spem; spes autem non confundit, quia mox etiam *caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum*. Qui 163 quando datur nobis, necesse est ut tantum speremus quantum credimus; tantum amemus quantum speramus et credimus: et 700 haec est legis et iustificationis impletio. Venienti enim in mundum unigenito Dei occurrit princeps huius mundi, a quo pro iustitia se permisit occidi, cum non haberet in eo quicquam. Ipse uero innocentis mortis suae iustitiam dans peccatori paenitenti, fidem suam et caritatem posuit ei in corde, confessionem 705 ad salutem in ore, corpus suum et sanguinem in manu; sicque reum et redemptum suum Deo Patri repraesentans, de peccato praesumptoris damnato et destructo peccato paenitentis, placitum et acceptum eum reddidit in sacrificium iustitiae suae. 710 Haec est redemptio, quam misisti, domine, populo tuo; haec est iustitia tua, de qua a finibus terrae cotidie ad te clamat pauper tuus: *In tua iustitia libera me*. Hoc est opus tuum, de quo postulat propheta dicens: *Domine, opus tuum uerum fiat*. Verum quippe nobis fit opus tuum, cum sacrificamus tibi hoc 715 sacrificium tuum; cum certo fidei sacramento et pio cordis affectu recolentibus nobis quid pro nobis fecisti, fides quasi ore suscipit, spes ruminat, caritas excoquit in salutem et uitam 27 beatum et beatificum gratiae tuae cibum. Ibi enim te exhibes animae desideranti, acceptans amplexum amoris sui, et *osculans eam osculo oris tui*, ubi sicut in osculo amoris solet, ipsa tibi 720 effundit spiritum suum, et tu ei infundis tuum, ut efficiamini unum corpus et unus spiritus, cum hoc modo sumit corpus et sanguinem tuum. Ibi conscientia non solum ab operibus mortuis emundatur, sed et *ad seruiendum Deo uiuenti* repleta fructibus 725 uitae et spiritus confortatur, cum plene in ea adimpletur legis iustitia; ut sicut te nobis exhibuisti quodammodo usque ad

693 Ioh. 1, 14. 695 Ioh. 1, 16. 697/698 Rom. 5, 5. 702/703 Ioh. 14, 30. 705/706 Rom. 10, 10. 712 Ps. 70, 2. 713 Hab. 3, 2. 719/720 Cant. 1, 1. 724 Hebr. 9, 14.

726/728 Aug., *De ciuitate Dei* XIV, 28 CC 47-48 p. 451, 1-3

706 suum] om. T

contemptum tui, sic et filii tui uoueant tibi semetipsos usque ad contemptum sui.

Misit autem Deus Filium suum | in similitudinem carnis ¹⁶³
 730 peccati, in carne uera, sed non in carne peccati. Primus homo nullius parentis praecedente peccato creatus est, non in carne peccati; nos illius praecedente peccato nati sumus in carne peccati. Christus, ut de peccato damnaret peccatum, talis apparuit, id est in similitudine carnis peccati. Similitudo autem
 735 carnis peccati fuit in eo, quia mors non est nisi de peccato; et utique corpus illud mortale fuit. Nam nisi mortale esset, non moreretur. Sic ergo dicitur mors peccatum, quia peccato facta est, quomodo dicitur lingua Graeca uel lingua Latina, non ipsum
 740 peccatum mors domini, quod factum est de peccato, quia inde carnem assumpsit de massa ipsa, quae mortem meruerat ex peccato.

Etenim Maria ex Adam mortua propter peccatum, et caro
 L 628 domini ex Maria mortua propter delenda peccata. Maria uirgo
 745 sine uirili amplexu, sine concupiscentiae aestu, quoniam ne pateretur hunc aestum, ideo ei dictum est: *Spiritus sanctus superueniet in te, et uirtus Altissimi obumbrabit tibi*. Virgo ergo Maria non concubuit et concepit, sed credidit et concepit; natusque est dominus mortalis mortalibus. Quare mortalis?
 750 Quia in similitudine carnis peccati, non in carne peccati. Quid habet caro peccati? Mortem et peccatum. Quid habuit similitudo carnis peccati? Mortem sine peccato. Si enim haberet peccatum, caro esset peccati. Si mortem non haberet, non esset similitudo carnis peccati. Talis uenit saluator. Mortalis autem mortuus est;
 755 sed mortem occidit, et de peccato damnauit peccatum. De peccato ergo praesumptoris, ut dictum est, damnauit peccatum paenitentis peccatoris; et de morte carnis suae mortem animae occidit in nobis.

Sed et hostia pro peccato peccatum in lege dicebatur. Ideo
 760 factus ipse hostia pro peccato, damnauit | et destruxit omne ¹⁶⁴ peccatum in nobis. Haec est iustitia legis, non impleta per legem, sed per eum qui uenit legem non soluere, sed adimplere, Iesum Christum dominum nostrum. Sic ergo *iustificatio legis*

746/747 Luc. 1, 35. 762 Matth. 5, 17.

734/744 Aug., *Enar. in Pr.* 34 Sermo II, 3 - CC 38 p. 314, 38-57 744/755
 Florus, *Exp. in Rom.* VIII - PL 119, 296 D-297 A

727 et] om. M filii] Filii M 743 Adam] eadem T

impleta est in nobis, *qui non secundum carnem ambulamus, sed*
765 *secundum spiritum*. Secundum carnem ambulare est ire post
concupiscentias carnis. Secundum spiritum ambulare est, ope-
rante gratia, concupiscentiis non obedire. Restat enim post
acceptam gratiam cum carne conflictus, quia deleta est iniquitas,
sed manet infirmitas.

765/767 Secundum carnem ... non obedire.] Secundum carnem non ambulare
est, operante gratia, concupiscentiis non obedire. T

LIBER QVINTVS

[Cap.VIII, u. 5-7] QVI ENIM SECVNDVM CARNEM SVNT, QVAE CARNIS SVNT SAPIVNT. QVI VERO SECVNDVM SPIRITVM, QVAE SVNT SPIRITVS SENTIVNT. Sapiaentia odit malitiam. Quid est sapientia, nisi sapor boni? Quid malitia, nisi sapor mali? Quibus ergo sapit et dulce est in corde, siue bonum, siue malum, ipsi sunt qui sapiunt uel sentiunt quae sunt spiritus, uel quae sunt carnis; ipsi sunt et qui ambulant uel secundum spiritum, uel secundum carnem. Sequitur:

10 NAM PRVDENTIA CARNIS MORS EST. Bene post saporem ponitur prudentia, quia sicut gustus est discernere cibos, quis quid sapiat, sic prudentiae est perpendere quid expediat. In quo si quis hoc tantum quaerit quod sapit carni, prudentia carnis est, quae mors animae est. Sicut enim anima uita est corporis, sic
15 uita animae Deus est, et quicquid infra Deum appetit, mors illi est. Prudentia uero spiritus est quaerere uitam suam, quae Deus est; et pacem, quae est in Deo. Quae pax ei esse non potest, qui sapit quae carnis sunt; quia sicut dictum est: Sapientia odit malitiam.

20 ET SAPIENTIA CARNIS INIMICA EST DEO. LEGI ENIM DEI NON EST SVBIECTA, NEC ENIM POTEST. Quid est: *neque enim potest?* Non homo, non caro, non spiritus, non ulla natura non potest, 164^v sed prudentia carnis non potest. Vitium non potest, non natura, quomodo si diceres: Claudicatio rectae ambulationi non est
25 subiecta, nec enim potest. Pes potest, sed claudicatio non potest. Tolle claudicationem, et uidebis rectam ambulationem. Quamdiu claudicatio est, non potest; sic quamdiu prudentia carnis est, non potest. Non sit prudentia carnis, et homo potest. Quod uero ait: *Prudentia carnis inimica est Deo*, non sic accipiendum, quasi
30 inimica ista possit laedere Deum. Resistendo inimica est, non nocendo. Illi autem nocet, in quo est prudentia carnis, quia uitium est; et naturae nocet, cui inest. Sic neque legi Dei subiecta esse potest, in quantum uitium est; tamen legis Dei ordinationem non effugit, in quantum naturae inest; quae in creatura
35 sua bene nouit ordinare, etiam quae extra eius ordinem sunt maia. Ordinatur enim non uitium, sed naturam uitiatam. Unde et sequitur:

[u. 8] QVI ENIM IN CARNE SVNT, DEO PLACERE NON POSSVNT. Qui in carne confidunt, qui concupiscentias suas sequuntur, qui
40 in his habitant, qui earum uoluptatibus oblectantur, qui in earum delectationibus beatam felicemque uitam constituunt, -

V, 1 LIBER] om. S 11 quis quid] quisquid T, quidquid M 17 Quae] quae T 23 non natura] sed natura T 40 his] eis T

ipsi enim in carne sunt, Deo placere non possunt. Non enim intelligendum est, qui sunt in carne, quasi qui in ista carne uiuunt, in qua multi uiuentes Deo placere meruerunt, qui in carne non fuerunt, quamuis in carne uixerunt. Portabant carnem, non portabantur a carne. Vnde et subditur:

VOS AVTEM IN CARNE NON ESTIS. Populo Dei dicit, ecclesiae Dei dicit; Romanis scripsit, sed uniuersae ecclesiae dixit. Tritico dixit, non paleae; massae latenti, non stipulae apparenti. Vnusquisque in corde suo cognoscat si ad eum pertineat.

[u. 9] VOS AVTEM IN CARNE NON ESTIS, SED IN SPIRITV; SI TAMEN SPIRITVS DEI HABITAT IN VOBIS, si secundum interiorem hominem condelectamini legi Dei. Hoc enim est: *Si spiritus Dei habitat in uobis*. Nam si de uestro spiritu praesumitis, adhuc in carne estis. Sic enim non estis in carne, si in spiritu Dei sitis. Nam si recedit spiritus Dei, pondere suo spiritus hominis reuoluitur in carnem; redit ad facta carnalia; redit ad concupiscentias carnales, *et fiunt hominis illius nouissima peiora prioribus*. Sic ergo habete liberum arbitrium, ut imploretis auxilium. *Non estis in carne*. Et hoc ex uiribus uestris? Absit! Vnde ergo? *Si tamen spiritus Dei habitat in uobis*.

SI QVIS AVTEM SPIRITVM CHRISTI NON HABET, HIC NON EST EIVS. Non ergo se iactet, non se extendat, non sibi arroget uirtutem propriam egena et uitiata natura, quia *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*. Ipse est spiritus Dei, qui spiritus Christi; ipse Patris, qui Filii. Sed ecce adiuuante ipsius misericordia spiritum Christi habemus, et ipsa delectatione iustitiae, et integra fide et catholica, spiritum Dei nobis inesse cognoscimus. Sed quid de carne illa mortali? Quid de lege repugnante legi mentis? Quid de illo gemitu, miser ego homo? Audi.

[u. 10-11] SI AVTEM CHRISTVS IN VOBIS EST, CORPVS QUIDEM MORTVVM EST PROPTER PECCATVM; SPIRITVS AVTEM VITA EST PROPTER IUSTITIAM. Corpus, inquit, mortuum est, non propter fragilitatem terrenam, sed propter peccatum. Vigilantissime non ait: mortale est, sed mortuum. Namque antequam immutaretur in illam incorruptionem, quae in sanctorum incorruptione promittitur, poterat esse mortale, quamuis non moriturum, sicut hoc nostrum potest, ut ita dicam, esse aegrotabile, quamuis non aegrotaturum. Cuius enim caro aegrotare non potest, etiamsi

V, 58 Luc. II, 26.

45 non] om. S uixerunt] uixerint T 59 ergo] ego .M 72 EST] om. S
77 incorruptionem] corruptionem T

aliquo casu, priusquam aegrotet, occumbat? Sic et illud corpus iam erat mortale; quam mortalitatem fuerat absumptura mutatio in aeternam incorruptionem, si in homine iustitia, id est obedientia, permaneret. Sed ipsum mortale non est factum
 85 mortuum, nisi propter peccatum. Quae uero in illa resurrectione futura est mutatio, non solum nullam mortem, quae facta est 165
 propter peccatum, sed nec mortalitatem habitura est, quam corpus animale habuit ante peccatum. Non ait: Viuificabit et
 mortua corpora uestra, cum supra dixisset mortuum; sed vi-
 90 VIFICABIT, inquit, MORTALIA CORPORA VESTRA, ut scilicet iam non solum non sint mortua, sed nec mortalia, cum animale
 resurget in spirituale, *et mortale hoc induet immortalitatem*, et absorbebitur mortale hoc a uita. Cum enim praesentis temporis
 gratiam determinans diceret, mortuum quidem corpus esse
 95 propter peccatum, quia in eo nondum per resurrectionem renouato peccati meritum manet, hoc est necessitas mortis; spiritum autem uitam esse propter iustitiam, quia licet adhuc
 corpore mortis huius oneremur, iam secundum interiorem hominem cepta renouatione in fidei iustitiam respiramus, tamen
 100 ne humana ignorantia de resurrectione corporis nil speraret, etiam ipsum quod propter meritum peccati in praesenti saeculo dixerat mortuum, in futuro propter iustitiae meritum dicit uiuificandum; nec sic, ut tantum ex mortuo uiuum fiat, sed etiam ex mortali immortale permaneat.

105 Apostolicae lumen scientiae adtende! Quicquid hic dicit, ideo dicit, ne putarent homines, nullum uel paruum se habere beneficium de gratia Christi, quia necessario morituri sunt corpore. Adtendere quippe debent, corpus quidem adhuc peccati meritum gerere, quod conditione mortis obtractum est; sed iam spiritum
 110 cepisse uiuere propter iustitiam fidei, qui et ipse in homine fuerat quadam morte infidelitatis exstinctus. Non igitur, inquit, parum muneris putetis esse collatum per id quod Christus in uobis est, quod in corpore propter peccatum mortuo iam propter iustitiam spiritus uester uiuit; nec ideo de uita quoque ipsius
 115 corporis desperetis. SI ENIM SPIRITVS EIVS, QVI SVSCITAVIT IESVM A MORTVIS, HABITAT IN VOBIS, VIVIFICABIT ET MORTALIA CORPORA VESTRA, PROPTER INHABITANTEM SPIRITVM EIVS IN VOBIS. Dicit etiam quomodo fiat, | ut uita in se mortem mortificando con- 164
 uertat.

120 [u. 12-13] ERGO, inquit, FRATRES, DEBITORES SVMVS NON CARNI,

91/92 I Cor. 15, 44: 15, 53.

109 obtractum] contractum T spiritum] om. T 110 qui et ipse] quod et ipsum T 111 exstinctus] exstinctum T

VT SECUNDVM CARNEM VIVAMVS. SI ENIM SECUNDVM CARNEM
 VIXERITIS, MORIEMINI. SI AVTEM SPIRITV FACTA CARNIS MORTIFI-
 CAVERITIS, VIVETIS. Quod quid est aliud quam, si secundum
 mortem uixeritis, totum morietur; si autem secundum uitam
 125 uiuendo mortem uiuificaueritis, totum uiuet? Ergo, fratres,
 accepto auxilio, porrecto nobis desuper auxilio brachio domini,
 accepto Spiritu sancto, *debilores sumus non carni, ut secundum
 carnem uiuamus*, ut habeamus dilectionem, et ex illa habere
 possimus bonam operationem. Fides enim non potest operari
 130 nisi per dilectionem. *Si enim secundum carnem uixeritis, morie-
 mini*. Hoc iam supra dixit: *Prudentia carnis mors est*; non quia
 caro malum est, sed quia uiuere secundum carnem malum est.
Si autem spiritu facta carnis mortificaueritis, uiuetis. Hoc est
 opus nostrum in hac uita, actiones carnis spiritu mortificare,
 135 cotidie affligere, minuere, frenare, interimere. Actiones carnis
 concupiscentiae carnis sunt; quibus non consentire magna laus
 est; quas non habere, perfectio est. Ad quod ne quis de spiritus
 sui uirtute praesumeret, subiunxit:

[u. 14] QVOTQVOT ENIM SPIRITV DEI AGVNTVR, HI FILII SVNT
 140 DEI. Plus est agi quam regi. Qui enim regitur, aliquid agit; et
 ideo regitur, ut recte agat. Qui autem agitur, agere ipse aliquid
 uix intelligitur. Et tamen tantum praestat uoluntatibus nostris
 gratia saluatoris, ut non dubitet apostolus dicere: *Quotquot
 spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei*. Aguntur quippe filii Dei,
 145 ut quod agendum est agant; et cum egerint, illi a quo aguntur,
 gratias agant, quia sicut agendum est illud agant, id est cum
 delectatione et dilectione iustitiae; et suauitatem quam dedit
 dominus, ut terra eius daret fructum suum, ab eo se accepisse
 gaudeant. Nomen enim adiutoris praescribit agenti, quia et ipse 166
 150 aliquid agit. Filii ergo Dei sunt, quicumque aguntur spiritu, non
 littera; non lege praecipiente, minante, promittente, sed spiritu
 excitante, illuminante, adiuuante.

[u. 15] NON ENIM ACCEPISTIS SPIRITVM SERVITVTIS ITERVM IN
 TIMORE, sicut in monte Sina, SED ACCEPISTIS SPIRITVM ADOPTIO-
 155 NIS FILIORVM, ut miro et uero tamen modo serui, non serui esse
 possimus; serui scilicet timore casto, ad quam pertinet seruus
 intrans in gaudium domini sui, non autem serui timore foras
 mittendo, ad quam pertinet seruus non manens in domo in
 aeternum. Filii quippe et seruiunt et liberi sunt; propter quod

131 Rom. 8, 6. 148 Ps. 84, 13 157 Matth. 23, 21; 23, 23. 157/158
 I Ioh. 4, 18.

156 quam] quem T 158 quam] quem T 159 et seruiunt] seruiunt T

160 etiam liberorum nomine censentur. Idem autem spiritus seruitus, qui et libertatis; sed ille in tabulis lapideis, id est duris cordibus in timorem, hic autem in tabulis cordis in caritatem. Seruitus uero in timore quid est? Nemo inuitus bene facit, etiam si bonum est quod facit, quia nichil prodest spiritus
 165 timoris, ubi non est spiritus caritatis. Mandatum enim Dei si fit timore poenae, non amore iustitiae, seruiliter fit; et ideo nec fit.

Sed accepistis spiritum adoptionis. Solet gaudere pater ad unicum filium, tamquam qui solus totum possessurus sit, nec habeat cum quo diuidat hereditatem. Non sic Deus Pater. Habuit
 170 unicum, sed noluit habere unum, quem in mundum misit, ut fratres haberet adoptatos. Venit unigenitus; suscepit in seipso peccata, quibus implicabamur, ne per ea gratia adoptionis impediretur.

IN QVO CLAMAMVS: ABBA, PATER. Harum duarum uocum,
 175 altera ex lege est, altera ex praeputio. Qui autem clamant, aliquid petunt. Quid petunt, nisi quod esuriunt et sitiunt, id est iustitiam? Dedit enim seruis suis *potestatem filios Dei fieri*, unicus Dei, eosque admonuit petere, quaerere, et pulsare, ut
 180 est ipso diffundente caritatem in cordibus nostris, sine qua frustra clamat, quicumque clamat.

[u. 16] IPSE ENIM SPIRITVS TESTIMONIVM REDDIT SPIRITVI NOSTRO, QVOD SVMVS FILII DEI. Nulla anima tam peruersa est, in cuius corde non loquatur Deus, quae tamen utcumque ratiocinari potest. Interroga ergo uiscera tua, si plena sunt caritate;
 185 interroga animam tuam, utrum timore agatur, an amore. Ipse qui diffundit caritatem in corde tuo, testimonium perhibet spiritui tuo quid in eo agatur; ipse etiam Spiritus de seipso testificatur. Quomodo? Vis audire quomodo? Audi ipsum, quo
 190 donante si habes, accipis spiritum ipsum. *Si quis, inquit, diligit me, mandata mea seruabit.* Si dilectio et delectatio iustitiae te agit ad obseruationem mandatorum Dei, hoc est testimonium habitantis in te Spiritus Dei. Si sic es, liber es, filius es, tua sunt omnia quae Patris sunt. Inspirat tibi amorem Patris Spiritus
 195 adoptionis, in quo in tantum clamas, in quantum amas,

176/177 Matth. 5, 6. 177 Ioh. 1, 12. 178/179 Matth. 7, 7-8. 190/
 191 Ioh. 14, 15; 14, 23.

V, 183/185 Guil., Rom. II, 7-8; *Exp. in Cant.* PL 180, 505 A

160 spiritus] spiritu T 161 et] om. T ille] et ille T 176 et sitiunt]
 om. T

quia ipse amor est et clamor, in quo clamas: *Abba Pater*. Si Patrem inuocas filii affectu, ipse auctor gratiae Spiritus sanctus, ipsum sibi insinuans spiritum tuum, filium te esse Dei contestatur ipso effectu.

- 200 [u. 17] QVOD SI FILII, ET HEREDES. HEREDES QUIDEM DEI, CO-
 HEREDES AVTEM CHRISTI. Mortuo in cruce domino Iesu Christo,
 nos heredes eius facti sumus, qui sumus filii eius, ipso dicente:
Non possunt ieiunare filii sponsi, quamdiu cum illis est sponsus.
 Heredes ergo dicimur, quia reliquit nobis pacis ecclesiasticae
 205 possessionem per fidem temporalis dispensationis, quam in hac
 uita possidemus, ipso dicente: *Pacem meam do uobis; pacem
 relinquo uobis.* Coheredes autem eius efficiemur, cum in fine
 saeculi *absorbebitur mors in uictoria.* Tunc enim *similes ei* 167
erimus, quia uidebimus eum sicuti est. Quam hereditatem non
 220 Patris eius morte adipiscimur, qui mori non potest, cum ipse
 sit hereditas nostra, dicente scriptura: *Dominus pars hereditatis
 meae.* Sed quoniam cum uocati sumus adhuc paruuli, et ad
 contemplanda spiritualia minus idonei, usque ad humillimas
 nostras cogitationes se diuina misericordia porrexit, ut quo-
 225 modocumque cernere niteremur, quod non euidenter atque per-
 spicue cernebamus, id ipsum moreretur, quod in aenigmate cer-
 nebamus, cum facie ad faciem cernere ceperimus. Conuenien-
 ter ergo dicitur moriturum esse quod aufertur. *Cum enim uene-
 rit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est.* Ita nobis
 230 quodammodo moritur Pater in aenigmate; et idem ipse fit
 hereditas, cum facie ad faciem possidetur. Non quia ipse moritur,
 sed imperfecta in eum nostra uisio perfecta uisione perimitur.
 Et tamen nisi illa prior nos nutriret, ad aliam plenissimam et
 euidentissimam non efficeremur idonei.
- 225 Quod si etiam de domino nostro Iesu Christo intellectus
 admittat, -non enim coheredes eius esse possumus, nisi et ipse
 heres sit,- in corpore suo intelligatur heres, id est in ecclesia.
 Cuius coheredes sumus, quamuis ex nobis constet, quemadmo-
 dum filii eius matris dicimur, quamuis ex nobis constet.
- 230 Simpliciter autem potest intelligi, heredes nos esse Dei, in
 quantum gloriae eius constituimur firmissimi possessores; co-
 heredes Christi, in quantum glorificatus homo Christus, gloriae
 suae nos dignatur habere conformes et participes. Totus
 enim Christus accepturus est hereditatem. Hereditas ab inhae-

196 Rom. 8, 15. 203 Luc. 5, 34. 206/207 Ioh. 14, 27. 208 I Cor.
 13, 54. 208/209 I Ioh. 3, 2. 211/212 Ps. 15, 5. 218/219 I Cor. 13, 10.
 220/221 I Cor. 13, 12.

235 rendo dicta est. Nos enim qui membra corporis eius sumus, hereditatem talem sperare debemus, in qua adepturi sumus bonum | quod non transibit, et euasuri malum quod finem non habebit.

SI TAMEN COMPATIMVR, VT ET CONGLORIEMVR. Nam cum sanguine proprio et passione mortis hereditatem sibi Christus parauerit, necesse est ut, qui esse uolunt consortes hereditatis, sint et passionis. Ipse uero *in eo in quo passus est, ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur auxiliari*; cuius passionis sola memoria confirmare nos poterit ad omnia pro ipso toleranda. Illae enim insultationes et flagella, illa ignominiosa uestis, et caesa et consputa facies, et spinea corona, et ut multa praetereamus, crux eius et mors cogitata, quid in nobis non efficient? Quid denique promissorum magnitudo praemiorum? Vnde et sequitur:

250 [u. 18] EXISTIMO ENIM, QVOD NON SVNT CONDIGNAE, non sunt comparabiles PASSIONES HVIVS TEMPORIS, - istae enim cum fine, dona promissa sine fine; istae aestimationem habent, illa non habet, - AD FVTVRAM GLORIAM, ad magnam multitudinem dulcedinis Dei, *quam abscondit nunc timentibus se*, perficiet
255 autem sperantibus in se; et sic reuelabit nobis, ut impleatur in nobis. In hac quidem uita secundum multitudinem dolorum est aestimatio consolationum; ibi uero aestimatio nulla est. Quae est enim gloria quam exspectamus, nisi uidere Deum, et sanctis eius angelis sociari?

260 [u. 19] NAM EXSPECTATIO CREATVRAE REVELATIONEM FILIORVM DEI EXSPECTAT. Quod in nobis dolet, quod facta carnis mortificamus, cum esurimus aut sitimus per abstinentiam, dum frenamus delectationem concupiscentiae per caritatem, dum iniuriarum lacerationes, contumeliarum aculeos per patientiam
265 sustinemus, dum, neglectis atque reiectis uoluptatibus nostris, pro fructu matris ecclesiae laboramus: quicquid in nobis in hac atque in huiusmodi attritione dolet, creatura est. Dolet enim corpus et anima, quae utique creatura est; et | exspectat reuelationem filiorum Dei, id est exspectat quando appareat quod
270 uocatum est in ea gloria ad quam uocatum est. Quia enim Filius Dei unigenitus non potest appellari creatura, quandoquidem *per ipsum facta sunt omnia* quaecumque Deus fecit, distincte etiam nos uocamur creatura ante illam euidenciam gloriae, et

242/243 Hebr. 2, 18. 254 Ps. 30, 20. 256 Ps. 93, 19. 272 Ioh. 1, 3.

241 esse uolunt] - T 256 est] et S 269 quando] quomodo T

distincte uocamur filii Dei, quamuis hoc per adoptionem me
 275 reamur. Nam ille unigenitus natura Filius.

Ergo *exspectatio creaturae*, id est *exspectatio nostra, reuelatio-
 nem filiorum Dei exspectat*; id est: quando appareat quod pro-
 missum est; quando reipsa manifestum sit, quod nunc spe-
 4 sumus. *Filii enim Dei sumus, et nondum apparuit quod erimus*
 280 *Scimus quia, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam uide-*
bimus eum siculi est. Ipsa est reuelatio filiorum Dei, quam nunc
 exspectat *exspectatio creaturae*. Non quod creatura reuelatio-
 nem exspectet alterius naturae, quae non sit creatura; sed ipsa
 285 quam si diceretur: Operante pictore, subiectis sibi coloribus et
 ad opus eius paratis, *exspectatio colorum manifestationem ima-*
ginis exspectat, non quia tunc alii erunt, aut non colores erunt
 sed tantum quod aliam dignitatem habebunt.

[u. 20-21] VANITATI ENIM CREATVRA, INQUIT, SVBIECTA EST
 290 Hoc est illud: *Vanitas uanitatum, et omnia uanitas. Quae abun-*
dantia est homini in omni labore suo, quem ipse laborat sub sole,
 cui dictum est: *In labore manducabis panem?*

VANITATI ERGO CREATVRA SVBIECTA EST, NON SPONTE. Bene
 additum est: *non sponte*. Homo quippe sponte peccauit; sed non
 295 sponte damnatus est. Peccatum itaque fuit spontaneum contra
 praeceptum facere ueritatis; peccati autem poena subici fallaciae.
 Non enim sponte creatura uanitati subiecta est; SED PROP-
 TER EVM, QVI SVBIECIT EAM IN SPE: id est propter eius iustitiam
 atque clementiam, qui neque impunitum peccatum reliquit,
 300 neque insanabilem uoluit esse peccantem. |

Altiori uero sensu intelligere possumus, quia et ipsa creatura,
 id est ipse homo, cum iam signaculo imaginis propter peccatum
 amisso remansit tantummodo creatura, et ipsa utique creatura,
 id est: et ipsa quae nondum uocatur filiorum forma perfecta,
 305 sed tantum uocatur creatura, liberabitur a seruitute interitus.

Quod itaque ait: ET IPSA LIBERABITVR, facit intelligi: et ipsa
 quemadmodum nos; id est et de ipsis non est desperandum,
 qui nondum uocantur filii Dei, quia nondum crediderunt, sed
 tantum sunt creatura, quia et ipsi credituri sunt, et liberabuntur
 310 a seruitute interitus, quemadmodum nos qui iam filii Dei sumus,
 quamuis nondum apparuerit quod erimus.

[u. 21-22] LIBERABITVR ERGO A SERVITUTE INTERITVS IN LIBER-

279/281 I Ioh. 3, 2. 290/291 Eccle. 1, 2-3. 292 Gen. 3, 19.

282 Non] non T 292 In] in T 298 EAM] om. S 311 apparuerit]
 apparuit T

TATEM GLORIAE FILIORVM DEI, id est: erunt et ipsi ex seruis
 liberi, et ex mortuis gloriosi in uita perfecta, quam habebunt
 315 filii Dei. Potest adhuc et aliud accipi in nomine creaturae. Omnis
 enim creatura in homine numeratur; non quia in eo sunt omnes
 angeli et supereminentes uirtutes ac potestates; aut caelum et
 terra et mare, et omnia quae in eis sunt; sed quia omnis creatura
 partim spiritualis est, partim animalis, partim corporalis. Quod
 320 ut ab inferioribus consideremus, corporalis creatura per loca
 tenditur, animalis autem uiuificat corporalem, spiritualis ani-
 malem regit; et tunc bene regit, cum ipsa regendam se subicit
 Deo. Cum autem transgreditur praecepta eius, laboribus et
 aerumnis per eadem ipsa quae regere poterat, implicatur. Ita
 325 omnis creatura in homine est, quia et intelligit spiritu, et sentit
 anima, et localiter corpore mouetur.

OMNIS ITAQVE CREATVRA in homine CONGEMISCIT ET DOLET.
 Non enim tota, sed omnis dixit; tamquam si quis dicat, quoniam
 solem homines uident qui sunt incolumes, sed non toti uident.
 330 Ita in homine omnis creatura est, quia intelligit, et uiuit, et
 corpus habet; sed non tota creatura in ipso est, quia sunt
 praeter ipsum et angeli, qui intelligant et uiuant; sunt et
 corpora, quae uiuant et sint; et corpora, quae tantummodo sint,
 cum ipsum uiuere magis sit quam non uiuere, et ipsum intel-
 335 ligere magis quam sine intellectu uiuere.

ET PARTVRIT. Vnde dicitur: *Mulier cum parit, tristitiam habet;
 cum autem pepererit, iam non meminit pressurae, propter gau-
 dium.* Cum ergo miser homo congemiscit et dolet, omnis creatura
 congemiscit et dolet usque adhuc.

VSQVE ADHVC autem recte dixit; quia etiam si sunt aliqui
 iam in sinu Abrahae, et latro ille cum domino in paradiso
 constitutus illo die quo credidit, dolere destiterit, tamen usque
 adhuc omnis creatura congemiscit et dolet; quia in his qui
 nondum liberati sunt, omnis est; propter spiritum, et animam,
 345 et corpus.

[u. 23] NON SOLVM AVTEM, inquit, omnis creatura congemiscit
 et dolet, SED NOS IPSI, id est non solum in homine corpus et
 anima et spiritus simul dolent ex difficultatibus corporis, sed

336/338 Ioh. 16, 21.

315/316 Aug., *Ad Orsimum* 8, 11 - PL 42, 675. 318/319 Orig., *Rom.* I, 18
 - PG 14, 866 A; Aug., *Exp. ad Rom.* 45 - CSEL 84 p. 26, 11-15 330/335
 Aug., *De diuersis quaest.* 51, 2 - CC 44 A p. 79, 33 - 80, 50

322 regendam se] regendum T 342 tamen] et praem. T

et nos ipsi, exceptis corporibus, in nobis ipsis congemiscimus.
 350 Et bene dixit;

PRIMITIAS HABENTES SPIRITVS; id est quorum iam spiritus
 tamquam sacrificium oblatis sunt Deo, et diuino caritatis igne
 comprehensi. Hae sunt primitiae hominis; quia ueritas primum
 spiritum obtinet, ut per hunc caetera comprehendantur. Iam
 355 ergo habet primitias oblatas Deo qui dicit: *Mente seruiuo legi
 Dei, carne autem legi peccati*; et qui dicit de Deo: *Cui seruiuo in
 spiritu meo*; et de quo dicitur: *Spiritus quidem promptus, caro
 autem infirma*. Sed quia adhuc dicit: *Infelix ego homo, quis me
 liberabit de corpore mortis huius*; et adhuc talibus dicitur: *Viui-
 360 ficabit et mortalia corpora uestra, propter spiritum manentem in
 uobis*, nondum est holocaustum. Erit autem cum absorbebitur
 mors in uictoriam, cum ei dicetur: *Vbi est mors contentio tua?
 Vbi est mors aculeus tuus?*

Nunc autem, inquit, non solum omnis creatura, id est anima
 365 cum corpore, *sed etiam nos ipsi primitias habentes spiritus*; id
 est nos animae, quae iam primitias mentes nostras obtulimus
 Deo, IN NOBIS IPSIS CONGEMISCIMVS, id est praeter corpus,
 ADOPTIONEM EXSPECTANTES, REDEMPTIONEM CORPORIS NOSTRI;
 id est ut et ipsum corpus accipiens beneficium adoptionis filio-
 370 rum Dei, totos nos liberatos, transactis omnibus molestiis, ex
 omni parte Dei filios esse manifestet.

[u. 24-25] SPE ENIM SALVI FACTI SVMVS. SPES ENIM QVAE
 PL 636 VIDETVR, NON EST SPES. NAM QUOD VIDET QVIS, QUID SPERAT?
 SI AVTEM QUOD NON VIDEMVS, SPERAMVS, PER PATIENTIAM EX-
 375 SPECTAMVS. Quid exspectat per patientiam? Salutem, id est
 redemptionem corporis sui. Gaudet se redemptum, sed nondum
 re. Spe securus est, sed gemit in spe, ut perueniat ad rem.
 Salutem ergo corporis exspectabat, quia non erat illa salus
 quam habebat; quam esuries uel sitis interficit, si non eis
 380 subuentum fuerit. Iam quidem redempti sumus, sed *spe salui
 facti sumus*; quia quod speramus, iam quidem exspectamus, sed
 nondum tenemus. Iam caro nostra non spe, sed re salua facta
 est in capite nostro; quod in nobis nondum factum gemimus;
 quod tamquam promissum speramus, cum differtur, per patien-

355/356 Rom. 7, 25. 356/357 Rom. 1, 9. 357/358 Matth. 26, 41.
 358/359 Rom. 7, 24. 359/361 Rom. 8, 11. 361/362 I Cor. 15, 54.
 362/363 I Cor. 15, 55.

377 Guil., *Speculum fidei* PL 180, 365 C

351 HABENTES SPIRITVS] - T 371 esse] om. T 372 ENIM] autem T

385 tiam exspectamus. Ideo excusabilis est gemitus iste, quem fides
excusat, spes facit, et caritas confortat. Quanto enim quisque
sanctior, et desiderii sancti plenior, tanto super hoc eius est in
oratione fletus uberior. Faciunt hoc primitiae spiritus et diuinae
adoptionis exspectatio. Nam quod in hanc uenimus miseriam,
390 poena peccati est, et productior est poena quam culpa, ne parua
putaretur culpa, si cum illa pariter finiretur et poena. Ac per
hoc uel ad demonstrationem debitae miseriae, uel ad emenda-
tionem labilis uitae, uel ad exercitationem necessariae patien-
tiae, temporaliter hominem detinet poena; etiam quem iam ad
395 damnationem sempiternam reum non tenet culpa. Flenda qui-
dem, sed non reprehendenda conditio.

Spe tamen salui facti sumus, quia adoptio quidem plena
filiorum in redemptionem fiet etiam corporis nostri. | Iam tamen r
primitias spiritus habemus; unde iam filii Dei re ipsa facti
sumus. In caeteris uero spe sicut salui, sicut innouati, sic etiam
400 filii Dei; re autem ipsa quia nondum salui, ideo plene nondum
innouati, nondum etiam filii Dei, sed filii saeculi. Iam ergo et
similes Deo esse cepimus, primitias Spiritus habentes, et adhuc
sumus dissimiles per reliquias uetustatis. Transibit totus pec-
405 cator in adoptionem; ut si quaeras locum eius, non inuenias.
Interim quod non uidemus, speremus. Lucerna nostra spes
nostra est; quamdiu non uidemus et speramus, nox est, sed
lucerna lucet; si nec uidemus nec speramus, et nox est, et
lucerna non lucet. Et talibus tenebris quid infelicius? Sed
410 uerbum Dei, quod cotidie nobis loquitur, iugis est infusio olei,
ne lucerna exstinguatur.

[u. 26] SIMILITER AVTEM ET SPIRITVS ADIUVAT INFIRMITATEM
NOSTRAM. NAM QUID OREMVS, SICVT OPORTET, NESCIMVS. Oratio
quicquid impetrat uel impetrare nititur, euidenter ostendit do-
415 num Dei esse; quod si haberetur in potestate, non utique
posceretur. Verumtamen ne saltem orationis putarentur prae-
cedere merita, quibus non gratuita daretur gratia, sed iam non
gratia esset, quia debita redderetur, etiam ipsa oratio inter dona
gratiae reperitur, dicente apostolo quia *quid oremus, nescimus*,
420 nisi a Spiritu adiuuemur.

INTERPELLAT AVTEM SPIRITVS PRO NOBIS ET GEMIT, quia in-
terpellandi et gemendi nobis inspirat affectum. Sed adiutorium
eius sic expressum est, ut ipse facere dicatur, quod facit ut nos
faciamus. Sicut enim sine spiritu fidei non creditur, sicut sine

413/429 Aug., *Epist.* 194, 4, 16-18 - CSEL 57 p. 188, 7 - 190, 11

398 Iam] iam T 399 primitias] primitas T 406 speremus] speramus
M 415 non utique] - T

425 spiritu spei non speratur, sine spiritu amoris non amatur, sic
nec sine spiritu orationis, sicut oportet, oratur. Omnia enim *haec*
operatur unus atque idem Spiritus; qui nondum inhabitans
adiuuat, ut sint fideles; iam per fidem inhabitans adiuuat ut
fideles. Ipse ergo Spiritus interpellans pro nobis, ipsa est caritas,
430 quam | inspirat nobis. Contra quam aures claudere non nouit, r
qui illam dedit. Securus esto: caritas roget, ibi sunt aures Dei.

Quid, inquit, oremus sicut oportet, nescimus. Quid, nisi ut beati
simus? Beatitudo uero cum a diuersis diuerse diffiniatur, ipsa
nostra sit beatitudo, de qua dicitur: *Beatus populus, cuius*
435 *dominus Deus eius.* Hoc ergo securi petamus, ut in ipso populo
simus, atque usque ad eum contemplandum, et cum eo sine fine
uiuendum, peruenire possimus. In tribulationibus uero nostris,
quae possunt et prodesse et nocere, quia contra sensum nostrae
infirmitatis molesta sunt, oramus Deum ut a nobis tollantur,
440 sed hoc deuotionis debemus domino Deo nostro, ut si ea a nobis
non abstulerit, non ideo nos ab eo negligi aestimemus; sed
potius pro malorum pia patientia bona speremus ampliora. Pro
aliis uero cum oramus, quia eos sicut nos diligimus, sicut pro
nobis, sic pro eis rogamus; et sciente domino Deo quid facien-
445 dum sit, dat nobis patienter et libenter sequi in eo quod facere
ipse uoluerit. Sed et in omnibus quae oramus, firmissime credere
debemus, si quid aliter acciderit quam nos oramus, hoc potius
accidere debuisse, quod Deus uoluit, quam quod nos uoluimus.
Sic ergo *postulat pro sanctis*, id est postulare eos docet Spiritus
450 sanctus.

Sunt autem et aliae species spirituales familiarium orationum,
quibus Deo fruuntur, de quibus ipse dicit: *Pueri mei mecum*
sunt in cubili, nobis incogniti, qui foris in sensibus carnis
uersamur. Saepe enim fidelis et deuota anima, dum in oratione
455 sua dirigere conatur in eum mentis intuitum, cui offerre de-
siderat in Spiritu sancto primitias Spiritus et orationis suae
sacrificium, ad contemplandum inuisibilem et uidendum tre-
mente pupilla oculi interioris intendens, ipsa difficultate fatigata
ad se redit, sibi que de seipsa gradus ascensionis facit, ut primum
460 semetipsam, si ualet, consideret, et tunc illam naturam quae

426/427 I Cor. 12, 11. 434/435 Ps. 143, 15. 449 Rom. 8, 27. 452/
453 Luc. 11, 7.

429/431 Aug., *Tract. in epist. Iob.* 6, 8 - PL 35, 2024 432/442 Aug., *Epist.*
130, 24 et 26 - CSEL 44, p. 67, 13 - 70, 2 454/476 Gregorius, *Hom. in Hierzech.*
II, 5, 8-9 - CC 142 p. 281, 220 - 282, 241

425 sic] si S 436 usque] om. T 441 abstulerit] abstulit T

supra ipsam est, in quantum praeualet, | inuestiget. Sed mens 171
 nostra, si in carnalibus imaginibus fuerit sparsa, nequaquam
 uel se, uel animae naturam considerare sufficit; quia per quot
 cogitationes ducitur, quasi per tot obstacula caecatur.

465 Primus ergo gradus est, ut se ad se colligat; secundus, ut
 uideat qualis est collecta; tertius, ut super semetipsam surgat,
 ac se in contemplatione auctoris inuisibilis subiciat. Sed se ad
 se nullo modo colligit, nisi prius didicerit terrenarum atque
 caelestium imaginum phantasmata ab oculis mentis compescere;

470 quicquid de visu, quicquid de auditu, quicquid de odoratu,
 quicquid de tactu et gustu corporeo, cogitationi eius occurrerit,
 respuere atque calcare, quatenus se talem quaerat intus, qualis
 sine istis est. Nam haec quando cogitat, quasi quasdam umbras
 corporum introrsus uersat. Abicienda ergo sunt omnia manu

475 discretionis ab oculis mentis, quatenus talem se anima consi-
 deret, qualis sub Deo, super corpus creata est. Postquam uero
 iam non ad seipsam anima turbata, sed ad seipsam collecta et
 subleuata modulum suum intelligit, et quia omnia corporalia
 transcendat cognoscit, atque ab intellectu suo ad auctoris in-

480 tellectum tendit, tanto differentius operari in ea incipit intel-
 lectus Dei ab intellectu suo, quanto a natura animae differt
 natura luminis incircumscripti. Quod enim intelligit anima,
 capit; illo autem intellectu modo quodam inusitato non capit,
 sed capitur, fitque ei quiddam sensibile, quod solus amor illu-

485 minatus sentire permittitur, suauitas quaedam, non quam amor
 meruit, sed quae gustata amorem facit, quiddam quod non
 scitur et sentitur, quaedam *sperandarum rerum substantia* soli-
 dissima, *argumentum certissimum non apparentium*, fidei chris-
 tianae *testimonium domini fidele, sapientiam praestans paruulis*.

490 Paruulus enim et quietus, super quem Spiritus Dei requiescit,
 hoc sentit, hoc ei sapit, in tantum ut quae sunt carnis, quae
 sunt mundi uel creaturae alicuius, omnia ei desipiant, ut libeat
 immori, dum liceat | immorari. Orat quod nescit, quia quod r:
 sentit nescit. Spiritus enim est, qui pro eo desiderat et postulat,
 495 et quamuis nescientem interim, sentientem tamen facit, et
 postulantem, et desiderantem idipsum, quod sentiendo nescit.

487/488 Hebr. II, I. 489 Ps. 18, 8.

476/496 Guil., *Exp. in Cant.* PL 180, 500 C-501 A 478/480 Gregorius,
Hom. in Hierzech. II, 5, II - CC 142 p. 284, 305-308 482 Gregorius, *Hom. in*
Hierzech. II, 2, 12 - CC 142 p. 232, 275.

473 istis] illis T 480 operari in ea] in ea operari T

[u. 27] QVI AVTEM SCRVTATVR CORDA, SCIT QVID DESIDERAT SPIRITUS, id est quid desiderari facit, impleturus ei, cum complendum erit quod promisit dicens: *Tunc scietis quia ego sum.* Vnam ergo petens a domino, unam requirens, quaerens uultum eius, uultum eius requirens, quicquid cogitationi occurrit, abicit, respuit, improbat; non hoc esse quod quaerit, nouit, quamuis illud quale sit, nondum nouerit. Estque in eo quaedam docta ignorantia, docta a Spiritu Dei, qui adiuuat infirmitatem nostram, exercendo humilians, et humiliando formans et conformans hominem uultui quem requirit, donec renouatus ad imaginem eius qui creauit eum, per unitatem similitudinis incipiat esse filius, qui semper sit cum Patre, cuius sint omnia quae Patris sunt, cui euntibus aliis et redeuntibus dicatur: *Tu uero sta hic mecum.* Interim qui quaerit quaerat, *ambulet in lumine uultus Dei, et de uultu Dei iudicium eius prodeat*, ut interim impleatur ei quod sequitur:

[u. 28] SCIMVS QVONIAM DILIGENTIBVS DEVM OMNIA COOPERANTVR IN BONVM, HIS QVI SECVNDVM PROPOSITVM VOCATI SVNT. Apostolus enim cum dixisset: *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, sciens nonnullos diligere Deum et in eo bono non usque in finem permanere, mox addidit: *his qui secundum propositum uocati sunt.* Hi enim in eo quod diligunt Deum, permanent usque in finem. Etsi ad tempus inde declinant, reuertuntur, ut usque in finem perducant quod in bono esse ceperunt. Ostendens autem quid sit secundum propositum uocari, mox addidit:

[u. 29-30] QVONIAM QVOS ANTE PRAESCIVIT, ET PRAEDESTINAVIT CONFORMES FIERI IMAGINIS FILII EIVS, VT SIT IPSE PRIMOGENITVS IN MLTIS FRATRIBVS. QVOS AVTEM PRAEDESTINAVIT, ILLOS ET VOCAVIT, scilicet secundum propositum. QVOS AVTEM VOCAVIT, IPSOS ET IVSTIFICAVIT. QVOS AVTEM IVSTIFICAVIT, IPSOS ET GLORIFICAVIT. | Illa omnia iam facta sunt: *praesciuit, praedestinavit, uocavit, iustificavit*, quoniam et omnes iam praesciti ac praedestinati sunt, et multi iam uocati atque iustificati. Quod autem posuit in fine: *Illos et glorificavit*, siquidem illa gloria est hic intelligenda, de qua idem dicit: *Cum Christus apparuerit uita uestra, tunc et uos apparebitis cum illo in gloria*, nondum

499/500 Ioh. 8, 28. 500/501 Ps. 26, 4; 26, 8. 509/510 Deut. 5, 31.
510/511 Ps. 16, 2. 532/533 Col. 3, 4.

501/505 Aug., *Epist.* 130, 27-28 - CSEL 44 p. 72, 10-14

factum est, quamuis et illa duo, id est *uocauit, et iustificauit*,
 535 non in omnibus facta sint, de quibus dicta sunt. Adhuc enim
 usque in finem saeculi multi uocandi et iustificandi sunt.

Et tamen uerba praeteriti temporis posuit de rebus etiam
 futuris, tamquam iam fecerit Deus, quae iam ut fierent, ex
 aeternitate disposuit. Ideo dicit et propheta Isaias: *Qui fecit*
 540 *quae futura sunt*. Quicumque ergo in Dei prouidentissima dis-
 positione praesciti, praedestinati, uocati, iustificati, glorificati
 sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati,
 iam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt. Talibus enim
 diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, usque adeo
 545 prorsus omnia, ut etiam si qui eorum deuiant et exorbitant,
 etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum, quia humiliores
 redeunt atque doctiores. Discunt enim ipsa uita iusta cum
 timore se exsultare debere, non sibi arrogando tamquam de sua
 uirtute fiduciam permanendi, nec dicendo in abundantia sua:
 550 *Non mouebor in aeternum*, sed exsultare Deo cum timore, ne
pereant de uia iusta, in qua iam ambulare ceperunt, dum sibi
 hoc ipsum assignant quod in ea sunt.

His uerbis usus est apostolus, ubi ait: *Cum timore et tremore*
uestram ipsorum salutem operamini. Et ostendens quare cum
 555 timore et tremore: *Deus est enim, inquit, qui operatur in uobis*
et uelle et operari pro bona uoluntate. Quamuis enim et ipsa
 mors carnis de peccato primi hominis originaliter uenerit, tamen
 bonus eius usus gloriosissimos martyres fecit, et ideo non solum
 ipsa, sed omnia saeculi huius mala, labores | doloresque homi-
 560 num, quamquam de peccatorum, et maxime de peccati originalis
 meritis ueniant, unde facta est et ipsa uita uinculo mortis
 obstructa, tamen et remissis peccatis remanere debuerunt, cum
 quibus homo pro ueritate certaret, et unde exercebatur fidelium
 uirtus, ut nouus homo per testamentum nouum inter mala huius
 565 saeculi nouo saeculo praepararetur, miseriam quam meruit uita
 ista damnata sapienter tolerans, et quia finietur prudenter
 gratulans, beatitudinem uero uitae futurae fideliter et patienter
 exspectans.

Quod autem cooperari nobis dicitur Deus, intelligendum est
 570 quia sine Deo uel operante ut uelimus, uel cooperante cum
 uolumus, ad bona pietatis opera nil ualemus. De operante illo

539/540 Is. 44, 7; 45, 7. 550 Ps. 29, 7. 550/551 Ps. 2, 11-12. 553/
 556 Phil. 2, 12-13.

569/574 Aug., *De gratia et lib. arb.* 17, 33 - PL 44, 901

535 sint] sunt T 562 obstructa] obstricta T

ut uelimus, dictum est: *Deus est qui operatur in nobis uelle*; de cooperante uero: *Scimus quia diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*. Omnia autem quomodo? Quia etiam quae
575 putantur aduersa. Inimici enim ecclesiae etiam si accipiunt potestatem corporaliter eam affligendi, exercent eius patientiam; si tantum male sentiendo aduersantur, exercent eius sapientiam; ut inimici diligantur, exercent eius beneuolentiam.

Nam quos praesciuit et praedestinauit conformes fieri imaginis
580 *Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Praedestinatio est gratiae praeparatio, quae sine praescientia non potest esse. Potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praesciuit quae fuerat ipsa facturus. Vnde dictum est: *Fecit quae futura sunt*. Praescire autem potens
585 est etiam quae ipse non facit, sicut sunt quaecumque fiunt peccata, quia etsi sunt quaedam quae ita peccata sunt, ut poena sint etiam peccatorum. Vnde dictum est: *Tradidit illos in reprobam mentem, ut faciant quae non conueniunt*, non ibi peccatum Dei est, sed iudicium. Quocirca praedestinatio Dei, quae
590 in bono est, gratiae est, ut dixi, praeparatio. Gratia uero est ipsius praedestinationis effectus. Haec est ergo praedestinatio sanctorum, nichil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur. Caeteri autem ubi nisi in massa perditionis iusto diuino
595 iudicio relinquuntur?

Quod ergo ait, praedestinos conformes fieri imaginis Filii Dei, potest secundum interiorum hominem intelligi. Vnde nobis alio loco dicit: *Nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in nouitate mentis uestrae*. Vbi ergo reformamur ne conformemur
600 huic saeculo, ibi conformamur Dei Filio. Potest et sic accipi: Vt quemadmodum nobis ille mortalitate, ita nos illi efficiamur immortalitate conformes; quod quidem et ad ipsam resurrectionem pertinet.

Quos ante, inquit, praesciuit, et praedestinauit conformes fieri

572 Phil. 2, 12. 573/574 Rom. 8, 28. 584 Is. 44, 7; 45, 7. 587/
588 Rom. 1, 28. 598/599 Rom. 12, 2.

580/591 Aug., *De praed. sanct.* 10, 19 - PL 44, 974-975 591/595 Aug., *De dono perseu.* 14, 35 - PL 45, 1014 596/603 Aug., *De ciuitate Dei* XXII, 16 - CC 47-48, p. 835, 1-8 604/608 Aug., *De trinitate* XIV, 18, 24 - CC 50 A p. 456, 11-15

574 Quia] Quin M 575 accipiunt] accipiant T 582 Potest] potest T
585/586 fiunt peccata] peccata sunt T 588 *reprobam mentem*] reprobum
sensem T *faciant*] ea add. T 590 gratiae est] om. T 591 ergo] om. T
604 fieri] om. S

605 *imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Primogenitus utique a mortuis secundum eundem apostolum, quia morte seminata est caro eius in contumelia, sed resurrexit in gloria.*

610 *Quos autem praedestinavit, hos et uocavit; et quos uocavit hos et iustificavit.* Ista sanctificatio conceditur iustis; sed ut iustificentur praecedit uocatio, quae non est meritorum, sed gratiae Dei. *Omnes enim peccauerunt, et egent gloria Dei.*

615 *Quos enim uocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, hos et glorificavit.* Quia ergo uocatio non meritorum nostrorum, sed beneuolentiae Dei est, testis est qui dicit: *Domine, ut scute bonae uoluntatis tuae coronasti nos.* Bona etenim uoluntas Dei praecedit bonam uoluntatem nostram, ut peccatores uocet in paenitentiam. Et ipsa sunt arma quibus expugnatur inimicus contra quem dicitur:

620 [u. 33-31-32] *QVIS ACCVSABIT ADVERSVS ELECTOS DEI? ET SI DEVS PRO NOBIS, QVIS CONTRA NOS? QVI VNIGENITO FILIO SVO NON PEPERCIT, SED PRO NOBIS OMNIBVS TRADIDIT ILLVM. Si enim cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. multo magis reconciliati salui erimus ab ira per ipsum.* Hoc est
625 inuictissimum scutum quo repellitur inimicus, desperationem salutis suggerens in multitudine tribulationum et tentationum. Sic erim ad aeternam beatamque tendimus uitam: primum nostra peccata damnando, deinde bene uiuendo, ut post uitam condemnatam malam et gestam bonam mereamur aeternam.
630 Secundum propositum enim occultissimae iustitiae bonitatisque suae Deus *quos praedestinavit, illos et uocavit; et quos uocavit, ipsos et iustificavit; quos autem iustificavit, ipsos et glorificavit.* Praedestinatio nostra non in nobis facta est, sed in occulto apud ipsum: in eius praescientia. Tria uero reliqua in nobis fiunt:
635 uocatio, iustificatio, glorificatio. Vocamur praedestinatione paenitentiae. Sic enim cepit dominus euangelizare: *Agite paenitentiam; appropinquabit enim regnum caelorum.* Iustificamur inno-uatione misericordiae et timore iudicii. Hinc est quod dicitur: *Deus. in nomine tuo saluum me fac, et in uirtute tua iudica me.*
640 Non enim timet iudicari, qui impetrauerit ante saluari. Vocati renurtiamus diabolo per paenitentiam; iustificati sanamur per misericordiam, ne iudicium timeamus; glorificati transimus in

606 Col. 1. 18. 607/608 I Cor. 15. 43. 612 Rom. 3. 23. 615/616 Ps. 5. 23. 622/624 Rom. 5. 9-10. 631/632 Rom. 8. 30. 636/637 Matth. 4. 17. 639 Ps. 53. 3.

610/626 Aug., *Enar. in Ps. 5, 17* - CC 38 p. 26, 2-18 627/649 Aug., *Enar. in Ps. 150, 5* - CC 40 p. 2193, 7 - 2194, 32

Traduction de l'*Expositio* sur l'*Épître aux Romains*

Livre quatrième

Rom 7, 25 : Alors moi-même je sers par ma raison (*mente*) la loi de Dieu, mais par la chair la loi du péché.

589 - 593 : L'ordre (la structure) du sens de ce qui précède est celui-ci : parce que la grâce libère, je sers alors moi-même par ma raison (*mente*) la loi de Dieu, mais par la chair la loi du péché. Si par la raison (*mente*) je sers la loi de Dieu et si je sers aussi par la chair la loi du péché en ne voulant pas, cependant je suis déjà dans le Christ.

594 - 597 : Si je suis dans le Christ, [il n'y a] aucune condamnation pour moi, parce qu'il n'y a aucune condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus.¹ Car, nous qui nous réfugions dans le Christ, nous échappons à quoi que ce soit qui a trait à la condamnation, parce que nous trouvons un libérateur.

598 - 599 : Rom 8, 2 – 3 : **En effet la loi de l'esprit de vie m'a libéré dans le Christ Jésus de la loi du péché et de la mort.**

599 - 602 : Mais, dans la loi de l'esprit est accomplie la justice qui ne pouvait pas être accomplie dans la loi de la lettre, parce que Dieu envoya son Fils en ce en quoi la loi était affaiblie. "Alors, dit-il, moi je sers par ma raison (*mente*) la loi de Dieu."²

602 - 604 : Jusqu'ici, l'homme de Dieu ne se percevait pas distinctement lui-même et ne comprenait pas ce qu'il opère; il commence à se percevoir distinctement lui-même et à comprendre qui opère en lui.

¹ Rom 8, 1.

² Rom 7, 25.

604 - 607 : Alors, dit-il, [je ne suis pas] un dans la chair, [et] un autre dans la raison (*mente*), mais [c'est] moi dans la chair, [et] moi dans la raison (*mente*); non pas deux natures contraires, mais un seul humain dans les deux, comme un seul Dieu par qui l'humain a été fait.

607 - 609 : **Moi-même je sers la loi de Dieu par la raison (*mente*)**, en ne consentant pas, **mais [je sers] la loi du péché par la chair³**, en convoitant; cependant, ici⁴ (dans la chair) je me plais, et là (dans le *mens*) je ne suis pas vaincu.

609 - 611 : En effet ici, une nouvelle vie est proclamée pour toi, ô vieil homme. Tu seras soutenu (élevé) par la joie de la nouveauté, mais tu es accablé (appesanti) par le fardeau (poids) de l'ancien.

611 - 614 : Il commence à exister pour toi une guerre contre toi-même; mais dans la mesure où tu te déplaies à toi-même, tu es joint à Dieu; désormais dans la mesure où tu es déjà joint à Dieu, tu es capable de te vaincre toi-même, parce que celui qui a vaincu toutes choses est avec toi.

614 - 615 : Mais, nous sommes découragés par le combat quotidien; nous ne voulons pas toujours vaincre; nous voulons quelquefois trouver la paix.

615 - 619 : En autant en effet que c'est dans nos désirs, dans notre volonté, dans notre prière que nous disons : "Ne nous soumetz pas à la tentation, mais délivre-nous du mal"⁵, nous désirons surtout que même ces mauvais désirs n'existent plus dans notre chair; mais aussi longtemps que nous vivons ici-bas, nous ne pouvons pas accomplir [cela].

620 - 621 : La nature humaine en elle-même mérite cela à cause du péché. La maladie est [là]; [si] elle est guérie, elle n'existe plus. Ce désaccord travaille en faveur de la paix.

³ Rom 7, 25.

⁴ *Hic* désigne le dernier des deux éléments qui ont été mentionnés auparavant dans le texte tandis que *ubi* désigne le premier élément mentionné auparavant.

⁵ Matth 6, 13.

621 - 624 : La chair met en œuvre ses désirs; toi aussi [mets en œuvre] les tiens.

Les désirs de la chair ne sont ni supprimés, ni éteints par toi; qu'elle n'éteigne pas les tiens, afin que tu ne périsses pas dans le combat.

624 - 626 : Par la raison (*mente*) en ne consentant pas aux concupiscences mauvaises sers la loi de Dieu; la chair aussi convoitant, mais en ne te servant pas, sers la loi du péché.

626 - 630 : Aussi longtemps que tu es ainsi, tu es dans le Christ Jésus; **et il n'y a aucune condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus⁶**; ceux-là, même s'ils sont dans la chair servant par la chair la loi du péché, **ne marchent cependant pas selon la chair**, servant par la raison (*mente*) la loi de Dieu. **Maintenant, c'est-à-dire dans cet état, il n'y a aucune condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus.⁷**

630 - 633 : Ou bien maintenant, c'est-à-dire dans le temps du combat, aussi longtemps que nous combattons encore, nous avons déjà cependant évité le péril de la condamnation; la paix viendra quand la concupiscence même contre laquelle nous combattons n'existera plus.

634 - 635 : Rom 8, 2 : **Car la loi de l'esprit de vie m'a libéré dans le Christ Jésus de la loi du péché et de la mort.**

635 - 636 : L'apôtre semble avoir proposé ici trois lois, dont la distinction est nécessaire pour les lecteurs.

636 - 638 : Premièrement, la loi de l'esprit de vie; deuxièmement, la loi du péché et de la mort; troisièmement, la loi pour laquelle il est impossible de justifier.

638 - 641 : La loi de l'esprit de vie est la loi de la foi, la loi de la miséricorde, dont il est dit : "Par ta loi, prends pitié de moi."⁸ En effet, celle-là accorde la rémission des péchés, la grâce de Dieu étant puissante pour l'opérer.

⁶ Rom 8, 1.

⁷ Rom 8, 1.

⁸ Psal 118, 29.

641 - 645 : La deuxième loi est la concupiscence. Celle-ci est appelée loi à juste titre en tout point, parce qu'il arrive normalement que la chair n'obéisse pas à l'humain qui n'a pas voulu obéir au Seigneur son Dieu. Celle-ci est la loi du péché et la loi de la mort. En effet, le péché est la mort dont il est dit : "En ce jour où tu mangeras, tu mourras de la mort."⁹

645 - 648 : La troisième loi est [celle] de la lettre, impuissante à accomplir ce que la loi de l'esprit de vie a accompli, à savoir libérer de la loi du péché et de la mort. Celle-ci est la loi des oeuvres, qui sait menacer mais non pas donner de l'aide; commander, mais non pas aider.

648 - 653 : En effet une loi montre le péché, l'autre [l']enlève. Enlever le péché est **impossible à la loi de la lettre, en ce qu'elle est affaiblie par la chair.**¹⁰ En effet [quand] la chair se révoltait et était victorieuse, l'humain entendait la loi et il était encore plus stimulé à sa concupiscence. Donc ce qu'il n'a pu [faire] par celle-ci, a été accompli par la loi de la grâce.

654 - 657 : Rom 8, 3 – 4 : **Quand Dieu envoyant son Fils dans l'assimilation¹¹ (ressemblance) à la chair de péché, à propos¹² du péché, a condamné le péché dans la chair, pour que la justification de la loi soit accomplie en nous, qui ne marchons pas selon la chair mais selon l'esprit.**

657 - 661 : Ouvre (*aperi*) Seigneur les Écritures qui parlent de toi (qui sont au sujet de toi), non pas si ce n'est à ceux qui te cherchent en elles; et, spécialement celle-ci, que tu nous as dictée par ton apôtre, qui est le propre de ta main et le style de ton esprit; et, en celle-ci, ouvre (*resoluet*) spécialement pour nous le sceau de ce mystère (*sacramenti*).

⁹ Gen 2, 17.

¹⁰ Rom 8, 3.

¹¹ Nous traduisons par "assimilation" pour montrer que le Christ ne fut pas semblable à la chair de péché. Nous mettons "ressemblance" entre parenthèses parce que ce terme renvoie à la théologie de l'image et de la ressemblance qui est si importante pour Guillaume de Saint-Thierry.

¹² Nous traduisons "à propos du péché" parce que, dans les traductions modernes, "en vue du péché (à expier)" implique presque automatiquement une signification sacrificielle.

661 - 663 : Aucune [personne] qui l'ouvrirait (*resolveret*) n'a été trouvée "ni dans le ciel, ni sur la terre, ni sous la terre"¹³, sauf toi qui possèdes la clef de David.

663 - 667 : Ouvre-nous donc **ce qui était impossible à la loi, en ce qu'elle était affaiblie par la chair**; ce qui n'a pu être montré au monde, si ce n'est [par le fait] que ton unique engendré ne soit venu et ne soit apparu dans le monde dans l'assimilation (ressemblance) de la chair de péché.

667 - 668 : Qu'[est-ce à dire], sinon ce qui suit : [que] la destruction ou la condamnation du péché et la justification de la loi [est] accomplie en nous?

669 - 674 : De là il dit aussi aux Hébreux : "En effet, si l'aspersion du sang des boucs ou des veaux ou des cendres d'un jeune taureau sanctifiait les êtres souillés pour la purification de la chair, combien plus le sang du Christ qui s'est offert lui-même à Dieu par l'Esprit saint comme victime sans tache purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour servir le Dieu vivant?"¹⁴

674 - 676 : En effet ce qui, ici, (en *Romains*) [est] la condamnation du péché, cela est dit là (dans l'*Épître aux Hébreux*) la purification faite des œuvres mortes, et le service pour Dieu d'une conscience purifiée, c'est l'accomplissement parfait de la justice.

676 - 680 : En effet, sous la loi de la lettre, l'homme péchait et le bouc expiait la peine; en ce [rite], [ce n'est] pas l'esprit mais la chair [qui] semblait être purifiée et sanctifiée, en ce que, à cause de la conscience de sa faiblesse, la loi n'exigeait pour sa purification rien de plus que ce rite extérieur de purification.

680 - 682 : En effet, la loi semblait pouvoir [purifier] seulement la chair mais elle était affaiblie (incapable) par la chair pour entreprendre de purifier la conscience.

¹³ Apoc 3, 7; 5, 3.

¹⁴ Hebr 9, 13 - 14.

682 - 686 : Elle menaçait de lapider ou de retrancher de son peuple celui qui ne faisait pas cela après [avoir commis] un péché, rien n'étant fait au sujet de la conscience [et] de la manière dont elle serait purifiée par le Seigneur son Dieu; ceci ne se fait pas si ce n'est dans l'accomplissement de la justice de la loi.

687 - 690 : On doit donc demander, ce que serait cette justice de la loi. Assurément, elle est celle qui est appelée justice de la loi parce qu'elle fut donnée pour que la loi soit accomplie.

690 - 692 : Qu'[est-ce que la justice de la loi], sinon la satisfaction du passé et la caution pour l'avenir? Mais, il ne pouvait y avoir aucune satisfaction par une nature corrompue par le péché uni à la nature; et [il ne pouvait y avoir] de caution pour l'avenir par quelqu'un qui était en-dehors de la grâce. Voilà, la faiblesse de la loi à cause de la chair.

692 - 695 : L'unique engendré du Père est donc venu "plein de grâce et de vérité"¹⁵; plein de grâce, de telle sorte que non seulement elle abondait en lui, mais aussi qu'elle débordait de lui en nous, parce que "nous avons tout reçu de sa plénitude, et grâce pour grâce."¹⁶

696 - 698 : En effet, il nous a d'abord donné la foi; ensuite comme par mérite de la foi, l'espérance; mais l'espérance ne trompe pas parce que bientôt aussi "la charité de Dieu est répandue (*diffunditur*) dans nos cœurs par l'Esprit saint."¹⁷

698 - 701 : Lui, quand il nous est donné, il est nécessaire que nous espérons autant que nous croyons; que nous aimions autant que nous espérons et croyons; et c'est cela l'accomplissement de la loi et de la justification.

¹⁵ Ioan 1, 14.

¹⁶ Ioan 1, 16.

¹⁷ Rom 5, 5.

- 701 - 703 : En effet, le prince de ce monde¹⁸, par qui il permit qu'il soit tué en faveur de la justice alors qu'il n'avait rien contre (*in*) lui, est venu à la rencontre de l'unique engendré de Dieu venant dans le monde.
- 704 - 709 : Mais, lui-même donnant la justice de sa mort d'innocent au pécheur pénitent, lui plaça dans le cœur sa foi et sa charité, [il plaça] en [sa] bouche la confession [de foi] pour le salut¹⁹, [il plaça] en [sa] main son corps et son sang; et ainsi présentant à Dieu le Père [comme] sien l'accusé et le racheté, il a rendu celui-ci agréé et accepté par le sacrifice de sa justice, par suite de la condamnation du péché de celui qui a présumé et de la destruction du péché du pénitent.
- 710 - 713 : Ceci est la rédemption que tu as envoyé à ton peuple, Seigneur; ceci est ta justice, au sujet de laquelle ton pauvre crie vers toi chaque jour des extrémités de la terre : "En ta justice, libère-moi!"²⁰ Ceci est ton œuvre, au sujet de laquelle le prophète demande en disant : "Seigneur, que ton œuvre arrive vraiment."²¹
- 714 - 718 : En vérité, ton œuvre arrive vraiment pour nous, quand nous sacrifions pour toi ce sacrifice [qui est] tien; quand nous rappelons ce que tu as fait pour nous dans le sacrement certain de la foi et dans une pieuse affection (*affectu*) du cœur, la foi reçoit comme par la bouche, l'espérance mâche et la charité fait cuire la nourriture bénie et bienheureuse de ta grâce pour le salut et la vie.
- 718 - 723 : Là en effet tu te montres à l'âme désirante, tu acceptes l'étreinte de son amour et "tu l'embrasses par un baiser de ta bouche"²²; là comme il arrive dans un baiser d'amour, celle-ci épanche (*effundit*) en toi son esprit et toi tu

¹⁸ Ioan 14, 30.

¹⁹ Rom 10, 10.

²⁰ Psal 70, 2.

²¹ Habac 3, 2.

²² Cant 1, 1.

infuses (*infundis*) en elle le tien, pour que vous soyez faits un seul corps et un seul esprit quand elle reçoit de cette manière ton corps et ton sang.

723 - 726 : Là, la conscience est non seulement purifiée des œuvres mortes, mais aussi remplie des fruits de vie et de l'esprit, elle est fortifiée "pour servir le Dieu vivant"²³, alors que la justice de la loi est pleinement accomplie en elle;

726 - 728 : *pour que, comme tu t'es montré à nous d'une certaine manière jusqu'au mépris de toi-même, ainsi aussi tes fils se vouent eux-mêmes à toi jusqu'au mépris d'eux-mêmes.*²⁴

729 - 730 : *Mais Dieu envoya son Fils dans l'assimilation (ressemblance) à la chair de péché, dans une vraie chair mais pas dans une chair de péché.*

730 - 733 : *Le premier homme ne fut pas créé dans la chair de péché, le péché d'aucun parent ne [l']ayant précédé; nous, nous sommes nés dans la chair de péché, le péché de celui-ci [nous] ayant précédé.*

733 - 734 : *Le Christ, pour qu'il condamna le péché à propos du péché, apparut tel, c'est-à-dire, dans l'assimilation (ressemblance) à la chair de péché.*²⁵

734 - 736 : *Mais l'assimilation (ressemblance) à la chair de péché fut en lui, parce qu'il n'y a pas de mort si ce n'est qu'elle ne vienne du péché; et son corps fut certainement mortel.*

736 - 737 : *En effet, s'il n'était pas mortel, il ne serait pas mort.*

737 - 739 : *Ainsi donc la mort est appelée péché, parce qu'elle fut faite par le péché, de la même manière qu'on parle de la langue grecque ou de la langue latine, non [pour désigner] ce membre de chair, mais ce qui est fait (produit) par le membre de chair.*

²³ Hebr 9, 14.

²⁴ Lignes 726 - 728 : AUGUSTIN, *De Ciuitate Dei* XIV, 28; CCSL 47 - 48, p. 451, 1 - 3.

²⁵ Lignes 729 - 734 : AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 34; PL 36, col. 335.

739 - 742 : *Ainsi donc la mort du Seigneur [fut] péché, puisqu'elle fut faite par le péché, parce qu'il assuma la chair venant de la matière même qui avait mérité la mort à cause du péché.*

743 - 744 : *De même, Marie issue d'Adam est morte à cause du péché, et la chair du Seigneur issue de Marie est morte pour détruire le péché.*²⁶

744 - 747 : *Marie [fut] vierge sans l'étreinte d'un homme, sans la chaleur de la concupiscence, puisqu'elle ne souffrit pas cette chaleur [et] c'est pourquoi il lui a été dit : "L'Esprit saint viendra sur toi; et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre."*²⁷

747 - 749 : *La Vierge Marie n'a donc pas connu un homme et conçu mais elle crut et conçut; et le Seigneur est né mortel pour les mortels. Pourquoi mortel?*

750 - 752 : *Parce que [il est né] dans l'assimilation (ressemblance) à la chair de péché, non dans la chair de péché. Que possède la chair de péché? La mort et le péché. Que possède l'assimilation (ressemblance) à la chair de péché? La mort sans le péché.*

752 - 755 : *Si en effet il avait possédé le péché, la chair aurait été [chair] de péché. S'il n'avait pas possédé la mort, il n'y aurait pas eu d'assimilation (ressemblance) à la chair de péché. Le sauveur est venu ainsi. Et, mortel, il est mort; mais il a tué la mort*²⁸, et à propos du péché il a condamné le péché.

755 - 758 : *Donc par le péché de celui qui a présumé, comme il a été dit, il a condamné le péché du pécheur pénitent; et par la mort de sa chair, il a tué en nous la mort de l'âme.*

²⁶ Lignes 734 - 744: AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 34; Sermo II, 3; CCSL 38, p. 314, 38 - 57.

²⁷ Luc 1, 35.

²⁸ Lignes 744 - 755: FLORUS DE LYON, *Expositio in Epistolam Pauli ad Romanos* VIII; PL 119, col. 296D - 297A.

759 - 761 : Mais aussi la victime pour le péché était appelée péché dans la loi. C'est pourquoi, lui qui a été fait victime pour le péché a condamné et a détruit tout péché en nous.

761 - 763 : Telle est la justice de la loi, non pas accomplie à travers la loi, mais par celui qui est venu non pas détruire la loi mais [l']accomplir²⁹, Jésus Christ notre Seigneur.

763 - 765 : Ainsi donc, **la justification de la loi fut accomplie en nous, qui ne marchons pas selon la chair mais selon l'esprit.**

765 - 769 : Marcher selon la chair, c'est suivre les concupiscences de la chair. Marcher selon l'esprit, c'est ne pas obéir aux concupiscences, la grâce opérant. Le conflit avec la chair demeure en effet après [que] la grâce a été reçue, parce que l'iniquité est enlevée mais l'infirmité (la faiblesse) demeure.

Livre cinquième

2 - 4 : Rom 8, 5 : **Ceux qui en effet sont selon la chair, goûtent les choses de la chair. Mais ceux qui [sont] selon l'esprit sentent (perçoivent) les choses de l'esprit.**

4 - 9 : La sagesse hait la malice. Qu'est-ce que la sagesse, sinon le goût du bien? Qu'est-ce que la malice, sinon le goût du mal? Donc, ceux pour qui soit le bien, soit le mal a du goût et est doux dans [leur] cœur, ceux-là sont ceux qui goûtent ou sentent les choses qui sont de l'esprit ou celles qui sont de la chair; ceux-là sont aussi ceux qui marchent selon l'esprit ou selon la chair. On poursuit :

²⁹ Matth 5, 17.

Rom 8, 6 : **En effet, la prudence de la chair est mort.**

10 - 12 : La prudence est bien placée après le goût, parce que, comme le goût, c'est de discerner ce que quelqu'un goûte [dans les] aliments, ainsi la prudence, c'est d'évaluer ce qui est profitable.

12 - 14 : Si en ceci quelqu'un cherche seulement ce qui a du goût pour la chair, c'est la prudence de la chair, qui est la mort de l'âme.

14 - 16 : En effet, comme l'âme est la vie du corps, ainsi Dieu est la vie de l'âme et [si elle] a du goût pour quoi que ce soit en-dessous de Dieu, c'est la mort pour elle.

16 - 19 : Mais **la prudence de l'esprit** est de chercher sa [propre] **vie**, qui est Dieu, et la **paix**, qui est en Dieu. Cette paix ne peut exister pour celui qui goûte les choses qui sont de la chair, parce que, comme on l'a dit, la sagesse hait la malice.

20 - 21 : Rom 8, 7 : **Et la sagesse de la chair est ennemie de Dieu. En effet, elle n'est pas soumise à la loi de Dieu et en effet elle ne le peut pas.**

21 - 23 : Que veut dire : "**et en effet elle ne le peut pas**"? [Ce n'est] pas l'homme, ni la chair, ni l'esprit, ni aucune autre nature [qui] ne peut pas, mais [c'est] la prudence de la chair [qui] ne peut pas.

23 - 25 : Le vice (défaut) ne peut pas [être assujetti], mais non la nature, comme si tu disais : la claudication n'est pas assujettie à la marche correcte, et en effet, elle ne le peut pas. Le pied [le] peut, mais la claudication ne [le] peut pas.

26 - 28 : Enlève la claudication et tu verras la marche correcte. Aussi longtemps que la claudication existe, elle (la marche correcte) ne peut pas [être]; ainsi aussi longtemps que la prudence de la chair existe, elle ne peut pas [être assujettie].

28 - 32 : Qu'il n'y ait plus de prudence de la chair, et l'humain peut [être assujetti]. Mais, ce qui est dit : "**la prudence de la chair est ennemie de Dieu**" ne

doit pas être reçu comme [signifiant] que cette inimitié puisse blesser Dieu. L'inimitié, c'est de résister et non de nuire. Mais elle nuit à celui-là en qui se trouve la prudence de la chair, parce qu'elle est un vice (défaut); et elle nuit à la nature en qui elle habite.

32 - 34 : Ainsi elle ne peut aussi être assujettie à la loi de Dieu, en autant qu'elle est un vice (défaut); cependant elle n'échappe pas à l'ordination de la loi de Dieu, en autant qu'elle habite dans la nature;

34 - 37 : celle-ci (la loi de Dieu) sait bien ordonner les choses dans sa création, même les choses mauvaises qui sont en-dehors de son ordre. En effet, elle n'ordonne pas le vice (défaut) mais la nature corrompue (viciée). Et de là on poursuit :

Rom 8, 8 : En effet, ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu.

38 - 42 : Ceux qui se fient dans la chair, ceux qui suivent ses concupiscences qui habitent en eux, ceux qui s'amuse par les plaisirs des [concupiscences], ceux qui placent la vie bénie et heureuse dans les jouissances des [concupiscences], ceux-là en effet sont dans la chair – ils ne peuvent pas plaire à Dieu.

42 - 46 : En effet, on ne doit pas comprendre "**ceux qui sont dans la chair**" comme ceux qui vivent dans cette chair, en laquelle méritent de plaire à Dieu beaucoup de vivants, qui ne furent pas dans la chair, bien qu'ils ont vécu dans la chair. Ils portaient la chair [mais] n'étaient pas portés par la chair. Et de là on poursuit :

Rom 8, 9 : Mais vous, vous n'êtes pas dans la chair.

47 - 50 : Il parle au peuple de Dieu, il parle à l'Église de Dieu; il a écrit aux Romains mais il a parlé à l'Église universelle. Il a parlé au blé, non à la paille; à la masse cachée et non à la paille apparente. Que chacun reconnaisse en son cœur s'il appartient au [blé].

- 51 - 52 : Rom 8, 9 : **Mais vous vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'esprit; si cependant, l'esprit de Dieu habite en vous,**
- 52 - 54 : si vous vous réjouissez avec la loi de Dieu selon l'homme intérieur. C'est cela en effet [que signifie] : **si l'esprit de Dieu habite en vous.**
- 54 - 55 : Car, si vous présumez de votre esprit, là vous êtes dans la chair. En effet vous n'êtes pas ainsi dans la chair, si vous êtes dans l'esprit de Dieu.
- 56 - 58 : Car, si l'esprit de Dieu se retire, l'esprit de l'humain retombe dans la chair par son poids; il retourne aux œuvres charnelles; il retourne aux concupiscences charnelles, "et le dernier état de cet humain devient pire que l'état antérieur."³⁰
- 59 - 61 : Ainsi donc, employez le libre arbitre pour demander de l'aide. **Vous n'êtes pas dans la chair.** Et cela par vos [propres] forces? Jamais de la vie! Au moyen de quoi donc [comment]? **Si cependant l'esprit de Dieu habite en vous.**
- 62 - 63 : Rom 8, 9 : **Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, celui-là ne lui appartient pas.**
- 63 - 66 : Donc qu'elle ne se fasse pas valoir, qu'elle ne s'enfle pas, que la nature corrompue et faible ne s'arroe pas à elle-même sa propre force, parce que **si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, celui-ci ne lui appartient pas.** L'esprit de Dieu est l'esprit du Christ; le même [esprit] du Père que du Fils.
- 66 - 69 : Mais voici, par l'aide de sa miséricorde, nous avons l'esprit du Christ et, par la jouissance de la justice et par la foi vraie et catholique, nous savons que l'esprit de Dieu est en nous.
- 69 - 71 : Mais qu'en est-il au sujet de cette chair mortelle? Qu'en est-il au sujet de la loi combattant la loi de l'esprit (*mentis*)? Qu'en est-il de ce gémissement, pauvre homme que je suis? Écoute.

³⁰ Luc 11, 26.

- 72 - 74 : Rom 8, 10 : **Mais si le Christ est en vous, certes le corps est mort à cause du péché; mais l'esprit est vie à cause de la justice.**
- 74 - 76 : Le corps, dit-il, est mort, non à cause de la fragilité terrestre, mais à cause du péché. Très attentivement, il ne dit pas : il est mortel, mais [il] est mort.
- 76 - 80 : Et de fait, avant qu'il n'ait été changé dans cette incorruptibilité qui est promise dans l'incorruptibilité des saints, il pouvait être mortel, bien qu'il n'était pas pour mourir, pour ainsi dire, notre [corps] peut être sujet à la maladie, bien qu'il ne doive pas être malade.
- 80 - 81 : En effet, la chair de celui-ci (le corps) ne peut-elle pas tomber malade même si elle succombe d'aventure avant qu'elle ne soit malade?
- 81 - 84 : Et ainsi le corps était déjà mortel; le changement dans l'incorruptibilité éternelle aurait détruit cette mortalité, si la justice, c'est-à-dire l'obéissance, était demeurée en l'homme.
- 84 - 85 : Mais, ce [qui était] mortel n'est pas devenu mort, sinon à cause du péché.
- 85 - 88 : Mais, ce changement est à venir dans la résurrection, elle (l'incorruptibilité) ne revêtira plus non seulement la mort qui eut lieu à cause du péché, mais aussi la mortalité que possédait le corps animal avant le péché.
- 89 - 93 : Il ne dit pas : **"il donnera vie aussi à vos corps morts"** comme il a dit plus haut "mort", mais il dit : **"il donnera vie à vos corps mortels"**, pour que non seulement désormais ils ne soient certainement pas morts, mais aussi pas mortels, ce qui est animal ressuscitera dans le spirituel, et "ce [qui est] mortel revêtira cette immortalité"³¹, et ce [qui est] mortel sera absorbé par la vie.
- 93 - 96 : En effet, en décrivant (précisant) la grâce du temps présent, il disait assurément que le corps est mort à cause du péché, parce que le

³¹ I Cor 15, 44; 15, 53.

salaire du péché, c'est-à-dire la nécessité de la mort, demeure en celui-ci [le corps] non encore renouvelé par la résurrection;

96 - 99 : et l'esprit est vie à cause de la justice, parce que, bien que nous soyons encore appesantis par le corps de mort, nous reprenons déjà notre souffle, [car] le renouvellement est commencé selon l'homme intérieur dans la justice de la foi;

99 - 103 : cependant, afin que l'ignorance humaine n'espère pas rien de la résurrection du corps, même s'il avait dit [que le corps] même [est] mort à cause du salaire du péché dans le siècle présent, il dit qu'il (le corps) sera rendu à la vie dans le [siècle] futur à cause du salaire de la justice;

103 - 104 : et pas seulement de telle façon que, de mort, il est rendu vivant, mais aussi, que, de mortel, il demeure immortel.

105 - 107 : Porte attention à la lumière de la connaissance apostolique. Tout ce qu'il dit ici, il [le] dit pour que les humains ne pensent pas qu'ils n'ont aucun ou peu de bénéfice de la grâce du Christ, parce que par nécessité ils doivent mourir de corps.

108 - 111 : En vérité, ils doivent porter attention : le corps certainement porte encore le salaire du péché, qui fut contracté dans la condition de la mort; mais l'esprit aussi a déjà commencé à vivre à cause de la justice de la foi, lui qui avait aussi été éteint en l'humain par une certaine mort d'infidélité.

111 - 115 : Alors, dit-il, ne pensez pas qu'un petit cadeau a été apporté par le fait que le Christ est en vous, que votre esprit vit déjà à cause de la justice dans le corps mort à cause du péché; et c'est pourquoi, ne désespérez pas aussi de la vie de ce corps.

115 - 117 : Rom 8, 11 : **Si en effet l'esprit de celui qui a ressuscité Jésus des morts habite en vous, il donnera aussi vie à vos corps mortels à cause de son esprit qui habite en vous.**

- 117 - 119 : Il dit aussi comment ce sera fait que la vie convertisse la mort en [vie] elle-même en [la] faisant mourir.
- 120 - 123 : Rom 8, 12 – 13 : **Donc, dit-il, frères, nous ne sommes pas débiteurs envers la chair, pour que nous vivions selon la chair. En effet si vous vivez selon la chair, vous mourrez. Mais si par l'esprit vous faites mourir les œuvres de la chair, vous vivrez.**
- 123 - 125 : Qu'est-ce que cela excepté que, si vous vivez selon la mort, tout mourra; mais si vous rendez la vie à la mort en vivant selon la vie, tout vivra?
- 125 - 129 : Donc, frères, [puisque] l'aide a été reçue, l'aide [qui] nous a été offerte d'en-haut par le bras du Seigneur, [et puisque] l'Esprit saint a été reçu, **nous ne sommes pas débiteurs envers la chair, pour que nous vivions selon la chair, pour que nous possédions l'amour et que, à partir de celui-ci, nous puissions avoir un bon agir.**
- 129 - 132 : En effet, la foi ne peut agir sinon par l'amour. **Si en effet vous vivez selon la chair, vous mourrez.** Il a déjà dit cela plus haut : "**La prudence de la chair c'est la mort**"³², non parce que la chair est mauvaise, mais parce que vivre selon la chair est mauvais.
- 133 - 135 : **Mais si par l'esprit vous faites mourir les œuvres de la chair, vous vivrez.** Telle est notre œuvre en cette vie, de faire mourir par l'esprit les mouvements de la chair, de [les] affliger quotidiennement, de [les] diminuer, de [leur] mettre un frein, de [les] tuer.
- 135 - 138 : Les mouvements de la chair sont les concupiscences de la chair; c'est un grand mérite (*laus*) [que] de ne pas consentir à celles-ci; la perfection, c'est de ne pas en avoir. Afin que nul ne présume de cela par la force de son [propre] esprit, il a ajouté :

³² Rom 8, 6.

139 - 140 : Rom 8, 14 : **En effet, tous ceux qui sont mus par l'esprit de Dieu, ceux-ci sont fils de Dieu.**

140 - 142 : Être mu, c'est plus qu'être régi. En effet, celui qui est régi fait quelque chose; et c'est pourquoi il est régi pour qu'il agisse correctement. Mais celui qui est mu, c'est à peine si l'on considère qu'il fait lui-même quelque chose.

142 - 144 : Et cependant, la grâce du Sauveur donne tellement à nos volontés, que l'apôtre n'hésite pas à dire : "**Tous ceux qui sont mus par l'esprit de Dieu, ceux-ci sont fils de Dieu.**"

144 - 149 : En vérité, les fils de Dieu sont mus, pour qu'ils fassent ce qui doit être fait; et lorsqu'ils ont agi, qu'ils rendent grâce à celui-là par qui ils ont été mus, parce qu'ils font cela comme on doit le faire, c'est-à-dire avec plaisir et amour de la justice; et qu'ils se réjouissent qu'ils aient reçu de lui la douceur qu'a donné le Seigneur, pour que sa terre donne son fruit.³³

149 - 152 : En effet, il donne le nom d'adjuvant à celui qui meut parce que lui-même aussi fait quelque chose. Donc, les fils de Dieu sont tous ceux qui sont mus par l'esprit, non par la lettre; non par la loi commandant, menaçant [et] promettant, mais par l'esprit excitant, illuminant [et] aidant.

153 - 155 : Rom 8, 15 : **En effet, vous n'avez pas reçu l'esprit d'esclavage [pour retourner] de nouveau dans la crainte, comme au mont Sinai, mais vous avez reçu l'esprit d'adoption de fils,**

155 - 156 : pour que esclaves, nous puissions d'une façon merveilleuse et cependant vraie ne pas être esclaves;

156 - 159 : à savoir esclaves par une crainte chaste, à laquelle correspond l'esclave entrant dans la joie de son maître³⁴, mais non des esclaves par crainte qu'il faut jeter dehors³⁵, à laquelle correspond le serviteur ne demeurant pas dans la maison pour l'éternité.

³³ Psal 84, 13.

³⁴ Matth 25, 21.23.

³⁵ 1 Ioan 4, 18.

159 - 162 : En vérité, les fils servent et sont libres; à cause de cela, ils portent aussi le nom d'affranchis (enfants). Mais, le même esprit est [esprit] d'esclavage et [esprit] de liberté; mais celui-là [opère] sur des tables de pierres, c'est-à-dire pour des cœurs endurcis dans la crainte; et celui-ci [opère] sur les tables du cœur dans la charité.

163 - 165 : Mais qu'est-ce que l'esclavage dans la crainte? Personne ne fait le bien sans le vouloir, même si ce qu'il fait est bon, parce que l'esprit de crainte n'est utile à rien là où il n'y a pas d'esprit de charité.

165 - 166 : En effet, *s'il fait le commandement de Dieu par crainte de la peine, non par amour de la justice, il agit servilement; et par conséquent c'est [comme si] il ne [le] fait pas.*³⁶

Rom 8, 15 : Mais vous avez reçu un esprit d'adoption.

167 - 169 : Le père a l'habitude de se réjouir dans son fils unique, en autant que celui-ci sera le seul à tout posséder, et qu'il n'a pas [quelqu'un d'autre] avec qui il divisera l'héritage.

169 - 173 : Dieu le Père n'[est] pas ainsi. Il a eu un [Fils] unique, mais n'a pas voulu en avoir [qu'un] seul, [il a eu un Fils unique] qu'il a envoyé dans le monde pour qu'il ait des frères adoptifs. L'unique engendré est venu; il a pris sur lui-même les péchés dans lesquels nous étions empêtrés, afin que la grâce d'adoption ne soit pas entravée par ceux-ci.

Rom 8, 15 : Dans lequel nous crions : Abba, Père.

174 - 177 : Un des ces deux vocables vient de la loi, l'autre du prépuce. Mais ceux qui crient, demandent quelque chose. Que demandent-ils, sinon ce dont ils ont faim et soif, c'est-à-dire la justice?³⁷

³⁶ Lignes 165 - 166 : AUGUSTIN, *De Spiritu et Littera*; PL 44, col. 217, # 26.

³⁷ Matth 5, 6.

- 177 - 179 : En effet l'unique de Dieu a donné à ses esclaves le pouvoir de devenir enfants de Dieu³⁸, et il les a encourag     demander, à chercher et à frapper pour qu'ils reçoivent, qu'ils trouvent et qu'il leur soit ouvert.³⁹
- 179 - 181 : Mais nous crions en lui, c'est-à-dire en celui qui diffuse (*diffundente*) la charité en nos cœurs, sans laquelle celui qui crie, crie en vain.
- 182 - 183 : Rom 8, 16 : **En effet, l'esprit lui-même rend témoignage à notre esprit, que nous sommes fils de Dieu.**
- 183 - 185 : Aucune   me qui peut cependant de toute façon raisonner, n'est pervertie au point que Dieu ne parle pas en son cœur.⁴⁰
- 185 - 189 : Demande donc à tes entrailles, si elles sont remplies de charité, demande à ton   me, si elle est mue par la crainte ou par l'amour. Celui qui diffuse (*diffundit*) la charité en ton cœur, donne témoignage à ton esprit qui est mu en lui; l'esprit lui-même témoigne aussi au sujet de lui-même.
- 189 - 191 : Comment? Veux-tu entendre comment?   coute celui qui donne et par qui tu reçois l'esprit lui-même, si tu l'as.⁴¹ "Si quelqu'un, dit-il, m'aime, il observera mes commandements."⁴²
- 191 - 194 : Si le plaisir et l'amour de la justice te meuvent à l'observance des commandements de Dieu, c'est là le témoignage de l'esprit de Dieu habitant en toi. Si tu es ainsi, tu es libre, tu es fils, tout ce qui appartient au Père est à toi.
- 194 - 196 : L'esprit d'adoption t'inspire l'amour du Père, [l'esprit] dans lequel autant tu cries autant tu aimes parce qu'il est lui-même l'amour et le cri dans lequel tu cries : "Abba, Père."

³⁸ Ioan 1, 12.

³⁹ Matth 7, 7 - 8.

⁴⁰ Lignes 183 - 185 : GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, Exp Rom; II, 7 - 8; Exp Cant; PL 180, col. 505A.

⁴¹ Yves-Auselme Baudalet propose une autre traduction de cette phrase : "  coute-le et si par son don tu peux t'écouter, tu reçois l'esprit lui-même."

⁴² Ioan 14, 15; 14, 23.

196 - 199 : Si tu invoques le Père avec une affection (*affectu*) de fils, l'Esprit saint, cet auteur de la grâce, s'insinuant (*insinuans*) (s'introduisant) lui-même en ton esprit, atteste par cet effet (*effectu*) que tu es fils de Dieu.

200 - 201 : Rom 8, 17 : **Si fils, aussi héritiers, certes héritiers de Dieu, et co-héritiers du Christ.**

201 - 203 : Le Seigneur Jésus-Christ est mort sur la croix et nous avons été faits ses héritiers, nous qui sommes ses fils, [car] celui-ci dit : "Les fils de l'époux ne peuvent jeûner aussi longtemps que l'époux est avec eux."⁴³

204 - 207 : Nous sommes donc appelés héritiers, parce qu'il nous a laissé la possession de la paix ecclésiastique à travers la foi de la dispensation temporelle, que nous possédons en cette vie, [car] celui-ci dit : "Je vous donne ma paix; je vous laisse la paix."⁴⁴

207 - 209 : Et nous serons faits ses co-héritiers, quand à la fin des temps "la mort sera absorbée dans la victoire"⁴⁵. Alors en effet, "nous lui serons semblables, parce que vous le verrons tel qu'il est."⁴⁶

209 - 212 : Nous n'obtenons pas cet héritage par la mort du Père qui ne peut mourir, puisque lui-même est notre héritage, car l'Écriture dit : "Seigneur, ma part d'héritage."⁴⁷

212 - 217 : Mais puisque, comme nous avons été appelés [étant] encore petits enfants et [que nous sommes] moins aptes à contempler les réalités spirituelles, la divine miséricorde s'étendit jusqu'à nos pensées les plus humbles, pour que nous nous efforcions de percevoir d'une certaine façon ce que nous ne percevions pas de façon évidente et claire; cela même que nous

⁴³ Luc 5, 34.

⁴⁴ Ioan 14, 27.

⁴⁵ 1 Cor 15, 54

⁴⁶ 1 Ioan 3, 2.

⁴⁷ Psal 15, 5.

percevions en énigme meurt⁴⁸, au moment où nous aurons commencé à voir face à face.

217 - 219 : Donc par convenance, ce qui est enlevé est dit devoir mourir. En effet, "quand viendra ce qui est parfait, ce qui est incomplet sera évacué."⁴⁹

219 - 221 : Ainsi, d'une certaine manière, le Père meurt pour nous en énigme; et ce même [Père] devient héritage, quand il sera possédé face à face.⁵⁰

221 - 224 : Non parce que lui-même meurt, mais notre vision imparfaite de lui est détruite par la vision parfaite. Et cependant si cette première [vision] ne nous avait pas nourris, nous n'aurions pas été rendus aptes à cette autre [vision] pleine et directe.

225 - 227 : Si la compréhension au sujet de notre Seigneur Jésus Christ admet aussi cela, - que nous ne puissions être en effet ses co-héritiers s'il n'est pas lui-même héritier, - que ce soit compris [comme] héritier dans son corps, c'est-à-dire dans l'Église.

228 - 229 : Nous sommes les co-héritiers de celui-ci, bien qu'il soit des nôtres, de la même manière que nous sommes appelés fils de sa mère, bien qu'elle soit des nôtres.

230 - 233 : Mais on peut comprendre simplement, que nous sommes héritiers de Dieu, en autant que nous serons constitués possesseurs très fermes de sa gloire; co-héritiers du Christ, en autant que l'homme Christ [qui a été] glorifié, juge digne de nous avoir [comme] conformes et co-participants de sa gloire.

233 - 238 : En effet tout le Christ recevra l'héritage. "Héritage" est dit à partir de "demeurer attaché". En effet nous qui sommes les membres de son corps, nous devons espérer un tel héritage, dans lequel nous obtiendrons le bien qui ne passera pas et nous échapperons au mal qui n'aura pas de fin.

⁴⁸ Nous choisissons la variante du manuscrit de Signy, CHARLEVILLE, MS. 49 : *moritur*.

⁴⁹ 1 Cor 13, 10.

⁵⁰ Voir 1 Cor 13, 12.

Rom 8, 17 : **Si cependant nous souffrons-avec pour que nous soyons aussi glorifiés-avec.**

239 - 242 : En effet comme le Christ s'est préparé un héritage par son propre sang et par la passion de la mort, il est nécessaire que ceux qui veulent être participants de l'héritage, [le] soient aussi de la passion.

242 - 245 : Mais lui-même "en ce qu'il a souffert et fut lui-même tenté, est aussi capable de venir en aide à ceux qui sont tentés"⁵¹; la seule mémoire de sa passion pourra nous donner des forces pour tout endurer pour lui.

245 - 249 : En effet ces insultes et ces flagellations, ce vêtement ignominieux, et les coups et la face couverte de crachats, et la couronne d'épine, et pour que nous en omettions beaucoup, sa croix et sa mort méditées, que ne feront-elles pas en nous? Enfin, que [fera] la grandeur des récompenses promises? De là aussi on poursuit :

250 - 255 : Rom 8, 18 : **J'estime en effet que les souffrances de ce temps ne sont pas proportionnées, ne sont pas comparables, aux souffrances de ce temps** - celles-ci [ont] une fin, les dons promis [sont] sans fin; celles-ci ont une mesure, ceux-là n'[en] ont pas, - **à la gloire future**, à la grande ampleur de la douceur de Dieu, "qu'il a cachée à ceux qui le craignent maintenant"⁵², et qu'il réalisera pour ceux qui espèrent en lui;

255 - 259 : il nous [la] révélera de sorte qu'elle sera accomplie en nous. En cette vie, la mesure des consolations se fait selon l'ampleur des douleurs⁵³; mais là-haut il n'y a aucune mesure. En effet quelle est la gloire que nous attendons, sinon de voir Dieu et d'être associés à ses saints anges?

⁵¹ Hebr 2, 18.

⁵² Psal 30, 20.

⁵³ Psal 93, 19.

260 - 261 : Rom 8, 19 : **En effet l'attente de la créature⁵⁴ attend la révélation des fils de Dieu.**

261 - 267 : Ce qui souffre en nous, parce que nous mortifions les œuvres de la chair, quand nous avons faim et soif à cause de l'abstinence, alors que nous refréons le plaisir de la concupiscence par la charité, alors que nous supportons les lacérations des injures, les épines de la honte par la patience, alors que nous travaillons pour le profit de la mère, l'Église, en négligeant et en rejetant nos désirs (voluptés); tout ce qui souffre en nous en une telle contention,⁵⁵ c'est la créature.

267 - 270 : En effet, le corps, et l'âme qui est assurément une créature, souffrent; et elle attend la révélation des fils de Dieu, c'est-à-dire qu'elle attend quand apparaîtra ce qui est appelé en elle la gloire à laquelle elle est appelée.

270 - 275 : Parce qu'en effet, le Fils de Dieu, l'unique engendré, ne peut être appelé créature, puisque tout ce que Dieu a fait, il l'a fait par lui⁵⁶; nous, nous sommes appelés clairement créatures avant cette manifestation de la gloire; nous sommes appelés clairement fils de Dieu, bien que nous méritons cela par l'adoption. En effet lui, [il est] l'unique engendré, le Fils, par nature.

276 - 279 : **Donc l'attente de la créature, c'est-à-dire notre attente, attend la révélation des fils de Dieu, c'est-à-dire quand apparaîtra ce qui a été promis; quand la réalité de ce que nous sommes maintenant en espérance sera manifestée.**

⁵⁴ *Creatura* peut signifier "création" ou "créature". Le contexte indique qu'il faut lire ici "créature". Pierre Abélard fait le même choix que Guillaume; pour lui, *creatura* signifie "les fidèles" comme il le dit dans son commentaire de Rom 8, 19 : "En effet l'attente. J'ai bien dit la gloire future qui sera révélée en nous, à savoir les fils de Dieu, parce que l'attente de tous les fidèles attend la révélation, à savoir [celle] de la gloire due aux fils de Dieu." (PIERRE ABÉLARD, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*; CCCM 11, pp. 219, 320 - 220, 323; lire p. 219, ligne 320 à p. 220, ligne 323).

⁵⁵ *Attritio* signifie figurativement "l'action de réprimer, d'écraser"; ce peut être s'exercer à l'humilité par exemple (Voir Blaise). Yves-Anselme Baudalet propose de traduire par "meurtrissure".

⁵⁶ Ioan 1, 3.

279 - 281 : "En effet, nous sommes fils de Dieu et ce que nous serons n'est pas encore apparu. Nous savons que, quand il apparaîtra, nous lui serons semblables, puisque nous le verrons tel qu'il est."⁵⁷

281 - 284 : C'est là la révélation des fils de Dieu, que l'attente de la créature attend maintenant. Non que la créature attend la révélation d'une autre nature, qui ne serait pas créature; mais elle-même, telle qu'elle est maintenant, attend, quand ce sera, telle qu'elle sera.⁵⁸

284 - 288 : [C'est] comme si l'on disait : quand le peintre œuvre, les couleurs lui sont assujetties et sont préparées pour son œuvre; l'attente des couleurs attend la manifestation de l'image, non parce qu'elles seront alors autres, ou qu'elles ne seront plus des couleurs, mais seulement qu'elles auront une autre dignité.

Rom 8, 20 : **En effet la créature, dit-il, est soumise à la vanité.**

289 - 292 : Cela est la même chose que : "Vanité des vanités, et tout [est] vanité.

Quel gain possède l'humain pour tout son travail, qu'il fait sous le soleil?"⁵⁹

À qui il a été dit : "Mangeras-tu le pain dans le labeur?"⁶⁰

Rom 8, 20 : **Donc la créature a été soumise à la vanité, ne [le] voulant pas.**

293 - 297 : Il est bien que soit ajouté : **ne le voulant pas**. En vérité, l'humain a péché en voulant; mais il a été condamné en ne voulant pas. C'est pourquoi le péché voulu a été d'agir contre le précepte de vérité; et la peine du péché, [c'est] d'être soumis à la tromperie.

297 - 300 : La créature est soumise à la vanité en ne [le] voulant pas; **mais à cause de celui qui l'a soumise en espérance** : c'est-à-dire à cause de la justice et

⁵⁷ 1 Ioan 3, 2.

⁵⁸ Autre traduction de "quand ce sera, telle qu'elle sera" proposée par Yves-Anselme Baudalet : "Ce qu'elle est destinée à être au moment où ce sera possible."

⁵⁹ Eccle 1, 2 - 3.

⁶⁰ Gen 3, 19.

de la clémence de celui qui ne laisse ni le péché impuni, ni ne veut que le pécheur soit incurable.

301 - 305 : Mais, nous pouvons comprendre en un sens plus élevé, que cette créature elle-même, c'est-à-dire l'humain, alors que, déjà le sceau de l'image ayant été perdu à cause du péché, est demeurée simplement créature; et assurément la créature même, c'est-à-dire elle-même qui n'est pas encore appelée la forme parfaite des fils mais est seulement appelée créature, sera libérée de l'esclavage de la mort.

306 - 311 : Rom 8, 21 : C'est pourquoi il dit ceci : **Et celle-ci sera libérée**, [cela] fait ainsi comprendre [qu'il s'agit] de nous : c'est-à-dire qu'on ne doit pas désespérer de ceux-là, qui ne sont pas encore appelés fils de Dieu, parce qu'ils n'ont pas encore cru, mais sont seulement créatures parce qu'ils croiront eux aussi et seront libérés de l'esclavage de la mort, de la même manière que nous qui sommes déjà fils de Dieu, bien que "ce que nous serons n'est pas encore apparu."⁶¹

312 - 313 : Rom 8, 21 : **Donc elle sera libérée de l'esclavage de la mort pour la liberté de gloire des fils de Dieu,**

313 - 315 : c'est-à-dire eux-mêmes aussi d'esclaves seront libres et, de morts, [ils seront] glorieux dans la vie parfaite, que posséderont les fils de Dieu.

315 - 319 : Il se peut qu'autre chose encore soit comprise dans le nom de créature. *En effet, toute créature est contenue en l'humain*⁶²; non parce que tous les anges, toutes les vertus suréminentes et les puissances sont en lui; ou encore

⁶¹ 1 Ioan 3, 2.

⁶² Lignes 315 - 316: AUGUSTIN, *Ad Orosium* 8, 11; PL 42, col. 675.

le ciel, et la terre et la mer et tout ce qui est en eux; *mais parce que toute créature est en partie spirituelle, en partie animale, en partie corporelle.*⁶³

319 - 323 : Considérons cela à partir des [créatures] inférieures : la créature corporelle est déployée à travers l'espace, et l'animal donne vie au corps [et] le spirituel régit l'animal; et il [le] régit alors bien, quand lui-même (le spirituel) se soumet à être régi par Dieu.

323 - 326 : Mais quand ses préceptes (les préceptes de Dieu) sont transgressés, il (le spirituel) est impliqué dans les labeurs et les troubles par les choses mêmes qu'il pouvait régir. Ainsi, toute créature est dans l'humain, parce qu'il comprend par l'esprit, qu'il sent par l'âme et qu'il est mu localement par le corps.

327 - 329 : Rom 8, 22 : C'est pourquoi **chaque créature souffre et gémit-avec** dans l'humain. Car il n'a pas dit toutes, mais chaque; comme si quelqu'un disait, que les humains qui sont en santé voient le soleil, mais que tous ne le voient pas.

330 - 335 : *Ainsi chaque créature est dans l'humain, parce qu'il comprend, qu'il vit et qu'il a un corps; mais toutes les créatures ne [sont] pas en lui, parce que, à part lui, il y a aussi des anges qui comprennent et vivent; il y a des corps qui vivent et existent; [il y a enfin] des corps qui existent seulement; vu que vivre est plus que de ne pas vivre et comprendre est plus que de vivre sans comprendre.*⁶⁴

⁶³ Lignes 318 - 319 : voir 1 Thes 5, 13. ORIGÈNE, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Rom 1, 18; PG 14, col. 866; AUGUSTIN, *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45; CSEL 84, p. 26, 11 - 15.

⁶⁴ Lignes 330 - 335 : AUGUSTIN, *De Diuersis Quaestionibus Octaginta Tribus* 51, 2; CCSL 44A, pp. 79, 33 - 80, 50.

Rom 8, 22 : **Et elle est en travail d'enfantement.**

336 - 338 : D'où il est dit : "Quand la femme enfante, elle a de la tristesse; mais quand elle a enfanté, elle ne se rappelle plus désormais de l'angoisse, à cause de la joie."⁶⁵

338 - 339 : Donc, quand l'humain misérable souffre et gémit-avec, chaque créature souffre et gémit-avec jusqu'à maintenant.

340 - 345 : Et il a dit correctement **jusqu'à maintenant**; parce que même si certains sont déjà dans le sein d'Abraham, et ce voleur placé avec le Seigneur au paradis en ce jour où il a cru, a arrêté de souffrir, cependant jusqu'à maintenant chaque créature souffre et gémit-avec; parce que chaque [créature] existe en ceux qui ne sont pas encore libérés; à cause de l'esprit, de l'âme et du corps.

346 - 350 : Rom 8, 23 : **Mais non seulement**, dit-il, chaque créature gémit-avec et souffre, **mais nous aussi**, c'est-à-dire que non seulement le corps, l'âme et l'esprit souffrent en l'humain en même temps à cause des difficultés du corps, mais que, nous aussi, en excluant les corps, nous gémissons-avec en nous-mêmes. Et il a bien dit :

Rom 8, 23 : **Ayant les prémices de l'esprit.**

351 - 353 : c'est-à-dire les esprits de ceux qui sont déjà offerts comme sacrifice à Dieu et sont saisis par le feu divin de la charité.

353 - 354 : Ceux-ci sont les prémices (premières offrandes) de l'humain; parce que la vérité s'empare d'abord de l'esprit, afin que tout le reste soit saisi à travers celui-ci.

354 - 361 : Donc, il possède déjà les prémices pour Dieu, celui qui dit : "Par la raison (*mente*) je sers la loi de Dieu, par la chair la loi du péché"⁶⁶; et celui

⁶⁵ Ioan 16, 21.

⁶⁶ Rom 7, 25.

qui dit au sujet de Dieu : "Celui que je sers dans mon esprit (*spiritu*)"⁶⁷; et au sujet duquel il est dit : "En vérité, l'esprit (*spiritus*) est prompt mais la chair est faible."⁶⁸ Mais, parce qu'il dit encore : "Moi, humain malheureux, qui me libèrera du corps de cette mort?"⁶⁹ et parce qu'il est encore dit à ceux-ci: "Il rendra vie aussi à vos corps mortels, par l'esprit demeurant en vous"⁷⁰, l'holocauste n'est pas encore [offert / consommé].

361 - 363 : Mais il [le] sera "quand la mort sera engloutie dans la victoire"⁷¹, quand il lui sera dit : "Où est ta violence, ô mort? Où est ton aiguillon, ô mort?"⁷²

364 - 368 : Mais maintenant, dit-il, non seulement chaque créature, c'est-à-dire l'âme avec le corps, **mais nous aussi qui avons les prémices de l'esprit**, c'est-à-dire nous les âmes, qui avons déjà offert à Dieu les prémices, nos esprits (*mentes*), **nous gémissons-avec en nous-mêmes**, c'est-à-dire à part le corps, **attendant l'adoption, la rédemption de notre corps;**

369 - 371 : c'est-à-dire pour que le corps lui-même, recevant aussi le gain de l'adoption des fils de Dieu, manifeste que nous-mêmes totalement libérés, nous sommes fils de Dieu de toutes parts, [quand] tous les troubles seront passés.

372 - 375 : Rom 8, 24 – 25 : **En effet, nous avons été sauvés en espérance. En effet, l'espérance de ce que l'on voit n'est pas l'espérance. Car, ce que quelqu'un voit, comment l'espère-t-il? Mais si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous attendons avec patience.**

375 - 377 : Qu'est-ce qu'il attend avec patience? Le salut, c'est-à-dire la rédemption de son corps. Il se réjouit d'être racheté, mais pas encore en

⁶⁷ Rom 1, 9.

⁶⁸ Matth 26, 41.

⁶⁹ Rom 7, 24.

⁷⁰ Rom 8, 11.

⁷¹ 1 Cor 15, 54.

⁷² 1 Cor 15, 55.

réalité. Par l'espérance, il est sûr mais il gémit dans l'espérance, afin qu'il parvienne à la réalité.⁷³

378 - 380 : Il attendait donc le salut du corps, parce que ce salut n'était pas ce qu'il avait; ce (qu'il avait), la faim et la soif [l']anéantissent, si l'on ne subvient pas à ces [besoins].

381 - 382 : Déjà nous sommes rachetés, **mais nous avons été sauvés en espérance**; parce que ce que nous espérons, nous [l']attendons déjà, mais nous ne [le] tenons pas encore.

382 - 383 : Déjà notre chair non en espérance, mais en réalité a été sauvée dans notre tête⁷⁴; nous gémissons pour ce qui n'est pas encore fait en nous;

384 - 385 : quand est différé (retardé) ce que nous espérons comme [cela nous a été] promis, nous [l']attendons avec patience.

385 - 386 : C'est pourquoi ce gémissement est excusable : la foi l'excuse, l'espérance le crée et la charité le renforce.

386 - 389 : En effet, plus quelqu'un [est] saint et plus [il est] rempli d'un saint désir pour cela, plus il pleure plus abondamment dans sa prière. Les prémices de l'esprit et l'attente de l'adoption divine font cela.

390 - 394 : Car, quand nous rencontrons cette misère en cette vie, c'est la peine du péché; et la peine est plus étendue dans le temps que la faute afin que la faute ne soit pas jugée moindre, si la peine aussi finissait également avec celle-ci. Et la peine détient l'humain dans le temps [à travers cela] : soit pour montrer la misère due [à cause de la faute], soit pour la correction d'une vie instable, soit pour l'exercice de la patience nécessaire;

394 - 396 : [cela aussi est vrai] pour celui que la faute ne retient pas désormais pour la réalité de la condamnation éternelle. Il faut pleurer cette condition, mais non [la] censurer.

⁷³ Ligne 377 : GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Speculum fidei*; PL 180, 365 C.

⁷⁴ "Dans notre tête" signifie "dans celui qui est notre tête".

Rom 8, 24 : **Cependant nous sommes devenus sauvés en espérance,**

397 - 400 : parce que assurément la pleine adoption des fils se fera aussi dans la rédemption même de notre corps. Cependant, nous avons déjà les prémices de l'esprit; de là, nous sommes déjà devenus fils de Dieu en la réalité même.

400 - 402 : Mais quant à tout le reste, comme [nous sommes] sauvés et renouvelés en espérance, ainsi aussi [nous sommes] fils de Dieu; mais parce que [nous ne sommes] pas encore sauvés dans la réalité même, c'est pourquoi [nous ne sommes] pas encore pleinement renouvelés, et pas encore fils de Dieu, mais fils du siècle.

402 - 404 : Déjà donc nous commençons aussi à être semblables à Dieu, ayant les prémices de l'esprit, et nous sommes jusqu'à maintenant dissemblables par les restes de la vétusté.

404 - 406 : Tout le pécheur passera dans l'adoption; de sorte que "si tu cherches son lieu, tu ne [le] trouveras pas."⁷⁵ Entre temps, nous espérons ce que nous ne voyons pas.

406 - 411 : Notre espérance est notre lampe; aussi longtemps que nous ne voyons pas et que nous espérons, c'est la nuit, mais la lampe luit; si nous ne voyons pas et n'espérons pas, c'est aussi la nuit, et la lampe ne luit pas. Et quoi de plus malheureux que de telles ténèbres? Mais la parole de Dieu, qui nous parle quotidiennement, est une infusion d'huile qui coule toujours pour que la lampe ne s'éteigne pas.

412 - 413 : Rom 8, 26 : **Et de la même manière l'esprit aide notre faiblesse. Car, nous ne savons pas ce que nous devrions demander comme il faut.**

413 - 416 : *Quoi que ce soit que la prière obtient ou tente d'obtenir montre clairement que c'est un don de Dieu; si on avait [quelque chose] en son pouvoir, on ne le demanderait certainement pas.*

⁷⁵ Voir Psal 36, 10.

416 - 420 : *Mais, cependant la prière même est aussi placée (reconnue) parmi les dons de la grâce, parce l'apôtre dit que ce que nous demandons nous ne le savons pas si nous ne sommes pas aidés par l'esprit, afin qu'au moins les mérites de la prière ne puissent pas être jugés comme précédant [le don de la grâce] car alors la grâce ne serait plus donnée gratuitement; alors elle ne serait déjà plus une grâce parce qu'elle serait donnée en retour de quelque chose qui est due.*

Rom 8, 26 : Et l'esprit intercède en notre faveur et gémit,

421 - 422 : *parce qu'il nous inspire une affection (affectum) pour intercéder et pour gémir.*

422 - 424 : *Mais son aide est exprimée de telle manière que lui-même est dit faire ce qu'il fait pour que nous le fassions.*

424 - 426 : *En effet, comme sans l'esprit de foi on ne croit pas, comme sans l'esprit d'espérance on n'espère pas, sans l'esprit d'amour on n'aime pas, ainsi sans l'esprit de prière on ne prie pas non plus comme il faut.*

426 - 429 : *En effet, l'unique et même esprit opère tout cela⁷⁶; n'habitant pas encore intérieurement il aide ceux-ci pour qu'ils deviennent fidèles; habitant déjà intérieurement par la foi, il [les] aide pour qu'ils [soient] fidèles.⁷⁷*

429 - 431 : *Donc l'esprit lui-même intercédant en notre faveur est la charité même qu'il nous inspire. Contre cette [charité] celui qui la donne ne sait pas fermer l'oreille. Sois assuré; la charité demande, les oreilles de Dieu sont là.⁷⁸*

⁷⁶ I Cor 12, 11.

⁷⁷ Lignes 413 - 429 : AUGUSTIN, *Epistulae* 194, 4, 16 - 18; CSEL 57, pp. 188, 7 - 190, 11.

⁷⁸ Lignes 429 - 431 : AUGUSTIN, *Tractatus in Epistulam Iohannis*, 6, 8; PL 35, col. 2024.

Il dit : **nous ne savons pas ce que nous devrions demander comme il faut.**

432 - 435 : *Quoi [demander], sinon que nous soyons bénis? En vérité, comme la béatitude peut être définie de diverses manières par diverses [personnes], que notre béatitude soit celle dont il est dit : "Heureux le peuple, dont le Seigneur est le Dieu." ⁷⁹*

435 - 437 : *Donc assurés, nous demandons que nous soyons dans son peuple et que nous puissions parvenir jusqu'à le contempler et à vivre avec lui sans fin.*

437 - 442 : *Mais, dans nos tribulations qui peuvent nuire et être utiles, parce qu'elles sont pénibles pour le sens de notre faiblesse, nous prions Dieu pour qu'elles nous soient enlevées, mais nous devons cette dévotion au Seigneur notre Dieu de sorte que, s'il ne nous les enlève pas, nous ne jugions pas pour cette raison que nous sommes négligés par lui; mais plutôt que nous espérons de plus grands biens en récompense de la bonne [et] pieuse patience dans les maux. ⁸⁰*

442 - 446 : Mais lorsque nous prions pour les autres, parce que nous les aimons comme nous-mêmes, nous demandons pour eux comme pour nous; et le Seigneur Dieu connaissant ce qu'il faut faire, nous donne patiemment et librement d'approuver ce qu'il aura voulu faire.

446 - 448 : Mais aussi en tout ce que nous demandons, nous devons croire très fermement, s'il arrive autre chose que ce que nous prions, que ce que Dieu a voulu, a dû arriver plutôt que ce que nous avons voulu.

449 - 450 : Ainsi donc **il implore en faveur des saints**⁸¹, c'est-à-dire l'Esprit saint leur enseigne à implorer.

451 - 454 : Mais, il y a aussi d'autres espèces de prières intimes, par lesquelles ils jouissent de Dieu, au sujet desquelles il dit : "Mes enfants sont avec moi

⁷⁹ Psal 143, 15.

⁸⁰ Lignes 432 - 442 : AUGUSTIN, *Epistulae* 130, 24 - 26; CSEL 44, pp. 67, 13 - 70, 2.

⁸¹ Rom 8, 27.

dans le lit"⁸²; [ces prières sont] inconnues de nous qui sommes tournés vers l'extérieur par les sens charnels.

- 454 - 461 : *En effet souvent l'âme fidèle et dévouée, alors qu'elle tente de diriger le regard (intuitum) de l'esprit (mentis) dans la prière vers celui à qui elle désire offrir dans l'Esprit saint les prémices de l'esprit et le sacrifice de sa prière, tandis qu'elle essaie de contempler l'invisible et de le voir tenant fixée la pupille tremblante de l'œil intérieur, fatiguée [l'âme fidèle] revient à elle-même et fait le pas de l'ascension d'elle-même et en-dehors d'elle-même; pour que d'abord elle se considère elle-même, si elle [le] peut, et alors tâche de scruter cette nature qui est au-dessus d'elle, en autant qu'elle en est capable.*
- 461 - 464 : *Mais notre esprit (mens), s'il a été dispersé dans les images charnelles, n'est pas assez fort pour se considérer lui-même ou [pour considérer] la nature de l'âme; parce qu'il est mené par autant de pensées, il est comme aveuglé par autant d'obstacles.*
- 465 - 467 : *Donc le premier degré est qu'il se recueille en lui-même; le second, qu'il [se] voit tel qu'il est recueilli; le troisième c'est qu'il monte au-dessus de lui-même, et que dans la contemplation du créateur invisible, il se mette sous sa dépendance.*
- 467 - 469 : *Mais il ne se recueille en aucune manière en lui-même, si il n'a pas appris auparavant à arrêter des yeux de l'esprit (mentis) les phantasmes des images terrestres et célestes;*
- 470 - 473 : *tout ce qui vient de la vue, tout ce qui vient de l'ouïe, tout ce qui vient de l'odorat, tout ce qui vient du toucher et du goût corporel et qui arrive à sa pensée, [il doit apprendre] à le rejeter et à le fouler aux pieds, de sorte qu'il se cherche intérieurement tel qu'il est sans ces choses-là.*
- 473 - 476 : *Car quand il pense à ces choses, [c'est] comme s'il retourne intérieurement quelques ombres des corps. Donc toutes ces choses doivent*

⁸² Luc 11, 7.

*être rejetées par la main du discernement loin des yeux de l'esprit (mentis), de sorte que l'âme se considère elle-même telle qu'elle fut créée sous Dieu et au-dessus du corps.*⁸³

476 - 482 : Mais, après que l'âme, non plus troublée désormais par elle-même mais recueillie en elle-même et élevée, comprend sa petite mesure et connaît qu'elle transcende (dépasse) toutes les réalités corporelles, et s'avance à partir de sa compréhension (*intellectu*) vers la compréhension (*intellectum*) de l'auteur (du créateur), la compréhension (*intellectus*) de Dieu commence à opérer en elle de façon d'autant plus différente de sa compréhension (*intellectu*) que la nature de la *lumière incirconsrite*⁸⁴ diffère de la nature de l'âme.

482 - 489 : Ce que l'âme comprend, elle [le] saisit; mais par cette compréhension (*intellectu*) d'une certaine manière inhabituelle, elle ne saisit pas, mais elle est saisie; et quelque chose de sensible lui arrive, qu'il n'est permis de sentir qu'au seul amour illuminé, une certaine douceur, non pas que l'amour [l']ait méritée, mais qui ayant été goûtée produit l'amour, quelque chose qui n'est pas connue et qui est sentie, une certaine substance très solide des réalités à espérer, l'évidence très certaine des réalités non-apparentes, le témoignage fidèle du Seigneur de la foi chrétienne⁸⁵, donnant la sagesse aux petits enfants.⁸⁶

490 - 493 : En effet, le petit et le paisible sur qui repose l'esprit de Dieu, sent cela, cela a du goût pour lui, en autant que les choses qui sont charnelles et celles qui sont du monde ou d'une quelconque créature, que toutes choses perdent goût pour lui, de sorte qu'il aimerait mourir, alors qu'il [lui] est permis de demeurer.

⁸³ Lignes 454 - 476 : GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae in Hiezechielem*, II, 5, 8 - 9; CCSL 142, pp. 280, 220 - 282, 241.

⁸⁴ GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae in Hiezechielem*, II, 2, 12; CCSL 142, p. 232, 275.

⁸⁵ Hebr 11, 1.

⁸⁶ Psal 18, 8.

- 493 - 494 : Il demande ce qu'il ne connaît pas parce qu'il ne connaît pas ce qu'il sent.
- 494 - 496 : En effet, l'esprit est celui qui désire et demande à sa place; et bien qu'entre temps il ne connaît pas, il [lui] fait cependant sentir, demander et désirer cette même chose qu'il ne connaît pas en [la] sentant.⁸⁷
- 497 - 498 : Rom 8, 27 : **Mais celui qui sonde les cœurs, sait ce que désire l'esprit, c'est-à-dire ce qu'il fait être désiré,**
- 498 - 502 : pour l'en combler, quand devra être accompli ce qu'il a promis en disant: "Alors, vous saurez que moi, je suis."⁸⁸ Donc, il demande une chose du Seigneur et recherche une chose, il cherche sa face⁸⁹; et recherchant sa face, *il repousse, rejette et désapprouve tout ce qui vient à la pensée;*
- 502 - 503 : *ce n'est pas cela qu'il cherche, il le sait, bien qu'il ne sache pas encore de quelle nature cela (ce qu'il cherche) est.*
- 503 - 510 : *Et il y a en lui une certaine docte ignorance, enseignée par l'esprit de Dieu, qui aide notre faiblesse*⁹⁰, humiliant en exerçant, et en humiliant formant et conformant l'humain au visage qu'il cherche jusqu'à ce qu'[il soit] "renouvelé à l'image de celui qui l'a créé"⁹¹, et qu'il commence à travers l'unité de la ressemblance à être un fils, qui est toujours avec le Père, à qui appartient tout ce qui appartient au Père et à qui il est dit [quand] les autres vont et viennent : "Mais toi, tiens-toi ici avec moi."⁹²
- 510 - 512 : Entre temps que celui qui cherche, cherche [encore] "qu'il marche dans la lumière de la face de Dieu et que son jugement procède de la face de Dieu"⁹³, pour qu'entre temps soit accompli pour lui ce qui suit :

⁸⁷ Lignes 476 - 496 : GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Exp Cant*; PL 180, col. 500C - 501A.

⁸⁸ Ioan 8, 28.

⁸⁹ Psal 26, 4.8.

⁹⁰ Lignes 501 - 505 : AUGUSTIN, *Epistulae* 130, 27 - 28; CSEL 44, p. 72, 10 - 14.

⁹¹ Colos 3, 10.

⁹² Deut 5, 31.

⁹³ Psal 16, 2.

- 513 - 514 : Rom 8, 28 : **Nous savons que toutes choses coopèrent au bien pour ceux qui aiment Dieu, pour ceux qui ont été appelés selon le dessein.**
- 515 - 518 : En effet après que l'apôtre eut dit : "**nous savons que toutes choses coopèrent au bien de ceux qui aiment Dieu**", sachant que certains aiment Dieu et ne demeurent pas dans ce bien jusqu'à la fin, il a ensuite ajouté : "**pour ceux qui ont été appelés selon le dessein**".
- 518 - 521 : En effet, ceux-ci persévèrent jusqu'à la fin en ce qu'ils aiment Dieu. Même s'ils s'éloignent de là pour un temps, ils retournent pour qu'ils mènent jusqu'à la fin ce qu'ils ont commencé à être dans le bien.
- 521 - 522 : Et montrant ce que c'est que d'être appelé selon son dessein, il ajouta ensuite :
- 523 - 528 : Rom 8, 29 – 30 : **Puisque ceux qu'il a connu d'avance, et qu'il a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit premier-né de beaucoup de frères. Ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, c'est-à-dire selon son dessein. Ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés. Et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.**
- 528 - 530 : Déjà toutes ces choses ont été faites : **il a connu d'avance, il a prédestiné, il a appelé, il a justifié**, puisque tous furent connus d'avance et prédestinés et beaucoup [furent] déjà appelés et justifiés.
- 530 - 536 : Et il a placé à la fin : **il les a aussi glorifiés**; car cette gloire doit être comprise ici comme [étant la gloire] dont il dit : "Quand le Christ votre vie sera apparu, alors vous aussi vous apparaîtrez avec lui dans la gloire"⁹⁴, cela n'est pas encore arrivé, d'autant que ces deux choses-là, c'est-à-dire "il a appelé" et "il a justifié", ne sont pas encore arrivées pour tous ceux dont elles furent dites. En effet, beaucoup doivent encore être appelés et justifiés jusqu'à la fin des temps.

⁹⁴ Colos 3, 4.

537 - 540 : Et cependant il a aussi placé des verbes au temps passé au sujet de choses futures, comme si Dieu avait déjà fait ce qu'il a déjà disposé dans l'éternité pour que ce soit fait. Et c'est pourquoi le prophète Isaïe dit : "Celui qui a fait les choses à venir."⁹⁵

540 - 543 : Donc, dans la disposition très providentielle de Dieu, quiconque [de ceux] qui ont été connus d'avance, prédestinés, appelés, justifiés, glorifiés, je ne dis pas seulement ceux qui ne sont pas encore nés, mais aussi ceux qui ne sont pas encore nés, sont déjà fils de Dieu et ne peuvent pas périr du tout.

543 - 547 : En effet, tout coopère au bien de telles [personnes] qui aiment Dieu, j'ajoute jusqu'à "absolument tout", de sorte que même si quelques-uns dévient et sortent de la voie droite, même cela les fait progresser dans le bien, parce qu'il reviennent plus humbles et plus instruits.

547 - 552 : En effet ils apprennent qu'ils doivent se réjouir en cette vie juste avec crainte, en ne s'arrogeant pas à eux-mêmes même de garder la fidélité dans leur vertu, et ils ne doivent pas dire dans leur abondance : "Je ne serai pas ébranlé pour l'éternité"⁹⁶; mais [ils doivent] se réjouir en Dieu avec crainte, "afin qu'ils ne périssent pas de la voie juste"⁹⁷ dans laquelle ils ont commencé à marcher, en s'attribuant à eux-mêmes d'y être.

553 - 556 : L'apôtre a utilisé ces paroles où il dit : "Faites votre salut avec crainte et tremblement." Et il montre pourquoi [il ajoute] avec crainte et tremblement quand il dit: "Dieu en effet est celui qui opère en nous et le vouloir et le faire selon le bon vouloir."⁹⁸

556 - 564 : En effet, bien que la mort de la chair elle-même soit venue originellement du péché du premier humain, cependant son bon usage a fait

⁹⁵ Isai 44, 7; 45, 7.

⁹⁶ Psal 29, 7.

⁹⁷ Psal 2, 11 - 12.

⁹⁸ Philip 2, 12 - 13.

des martyrs très glorieux, et pour cette raison non seulement [la mort] même, mais tous les maux de ce siècle, les labeurs et les douleurs des humains viennent néanmoins des mérites des péchés et surtout [des mérites] du péché originel, d'où cette vie aussi est devenue enchaînée par le lien de la mort; même si les péchés ont été remis, ils doivent demeurer [ces maux] au moyen desquels l'humain lutte pour la vérité et d'où la vertu des fidèles est exercée,

564 - 568 : pour que l'homme nouveau soit préparé par le Nouveau Testament pour le nouveau siècle parmi les maux de ce siècle, endurant sagement la misère que cette vie condamnée a méritée, et se félicitant prudemment parce qu'elle finira, tout en attendant fidèlement et patiemment le bonheur de la vie future.

569 - 574 : *Et qu'il soit dit que Dieu coopère avec nous, [cela] doit être compris que sans Dieu qui ou bien opère pour que nous voulions, ou bien coopère quand nous voulons, nous ne sommes capables de rien pour des bonnes œuvres de piété. Au sujet de celui-là opérant pour que nous voulions, il a été dit : "Dieu est celui qui opère le vouloir en nous"⁹⁹; et aussi, [il est dit] au sujet de [celui-ci] qui coopère : "Nous savons que toutes choses coopèrent pour le bien de ceux qui aiment Dieu."^{100n 101}*

574 - 578 : Mais comment toutes choses [coopèrent-elles]? Parce que les choses aussi qui sont estimées opposées [coopèrent pour le bien]. En effet, les ennemis de l'Église même s'ils reçoivent le pouvoir de l'affliger corporellement exercent sa patience; s'ils s'y opposent en pensant du mal [d'elle], ils exercent sa sagesse; et pour que les ennemis soient aimés, ils exercent sa bienveillance.

⁹⁹ Philip 2, 12.

¹⁰⁰ Rom 8, 28.

¹⁰¹ Lignes 569 - 574 : AUGUSTIN, *De Gratia et Libero Arbitrio*, 17, 33; PL 44, col. 901.

579 - 580 : Rom 8, 29 : **En effet ceux qu'il a connus d'avance, il a aussi prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils, pour que celui-ci soit le premier-né de beaucoup de frères.**

580 - 587 : *La prédestination qui ne peut exister sans la préscience est préparation à la grâce. Mais la préscience peut exister sans la prédestination. En vérité, par la prédestination, Dieu connaît d'avance ces choses-là mêmes qu'il ferait. De là il a été dit : "Il a fait les choses qui sont à venir."¹⁰² Mais il est capable de connaître d'avance aussi les choses qu'il ne fait pas lui-même, comme quelques péchés que se soit, parce qu'il y a certains péchés qui sont tels qu'ils sont aussi la peine des pécheurs.*

587 - 591 : *De là il a été dit : "Il a livré ceux-là à un esprit (mentem) faux, pour qu'ils fassent des choses qui ne conviennent pas"¹⁰³, ce n'est pas là un péché de Dieu, mais un jugement. C'est pourquoi la prédestination de Dieu qui est pour le bien est une préparation à la grâce, comme je[l']ai dit. Mais la grâce est l'effet de la prédestination.¹⁰⁴*

591 - 595 : *Donc la prédestination des saints n'est rien d'autre que la préscience et la préparation des bienfaits de Dieu, par lesquels quiconque est très certainement libéré. Mais ceux qui restent où [demeurent-ils] sinon qu'ils sont abandonnés par le juste jugement divin dans la masse de perdition?¹⁰⁵*

596 - 603 : *Donc, ce qu'il a dit que les prédestinés sont rendus conformes à l'image du Fils de Dieu, peut être compris selon l'homme intérieur. De là il nous dit en un autre endroit : "Ne vous conformez pas à ce monde, mais reformez-vous dans la nouveauté de votre esprit (mentis)."¹⁰⁶ Donc où nous sommes reformés pour que nous ne soyons pas conformés à ce monde, là nous sommes conformés au Fils de Dieu. Et cela peut être compris ainsi :*

¹⁰² Isai 44, 7; 45, 7.

¹⁰³ Rom 1, 28.

¹⁰⁴ Lignes 580 - 591 : AUGUSTIN, *De Praedestinatione Sanctorum*, 10, 19; PL 44, col. 974 - 975.

¹⁰⁵ Lignes 591 - 595 : AUGUSTIN, *De Dono Perseuerantiae*, 14, 35; PL 45, col. 1014.

¹⁰⁶ Rom 12, 2.

*de même que celui-ci fut [conforme] à nous par la mortalité d'une certaine façon, ainsi que nous lui soyons aussi rendus conformes dans l'immortalité; cela se rapporte assurément à la résurrection.*¹⁰⁷

604 - 606 : Ceux que auparavant, dit-il, il a connu d'avance et qu'il a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit le premier-né de beaucoup de frères.

606 - 608 : Certainement "premier-né d'entre les morts"¹⁰⁸, selon ce même apôtre parce que par la mort sa chair est semée dans l'ignominie, mais elle est ressuscitée dans la gloire¹⁰⁹ ¹¹⁰.

609 - 610 : Mais ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés.

610 - 612 : Cette sanctification est donnée aux justes; mais pour qu'ils soient justifiés, l'appel qui ne vient pas des mérites mais de la grâce de Dieu, a précédé. "Tous en effet ont péché et sont privés de la gloire de Dieu."¹¹¹

613 - 614 : En effet ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.

614 - 619 : Donc, celui qui dit: "Seigneur, tu nous a entourés par le bouclier de ta bonne volonté"¹¹² est témoin que l'appel ne vient pas de nos mérites mais de la bienveillance de Dieu. Et en effet la bonne volonté de Dieu précède notre bonne volonté pour qu'il appelle les pécheurs à la pénitence. Et ce sont ces armes par lesquelles est combattu l'ennemi contre lequel il est dit.

¹¹³ ...

¹⁰⁷ Lignes 596 - 603 : AUGUSTIN, *De Ciuitate Dei* XXII, 16; CCSL 47 - 48, p. 835, 1 - 8.

¹⁰⁸ Colos 1, 18.

¹⁰⁹ Voir 1 Cor 15, 43.

¹¹⁰ Lignes 604 - 608 : AUGUSTIN, *De Trinitate* XIV, 18, 24; CCSL 50A, p. 456, 11 - 15.

¹¹¹ Rom 3, 23.

¹¹² Psal 5, 13.

¹¹³ Lignes 610 - 626 : AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 5, 17; CCSL 38, p. 26, 2 - 18.

ANNEXE V - PRÉSENTATION DU TEXTE COMMENTANT

RM 8, 26 - 27 (EXP ROM; V, 476 - 498) ET

CANT 1, 13 (EXP CANT; 76, 13 - 50)

(Le texte commun est souligné)

Extrait de CCCM 87; pp. 61 - 62

Expositio sur le Cantique des cantiques; 76, 13 - 50

76. Intellectus etenim spiritualis, cum illuminari ceperit abundantiore gratia | Spiritus Sancti, tanto differentius operatur in
15 anima humana ab intellectu humano, quanto sublimius a natura ipsius animae differt natura luminis incircumscripti. Quod enim naturali intellectu intelligit anima, capit; illo autem intellectu non tam capit quam capitur. Quod enim, naturaliter intelligendo capit, rationabiliter discernit; quod uero non sufficit percernere,
20 non praeualet discernere. Sanctus etenim Spiritus sicut ubi uult spirat, sic quando uult et quomodo uult et quantum uult; homo uero uocem eius audit, hoc est gratiam sentit operantis, sed nescit unde ueniat, aut quo uadat, cuius potestati uel arbitrio non subiacet seu principium, seu finis, seu modus ipsius operationis. Nescit unde ueniat, aut quo uadat, cui sensibile quid-
25 dam fit diuini cuiusdam gaudii, et illuminantis ac beatificantis gratiae, quod solus amor illuminatus sentire permittitur; suauitas quaedam, quam meretur amor, et ipse eam operatur, quam nescit usitatus intellectus, sed sentit affectus; substantia solidissima rerum sperandarum, argumentum non apparentium; fidei christianae testimonium domini fidele, sapientiam praestans paruulis.

PL 501. Sapit enim gustanti gustata Dei suauitas in tantum, ut quaecumque sunt animae, quae carnis, quae saeculi uel creaturae
35 omnis, cuncta ei desipiant; ut libeat immori, dum liceat immorari. Cumque sentit quod nescit, orat quod ignorat, quia Spiritus est qui pro eo postulat secundum Deum, non secundum hominem; qui sentire eum ac postulare et desiderare facit idipsum quod sentiendo | nescit, ac nesciendo sentit. Solus enim
40 qui scrutatur cor, scit quid desiderat Spiritus, hoc est quid desiderare facit desiderantem. Agitur autem hoc cum ea, uel in ea anima, quae sponsa esse meruit, cum ex eis de quibus dominus dixit: Et quidem ea quae de me sunt, finem habent, scilicet de dispensatione dominicae humanitatis, et ex multiplicibus beneficiis, quae exinde nobis profluxerunt, symbolum fidei quasi quemdam colligens fasciculum myrrhae, locum ei praebet in medio uberum suorum, in corde, in sede certa memoriae et teneritudine bene affectae conscientiae, quo nec facile accessum habeat inimica tentatio, nec laesionem uel minimam fidei pati
50 possit ipsa amoris teneritudo.

Pour voir le texte parallèle, tourner et déplier.

Extrait de CCCM 86; pp. 123 - 124

Expositio sur l'Épître aux Romains; V, 476 - 498

Postquam uero iam non ad seipsam anima turbata, sed ad seipsam collecta et subleuata modulum suum intelligit, et quia omnia corporalia transcendat cognoscit, atque ab intellectu suo ad auctoris intellectum tendit, tanto differentius operari in ea incipit intellectus Dei ab intellectu suo, quanto a natura animae differt natura luminis incircumscripti. Quod enim intelligit anima, capit; illo autem intellectu modo quodam inusitato non capit, sed capitur, fitque ei quiddam sensibile, quod solus amor illuminatus sentire permittitur, suauitas quaedam, non quam amor meruit, sed quae gustata amorem facit, quiddam quod non scitur et sentitur, quaedam sperandarum rerum substantia solidissima, argumentum certissimum non apparentium, fidei christianae testimonium domini fidele, sapientiam praestans paruulis.

480
485
490
495

Paruulus enim et quietus, super quem Spiritus Dei requiescit, hoc sentit, hoc ei sapit, in tantum ut quae sunt carnis, quae sunt mundi uel creaturae alicuius, omnia ei desipiant, ut libeat immori, dum liceat immorari. Orat quod nescit, quia quod sentit nescit. Spiritus enim est, qui pro eo desiderat et postulat, et quamuis nescientem interim, sentientem tamen facit, et postulantem, et desiderantem idipsum, quod sentiendo nescit. 172

[u. 27] QVI AVTEM SCRVTATUR CORDA, SCIT QUID DESIDERAT SPIRITUS, id est quid desiderari facit, impleturus ei,

Traduction de l'*Expositio sur le Cantique des cantiques*; 76, 13 - 50

(Le texte commun est en caractères gras)

- 76: 13 - 16 : Et en effet, **la compréhension (*intellectus*) spirituelle**, quand elle a commencé à être illuminée par une grâce plus abondante de l'Esprit saint, **agit dans l'âme humaine [d'une façon] d'autant plus différente que la nature de la lumière incirconsrite est plus profondément différente de la nature de l'âme humaine.**
- 76: 16 - 20 : En effet **ce que l'âme comprend** par l'entendement naturel, elle [le] **saisit; mais par cette compréhension [spirituelle] elle ne saisit pas** autant qu'elle est saisie. En effet ce qu'elle saisit naturellement par l'entendement, elle le juge (l'analyse) rationnellement; et ce qu'elle ne peut suffisamment percevoir, elle ne peut pas [le] juger (analyser).
- 76: 20 - 25 : En effet comme l'Esprit saint souffle où il veut, ainsi [il souffle] quand il veut, comme il veut et autant qu'il veut; mais l'humain écoute sa voix, c'est-à-dire sent (comprend) la grâce de celui qui agit, mais il ne sait pas d'où il vient, ni où il va; ni le commencement, ni la fin, ni le mode de cette opération ne sont subordonnés au pouvoir ou au vouloir de celui-ci (humain).
- 76: 25 - 32 : Il ne sait ni d'où il vient, ni où il va, **celui pour qui devient sensible quelque chose de la joie divine, et de la grâce qui illumine et qui rend heureux, qu'il n'est permis de sentir qu'au seul l'amour illuminé; une certaine douceur que mérite l'amour, et celui-là opère ce que l'entendement habituel ne connaît pas, mais que l'*affectus* sent; substance très solide des réalités à espérer, évidence des réalités non-apparentes; témoignage fidèle du Seigneur de la foi chrétienne, donnant la sagesse aux petits enfants.**

Traduction de l'*Expositio sur l'Épître aux Romains*; V, 476 - 498

(Le texte commun est en caractères gras)

476 - 482 : Mais, après que l'âme, non plus troublée désormais par elle-même mais recueillie en elle-même et élevée, comprend sa petite mesure et connaît qu'elle transcende (dépassé) toutes les réalités corporelles, et s'avance à partir de sa compréhension (*intellectu*) vers la compréhension (*intellectum*) de l'auteur (du créateur), la compréhension (*intellectus*) de Dieu commence à opérer en elle de façon d'autant plus différente de sa compréhension (*intellectu*) que la nature de la *lumière incirconsrite* diffère de la nature de l'âme.

482 - 484 : Ce que l'âme comprend, elle [le] saisit; mais par cette compréhension (*intellectu*) d'une certaine manière inhabituelle, elle ne saisit pas, mais elle est saisie;

484 - 489 : et quelque chose de sensible lui arrive, qu'il n'est permis de sentir qu'au seul amour illuminé, une certaine douceur, non pas que l'amour [l']ait méritée, mais qui ayant été goûtée produit l'amour, quelque chose qui n'est pas connue et qui est sentie, une certaine substance très solide des réalités à espérer, l'évidence très certaine des réalités non-apparentes, le témoignage fidèle du Seigneur de la foi chrétienne, donnant la sagesse aux petits enfants.

76: 33 - 36 : En effet la suavité de Dieu ayant été goûtée **est sentie** par celui qui la goûte à un si haut degré que quelles que soient les choses de l'âme, **de la chair, du monde ou de toute créature, toutes ces choses n'ont plus de goût pour lui de sorte qu'il aimerait mourir, alors qu'il [lui] est permis de demeurer.**

76: 36 - 39 : Et quand il sent ce qu'il ne connaît pas, il prie ce qu'il ignore, parce que **l'esprit est celui qui demande pour lui selon Dieu, non selon l'humain; [c'est] celui qui le fait sentir, demander et désirer cette même chose qu'il ne connaît pas en [la] sentant, et qu'il sent en ne [la] connaissant pas.**

76: 39 - 41 : **En effet seul celui qui sonde le cœur, sait ce que désire l'esprit, c'est-à-dire ce qu'il fait désirer à celui qui désire.**

76: 41 - 46 : Mais cela est fait avec elle, ou dans cette âme, qui a mérité d'être épouse, quand, à partir des choses dont le Seigneur a dit: "Et ces choses qui me concernent ont une fin", à savoir la dispensation de l'humanité du Seigneur et, à partir des multiples bienfaits qui de là découlent pour nous, le symbole de la foi comme un bouquet de myrrhe,

76: 46 - 50 : elle le place entre ses seins, dans [son] cœur, dans le siège sûr de [sa] mémoire et dans la tendresse d'une conscience qui aime bien, où la tentation ennemie n'a pas un accès facile, et où la tendresse de cet amour ne peut souffrir la plus petite blessure de la foi.

Pour voir le texte parallèle, tourner et déplier.

- 490 - 493 : En effet, le petit et le paisible sur qui repose l'esprit de Dieu, sent cela, cela a du goût pour lui, en autant que **les choses qui sont charnelles et celles qui sont du monde ou d'une quelconque créature, que toutes choses perdent goût pour lui, de sorte qu'il aimerait mourir, alors qu'il [lui] est permis de demeurer.**
- 493 - 494 : Il demande ce qu'il ne connaît pas parce qu'il ne connaît pas ce qu'il sent.
- 494 - 496 : En effet, **l'esprit est celui qui désire et demande à sa place; et bien qu'entre temps il ne connaît pas, il [lui] fait cependant sentir, demander et désirer cette même chose qu'il ne connaît pas en [la] sentant.**
- 497 - 498 : Rom 8, 27 : **Mais celui qui sonde les cœurs, sait ce que désire l'esprit, c'est-à-dire ce qu'il fait être désiré,**

REMERCIEMENTS

L'auteur de cette thèse aimerait remercier tous ceux qui l'ont aidé. Dom Yvon Moreau o.c.s.o. nous a accordé le temps pour poursuivre et achever ce travail. Le P. Yves-Anselme Baudalet o.s.b. et le P. Guy Trudel o.c.s.o. ont bien voulu revoir et corriger les traductions des annexes II, III, IV et V. Fr. Albert Gascon, Fr. Lucien Noël et P. Sylvain Mailhot o.c.s.o. ont accepté de relire le manuscrit et ont suggéré de nombreuses corrections.

Les éditions Brépols, *Corpus Christianorum* nous ont gracieusement accordé la permission de reproduire le texte latin dans les Annexes II, III, IV et V.

Enfin nous désirons exprimer notre reconnaissance à Mme Olivette Genest, D. Th. qui a dirigé cette thèse; la rigueur de sa démarche, la précision de ses remarques et ses conseils bienveillants ont permis de mener à bien ce travail.