

Laval théologique et philosophique



Le miracle dans l'économie de la Parole

Raymond Laflamme

Volume 20, numéro 2, 1964

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020062ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020062ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Laflamme, R. (1964). Le miracle dans l'économie de la Parole. *Laval théologique et philosophique*, 20(2), 214–246. <https://doi.org/10.7202/1020062ar>

Le miracle dans l'économie de la Parole

Le miracle comme signe

En apologétique, le miracle s'insère dans la *dispensatio temporalis* de la Révélation comme signe divin de son authenticité. Se faisant l'écho de toute une tradition de pensée chrétienne, le premier concile du Vatican a déterminé la place du miracle et marqué son rôle par rapport à la foi dans les termes suivants :

Néanmoins, afin que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, Dieu a voulu ajouter aux secours intérieurs de l'Esprit saint les preuves extérieures de sa révélation, à savoir les faits divins et surtout les miracles et les prophéties, lesquels, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, sont des signes très certains de la révélation divine et appropriés à l'intelligence de tous.¹

Envisagé en lui-même, le miracle se présente comme un fait sensible qui transcende l'ordre d'agir habituel de la nature créée et requiert en conséquence l'intervention expresse de Dieu. Voulant décrire le miracle proprement dit, saint Thomas s'exprime ainsi : « un fait produit exclusivement par la puissance divine dans les choses où l'ordre de la nature devrait produire un effet opposé ou produire le même effet d'une manière opposée ».² Par l'allure insolite et extraordinaire qu'il revêt comme fait s'intercalant dans le monde des phénomènes, le miracle réfère à l'agir divin : il procède de la Toute-Puissance et nous y renvoie : *Dei omnipotentiam luculenter commonstrat*.³

Il ne fait aucun doute qu'on ne saurait, sans faire fausse route, minimiser cet aspect du miracle, fait « étonnant », fruit d'une intervention spéciale de Dieu. Mais il est également certain qu'une façon de concevoir, limitée à la dimension préternaturelle du phénomène

1. Conc. Vatic. I, *Constit. de fide catholica*, cap.III : *De Fide* ; dans *Décrets et canons du Concile œcuménique et général du Vatican* (Victor Palmé), Paris, 1871, p.113. « Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata. » (Cf. *Denz.*, n.1790) — Cf. *Dict. de théol. cathol.*, art. *Miracle*, X, 2^e partie, col.1798 et sq.

2. S. THOMAS, *De Pot.*, q.6, a.5 : « Illa quae sola virtute divina fiunt in rebus illis in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum vel ad contrarium modum faciendi, dicuntur proprie miracula. » — Cf. *Ia*, q.110, a.4 ; q.105, a.7.

3. *Denz.*, n.1790.

miraculeux, demeure fort incomplète et inadéquate : elle le prend de trop court. Considérer seulement le rapport d'efficience du miracle à la cause première dans la mesure où il procède de l'agir immédiat de Dieu, c'est laisser dans l'ombre l'aspect qui constitue pour ainsi dire le formel en lui, à savoir son intentionalité, sa valeur de signe.¹

On connaît du reste les pertinentes remarques d'Augustin sur les prodiges divins. Dieu, nous rappelle-t-il, réalise par sa providence ordinaire des faits beaucoup plus surprenants en eux-mêmes que les prodiges.² Comme œuvre divine, le fait de gouverner l'univers l'emporte sans conteste sur celui de changer l'eau en vin, par exemple ; faire germer de luxuriantes moissons exige du point de vue efficience une vertu bien supérieure à celle que requiert un phénomène tel que la multiplication des pains.

Ce n'est donc pas principalement et avant tout sous cet angle que le miracle intéresse la théologie. À le considérer isolément, en dehors du contexte surnaturel dans lequel il prend place, il devient inintelligible. Il ne saurait guère, en effet, constituer en lui-même la fin que Dieu se propose. Dérogeant au cours habituel de la nature, il n'entre pas dans les fins d'ordre naturel,³ mais requiert une intervention particulière et immédiate de Dieu. Aussi bien le philosophe, à en demeurer sur son terrain propre, n'est-il pas en mesure de le définir proprement ni d'en rendre compte. Cette prérogative revient au théologien : lui seul peut saisir, par delà la préternaturalité du phénomène accessible au sens, sa finalité, sa raison d'être, bref, sa référence au monde du surnaturel. « Les miracles, écrit Blondel, sont un témoignage écrit dans une autre langue que celle dont la philosophie est juge. »⁴

Le miracle apparaît dès lors comme un pont jeté entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Par la matière dans laquelle il s'opère et par le genre de faits auxquels il se rattache, il se tient au palier du monde physique.⁵ Par son mode d'efficience aussi bien que par sa fin il transcende le plan de la nature. Il procède de Dieu intervenant dans le cosmos par une action qui n'entre pas dans l'économie de la création proprement dite ni ne relève de sa providence ordinaire. D'où la nécessité de replacer le fait miraculeux dans un contexte

1. S. THOMAS, *De Pot.*, q.6, a.5 : « Cum operatio miraculosa sit quoddam divinum testimonium indicativum divinae virtutis et veritatis... »

2. S. AUGUSTIN, *In Joan.*, tract. IX, c.1 ; P.L., 35, 1458 ; éd. Vivès, t.9, p.331. *Ibid.*, tract. XXIV, c.1 ; P.L., 35, 1593 ; éd. Vivès, t.9, p.527. — Dans le même sens, cf. S. JEAN CHRYSOSTOME, *Expositio in Psalmum CXLVII*, P.G., 55, 480.

3. J.-M.-A. VACANT, *Const. du Concile du Vatican*, II, p.42.

4. M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière apolo-gétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, Paris, t.LXXXI (1895-1896), pp.345-346.

5. Nous nous restreignons au miracle apolo-gétique, *ad fidei probationem*, excluant les miracles de quibus est fides. *IIIa*, q. 29, a.1, ad 2.

religieux, et de le concevoir en référence au surnaturel, comme un signe du surnaturel, un témoignage de Dieu.¹ On réalise donc la profondeur de la définition proprement théologique que nous en donne le concile du Vatican : « Les miracles sont des faits divins qui, en montrant abondamment la toute-puissance de Dieu, sont des signes très certains de la révélation divine. »

Selon saint Augustin, « les miracles... sont des œuvres divines qui apprennent à l'esprit de l'homme à s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu par le spectacle des choses visibles ». ² Réalisé par Dieu, le prodige vient ainsi remédier à un certain engourdissement du sens religieux. Par le contraste et la rupture entre un tel fait et les phénomènes naturels dans la trame desquels il s'intercale, il appelle notre attention, suscite l'étonnement et devient aux mains de Dieu un signe pour manifester ce qu'il désire nous révéler.

« Le miracle, affirme pour sa part le Docteur Commun, constitue un véritable témoignage de ce à quoi il conduit ; » ³ il est un « témoignage indicatif de la vertu et de la vérité divines » ⁴ et « sa raison d'être réside dans la manifestation d'une réalité surnaturelle ». ⁵ D'abord et principalement c'est la foi qu'il vise à confirmer : à la façon des lettres de créance authentiquant un messenger qui prétend parler au nom de Dieu, il tient lieu de *confirmatur* divin à l'appui de la vérité annoncée. ⁶ Le saint Docteur intègre le don des miracles aux grâces *gratis datae*. Il y voit un charisme octroyé par l'Esprit à l'Église en vue d'une fin d'utilité générale et d'ordre salvifique, en l'occurrence, la confirmation du sermon prophétique. ⁷ Dans le miracle, précise-t-il, l'on peut envisager deux choses : le fait lui-même (*id quod fit*) et sa finalité (*id propter quod miracula fiunt*). Si notre considération s'attache au phénomène lui-même, nous l'exprimons en terme de vertu (*virtutes*), tandis que nous l'appelons communément signe quand nous nous plaçons dans l'optique de sa fin, laquelle est de manifester quelque réalité surnaturelle. ⁸ Comme fait sensible, le miracle apparaît de sa nature nanti d'une vertu manuductive propre à mener l'esprit humain au seuil de la vérité divine ; aussi bien s'insère-t-il dans l'économie sacramentaire des signes du surnaturel.

En guise d'explication, disons que le signe, comme la figure, l'image et le concept (*verbum*), appartient à l'ordre de la connaissance,

1. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.178, a.1, ad 3.

2. S. AUGUSTIN, *In Joan.*, tract.XXIV, n.1 ; P.L., 35, 1592-93.

3. S. THOMAS, *IIa IIae*, q. 178, a.2, ad 3.

4. S. THOMAS, *De Pot.*, q.6, a.5.

5. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.178, a.1, ad 3.

6. S. THOMAS, *IIa IIae*, q. 178, a.1 ; ad 5 ; a.2 ; q.2, a.1, ad 1 ; a.9, ad 3 ; *Ia*, q.119, a.2 ; *Ia IIae*, q. 111, a.4 ; *IIa*, q.7, a.7 ; q.29, a.1, ad 2 ; q.43, a.1.

7. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.178, a.1 ; q.171, prol.

8. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.178, a.1, ad 3.

à l'ordre intentionnel de la représentation : il conduit à la connaissance, il fait connaître : *signa ad instructionem pertinent*.¹ La définition qu'en donne saint Augustin est classique : « une chose qui, par delà la représentation qu'elle offre aux sens, conduit l'esprit à la connaissance de quelque chose d'autre ». ² Il implique altérité : il fait connaître un autre. Un être ne peut être signe de lui-même, ou bien s'il se signifie, ce sera en tant qu'il se représente sous un autre aspect.³ Voilà pourquoi il se réfère à un processus discursif de connaissance. « Signum proprie loquendo non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo. » ⁴ À proprement parler il ne saurait se dire qu'en regard de la créature raisonnable : celle-ci, en effet, a en propre de parvenir à l'inconnu en s'appuyant sur le déjà connu,⁵ de discourir, de circuler entre des intermédiaires, de ne connaître que successivement et par mode de rapports, de comparaisons, de ponts jetés entre l'inconnu et le connu. Ce qui, étant saisi en premier parce que plus apparent, achemine et mène l'esprit à la saisie d'une autre chose, a raison de signe. Voilà pourquoi le signe proprement dit est d'ordre sensible. Nous sommes ici en présence d'un terme analogue qui se dit *per prius* du signe sensible.

Le signe, quant à sa première imposition, désigne une chose sensible en tant qu'elle nous conduit comme par la main à la connaissance d'une chose cachée.⁶

Le savoir humain prend tout entier son origine dans le sens. Aussi la réalité sensible nous tient-elle lieu de principe premier de manifestation à ce point qu'il lui revient premièrement et de soi de nous acheminer à la connaissance d'autre chose. « Si chez nous les signes sont sensibles, c'est que notre connaissance, étant discursive, origine dans les choses sensibles. » ⁷

Nous devons donc reconnaître que le miracle, parce que s'inscrivant dans le champ de l'expérience sensible, vérifie proprement la raison de signe. Comme le note fort justement le Père Taymans : « C'est sur le terrain d'une expérience où le savant et l'ignorant se

1. S. THOMAS, *De Verit.*, q.27, a.4.

2. S. AUGUSTIN, *De Doctr. Christiana*, II, c.1 ; éd. Vivès, t.6, p.470 : « Signum est quod, praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire. »

3. S. THOMAS, *In IV Sent.*, dist.8, q.1, a.2, q.1a 2, ad 3 : cf. A.-M. ROGUET, O.P., *Somme théol.* (éd. *Revue des Jeunes*) *Les sacrements*, app.II, pp.278 et sq.

4. S. THOMAS, *De Verit.*, q.9, a.4, ad 4.

5. S. THOMAS, *IIa*, q.60, a.4, ad 1 ; q.61, a.1 ; q.64, a.7 ; *De Verit.*, q.9, a.4, ad 4.

6. S. THOMAS, *In IV Sent.*, dist.1, q.1, a.1, ad 2 ; « Signum quantum ad primam sui institutionem signat aliquam rem sensibilem prout per eam manuducimur in cognitionem alicujus occulti. »

7. S. THOMAS, *De Verit.*, q.9, a.4, ad 4 : « Et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia quia nostra cognitio, quae discursiva est, a sensibilibus oritur. »

retrouvent, le terrain d'une expérience commune, que Dieu fait éclater son signe. Le miracle n'existe pas que pour le savant. Il est adapté à l'intelligence de tous. »¹

* * *

Dans le miracle, il y a donc d'abord un fait sensible, inscrit dans l'expérience commune, mais qui apparaît comme une rupture dans l'ordre habituel des choses. Par là, il provoque l'étonnement, pose un problème et contraint à le résoudre dans l'intervention immédiate de Dieu.² L'aveugle-né, après sa guérison, le souligne aux pharisiens : « Jamais on n'a ouï dire que quelqu'un ait ouvert les yeux à un aveugle de naissance. »³ Cette dimension du miracle, fait sensible en dehors de l'ordre de la nature créée, attribuable à la Toute-Puissance, constitue en quelque sorte la matérialité du signe,⁴ car cette réalité expérimentale n'existe pas pour elle-même, mais en vue de conduire à la connaissance de réalités transcendantes et surnaturelles. D'après une distinction que Cajetan⁵ nous apporte, il y a entre les êtres ceux qui d'abord sont des *res*, et secondairement représentent, et ceux qui sont voulus d'abord pour signifier, et qui secondairement existent à la façon des *res*. Le miracle se range, à notre avis, dans cette dernière catégorie : à parler formellement, il s'intègre au nombre des réalités intentionnelles. Disons qu'il se comporte à la façon du mot, phénomène corporel qui, procédant d'une intention intelligible, fait naître à son tour dans l'esprit qui le perçoit une autre intention spirituelle.⁶ Or l'on a soin de ne pas confondre au sein du langage le phénomène physique de l'élocution et sa partie significative et intentionnelle :⁷ une injure n'offense pas parce que le son des mots qui la composent blesse le tympan, mais en raison de sa signification. Par-delà la réalité sensible qui constitue la matérialité du signe, le mot — et c'est cela qui le définit — renferme une vertu spirituelle de signification. Toutes proportions gardées,⁸ il faut dire de même du miracle. Situé dans un contexte religieux, le miracle, par cela même qu'il comporte de prodigieux, de déconcertant et d'éclatant au regard, devient signe du

1. F. TAYMANS, S.J., *Le miracle, signe du surnaturel*, dans *Nouvelle Revue théologique*, T.LXXVII (1955) p.231 ; cf. *Denz.*, n.1790.

2. S. THOMAS, *Ia*, q.105, a.7 ; *De Pot.*, a.6, a.5.

3. JN 9 32.

4. H. HOLSTEIN, S.J., *Le Miracle dans la théologie catholique*, dans la revue *Catéchistes*, n.53 (1963), p.56.

5. CAJETAN, *Comm. in Iam*, q.55, a.3.

6. S. THOMAS, *IIIa*, q.62, a.4, ad 1.

7. S. THOMAS, *IIIa*, q.78, a.5 : S. Thomas y distingue la *prolatio verborum materialiter sumpta* de la *prolatio verborum significative sumpta*.

8. *Toutes proportions gardées*, car le miracle comme signe demeure bien en deçà des prérogatives de distinction et d'expressivité propres à ce signe qu'est le mot, en raison de sa proximité de l'intelligence.

suraturel ; il prend une portée intentionnelle qu'aucune réalité naturelle de la création n'a premièrement et par soi.¹

Saint Augustin ne manque pas pour sa part d'établir ce parallèle entre le miracle et le mot. Il écrit en effet : « Les faits surprenants et merveilleux de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ sont à la fois des œuvres et des paroles : des œuvres parce qu'elles ont été faites, des paroles parce que ce sont des figures. »² Commentant le miracle de la multiplication des pains, le saint Évêque souligne la puissance divine qu'un tel prodige met en cause et à laquelle il nous renvoie. « Mais ce n'est pas, poursuit-il, la seule chose qu'il nous faille considérer dans les miracles de Jésus-Christ. Interrogeons ces miracles, demandons-leur ce qu'ils nous disent de Jésus-Christ : car si nous les comprenons bien, ils ont une langue. »³ Et si la grandeur de ce prodige nous frappe d'admiration par son extérieur, il faut chercher à en pénétrer la profondeur, car il contient un enseignement caché : « habet enim aliquid intus, hoc quod miramur foris ». Il continue :

Nous avons vu, nous avons considéré ce prodige extraordinaire, éclatant, vraiment divin, et que Dieu seul pouvait opérer, et à l'œuvre nous avons reconnu et loué celui qui en est l'auteur. Mais de même qu'en considérant des lettres parfaitement écrites, il ne nous suffirait pas de louer la main de l'écrivain qui les a faites toutes égales et leur a donné une élégante proportion, si nous ne cherchions à lire en même temps ce qu'il a voulu exprimer par ces lettres, ainsi celui qui se contente de regarder l'extérieur de ce miracle, est ravi de sa grandeur et de son éclat, et ne peut s'em-

1. Cf. E. DHANIS, *Qu'est-ce que le miracle ?* dans *Gregorianum*, t.XL (1959) p.228 et sq.

2. S. AUGUSTIN, *In Joan.*, tract.XLIV, c.1 ; P.L., 35, 1713 ; éd. Vives, t.10, p.75 : « Ea quippe quae fecit Dominus noster Jesus Christus stupenda atque miranda, et opera et verba sunt : opera, quia facta sunt ; verba, quia signa sunt. »

3. S. AUGUSTIN, *In Joan.*, tract.XXIV, c.2 ; P.L., 35, 1593 ; éd. Vivès, t.9, p.527 : « Nec tamen sufficit haec intueri in miraculis Christi. Interrogemus ipsa miracula, quid nobis loquantur de Christo : habent enim si intelligantur, linguam suam. Nam quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi, verbum nobis est. Hoc ergo miraculum, sicut audivimus quam magnum sit, quaeramus etiam quam profundum sit : non tantum ejus superficie delectemur, sed etiam altitudinem perscrutemur. Habet enim aliquid intus, hoc quod miramur foris. Vidimus, spectavimus magnum quiddam, praeclarum quiddam, et omnino divinum, quod fieri nisi a Deo non possit : laudavimus de facto factorem. Sed quemadmodum si litteras pulchras alicubi inspiceremus, non nobis sufficeret laudare scriptoris articulum, quoniam eas pariles, aequales decorasque fecit, nisi etiam legeremus quid nobis per illas indicaverit : ita factum hoc qui tantum inspicit, delectatur pulchritudine facti ut admiretur artificem ; qui autem intelligit quasi legit. Aliter enim videtur pictura, aliter videntur litterae. Picturam cum videris, hoc est totum vidisse, laudasse : litteris cum videris, non hoc est totum ; quoniam commoneris et legere. Etenim dicis, cum videris litteras, si forte non eas nosti legere : Quid putamus esse quod hic scriptum est ? Interrogas quid sit, cum jam videas aliquid. Aliud tibi demonstraturus est, a quo quaeris agnoscere quod vidisti. Alios ille oculos habet, alios tu. Nonne similiter apices videtis ? Sed non similiter signa cognoscitis. Tu ergo vides et laudas : ille videt, laudat, legit et intelligit. Quia ergo vidimus, quia laudavimus, legamus et intelligamus. »

pécher d'admirer son auteur, mais celui qui le comprend, celui-là en fait comme une lecture.¹

Dans la suite du passage, l'Évêque d'Hippone apporte une nuance précise : il n'en est pas, dit-il, du verbe écrit comme d'une peinture. Devant une page d'écriture, il ne suffit pas de voir les lettres et d'en admirer la proportion : il faut encore en faire la lecture. Telle doit être aussi notre attitude en face du miracle : « Appliquons-nous à le lire et à le comprendre ».

Nous retrouvons la même doctrine dans le sermon sur le chapitre septième de saint Luc et les trois résurrections faites par le Seigneur :

Notre-Seigneur Jésus-Christ voulait qu'on entendît dans un sens spirituel les miracles qu'il opérait sur les corps. Il ne faisait pas des miracles pour les miracles seulement, mais il voulait qu'en excitant l'admiration de ceux qui les voyaient, ils fussent prégnants de vérité pour ceux qui en comprenaient le sens. Celui qui voit des caractères dans un livre parfaitement écrit, et qui ne sait point lire, loue il est vrai l'habileté du copiste, en admirant la beauté des caractères, mais il ne sait ni ce qu'ils veulent dire, ni ce qu'ils signifient, il loue ce qui frappe ses yeux, mais rien ne parle à son esprit.²

Dans une courte lettre qu'il adresse à J. Bricourt à l'effet d'éclairer et de préciser ses conceptions, Blondel insiste sur le caractère intentionnel du miracle en ces termes : « Loin d'en nier la réalité ou la discernabilité, j'ai toujours eu à cœur d'établir que le miracle n'est pas seulement un prestige physique, relevant exclusivement des sens, de la science ou de la philosophie, mais qu'il est en même temps un signe adressé à tout homme, un signe d'ordre spirituel et de caractère moral et religieux, un signe qui révèle moins encore l'existence de la cause première (dont les faits naturels peuvent suffire à nous assurer) que la bonté d'un Dieu-Père qui marque son intervention spéciale et qui authentique ainsi un don surnaturel. » Il poursuit, sans doute pour justifier sa position : « Qu'ai-je dit, en définitive, sinon que le miracle ne doit pas être considéré uniquement d'un point de vue physique ou métaphysique comme s'il avait à prouver la puissance de Dieu, laquelle doit être déjà suffisamment démontrée par la nature entière (car l'action divine est toujours infinie) ; et qu'ai-je ajouté

1. *Ibid.*

2. S. AUGUSTIN, *Sermo XCVIII*, n.3 ; P.L., 38, 592-593 ; éd. Vivès, t.17, p.98-99 : « Dominus enim noster Jesus Christus ea quae faciebat corporaliter, etiam spiritualiter volebat intelligi. Neque enim tantum miracula propter miracula faciebat : sed ut illa quae faciebat, mira essent videntibus, vera essent intelligentibus. Quemadmodum qui videt litteras in codice optime scripto, et non novit legere, laudat quidem antiquarii manum admirans apicum pulchritudinem ; sed quid sibi velint, quid indicent illi apices nescit ; et est oculis laudator, mente non cognitor. »

sinon qu'il demande à être surtout envisagé dans son rapport avec la doctrine qu'il appuie, avec l'intention qu'il manifeste . . . »

* * *

Mais ne semble-t-il pas que nous soyons mis ici en présence d'une difficulté ?

La réalité dont le miracle est le signe est d'ordre surnaturel. La saisie d'un tel signe ne présuppose-t-elle pas dès lors la reconnaissance et l'acceptation préalables du surnaturel ? Le signe ne peut être scindé du signifié auquel il renvoie, ni faire abstraction du rapport de signification qui l'y rattache. On ne saurait donc percevoir le miracle que si déjà on a opté en faveur du surnaturel, que si déjà on a la foi. Dans cette hypothèse, comment cet argument peut-il conduire l'incroyant à la foi, si tant est qu'il s'agisse là d'un de ses rôles primordiaux ? « Quand bien même vous ne croiriez pas en moi, affirmait Jésus s'adressant aux Juifs, croyez en mes œuvres. »¹

Distinguons nettement d'abord la définition du miracle de sa discernabilité : car c'est une chose de définir le miracle *in universali* ; c'en est une autre de le percevoir *in concreto*. Le théologien définit le miracle comme un signe du surnaturel ; il lui attribue une valeur probative en regard de la foi. Mais il peut arriver qu'un miracle donné ne soit pas perçu comme signe et argument de la vérité de foi par celui qui en est le témoin.

Personne ne songe à contester la valeur intentionnelle des mots même si la signification de l'un d'eux échappe à Socrate ou à Pierre. Dans le concret les miracles sont diversifiés : les uns se présentent avec une moindre évidence, les autres sont plus contraignants. À la différence des esprits angéliques, l'intelligence de l'homme, par suite d'une perspicacité nativement réduite, n'a pas toujours de la provenance d'un prodige une évidence qui pulvérise tout germe de doute.² Les dispositions affectives entrent pour autant en ligne de compte et font souvent obstacle à la saisie d'un fait miraculeux ou tout au moins à une lecture adéquate de son intentionalité. L'on peut du reste remarquer la prudence et la clairvoyance qu'apporte l'Église dans le discernement des miracles. Comme le note le Père Taymans : « Elle qui déclare solennellement que le miracle est un signe très certain de la Révélation, signe adapté à toutes les intelligences, se montre très réservée quand il s'agit d'établir, dans le concret, que tel fait est miraculeux ».³

1. Jn 10 38.

2. D'après saint Thomas, en effet, la perspicacité de l'esprit angélique lui vaut de saisir tout de suite et d'évidence l'authenticité du signe miraculeux ainsi que sa portée probative. C'est ce qui fait que les démons sont contraints malgré eux à une foi naturelle touchant la doctrine révélée. Cf. *Ila Ilae*, q.5, a.2, ad 1 ; ad 2.

3. F. TAYMANS, S.J., *op. cit.*, p.244.

Au demeurant, il faut convenir avec le Père Rousselot que la dimension intentionnelle du miracle ne s'établit vraiment que dans et par la foi.¹ Nous le disions plus haut : seul le théologien, à la lumière de la foi, est en mesure d'élucider le *quid* du miracle, autrement dit, de le définir comme signe orienté à manifester le surnaturel. Cela n'implique pas toutefois qu'on doive lui récuser une efficacité susceptible de conduire à la foi celui qui, incroyant, n'a pas encore adhéré à la Révélation.

Cajetan, avec son acuité habituelle, nous apprend à distinguer une double mouvance de la fin et analogiquement une double mouvance du signe : l'une qu'il appelle « exécutive », l'autre « directive ».² La fin, sans être saisie formellement comme fin, dans sa référence aux moyens, peut néanmoins mouvoir à l'agir : elle meut alors *executive*. Cela caractérise l'agir de la brute. L'homme pour sa part appréhende non seulement le bien qui l'attire et le met en branle, mais il en discerne la formalité de fin. Aussi bien a-t-il la faculté de se mouvoir librement et consciemment vers sa fin,³ *directive*. Il reste que nombre de nos actes procèdent d'une motivation à base d'une perception plus ou moins formelle de la fin ; pareille mouvance pour être moins parfaite n'en demeure pas moins réelle et efficace.

L'efficacité du miracle comme signe manucteur à la foi n'exige pas davantage qu'il soit saisi distinctement et de prime abord sous sa formalité de signe. Chez celui qui le voit, il apparaît d'abord comme un fait qui s'impose par sa présence insolite au milieu du déroulement des phénomènes, brusquement interrompu et apparemment contredit par une anomalie qu'on ne peut expliquer naturellement, ni récuser. Contrainte, dès lors, d'en appeler à la « cause première » pour rendre compte d'un fait sans cause assignable au plan phénoménal, la raison y reconnaît la main de Dieu. Elle se trouve, par là-même, toute préparée à percevoir la portée significative et probative de ce geste divin par rapport aux valeurs religieuses dans le contexte desquelles il prend place. Cela suppose bien sûr une rectification préalable de la volonté, une certaine docilité qui met l'intelligence en état de réceptivité, sans quoi l'infidèle resterait fermé à toute initiative venue d'en haut. « *Obstaculum mentis*, écrit saint Grégoire, *tumor mentis est : quia dum inflat, obnubilat.* »⁴ Jacques Rivière, à sa façon, exprime la même idée : « Toujours la même candeur, la même intégrité d'âme qui est nécessaire pour croire des choses qu'on ne comprend pas encore.

1. P. ROUSSELOT, *Les Yeux de la Foi*, dans *Recherches de science religieuse*, t.I (1910), pp.256-257.

2. CAJETAN, *Comm. in IIam IIae*, q.110, a.1, n.3. Cf. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.81, a.3, ad 3 ; *IIIa*, q.25, a.3, ad 3 ; a.5, ad 3.

3. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.1, a.1.

4. S. GRÉGOIRE, *Moralia*, XXIII, c.17 ; P.L., 76, 269. — Cf. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.162, a.3 ; *De Malo*, q.8, a.3, ad 8.

Le chrétien est d'abord quelqu'un qui a le cœur, comme l'esprit, intact, entier ».¹

Un cas similaire nous est mentionné par le Docteur Commun :² l'opinion dispose à la science ; fruit d'une argumentation dialectique elle prépare l'esprit à la science, laquelle, on le sait, repose sur la certitude de la démonstration. Or, la connaissance scientifique, une fois acquise, loin d'évacuer la première, permettra à l'esprit d'évaluer plus adéquatement les signes et arguments probables. Car celui qui tient la cause pourra de ce fait connaître davantage le signe probable lui-même, étant plus en mesure d'en jauger la portée argumentative. Ainsi en va-t-il du miracle comme manuduction à la foi. Celui-ci étant saisi imparfaitement d'abord comme signe, sa portée probative et sa dimension intentionnelle ne se dévoileront qu'à la lumière de la foi. Il faudra l'éclairage de la foi pour en faire une lecture adéquate.

Miracle et Parole de Dieu

Comme signe du surnaturel le miracle présente une polyvalence indiscutable.³ Il prend place dans une communication sensible de la Parole de Dieu. Mais d'après la Tradition chrétienne, reflétée par le premier concile du Vatican, il a avant tout et principalement un rôle de *confirmatur* en regard de la Révélation : il atteste l'origine divine d'une doctrine, d'une parole qui se prétend de Dieu. Le message révélé, contrairement aux doctrines humaines, ne prend point appui sur des arguments de raison : il les transcende.⁴ Et cependant la parole d'un messager a besoin d'être garantie et authentiquée faute de quoi il serait humainement imprudent d'y adhérer :⁵ « Celui qui croit trop vite est un cœur léger ».⁶ Il reste donc, comme le note saint Thomas, l'argument de la puissance divine. Le texte de l'évan-

1. Jacques RIVIÈRE, *À la trace de Dieu*, éd. N. R. F., 31^e édition, Paris, 1939, p.65.

2. S. THOMAS, *IIa*, q.9, a.3, ad 2.

3. Cf. R. LATOURELLE, S. J., *Théologie de la Révélation* (Desclée) 1963, pp.416 et sq. Dans un exposé remarquable, l'auteur développe cette multiplicité de facettes que revêt le miracle en regard de la Révélation. Cf. aussi : Ph.-H. MENAUD, *La signification du miracle dans le Nouveau Testament*, art. dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1948-49, n.3.

4. S. THOMAS, *IIa*, q.43, a.1 : « Divinitus conceditur homini miracula facere, propter duo. Primo quidem, et principaliter, ad confirmandam veritatem quam aliquis docet. Quia enim ea quae sunt fidei humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis : ut, dum aliquis facit opera quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur esse a Deo ; sicut, cum aliquis defert litteras anulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur. — Secundo, ad ostendendum praesentiam Dei in homine per gratiam Spiritus Sancti : ut dum scilicet homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in eo per gratiam. Unde dicitur Galat. 3 : « Qui tribuit vobis Spiritum, et operatur virtutes in vobis. »

5. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.178, a.1.

6. Si 194.

gélisme saint Marc relatif à la mission des apôtres exprime ainsi cette fonction confirmative du miracle : « Pour eux, ils s'en allèrent prêcher en tout lieu, le Seigneur agissant avec eux et confirmant la Parole par les miracles qui l'accompagnaient ».¹

Dans l'Ancien Testament ne voit-on pas Moïse demander et obtenir de Yahvé le signe qui lui prouvera à lui-même que Yahvé est « avec lui » et que « sa mission vient de lui » ?² Et comme gage de la mission qui est sienne, il se voit octroyer le pouvoir de faire des prodiges dans le but explicite d'attester que Yahvé lui est vraiment « apparu » et de trouver conséquemment audience auprès des siens.³ À travers toute l'histoire du prophétisme, le miracle sert de signe propre à discerner du pseudo-prophète celui qui parle véritablement au nom de Dieu.⁴ C'est à la lumière de toute cette tradition que doit s'entendre la réponse de Jésus aux envoyés de Jean : « Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts resuscitent, la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres ».⁵ C'est d'ailleurs « à la vue des signes » opérés par Jésus, observe l'évangéliste saint Jean, que « beaucoup (de Juifs) crurent en son nom ».⁶ Quand, au lendemain de la Pentecôte, Pierre voudra prouver à la foule que le Christ est l'envoyé de Dieu, c'est encore à ses œuvres qu'il fera appel : « Jésus le Nazaréen, cet homme que Dieu a accrédité auprès de vous par les miracles, prodiges et signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous... »⁷

Pour saint Thomas d'Aquin, le miracle constitue un signe nécessaire, un *tekmerium*⁸ de l'origine divine d'une doctrine ou d'une mission, à l'appui desquelles il est invoqué :

Parfois le miracle est fait pour rendre témoignage à la vérité enseignée, parfois pour rendre témoignage à la personne qui le fait... Lorsqu'un miracle est fait pour appuyer une doctrine enseignée, cette doctrine est nécessairement vraie.⁹

Le contraire, en effet, impliquerait que Dieu se fasse témoin et complice du mensonge.¹⁰ À la limite, le miracle peut s'imposer avec

1. Mc 16 20.

2. Ex 3 12.

3. Ex 4 1.

4. Cf. Jg 6 17 ; Is 7 11 ; 38 7 ; etc.

5. Lc 7 22.

6. Jn 2 23 ; aussi Jn 3 2 ; 9 33 ; 7 31 ; 12 18.

7. Ac 2 22.

8. S. THOMAS, *IIa*, q. 55, a. 5.

9. S. THOMAS, *In Joan.* (9 31), lect. 3, c. 8, n. 1349 : « Quandoque miraculum fit in testimonium veritatis praedicatae, quandoque autem in testimonium personae facientis... Dico ergo quod, quandoque miraculum fit in testimonium doctrinae praedicatae, *necessarium est doctrinam illam esse veram.* »

10. S. THOMAS, *IIa IIae* q. 5, a. 2 ; *Quodl.* II q. 4, a. 1, ad 4.

une nécessité probative telle que l'esprit se voit contraint à une adhésion de foi naturelle. C'est le cas de la foi des démons.¹ Certes, faut-il le dire bien haut : le miracle ne prend jamais d'assaut le consentement de l'homme au surnaturel. Son efficacité ne va jamais jusqu'à causer la foi théologale, jusqu'à emporter de force l'assentiment surnaturel aux vérités religieuses.

Pareille causalité revient en propre à la Parole de Dieu, en regard de quoi celle du miracle demeure tout extrinsèque et dispositive : *causa exterius inducens*.² Formellement parlant, la Révélation divine s'impose à l'homme, au cœur même de son esprit, par elle-même, et sa certitude prend appui non sur l'évidence du signe, si grande soit-elle, mais bien sur la Parole de Dieu. En définitive, nous avons la certitude surnaturelle de la Révélation, par le fait même que Dieu se révèle à nous, à chacun de nous, croyants. En langage plus technique, nous disons de la Parole de Dieu qu'elle est à la fois un *quo* et un *quod supernaturaliter creditur*. « Bien qu'il faille croire au témoignage divin sur tout, lit-on dans le *De Veritate*, cependant ce témoignage, comme la connaissance, porte d'abord et principalement sur lui-même, et conséquemment sur les autres choses ».³ Saint Augustin en fournit la raison quand il dit : « Lumen et alia demonstrat et seipsum ».⁴ La Révélation divine est lumière : elle éclaire et certifie l'homme sur les mystères du salut ; elle fonde son adhésion de foi. Si bien que dans l'ordre du motif formel de notre foi nous n'avons pas à chercher un motif ultérieur dans lequel il nous serait possible de résoudre et certifier notre connaissance de foi : la Parole de Dieu y est première et ultime, et à ce point de vue, elle rend compte d'elle-même. Le témoignage de Dieu rend ainsi témoignage de lui-même.⁵

* * *

1. S. THOMAS, *Ila IIae*, q.5, a.2, ad 1 ; ad 2.

2. S. THOMAS, *Ila IIae*, q.6, a.1.

3. S. THOMAS, *De Verit.*, q.14, a.8, ad 2 : « Quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum, tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de seipso et consequenter de aliis. » — Cf. *ibid.*, ad 4 ; ad 9 ; ad 16. — JOAN. A S. THOMA, *Curs. theol.*, *In Iam*, q.10, disp.9, a.1, n.14 et 37 ; *In IIam IIae*, q.1, disp.1, a.2, n.5-6, VII (Vivès), p.16-17. — H. BOUILLARD, *Logique de la foi*, Aubier, coll. *Théologie*, n.60, Paris, 1963, p.19.

4. S. AUGUSTIN, *In Joan.* (814), tract.XXXV, c.4 ; P.L., 35, 1659 : « Lumen et alia demonstrat et seipsum. Accendis lucernam, verbi gratia, ut quaeras tunicam, et praestat tibi ardens lucerna ut invenias tunicam : numquid accendis lucernam ut videas ardentem lucernam ? Lucerna quippe ardens idonea est et alia quae tenebris operiebantur nudare, et seipsam tuis oculis demonstrare. » — Cf. Y.-M. CONGAR, *La foi et la théologie*, Desclée, coll. *Le Mystère chrétien*, Paris, 1962, p.83, n.78.

5. Raymond LAFLAMME, *De la certitude de notre foi*, dans *Laval théologique et philosophique*, vol. X (1954) p.245-259.

Certains ouvrages apologétiques ont parfois une façon beaucoup trop matérielle de concevoir la Révélation. C'est une vérité de base que Dieu a parlé. Notre foi et notre religion reposent là-dessus. Quand nous parlons de Révélation, nous entendons signifier un fait, un événement divin qui s'insère dans l'histoire de l'humanité. La Bible nous raconte les diverses interventions de Dieu, elle trace en quelque sorte une histoire de la Révélation, car celle-ci a eu lieu dans le temps ; elle s'est même échelonnée sur plusieurs siècles.¹ « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils . . . »² Cet aspect de la Révélation, irruption de Dieu dans le monde, fait historique et concret, ne doit pas être laissé de côté. Il y aurait à ce faire un grave péché d'omission. Mais pour être important, cet aspect n'en demeure pas moins matériel eu égard à la réalité totale que j'entends exprimer en disant : je crois à cause de la Révélation divine.

En effet, ce qui caractérise cet acte de Dieu et le met à part de toute autre intervention surnaturelle, c'est qu'il connote un rapport direct à l'intelligence de la créature étant l'acte par lequel Dieu lui manifeste sa pensée, lui fait connaître un message. La Révélation constitue une *locutio Dei* et par cette Parole, Dieu nous dévoile la connaissance qu'il a de lui-même, de son vouloir. Elle inclut donc à titre d'élément essentiel la proposition extérieure d'une doctrine de vérité, tout spécialement de celle qui nous ordonne directement à la vie éternelle.³ Conformément aux normes de la pédagogie divine, cette *dispensatio temporalis* de la doctrine révélée s'est opérée progressivement durant quinze ou vingt siècles pour atteindre son achèvement avec la mort du dernier Apôtre. Adressée directement à certains, tels les Prophètes et les Apôtres, indirectement à nous, par l'intermédiaire de l'Écriture, de la Tradition, et de l'Église, la Parole de Dieu est révélatrice de vérité, porteuse d'un enseignement.

Contre certaines conceptions modernistes d'une révélation immanente et coextensive à la conscience religieuse, il faut maintenir à tout prix ce caractère objectif de la Révélation, faute de quoi on la dépouillerait d'un trait constitutif. C'est là, écrit le Père Congar, une donnée très certaine, biblique.⁴

Mais il ne faudrait pas pour autant la ramener purement et simplement à la proposition extérieure et objective d'un ensemble de vérités à croire pour le salut. Ce serait là encore une façon inadéquate

1. LATOURELLE, *op. cit.*, p.368 et sq. ; Bernard LAMBERT, O.P., *Le problème œcuménique*, I, éd. du Centurion, Paris, 1962, p.192.

2. He 11.

3. S. THOMAS, *IIa IIae*, q.1, a.6, ad 1 ; q.2, a.5.

4. Y.-M. CONGAR, *op. cit.*, p.44. Cf. E.-A. DE POULPIQUET, O.P., *Le dogme*, Libr. Bloud et Cie, Paris, 1912, pp.11 et sq.

et trop matérielle de se la représenter. Car la Parole de Dieu, motif de la foi théologale, est dans sa formalité ultime une lumière divine qui donne au croyant d'accueillir en son esprit et d'accepter le message révélé. À ce point de vue elle atteint le croyant personnellement, au plus intime de lui-même ; elle lui donne la puissance d'entendre la vérité proposée ; elle actualise en définitive pour chacun la Révélation que les Prophètes, le Christ et les Apôtres ont fait entendre au-dehors. Pour désigner cette action de Dieu dans la genèse de la foi, saint Paul parle d'illumination et d'onction divines. Sans elles, impossible de reconnaître la parole extérieure de Dieu : « Le Dieu qui a dit : Que du sein des ténèbres brille la lumière, est Celui qui fait briller la lumière dans les cœurs, pour faire resplendir la connaissance de sa gloire, qui est sur la face de Jésus-Christ ».¹ Saint Jean, pour sa part, désigne la grâce interne de la Révélation en terme d'attraction, de témoignage, d'enseignement.² Pour croire, il ne suffit pas que la parole de Dieu soit proclamée extérieurement par un envoyé de Dieu, fût-il le Christ lui-même : il faut que du dedans Dieu rende témoignage à cette parole : « C'est l'Esprit-Saint qui rend témoignage parce que l'Esprit est la vérité ».³ Ce témoignage intérieur se conjoint à la parole extérieure du prophète ou du prédicateur et rend ainsi possible l'adhésion surnaturellement certaine de la foi théologale. Et sans lui il manque une détermination essentielle à la connaissance surnaturelle impliquée dans la foi.

La doctrine de saint Thomas sur la connaissance prophétique nous éclaire sur la question.

Dans la Révélation prophétique, Dieu s'exprime par mode de *locutio*. C'est même là ce qui distingue la Révélation proprement dite de cette expression originale de la divinité incluse dans la création. Les choses ont en effet une certaine valeur de parole sur Dieu puisqu'elles procèdent à l'exemplaire du Logos divin et que, d'autre part, l'homme possède en lui cette lumière du Verbe qui éclaire tout homme venant en ce monde. Pour cette raison, il est en son pouvoir de connaître Dieu en prenant appui sur les réalités créées.⁴ Mais pour le saint Docteur, cette manifestation commune du divin n'a pas, à proprement parler, raison de « parole » : car les créatures dans l'intention du Créateur ne sont pas posées dans l'existence pour une fin

1. II Co 4 6.

2. Jn 1 18 ; 1 45 ; 5 37 ; 5 47 ; 6 1-24 ; 6 39 ; 6 44-45 ; 6 66 . . . cf. LATOURELLE, *op. cit.* p. 406.

3. I Jn 5 6.

4. Rm 1 20 ; Denz, n. 1785. — S. THOMAS, *In Iam ad Cor.* (121), lect. 3, n. 55 : « Divina sapientia . . . » ; *De Verit.*, q. 14, a. 1 ; ad 7 ; a. 9 ; *In Boet. de Trin.*, lect. 1, q. 1, a. 1, ad 4 ; *IIa IIae*, q. 1, a. 4 ; a. 5, ad 4 ; q. 2, a. 1 ; *De Spiritualibus Creaturis*, a. 10, c. ; ad 1 ; ad 9 ; *Q. D. De Anima*, q. un., a. 5 ; *Ia*, q. 79, a. 4 ; ad 1 ; *Compend. Theol.*, c. 88 ; *In Boet. De Trin.*, Proem., q. 1, a. 1 ; ad 2 ; ad 4 ; ad 5 ; ad 8 ; *Ia IIae*, q. 109, a. 1, ad 1.

expresse de notification et de manifestation.¹ Parler, c'est en effet manifester sa pensée à un autre auquel on s'adresse au moyen d'une similitude formée à cet effet.² Liée au mot comme à son *medium* d'expression approprié chez l'homme, l'intelligence au niveau du monde des purs esprits s'affranchit du signe sensible :³ elle se traduit dans des similitudes purement spirituelles qu'elle suscite et dispose conformément à ce qu'elle entend notifier. Aussi bien faut-il se garder, quand il s'agit de la Parole de Dieu, de s'enfermer dans la première imposition du terme parole et d'en arriver à identifier cette Parole de Dieu à une sorte d'énonciation verbale et toute extérieure. Conformément à l'observation de saint Thomas, on doit distinguer une double audition et une double parole : « une parole extérieure, dans laquelle Dieu nous parle par les prédicateurs ; une parole intérieure, dans laquelle il nous parle par une inspiration du dedans. On appelle parole l'inspiration intérieure en raison de sa ressemblance avec la parole extérieure. De même que dans la parole extérieure nous préférons à l'auditeur, non pas la chose elle-même que nous entendons lui notifier, mais un signe de cette chose, un mot porteur de sens, ainsi Dieu, lorsqu'il inspire au-dedans, ne donne pas la vision de son essence, mais un signe de cette essence, une similitude spirituelle de sa sagesse. »⁴

Ainsi donc, la Parole de Dieu présente un aspect selon lequel elle est « proposition extérieure » de l'objet ; un autre selon lequel elle est influx intérieur de lumière.⁵

La parole par laquelle Dieu s'est adressé aux prophètes dans les Écritures ne doit pas s'entendre de la seule impression des similitudes des choses, mais aussi de la lumière infuse qui certifie l'esprit du prophète sur un point donné.⁶

Par sa première dimension, la Révélation peut s'assimiler à la façon humaine de présenter la doctrine, tandis que sous son second

1. S. THOMAS, *In ad Hebr.* (11), lect.1, n.15 : « Prima autem expressio, scilicet in creatione, non ordinatur ad manifestationem. Manifestum est, quod illa expressio non potest dici locutio, et ideo numquam dicitur, quod Deus loquatur creando creaturas, sed quod cognoscatur. Rm 120. »

2. S. THOMAS, *Ia*, q.107, a.1.

3. *Ibid.*, ad 1.

4. S. THOMAS, *De Verit.*, q.18, a.3 : « Est etiam quaedam locutio exterior, qua Deus nobis per praedicatores loquitur ; quaedam interior, qua loquitur nobis per inspirationem internam. Dicitur autem ipsa interior inspiratio locutio quaedam ad similitudinem exterioris locutionis : sicut enim in exteriori locutione, proferimus ad ipsum audientem non ipsam rem quam notificare cupimus, sed signum illius rei, scilicet vocem significativam ; ita Deus interius inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquod suae essentiae signum, quod est aliqua spiritualis similitudo suae sapientiae. »

5. S. THOMAS, *Ila IIae*, q.173, a.2. Ce texte est fondamental pour comprendre cette double dimension de la Parole de Dieu.

6. S. THOMAS, *De Verit.*, q.12, a.7, ad 4 : « Sic ergo locutio qua Deus prophetis locutus esse dicitur in Scripturis, non solum attenditur quantum ad species rerum impressas, sed etiam quantum ad lumen inditum, quo mens prophetae de aliquo certificatur. »

aspect, l'action révélatrice de Dieu transcende tout à fait notre mode d'enseigner : seul le magistère divin peut conforter immédiatement l'entendement en lui influant une lumière.

De ces deux dimensions de la Parole divine, la dernière est la plus importante et la plus formelle.

Toute connaissance s'obtient, en effet, à partir de deux principes indispensables, l'objet et la puissance. D'où la nécessité d'un double élément de détermination, l'un qui se tient du côté de l'objet à connaître, l'autre, du côté du sujet connaissant. En effet, il importe d'abord que l'objet soit rendu présent à la faculté de connaître au moyen d'une représentation qui en tient lieu. Mais cela ne suffit pas. Pour que s'opère le dévoilement de cet objet, il faut de surcroît un principe immanent de manifestation grâce auquel le connaissant devient en mesure d'appréhender le donné objectif qui s'offre à lui et surtout d'en juger :¹ c'est affirmer d'autant l'importance primordiale de cette lumière si tant est que la connaissance trouve son achèvement et sa perfection dans le jugement.² Une diversité dans la lumière rend compte d'une diversité dans l'intellection et dans la certitude. On ne saurait expliquer autrement que, dans une classe d'élèves assistant au même exposé scientifique, il y en ait qui comprennent très bien, d'autres moins, et d'autres pas. Tous entendent le même discours verbal, mais tous n'ont pas la même lumière requise pour en percevoir la vérité et la certitude.

Voilà pourquoi dans le charisme de connaissance prophétique, Dieu joint toujours à l'*acceptio rerum* l'influx d'une lumière intérieure.

L'élément formel dans la connaissance prophétique réside dans la lumière divine ; c'est de l'unité de cette lumière prophétique que la prophétie tire son unité spécifique, malgré la diversité des objets que cette lumière manifeste aux prophètes.³

Elle éclaire, en effet, un donné d'une grande diversité et d'une étonnante richesse, depuis les événements de l'histoire jusqu'aux mystères les plus élevés. Dans tout cela, elle permet au prophète d'entendre vraiment le message révélé, de prendre ainsi possession de la vérité que Dieu veut lui communiquer.

La connaissance de foi requiert pareillement ce double élément et corrélativement cette double action de la Parole de Dieu. C'est ce qu'exprime saint Thomas dans ce texte :

Dans la foi, qui nous fait croire en Dieu, il n'y a pas seulement une *acceptio* de choses auxquelles nous adhérons, mais encore une lumière qui

1. S. THOMAS, *III Contra Gentes*, c.77 ; *Opusc. theol.*, vol. I, *Comp. theol.*, n.162.

2. S. THOMAS, *Ila Ilae*, q.173, a.2.

3. S. THOMAS, *Ila Ilae*, q. 171, a.3, ad 3 : « Formale in cognitione prophetica est lumen divinum, a cuius unitate prophetia habet unitatem speciei, licet sint diversa quae per lumen divinum prophetice manifestantur. » — Cf. *ibid.*, a.3, c. ; a.2.

nous incline à cette adhésion : c'est une lumière, qui est l'*habitus* de foi, infusée dans l'âme humaine par Dieu . . .

Ainsi il appert que la foi vient de Dieu à deux points de vue : du côté de la lumière intérieure, qui incline à l'assentiment, et du côté de ces choses proposées extérieurement, qui originent dans la révélation divine : celles-ci sont pour la connaissance de foi ce que les choses perçues par les sens sont pour la connaissance des principes ; dans les deux cas, il y a une détermination de la connaissance.¹

Le dépôt révélé origine dans la Révélation prophétique et il nous parvient par l'intermédiaire des Écritures. Sous ce rapport, il est Parole de Dieu, mais parole extérieure seulement ; en regard de la connaissance surnaturelle de la foi, il représente ce que saint Thomas appelait l'*acceptio rerum*. Cette donnée matérielle (*fides ex auditu*) a besoin d'être déterminée ultérieurement par l'action de la Parole de Dieu infusant à l'intime du croyant la *lumen fidei*.² Grâce à cette illumination, celui-ci peut entendre au-dedans la parole proférée au-dehors ; la proposition extérieure du message révélé s'achève chez lui en connaissance surnaturelle de foi, prise de possession de la vérité que Dieu veut lui communiquer. C'est seulement dans cette conjonction de l'annonce extérieure et de l'inspiration intérieure que s'opère la rencontre de l'esprit humain avec celui de Dieu dans l'acte de foi : « le verbe de celui qui au dehors proclame la parole, note encore saint Thomas, ne suffit pas à causer la foi, si le cœur

1. S. THOMAS, *In Boet. De Trin.*, lect.1, q.1, a.1, ad 4 : « Unde et in fide qua in Deum credimus, non solum est acceptio rerum quibus assentimur, sed aliquid quod inclinat ad assensum ; et hoc est lumen quoddam, quod est habitus fidei, divinitus menti humanae infusum . . . Et sic patet quod fides ex duabus partibus est a Deo : scilicet ex parte interioris luminis, quod inducit ad assensum, et ex parte eorum quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt : et haec se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. » — Cf. *In ad Rom.* (10 17), lect.2, n.844.

2. Pour signifier le rôle de cette lumière de la foi, saint Thomas s'exprime en termes d'*interior vocatio*, d'*instinctus*, de *motus*, d'*illuminatio*, voulant par là souligner que cette grâce intérieure touche le cœur de l'homme avant l'atteindre son esprit. — Cf. *In IV Sent.*, dist.17, q.1, a.1, sol.2 ; *Quodl.* II, q.4, a.1, ad 3 ; *Ia IIae*, q.113, a.1, ad 3 ; *IIa IIae*, q.2, a.9, ad 3 ; *De Verit.*, q.18, a.3 ; *In Joan.*, c.6, lect.5, nn.942-946 ; c.15 lect.5, n.2055. — Cf. J. ALFARO, S.J., *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam — functio luminis fidei*, dans *Gregorianum*, vol.XLIV (1963), pp.501 et sq ; M. D. CHENU, *Contribution à l'histoire du traité de la foi* (commentaire historique sur un article de la *Somme théologique*, *IIa IIae*, q.1, a.2), dans *Mélanges thomistes*, Kain, 1923, p.123-141 ; *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle, Genèse de la doctrine de s. Thomas*, *Sum. th.*, *IIa IIae*, q.2, a.1. dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, 2^e série, Paris-Ottawa, 1932, pp.163-191 ; J. DE WOLFF, *La justification de la foi chez s. Thomas et le Père Rousselot*, Bruxelles-Paris, 1946 ; R. TUCCI, *La soprannaturalità della fede per rapporto al suo oggetto formale secondo S. Tommaso d'Aquino* (Aloisiana, II), Napoli, 1961, pp.1-96 ; B. DUROUX, *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1956, pp. 32-38.

de l'homme n'est attiré au dedans par la puissance de la Parole de Dieu ». ¹

En ce sens, nous nous accordons avec Karl Barth pour affirmer que « la Bible est la Parole de Dieu s'il plaît à Dieu, lorsqu'il parle par elle . . . » ; qu'« elle n'est pas en soi et par soi la révélation, mais le souvenir de la révélation déjà intervenue ». ² Il ne s'agit certes pas, pour nous, de récuser à la Bible son caractère de révélation objective, mais plutôt de bien marquer cette dimension formelle et ultime de la Révélation : parole intérieure qui, adressée par Dieu à l'homme, lui donne d'entendre et d'accueillir effectivement en lui avec une certitude divine la parole extérieure. Sans cette certification et ce dévoilement, la connaissance de foi théologique s'avère impossible. ³ Toujours selon saint Thomas, le croyant fait l'objet d'un double appel de la part de Dieu : « l'un extérieur, par la voix du prédicateur ; l'autre intérieur, qui n'est autre qu'une inspiration de l'esprit par laquelle le cœur de l'homme est mû à acquiescer à ce qui est objet de foi . . . Et cet appel est nécessaire, car notre cœur ne saurait se tourner vers Dieu, si Dieu lui-même ne nous attirait à lui ». ⁴ À la vérité, la grâce interne de foi revêt diverses formalités, ⁵ dont celle d'un véritable « témoignage », le « témoignage de la Vérité première qui de l'intérieur instruit et illumine l'homme ». ⁶ « L'attraction, écrit le P. Latourelle, s'adaptant au témoignage extérieur le sous-tend, le subsume, le vivifie, le féconde. La grâce inspire ce que la prédication extérieure ex-prime et pro-clame ». ⁷

Et son efficacité dépasse celle de toute démonstration, celle même de la lumière naturelle de la raison qui fait assentir aux principes, ⁸ car la Parole de Dieu possède la prérogative de la véracité divine.

1. S. THOMAS, *In ad Rom.* (1016), lect. 2, n.842 : « Verbum exterius loquentis non est causa sufficiens fidei, nisi cor hominis attrahatur interiori virtute Dei loquentis. » — Cf. *ibid.*, lect.6, n.707.

2. K. BARTH, *Dogmatique*, vol. I, t.I, (*Labor et Fides*), Genève, 1953, p.106-107.

3. S. Thomas parle de la foi des démons comme d'une foi équivoque pour souligner la divergence totale du principe sur lequel elle s'appuie. Cf. *De Verit.*, q.14, a.9, ad 4 : *IIa IIae*, q.5, a.2, c. ; ad 1.

4. S. THOMAS, *In ad Rom.* (830), lect. 6, n.707 : « Vocatio hominis . . . est duplex, una exterior, quae fit ore praedicatoris . . . alia vero vocatio est interior quae nihil aliud est quam quidam mentis instinctus, quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum his quae sunt fidei vel virtutis . . . Et haec vocatio necessaria est, quia cor nostrum non se ad Deum converteret, nisi nos ipse Deus ad se traheret. »

5. Cf. R. LATOURELLE, S. J., *op. cit.*, pp.408-413.

6. S. THOMAS, *In Joan.* (537), lect.6, n.820.

7. LATOURELLE, *ibid.*, Cf. E. DHANIS, *Révélation explicite et implicite*, dans *Gregorianum*, vol.XXXIV (1953), p.231.

8. S. THOMAS, *In Boet. De Trin.*, lect.1, q.1, a.1, ad 4 ; *In III Sent.*, dist.23, q.2, a.2, q1a 3, n.157 ; *De Verit.*, q.10, a.12, ad 16 ; q.14, a.1, ad 7 ; *IIa IIae*, q.4, a.1.

Aussi bien est-ce en elle seule que réside l'« argument »¹ décisif qui emporte l'acquiescement surnaturel de la foi.²

Nous lisons au livre d'Isaïe : « Comme la pluie et la neige descendent des cieux et n'y remontent pas sans avoir arrosé la terre, l'avoir fécondée et fait germer, pour qu'elle donne la semence au semeur et le pain comestible, de même la parole qui sort de ma bouche ne me revient pas sans résultat, sans avoir fait ce que je voulais et réussi sa mission ».³ « Ne brûle-t-elle pas comme le feu dira encore Yahvé ; n'est-elle pas comme un marteau qui pilonne le roc ? »⁴ « Vivante, en effet, est la parole de Dieu, lit-on en saint Paul ; efficace et plus incisive qu'un glaive à deux tranchants, elle pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles . . . ».⁵

L'efficacité de la parole de Dieu étant telle, il y a lieu de mettre en question la nécessité des signes externes de la Révélation. Faudrait-il, dans cette optique, les rejeter simplement et concevoir la foi à la façon de Kierkegaard, comme un saut dans l'absurde ?⁶ Pour l'auteur du *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, toute poursuite de certitude objective met en péril la croyance. « La foi qui cherche une preuve prouve surtout qu'elle a perdu sa passion » ;⁷ elle est en voie de se perdre. En ce domaine, « plus il y a de certitude objective, moins il y a d'intériorité (car l'intériorité est justement la subjectivité) ; moins il y a de certitude objective, plus profonde est l'intériorité ».⁸ Cette incertitude rend possible la passion infinie, en quoi consiste la foi de même que la vérité. Celle-ci se définit : « l'incertitude objective appropriée fermement par l'intériorité la plus passionnée ».⁹ Selon Kierkegaard toujours, la foi comporte nécessairement risque total, car la foi est l'absurde : « l'absurde est justement l'objet de la foi et la seule chose que l'on puisse croire ».¹⁰ On comprend dès lors que « le croyant ait si peu de goût pour la vraisemblance ; il la craint plus que tout parce qu'il sait bien qu'elle signifie qu'il est sur le point de perdre la foi ».¹¹ « Pendant que

1. He 11 1 ; S. THOMAS, *Ila IIae*, q.4, a.1.

2. S. THOMAS, *Ila IIae*, q.6, a.1 ; *Ia*, q.111, a.1 ; *De Verit.*, q.18, a.1 ; *III Contra Gentes*, c.54.

3. Is 55 10 11.

4. Jr 23 29 ; cf. Is 49 2 ; Sg. 18 15 . . .

5. He 4 12 ; cf. Ep 6 17. — Cf. G. AUZOU, *La Parole de Dieu. Approche du mystère des Saintes Écritures*, éd. de l'Orante, 1956, p.162 ; édition refondue, 1960.

6. KIERKEGAARD, Soeren, *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Gallimard, 1949, p.138 et sq. — Cf. H. BOUILLARD, *Logique de la foi*, p.67-85.

7. KIERKEGAARD, *ibid.*

8. *Ibid.*, p.138.

9. *Ibid.*, p.134.

10. *Ibid.*, p.139.

11. *Ibid.*, p.154.

l'intelligence comme un passager désespéré, tend ses bras vers la terre ferme, mais en vain, la foi travaille de toutes ses forces en profondeur : joyeusement et triomphalement elle sauve l'âme contre l'intelligence. »¹

Diamétralement opposée à la position de Kierkegaard, qui à plaisir semble accuser le caractère irrationnel de la foi, on retrouve celle du Catholicisme qui a toujours eu le souci de concilier les exigences de la foi avec celles de la raison. « L'acte de foi, telle est la doctrine du premier concile du Vatican, n'est jamais un mouvement aveugle de l'âme. »² Du reste, « c'est à l'effet de rendre l'hommage de notre foi en accord avec la raison que Dieu a daigné joindre des preuves extérieures de sa révélation, savoir des faits divins, et surtout des miracles et des prophéties . . . ».³

Sans nous attarder à une longue réfutation, rappelons que c'est une vérité fondamentale de la théologie catholique que la grâce ne supprime pas la nature. Entre celle-ci et celle-là, il n'y a pas rivalité mais *consonantia* ; bien plus, la nature tient lieu de fondement à la grâce,⁴ de sorte qu'on retrouve quelque chose de la nature au palier même du surnaturel.⁵ Il existe en l'homme une participation initiale du Verbe divin dans la lumière innée de son esprit ;⁶ une autre, plus étroite, d'un ordre différent, lui advient gratuitement dans la lumière de la Révélation. Mais c'est la même Sagesse divine qui préside et à l'œuvre de la création, et à celle de la restauration. Voilà pourquoi, nonobstant leur divergence générique,⁷ l'une et l'autre de ces lumières conservent entre elles une convenance de proportionalité.⁸ Entre la venue du Logos dans la création et sa venue dans la Révélation la discontinuité n'est pas absolue à ce point que la seconde présence évacuerait et annihilerait la première. Bien au contraire, elle y trouve son point d'attache et d'appui. Le principe biblique de la Sagesse disposant toutes choses *suaviter et firmiter* répugne à la thèse protestante d'une incommensurabilité totale entre la foi et la raison, d'une équivocité pure entre la grâce et la nature.⁹

1. *Ibid.*, p.149, note.

2. *Denz.*, n.1791 : « Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus . . . »

3. *Denz.*, n.1790 : « Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias . . . »

4. S. THOMAS, *Ia*, q.1, a.8, ad 2 ; *In Boet. De Trin.*, Prooem., q.2, a.3.

5. S. THOMAS, *De Verit.*, q.12, a.6, ad 4 ; q.24, a.8, ad 6.

6. JN 19.

7. S. THOMAS, *Ia*, q.1, a.1, ad 2.

8. S. THOMAS, *De Verit.*, q.2, a.11 ; *Ia*, q.4, a.3.

9. S. THOMAS, *De Verit.*, q.14, a.10, ad 9 ; « Fides non destruit rationem, sed excedit eam et perficit. » — Cf. *ibid.*, ad 4 ; q.22, a.1 ; *Ia IIae*, q.110, a.2 ; *IIa IIae*, q.23, a.2 ; q.165, a.1 ; *In III Sent.*, dist.24, a.3, q1a 3, sol.1 ; dist.27, q.1, a.1, ad 9 ; *In IV Sent.*, dist.49, q.1, a.3, q1a 1 ; *III Contra Gentes*, c.82, c.f. ; — Cf. Y.-M. CONGAR, *La foi et la*

La Révélation ne nous livre pas ses mystères comme un affront à la raison, comme quelque chose qu'il faut croire dans l'obscurité la plus totale, dans la mesure même où c'est absurde. « Il serait dur, en effet, note Jacques Rivière, et presque mortel pour un esprit tant soit peu amoureux de réflexion et de clairvoyance, d'être obligé de se reposer tout entier sur autrui et de passer sa vie entière sans recevoir de l'extérieur le moindre avis qu'il a eu raison dans son choix initial sur la vérité. Il serait dur et étouffant de porter en soi des croyances sans écho, sans réponse, sans encouragement. Et si le chrétien était cet homme, il faut avouer que son attitude serait fausse et forcée ».¹

Le miracle, « argument » et instruction de la foi

Le don des miracles reflète le souci divin d'accommoder l'économie de la Révélation à une intelligence naturellement en quête d'évidence. De soi, la Parole de Dieu recèle une vertu amplement suffisante à emporter d'elle-même l'assentiment de foi. Ce n'est donc pas à l'effet de combler quelque lacune de sa part que le miracle vient l'authentifier et l'accompagner.

En efficacité, nous rappelle saint Thomas, la lumière de la foi transcende tout à fait celle de la raison naturelle ; mais à cause de cela, elle nous est participée d'une manière moins adéquate.² Entre l'intelligence humaine ici-bas et la lumière incréée, la disproportion fait obstacle à une participation adéquate de celle-ci en nous. Voilà pourquoi son emprise sur le croyant ne va pas sans entraîner dans l'esprit une manière de captivité : elle y laisse coexister en même temps que la plus grande détermination un état de recherche et un désir insatisfait d'évidence.³ Pour saint Bonaventure, « la foi n'est rien d'autre qu'un habitus par lequel notre intelligence se fait volontairement captive en soumission au Christ ».⁴ Et au dire de l'Aquinat, il y a lieu de parler d'une certaine aliénation de l'entendement au sein de la connaissance de foi : *tenetur terminis alienis*.⁵ Seuls, en effet, les liens de l'évidence lui sont propres tandis que ceux de la volonté lui demeurent extrinsèques et étrangers. Tout en actuant

théologie, p.32 et sq. — SAINT JUSTIN, *Apol.*, I, 46 ; II, 8, 1-3 ; 10, 1-3 ; 13, 2-6. — SAINT IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, 22, 4 ; III, 18, 7 ; IV, 20, 6-7 ; 22, 2. (P.G., VII, 784, 937, 990, 1036-37, 1047). — CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, V, 5, 29, 4-6. — Cf. SCHEEBEN, *Dogm.*, V, pp.40-51 ; H. BOUILLARD, *Logique de la foi*, pp.97-121.

1. J. RIVIÈRE, *À la trace de Dieu*, éd. N.R.F., Paris, 1925, p.76.

2. S. THOMAS, *De Verit.*, q.14, a.9, ad 2 ; *Ia IIae*, q.94, a.6, ad 2.

3. S. THOMAS, *De Verit.*, q.14, a.1.

4. S. BONAVENTURE, *III Sent.*, dist.23, a.1, q.1 : « Fides non est aliud nisi habitus, quo intellectus noster voluntarie captivatur in obsequium Christi. »

5. S. THOMAS, *ibid.*, ; cf. M.-D. CHENU, O.P., *La Parole de Dieu, I, La foi dans l'intelligence*, éd. du Cerf, Paris, 1964, pp.117-118.

l'intelligence de cette perfection inestimable qu'est la sagesse *abscondita*, la Parole de Dieu se voit liée aux limites et aux conditions de l'esprit quant au mode suivant lequel elle s'y trouve existentiellement reçue.¹ De ce côté, elle est grevée d'un élément d'imperfection : le défaut d'évidence. Laissons saint Thomas nous le dire en termes concis :

La foi comporte perfection et imperfection : elle a de parfait la fermeté dans l'adhésion ; d'imparfait, l'absence de vision, qui laisse subsister dans l'esprit du croyant un mouvement de recherche. De la lumière simple qu'est la foi provient donc ce qu'elle comporte de parfait, i.e. l'assentiment ; mais dans la mesure où cette lumière n'est pas participée de façon parfaite, l'imperfection de l'intelligence n'est pas totalement enlevée : aussi bien le mouvement de recherche demeure-t-il en elle insatisfait.²

La marge qui réside entre l'éminente dignité de l'objet révélé et la débilité de notre capacité de connaître, entre la sublimité de la lumière divine et la finitude de la nôtre, voilà ce qui rend compte des « ténèbres » où doit se tenir notre connaissance de foi, celle-ci étant obtenue non par la vertu contraignante de l'évidence, mais par l'intervention de la volonté. Pareille disproportion demeure pénible à l'esprit : car dans la Parole de Dieu il trouve bien sûr de quoi se fixer mais non point se satisfaire. L'impatience, l'inquiétude du croyant, au sein même de la fermeté de son adhésion, en sont la réaction normale ; elles correspondent au désir et au besoin de vision inscrits dans la nature même de l'intelligence.

Cet appétit radical trouvera dans le miracle un argument qui, ressortissant au domaine de l'évidence, viendra l'apaiser, atténuant dans une certaine mesure ce que le don de la Parole peut comporter d'onéreux et de pénible pour nous par suite de sa disproportion à l'humain.

Certes, le miracle n'est pas toute la preuve, pas plus que l'accord frappé par la main gauche n'est toute la sonate. Mais à sa place, qui est celle d'un accompagnement, il tient un rôle important, voire indispensable, comme l'accord sans lequel la mélodie n'aurait pas tout

1. S. THOMAS, *De Verit.*, q.12, a.6, ad 4 : « Forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet esse in subjecto ; est enim in eo materialiter vel immaterialiter, multipliciter vel uniformiter, secundum exigentiam subjecti recipientis. Sed quantum ad aliquid forma recepta trahit subjectum recipiens ad modum suum : prout scilicet nobilitates quae sunt de ratione formae, communicantur subjecto recipienti. Sic enim subjectum per formam perficitur et nobilitatur. »

2. *Ibid.*, q.14, a.1, ad 5 : « Fides habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Perfectionis quidem est ipsa firmitas, quae pertinet ad assensum ; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitationis in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire ; sed in quantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus : et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus. »

son rythme, ni toute sa vigueur.¹ Sans se substituer à la Parole de Dieu, dont l'autorité suffit à gagner les cœurs et à captiver les intelligences, le miracle lui sert de *confirmatur* ; il la connaturalise en quelque sorte à notre esprit par cela même qu'il comporte d'évident et de sensible. Étant une donnée réelle qui n'a point d'explication positive au niveau du monde des phénomènes physiques, il excite la curiosité, pose un problème et contraint l'esprit à résoudre dans la puissance divine.² Et puisqu'il répugne à la bonté et à la véracité de Dieu que nous soyons positivement induits dans une erreur invincible, un tel geste de sa part prend, dans le contexte de la Révélation, la portée d'une attestation de première valeur. C'est ainsi que le miracle apparaît comme l'un des principaux critères servant à établir l'authenticité d'une mission et d'un message divin. Il devient un signe de crédibilité, une parole d'approbation divine. Bref, il est le sceau de l'omnipuissance de Dieu apposé sur une parole qui se présente comme venant de lui.

Du reste, faut-il le remarquer, le miracle revêt dans sa structure même une physionomie qui le rend en quelque sorte particulièrement apte à symboliser l'ordre de la surnature et à en attester l'existence. Selon Blondel, « il manifeste analogiquement la réelle dérogation que l'ordre de la grâce et de la charité introduit dans le rapport de l'homme à Dieu ».³ Cette idée se retrouve d'ailleurs plus explicite dans Bernard de Sailly qui reprend à son compte les idées blondéliennes sur la notion et le rôle du miracle.⁴

En lui-même, le miracle n'est pas surnaturel ; cependant, il déroge à l'ordre habituel et normal de la nature et met en cause une action spéciale de Dieu dans le monde. De ce fait, il figure le surnaturel, qui lui aussi implique un ordre tout nouveau attribuable à une irruption spontanée et expresse du divin. Il est, d'après Blondel, la répercussion dans le domaine physique de ce nouvel ordre de relations dû à la bonté toute spéciale et toute paternelle de Dieu. Ce qu'il renferme d'insolite et de transcendant en regard du monde physique où il s'insère, l'habilite en quelque sorte à signifier l'ordre de la Récréation et de la grâce. « Le miracle, remarque le P. Taymans, n'est pas seulement un signe renforcé de la puissance et de la miséricorde divine, il est le signe spécifique de cet ordre nouveau que vient instaurer en ce monde le Fils unique, envoyé par le Père, comme Révélateur et comme Rédempteur ».⁵ Tout en prenant place dans la nature, il la transcende néanmoins par quelque côté, car il n'est miracle et signe qu'à

1. F. TAYMANS, S. J., *op. cit.*, p. 234.

2. Denz., n.1790 ; S. THOMAS, *Ia*, q.105, a.7.

3. LALANDE. *Vocabulaire philosophique*, au mot *miracle*, Paris, 1951, p.632.

4. B. DE SAILLY, *La notion et le rôle du miracle*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t.CLIV (1907) pp.337-361. — Cf. P. DE LOCHT, art. cité, p.371.

5. F. TAYMANS, S. J., art. cité.

cette condition. Aussi bien doit-on dire qu'il met déjà sur la trace du surnaturel, qui, tout en établissant ses assises sur une nature qu'il parfait et sublime, n'a toutefois pas de commune mesure avec elle.

Bien plus, il fait voir, par cela qu'il déroge à l'ordre établi, comment la Parole créatrice n'est pas liée ni limitée à cet ordre donné mais peut au contraire intervenir librement d'une autre manière, selon son bon plaisir. Que si, d'autre part, cette auguste Sagesse daigne ainsi modifier le cours habituel de la nature, ce ne saurait être pour « une raison frivole »,¹ mais bien pour des motifs supérieurs, conformément à un plan d'un autre ordre caché en Dieu. Ainsi le miracle laisse-t-il pressentir l'existence d'une économie nouvelle mettant en cause, entre Dieu et l'homme, des rapports autres que ceux de Créateur à créature, économie supérieure puisque l'ordre créationnel existant s'y voit comme soumis et ordonné.

Dans cette réalité physique qui s'appelle miracle se retrouve donc, par suite d'une similitude avec le surnaturel, une vertu de manuduction sensible à la portée de l'intelligence humaine. Un parallèle avec le mot peut ici nous éclairer. Institué pour notifier l'intelligence, il en constitue chez nous, les humains, un signe par excellence.² Mais à quoi cette prérogative tient-elle ? À la connexion très étroite qui le relie à la raison dont il procède, certes ;³ mais pour en avoir l'explication définitive, il faut remonter avec saint Albert jusqu'à l'infrastructure du verbe oral, l'*audibile*. Car, à le mettre en regard des sensibles propres objets de la vue et du toucher, nous remarquons que le son se singularise en ceci qu'il apparaît plus dégagé et séparé de la chose sensible.⁴ Et dans la mesure où il s'affranchit davantage de l'entitatif, il en ressort avec une plus grande possibilité d'arbitraire ; il revêt une malléabilité qui l'habilité tout spécialement à devenir l'élément matériel d'un signe approprié à l'universalité même de la raison. Celle-ci, de par son amplitude, a une ouverture en quelque sorte infinie : « est quodammodo omnia fieri, quia nata est omnia cognoscere ».⁵ Rien de plus normal à ce que, pour se dire et se signifier d'une manière adéquate, elle assume à titre de substrat matériel celui d'entre les sensibles qui intrinsèquement a le plus d'affinité avec l'ordre intentionnel et peut de la sorte mieux le véhiculer en même temps qu'y conduire.

Nous constatons dans le signe miraculeux quelque chose d'analogue. À le prendre dans sa dimension physique et matérielle, il présente une affinité particulière avec l'ordre de la surnature qu'il a

1. S. THOMAS, *III Contra Gentes*, c.99, c. *finem*.

2. S. THOMAS, *IIIa*, q.60, a.6.

3. S. THOMAS, *De Verit.*, q.4, a.1.

4. S. THOMAS, *In I Metaph.*, lect.1, n.8.

5. S. THOMAS, *In III De Anima*, lect.10, n.728 ; *De Verit.* q.2, a.2.

pour fonction de signifier. Autrement dit, l'intentionnalité religieuse n'est pas accrochée au phénomène comme du dehors ; elle lui est en quelque sorte inhérente et comme déjà incluse dans sa structure sensible elle-même. Pour tout dire, le *an ita sit* du surnaturel s'y transpose et s'y traduit d'une manière concrète ; il s'y trouve comme reproduit de façon sensible. Cela rend compte de l'efficacité manufactrice qui lui est propre. Pour conduire l'incroyant à l'acceptation de la Révélation ou à la reconnaissance du surnaturel en général, c'est un signe on ne peut plus « accommodé à l'intelligence de tous ».¹

* * *

La portée intentionnelle du miracle déborde sa fonction proprement confirmative et apologétique : il n'est pas seulement un « argument » de la Révélation. En ce qui a trait à la manifestation des vérités de foi, le Docteur Commun observe qu'une double fin y est à poursuivre : il faut établir d'abord le *an ita sit* du message révélé ; mais cela ne suffit pas : il importe en outre de montrer le *quomodo sit verum* du message lui-même.² Or le miracle recouvre les deux pôles de ce schéma suggéré par le saint Docteur. Si nous devons voir en lui un témoignage divin qui sert à établir l'authenticité d'un message extérieur (*an ita sit*), nous aurions tort de le dissocier du contenu même de ce message en regard duquel il a une fonction figurative et une valeur d'instruction (*quomodo sit verum*).

Saint Augustin, nous l'avons vu, insiste sur cet aspect du miracle. « Interrogeons les miracles du Christ, dit-il, demandons-leur ce qu'ils nous disent de Jésus-Christ, car si nous les comprenons bien, ils ont leur langue. »³ « Les faits surprenants et merveilleux de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dit-il ailleurs, sont à la fois des œuvres et des paroles, des œuvres parce qu'elles ont été faites, des paroles parce que ce sont des signes. »⁴ Et tout au cours de ses commentaires scripturaires, le saint Évêque aura le constant souci d'en offrir une « lecture adéquate » en dégagant le message spirituel dont ils sont comme la traduction dans l'ordre sensible.

En effet, les signes miraculeux opérés par Yahvé dans l'Ancienne Loi et ceux que fait le Christ dans la Nouvelle font corps avec la Parole salvifique de Dieu à laquelle ils se subordonnent pour en apporter une exemplification concrète à la manière d'un soutien sensible.

En même temps qu'Il se proclame le Dieu de puissance et de miséricordieuse bonté, le libérateur de son peuple, Yahvé multiplie

1. Denz., n.1790.

2. S. THOMAS, *Quodl. IV*, q.9, a.3.

3. S. AUGUSTIN, *In Joan.*, tract.XXIV ; P. L., 35, 1593 (texte déjà cité).

4. *Ibid.*, tract.XLIV ; P. L., 35, 1713 (texte déjà cité) ; cf. L. MONDEN, *Le miracle, signe de salut*, Bruges, 1960, p.127-132.

ses prodiges qui démontreront à l'aube de l'histoire du salut sa présence protectrice et son action libératrice.¹ Que l'on songe, par exemple, aux plaies d'Égypte,² au passage de la Mer Rouge,³ à la prise de Jéricho,⁴ à la descente du feu du ciel sur l'holocauste d'Élie, face aux prophètes de Baal ;⁵ on conviendra qu'en dépit des tonalités diverses, ils traduisent tous la sollicitude d'un Dieu tout-puissant qui prend lui-même l'initiative du salut de son peuple ;⁶ ils en fournissent une démonstration *ad sensum*.⁷

Dans le Nouveau Testament, les gestes miraculeux du Christ apparaissent non moins prégnants de toute la richesse de la doctrine évangélique. Avec eux, cette doctrine prend corps ; elle s'illustre et s'incarne dans l'ordre sensible. Ils signifient le contenu de la foi et prouvent simultanément sa crédibilité. Retenons seulement quelques cas. La guérison du paralytique atteste la véracité des paroles du Christ : « Tes péchés te sont remis » ;⁸ mais ce prodige traduit dans le domaine corporel l'action salutaire du Christ sur l'âme. La guérison sensible « est le signalement du péché pardonné, et cela non pas dans un symbolisme arbitraire et purement artificiel, mais dans l'identité du même fait salvifique, dont le pardon est la face invisible, et la vision du paralytique guéri le reflet immédiatement saisissable dans la nature sensible ».⁹ La guérison du lépreux,¹⁰ relégué par sa maladie à l'écart de la société, n'a-t-elle pas une analogie frappante avec la justification qui réintègre le pécheur dans la société des enfants de Dieu ? Celle de la femme courbée, possédée d'un esprit qui depuis dix-huit ans la rendait infirme¹¹ n'évoque-t-elle pas l'idée de l'humanité tenue pendant des siècles captive de Satan, et délivrée enfin par le Christ ? « Pour des Juifs, observe le P. Latourelle, qui voient le lien profond qui unit péché, souffrance et mort, ce symbolisme est déjà très parlant. Même si le Christ ne souligne pas toujours la relation, le contexte tout entier

1. Cf. *Vocabulaire de théologie biblique*, au mot *miracle*. col.619-620.

2. Ex 7-12.

3. Ex 14.

4. Jos 6.

5. I R 18 38.

6. Dt 6 10-14 ; Jos 24 17.

7. On appelle ainsi une façon de manifester ou de prouver par recours au singulier et par résolution immédiate dans le sens. Si, par exemple, on me demande ce qu'est une maison, je peux répondre ou bien en la définissant, ou bien encore en montrant du doigt une maison du quartier. En ce dernier cas, c'est une démonstration *ad sensum*.

8. Mc 2 5.

9. C. DUMONT, S. J., art. *Unité et diversité des signes de la Révélation*, dans *Nouvelle revue théologique*, LXXX (1958), p.137 ; cf. P.-A. GEORGE, *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques*, dans *Lumière et Vie*, n.33, juillet 1957, pp.17-18 ; cf. R. LATOURELLE, S. J., *op. cit.*, pp.426-427.

10. Mc 1 40-45.

11. Lc 13 11.

de sa doctrine et de son comportement le suggère suffisamment. »¹ Le miracle, dans le contexte évangélique, fait en quelque sorte voir et expérimenter dans ses résonnances sensibles ce message spirituel de salut que le Seigneur proclame.

Bien plus, il préfigure la phase terminale du salut messianique. Car le Christ, en faisant effectivement reculer par ses prodiges la maladie, la mort, l'hostilité de la nature contre l'homme, bref tout le désordre qui a sa cause plus ou moins proche dans le péché² et qui sert l'emprise du diable sur le monde,³ donne des signes annonciateurs de cette ère eschatologique qui marquera le rachat complet et définitif de l'homme et de l'univers.⁴

En regard du contenu de la foi, le miracle revêt donc une portée d'enseignement. Il instruit à la manière d'un exemple qu'on apporte soit pour conduire la raison à une vérité inconnue, soit encore pour illustrer une donnée déjà établie mais trop abstraite.⁵ C'est comme si Dieu voulait par lui nous donner une version corporelle de sa doctrine spirituelle, celle-ci étant de par sa sublimité dans une autre langue que la nôtre.

* * *

Soulignons ici l'affinité manifeste qui existe entre le miracle et notre économie sacramentaire. Le régime actuel de l'Église en est un de médiation portée à son sommet de perfection:⁶ médiation de l'Incarnation, médiation de la hiérarchie, médiation des sacrements. Entre nous et le Christ s'établit une double continuité:⁷ l'une, spirituelle, se réalise par la foi ; l'autre, corporelle, s'effectue par l'intermédiaire des réalités sensibles. La seconde se rattache à la première selon une relation étroite de signe à signifié, de cause à effet, bref selon un rapport de sacrement, et il serait mortel de les dissocier l'une de l'autre dans un régime d'Incarnation. Aussi doit-on dire avec le Docteur Commun que la foi et les sacrements de la foi sont constitutifs du présent régime de l'Église : « Apostoli, et eorum successores, sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae institutae per fidem et fidei sacramenta. »⁸

1. R. LATOURELLE, S.J., *loc. cit.*

2. Gn 3 16-19 ; Mc 2 5 ; Lc 13 2-3 ; Jn 9 3.

3. Mt 13 25.

4. C. DUMONT, S.J., *art. cité.*

5. S. THOMAS, *Ia*, q.117, a.1.

6. Cf. M^{gr} C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, t.I, Desclée de Brouwer, 2^e éd., 1955, p.9.

7. S. THOMAS, *IIIa*, q.62, a.6 : « Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen : nam continuatio quae est per fidem, fit per actum animae ; continuatio autem quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. » — Cf. *IIIa*, q.48, a.6, ad 2 ; q.49, a.1, ad 4 ; ad 5.

8. S. THOMAS, *IIIa*, q.64, a.2, ad 3. Ecclesia constituitur, fabricatur (*In IV Sent.*, d.18, q.1, a.1, sol.1 ; *In I ad Cor.*, lect.2, n.607), fundatur (*In IV Sent.*, d.17, q.3,

En tant qu'organisme de sanctification dérivé du Christ, l'Église dispose du double ministère de la Parole et des sacrements comme de moyens indispensables pour engendrer, éduquer et faire croître dans le Christ les membres de son Corps, les membres de ce Corps qu'elle est elle-même, en sa nature intime. « L'Église, fait encore remarquer saint Thomas, ne se contente pas d'instruire par le catéchisme quiconque se présente à elle, mais elle y ajoute les sacrements pour conférer la grâce. »¹ Foi et sacrements de la foi, tels sont les deux grands pôles sur lesquels est axée toute l'activité ecclésiale, et en regard desquels, somme toute, se définit l'Église comme institution.²

L'économie actuelle de la Rédemption semble bien se caractériser en ceci qu'elle comporte comme éléments essentiels et indivisiblement conjoints la Parole et son symbole extérieur. Cette rencontre se réalise d'une manière hypostatique dans le Christ, le Verbe fait chair. On la retrouve également dans la structure de l'Église « constituée par la foi et les sacrements de la foi » ; dans l'agir de l'Église, car à sa mission prophétique elle joint le culte liturgique.³ Et à l'intérieur même du sacrement la parole et le geste symbolique s'unissent comme données complémentaires et constituantes.⁴ Dans la mesure où le miracle prend place dans la *dispensatio temporalis* de la Parole pour en manifester et en visualiser le contenu, il s'insère tout à fait dans l'économie sacramentaire des signes de la foi, dans la ligne d'une manuduction au spirituel par le sensible. Du reste, certains miracles du Christ ont par rapport à nos sacrements un symbolisme frappant tant le rapprochement en apparaît étroit. Qu'il suffise d'en retenir quelques-uns. La guérison du paralytique par la parole de pardon et par l'eau de la piscine réfère de toute évidence à la régénération et à la justification de l'homme par les paroles et l'eau du baptême.⁵ La guérison de l'aveugle de naissance dans la piscine de Siloé⁶ nous rapporte à la grâce d'illumination et de purification octroyée par le baptême ; cependant que celle des dix lépreux⁷ à qui le Seigneur enjoint d'aller se montrer aux prêtres fait penser

a.1, sol 5), instituitur (*Ia*, q.92, a.3), consecratur (*In Joan.*, lect.5, n.4) per fidem et fidei sacramenta.

1. S. THOMAS, *De Verit.*, q.27, a.4, c. : « Ecclesia non est contenta catechismo, quo instruit accedentem, sed ei superaddit sacramenta ad gratiam habendam. »

2. Y.-M. CONGAR, O.P., *Esquisses du Mystère de l'Église*, coll. *Unam Sanctam*, n.8, éd. du Cerf, Paris, 1953, p.85.

3. Cf. *La constitution conciliaire sur la liturgie*, dans *Liturgie et vie chrétienne*, n.40, déc. 1963, p.295.

4. S. THOMAS, *IIIa*, q.60, a.6.

5. Cf. Jn 5 14. Cf. R. LATOURELLE, *op. cit.*, p.427.

6. Jn 9.

7. Lc 17 11.

tout de suite au sacrement de pénitence.¹ Dans le prodige de la multiplication des pains le Christ nous invite expressément à voir le signe du vrai pain, « du pain de Dieu qui descend du ciel et donne la vie au monde » :² c'est là une préfiguration du sacrement de l'Eucharistie.³

Miracle et admiration

Le miracle s'inscrit dans le contexte d'une économie sensible de la Révélation. Il sert de support tangible à une Parole qui s'adaptant à l'homme le prend tout entier. Cependant, quand on le met en parallèle avec les divers autres signes du surnaturel, il nous apparaît revêtir une prérogative de connaturalisation à l'homme en cela qu'il fait appel à la faculté admirative de ce dernier ; au reste c'est de là que lui vient son nom même de miracle.⁴

L'admiration est quelque chose de complexe. C'est une espèce de crainte en même temps qu'un désir de savoir qui se double d'un espoir, celui de trouver le pourquoi d'une chose qui fait problème. « Deux conditions, explique saint Thomas, concourent à exciter l'étonnement : la première, c'est que la cause de ce qui nous étonne nous échappe ; la seconde, c'est que dans ce qui nous étonne il y ait quelque chose de contraire à ce qui devrait se produire. »⁵

Devant un événement insolite, l'homme éprouve naturellement de prime abord un sentiment de crainte, un mouvement de régression. Car dans la mesure où la chose prend un caractère d'extraordinaire et que sa raison d'être lui échappe, il éprouve l'impression d'être dépassé par cette réalité et dès lors il prend conscience de sa limitation. De là cette première réaction de crainte qui le fait se replier sur sa petitesse et suspendre son jugement sur l'objet en question.⁶ Mais à l'encontre de la stupeur l'étonnement revêt un dynamisme qui pousse à la recherche. Car la crainte admirative fait place chez celui qui s'étonne à l'espoir de dominer par une attentive investigation ce mal de l'ignorance ou de l'erreur en présence duquel il se trouve. Ainsi l'admiration, d'après le Docteur Angélique, n'est-elle rien d'autre qu'« un désir de savoir provoqué par la vue d'un effet dont la cause demeure cachée ».⁷ D'une façon sensiblement identique Descartes la décrira à son tour : « une subite surprise de l'âme qui fait qu'elle se porte à

1. S. AUGUSTIN, *Quaest. in Evang. sec. Lucam*, lect. II, c.40.

2. JN 6 32.

3. R. LATOURELLE, *ibid.*

4. S. THOMAS, *De Pot.*, q.6, a.2.

5. S. THOMAS, *ibid.*

6. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.41, a.4, ad 5.

7. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.32, a.8 ; *Ia*, q.12, a.1.

considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires ».¹

Dynamisme et connaturalité constituent les traits caractéristiques de l'admiration. Pour saint Albert c'est un « propre » de l'homme que d'être admiratif.² Aussi bien revient-il à cette passion d'animer en quelque sorte la vie de l'intelligence à la façon d'un principe universel et constant de recherche. La philosophie et le savoir humain en général s'originent à une expérience qu'a déjà bien caractérisée Platon, dans le *Théétète*, l'expérience de l'étonnement devant les réalités existantes : « la philosophie en effet ne débute pas autrement et il semble bien ne s'être pas trompé sur la généalogie, celui qui a dit qu'Iris est la fille de Thaumas ».³ À quoi du reste fait écho le mot d'Aristote : « ce fut l'étonnement qui poussa comme aujourd'hui les premiers penseurs aux spéculations philosophiques ».⁴ Mieux qu'un départ, c'est un principe sans cesse agissant : le pathos de l'admiration meut le savoir de l'homme, et non pas seulement à son éveil car il le porte de bout en bout : depuis les rudiments de science corrélatifs aux questions de l'enfant qui fait son entrée dans le monde jusqu'à l'acte de philosopher lui-même ; depuis les origines historiques de la science jusqu'aux découvertes contemporaines. Bref pour revenir à l'expression d'Aristote, c'est sous la poussée de l'admiration que l'on se meut aujourd'hui comme au tout début sur le plan du connaître.⁵

Le dynamisme propre à cette passion s'explique précisément par sa connaturalité avec l'être humain. Le désir de connaître s'insère en nous comme une des inclinations naturelles de la créature raisonnable que nous sommes. Le connaître représente pour nous une façon de sortir de notre finitude ontologique par cela qu'il nous ouvre au monde de l'univers et à sa perfection. Le connaissant en effet possède bien en propre quelque chose qui le distingue du non-connaissant et l'établit à la fois dans un ordre tout à fait supérieur. Tandis que ce dernier n'a que sa forme spécifique laissé qu'il est à l'exiguïté de celle-ci et en quelque sorte refermé sur elle, le premier au contraire accède à la perfection des autres êtres de l'univers : car il est à même de faire siennes leurs formes par l'union intentionnelle du connaître.⁶ Aussi peut-il remédier à sa petitesse et à sa

1. DESCARTES, *Œuvres choisies de Descartes*, II (classiques Garnier), Paris, 1955, p.42.

2. S. ALBERT, *Comment. in De Praedicabilibus*, tract. VI, cap. I, éd. Michel Doyon, Québec, 1951, p.155.

3. PLATON, *Œuvres complètes de Platon*, La Pléiade, t.II, p.103.

4. ARISTOTE, *Métaph.*, A, 2, 982 b 12. Traduit par Tricot, Vrin, Paris, 1948.

5. Cf. L. MALEVEZ, S.J., *Le croyant et le philosophe*, art. dans *Nouvelle Revue théologique*, t.82, Louvain, 1960, pp.900-901.

6. S. THOMAS, *De Verit.*, q.2, a.2.

limitation ontologiques. Aristote pouvait donc affirmer de l'âme : qu'elle est d'une certaine façon toutes les choses parce qu'elle est en mesure de les connaître. De cette façon, ajoutera saint Thomas, il est possible que la perfection de tout l'univers se rencontre en un même être.¹

Mais le désir de connaître si profondément ancré en nous peut toutefois s'assoupir au point de demeurer assez peu agissant si, par ailleurs, il n'est constamment aiguillonné par l'étonnement. L'acoutumance d'une chose nous la rend moins perceptible et son assiduité risque à la fin de nous insensibiliser à son endroit. Il arrive dès lors que pour percevoir plus vivement certains vœux de notre nature il nous faille être confrontés avec leurs contraires.² Et ceci, loin d'être un caprice, apparaît chez l'homme comme une nécessité s'originant dans l'infrastructure de sa nature. Il ne faut jamais perdre de vue que la dimension intellectuelle, encore qu'elle soit la plus noble, demeure chez la créature raisonnable relativement superficielle. Car antérieurement à cette dimension proprement spécifique, l'homme est un *ens mobile*, soumis au mouvement et engagé dans le processus des réalités physiques.³ Il s'en retrouve foncièrement con-naturalisé au changement et singulièrement sensibilisé à la contrariété. Chez nous les impressions sont d'autant plus vivement ressenties que le caractère du changement et de l'altérité impliqué se trouve davantage accentué. C'est pour cette raison, expliquera le Docteur Commun, que la haine apparaît parfois plus forte que l'amour : on la perçoit d'une façon plus sensible : « Et propter hoc etiam, repugnantia ejus quod oditur, *sensibilius percipitur* quam convenientia ejus quod amatur. »⁴

Si l'étonnement cache une telle efficacité dans le domaine du savoir c'est qu'il met l'homme en face de son ignorance et la lui fait toucher d'une façon tangible. Car ce sentiment, du fait qu'il comporte contrariété et implique une altération du sujet en brisant son rythme habituel, crée une impression plus fortement et plus vivement ressentie que ne l'est la passion de la vérité elle-même.

Aussi bien provoque-t-il par concomitance une intensification du désir de connaître inscrit dans l'être humain ; elle en fait prendre conscience à la façon dont la maladie amène celui qu'elle touche à prendre conscience et du prix de la santé et du désir inné qu'il en a. Dans son langage concis saint Thomas rend compte du dynamisme propre à l'étonnement en ces termes : « desiderium majus excitatur

1. S. THOMAS, *De Verit.*, q.2, a.2.

2. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.32, a.2, ad 3 ; a.8, ad 2 ; q.29, a.3.

3. S. THOMAS, *Q. D. De Anima*, q. unic., a.9 ; *Ia*, q.76, a.4 ; *De Verit.*, q.26, a.9, ad 7.

4. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.29, a.3.

ex perceptione ignorantiae.»¹ En bref, le rôle vital qui revient au pathos de l'admiration dans la vie intellectuelle de l'homme a sa raison profonde dans la connaturalité qu'entretient une telle passion avec un être qui en un sens est davantage sensibilisé au mal de l'ignorance qu'au bien de la vérité.

À ce point de vue le miracle l'emporte en efficacité manuductrice sur les autres signes du surnaturel même si ces derniers ont une prérogative de distinction. Par son aspect de merveilleux il vient remédier à un certain engourdissement de la conscience religieuse, en face de l'ordre habituel des choses. Il fait problème ; il pose une interrogation et commande une investigation au terme de laquelle l'homme doit, pour rendre compte du fait prodigieux, poser l'intervention divine. En tant que *mirabile*, le miracle possède donc un dynamisme propre à aiguillonner l'esprit tout en l'orientant dans la direction du divin et du surnaturel. Et de ce qu'il fait naître dans l'âme un sentiment initial de crainte entraînant une suspension du jugement, il se trouve à opérer en elle une certaine catharsis : il prévient la présomption, fille de l'orgueil et mère de l'erreur.² Il lui ressortit pour autant tout comme à la crainte de Dieu d'être le commencement de la sagesse surnaturelle.³

* * *

La bénignité divine qui de son empreinte marque toute l'économie du salut nous apparaît à l'œuvre dans ce signe de la Révélation qu'est le miracle. Sans doute nous réfère-t-il, en tant que fait extraordinaire, à la Toute-Puissance. Mais comme signe donné à l'homme en guise d'appui sensible de la Parole, il reflète la condescendance d'un Dieu qui s'ajuste et se commensure dans l'octroi de ses dons à la dimension de sa créature humaine. Nous le voyions plus haut, le miracle tient lieu d'argument et d'instruction ; il constitue en quelque sorte une répercussion au niveau du sensible de l'ordre surnaturel lui-même aussi bien qu'une visualisation du message spirituel révélé. Nous reconnaissons ici le procédé du pédagogue « qui pour mener son disciple à la connaissance de vérités jusque là ignorées lui propose des aides, des instruments... tels que des exemples sensibles, des similitudes et choses de la sorte à partir desquelles l'intelligence de celui-ci est conduite comme par la main à la saisie de la vérité.»⁴ C'est pour mieux amener les hommes à la foi que, selon la remarque de saint Jean Chrysostome, Dieu procède ainsi. « En effet, poursuit-il, l'âme qui est unie à un corps, qui n'a jamais rien vu d'immatériel et qui se

1. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.32, a.8, ad 2.

2. S. THOMAS, *De Malo*, q.3, a.7 ; *I Contra Gentes*, c.5 ; *In VII Ethic.*, lect.9, n.1440.

3. S. THOMAS, *Ila IIae*, q.19, a.7 et 8.

4. S. THOMAS, *Ia*, q.117, a.1.

porte avec ardeur vers les choses sensibles a besoin d'être conduite jusqu'aux vérités intelligibles par le moyen des choses extérieures. »¹

Dans une présentation de la doctrine du miracle, on devrait, nous semble-t-il, avoir soin de le replacer dans sa véritable optique qui est celle d'une Incarnation de la Parole. Au lieu de ne voir en lui que l'effet de l'Omnipissance, on découvrira dans ce signe en même temps que sa portée intentionnelle la marque de la divine condescendance.

Raymond LAFLAMME.



1. S. JEAN CHRYSOSTOME, *Expositio in Psalmum XLIII* ; P.G., 55, 193 ; cf. aussi S. THOMAS, *III Contra Gentes*, c.119 ; *IIIa*, q.60, a.4.