

MÉDITATION THÉOLOGIQUE SUR LE MYSTÈRE DE L'INCARNATION: L'APPORT DE THOMAS D'AQUIN¹

DENIS CHARDONNENS, OCD

Sur le mystère de l'incarnation et son motif plus particulièrement, bon nombre d'auteurs, appartenant à des moments différents de l'histoire de la théologie, ont tenté une investigation et sont entrés dans un débat parfois fort passionné. Thomas d'Aquin n'a pas ignoré un tel questionnement, qu'il considère tout au long de son itinéraire théologique. Ainsi dans la *Tertia pars* de la *Somme de théologie* – rédigée entre 1272 et 1273 –, le frère dominicain pose la question *Utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset?*²: «Diverses opinions ont été émises à ce sujet. Certains prétendent que, même si l'homme n'avait pas péché, le Fils de Dieu se serait

¹ Abréviations utilisées pour les œuvres de Thomas d'Aquin fréquemment citées:

– *CG: Summa contra Gentiles*, éd. léonine, t. 13-15, Rome 1918, 1926 et 1930.

– 1, 2, 3, 4 *Sent.: Scriptum super libros Sententiarum magistri Lombardi*, éd. P. Mandonnet, 2 t., Paris, 1929 (Livres 1 et 2); M.F. Moos, 2 t., Paris, 1933 et 1947 (Livres 3 et 4 jusqu'à la distinction 22).

– *Sum. theol., Ia, IIIa: Summa theologiae, Prima pars, Tertia pars*, Alba-Roma, Editiones paulinae, 1962.

– *Super ad Rom.: Super epistolas S. Pauli lectura*, 2 vol., éd. Marietti, Turin, 1953.

– *Super Ioan.: Super evangelium S. Ioannis lectura*, éd. Marietti, Turin, 1952.

² Cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Initiation 2, «Vestigia 19», Fribourg-Paris, 1996, p. 93-96. On verra également l'étude de M. Corbin, «La parole faite chair, Lecture de la première question de la *Tertia pars* de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin», *RSPT* 67 (1978) 5-40; par ailleurs H. BOUËSSÉ, *Le Sauveur du Monde, 1. La place de Christ dans le plan de Dieu*, Chambéry-Leysses, 1951.

incarné³. D'autres soutiennent le contraire, et c'est plutôt à leur opinion qu'il faut se rallier⁴. En effet, ce qui dépend de la seule volonté de Dieu et à quoi la créature n'a aucun droit, ne peut nous être connu que dans la mesure où c'est enseigné dans la Sainte Écriture, qui nous a fait connaître la volonté de Dieu. Aussi, puisque dans la Sainte Écriture le motif de l'incarnation est toujours attribué au péché du premier homme, on dit avec plus de justesse que l'œuvre de l'incarnation est ordonnée à remédier au péché, à tel point que si le péché n'avait eu lieu, il n'y aurait pas eu l'incarnation. Cependant la puissance de Dieu ne se limite pas à cela, car il aurait pu s'incarner même en l'absence du péché»⁵.

Ce texte a l'intérêt de nous dévoiler d'entrée de jeu l'orientation de l'approche théologique de Thomas: plutôt que d'être déductive ou encore moins hypothétique, sa théologie est en effet ostensive. Il ne s'attache pas tant à prouver les vérités de foi et à démontrer d'autres vérités à partir de celles qu'il tient dans la foi, qu'à manifester les connexions internes du mystère et à montrer comment tout doit être considéré *sub ratione Dei*. Qu'il s'agisse du motif de l'incarnation ou de toutes autres questions relatives au mystère du Dieu vivant, principe et fin de toutes choses, le point d'ancrage est toujours le donné reçu de la révélation: l'économie du salut est ainsi la seule voie qui puisse conduire à la théologie. Une telle approche s'appuie sur

³ C'est notamment la position d'Albert le Grand (cf. 3 *Sent.*, d. 20, a. 4 / Borgnet XXVIII, 361). Elle apparaît également dans la *Summa halensis* (cf. P. III, q. 2, m. 13 / Quaracchi III, 12ra).

⁴ Il faut mentionner ici le nom de Bonaventure (cf. 3 *Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2 / Quaracchi III, 24).

⁵ Cf. IIIa, q. 1, a. 3, c.: «Aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod, etiam si homo non peccasset, Dei Filius fuisset incarnatus. Alii vero contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit. Unde, cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatur esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur: potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari» (pour la traduction française de la *Somme de théologie*, nous nous référons à *Thomas d'Aquin, Somme théologique*, 4 vol., Paris, 1984-86).

la conviction que la volonté salvifique de Dieu n'a pas d'autre cause que celle de son amour gratuit, et qu'il existe à la fois un rapport organique et structurel dans ce qu'il établit librement. Comme l'affirme le livre de la Sagesse (11,20): «Dieu a tout réglé avec nombre, poids et mesure», ou comme le dit encore S. Paul: «Il a tout disposé avec sagesse et intelligence» (Eph 1,8). Sans dénier le fait que Dieu aurait pu agir autrement – qu'il aurait pu s'incarner même si l'homme n'avait pas péché –, on ne saurait substituer sa propre vue à celle de Dieu⁶.

Ce sont les harmoniques majeures d'une théologie de l'incarnation, soucieuse de rendre compte du déploiement de l'*oikonomia*, que nous essayerons de mettre en lumière. Pour ce faire, nous considérerons, ce que notre auteur appelle, la convenance de la venue du Verbe dans le monde, laquelle est liée à la restauration du genre humain. Thomas distinguera dans ce sens une nécessité absolue et une nécessité de convenance⁷. Sous l'aspect de la nécessité absolue ou de nature, l'incarnation ne pouvait pas être dite nécessaire à la restauration de l'image de Dieu en l'homme ternie par le péché: Dieu, en vertu de sa toute-puissance, pouvait user d'autres moyens pour apporter le salut à l'humanité. Cette affirmation sauvegarde ainsi le principe de la liberté divine. A l'égard d'une fin à réaliser, la nécessité de convenance, quant à elle, se situe dans l'ordre du *melius* et du *convenientius*; en tant que telle, elle intègre tout le domaine de la gratuité. En épistémologie théologique, ce type de nécessité n'a pas, comme chez Aristote notamment, un statut inférieur à celui de la nécessité de nature. Le théologien, dans l'ensemble des démonstrations qu'il élabore et des conclusions auxquelles il aboutit, se réfère sans cesse à un donné dont la raison ne peut déceler que la convenance, mais aucunement la nécessité⁸. L'incarnation peut alors

⁶ Nous prenons ici appui sur J.-P. TORRELL, *La théologie catholique*, "Que sais-je? 1269", Paris, 1994, p. 56-60.

⁷ Cf. IIIa, q. 1, a. 2, c. Cette distinction, devenue classique, se retrouve en IIIa, q. 46, a. 1-3 où Thomas traite de la nécessité de la passion du Christ.

⁸ Nous renvoyons ici aux excellents travaux de G. Narcisse: «Les enjeux épistémologiques de l'argument de convenance selon saint Thomas d'Aquin», dans *Ordo sapientiae et amoris*, Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales, Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell

être considérée comme nécessaire dans le sens où elle constitue le mode qui convenait le mieux à la guérison de notre misère⁹.

Dans une démarche théologique qui cherche à manifester le donné de la révélation et où tout est envisagé *sub ratione Dei*, Thomas n'oublie pas que, du côté de Dieu, l'incarnation est l'accomplissement de son dessein de sagesse et d'amour. Il y avait en effet un motif amplement suffisant à légitimer la venue du Verbe parmi nous, à savoir la communication de la bonté de Dieu, inséparable de sa sagesse, qui constitue déjà le premier motif de la création. Thomas développe cette perspective sur la base de Jean 3,16: «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle»¹⁰. Dans le commentaire de ce passage de l'évangile, notre auteur souligne que la grandeur de l'amour divin provient de quatre raisons principales: d'abord de la personne qui aime, c'est-à-dire Dieu; ensuite, de la condition de l'aimé, à savoir l'homme dont l'existence est soumise au péché et que Dieu, dans son amour, a réconcilié avec lui par la mort de son Fils (cf. Rm 5,10); puis Dieu manifeste son amour par le don qu'il fait de son Fils qui, à son tour, vient témoigner de cet amour; enfin un tel amour provient de la grandeur du fruit résultant de l'initiative divine qui est à l'origine de l'incarnation: par la foi au Fils qui nous est donné, nous avons la vie éternelle qui n'est rien d'autre que la jouissance de Dieu¹¹. Concernant la manifestation du dessein de sagesse, Thomas en traite plus spécialement dans la question de la convenance de l'incarnation du Fils, plutôt que d'une autre personne de la Trinité.

Autour de ces différents axes, nous allons donc proposer, à partir de l'enseignement thomasien, une méditation théologique visant à la synthèse qui, pour être effective, demande que

OP, "Studia friburgensia, n. s. 78", Fribourg, 1993, p. 143-167; *Les raisons de Dieu*, Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar, Préface de Jean-Pierre Torrell O.P., «Studia friburgensia, n. s. 83», Fribourg, 1997.

⁹ Thomas prend appui sur le *De Trinitate* de S. Augustin (cf. lib. XIII, cap. 10 / PL 42, 1024, BA 16, 301): «Ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati omnia aequaliter subjacent: sed sanandae miseriae nostrae convenientiorem alium modum non fuisse».

¹⁰ Cf. IIIa, q. 1, a. 2, sc.

¹¹ Cf. *Super Ioan.* 3,16, lect. 3, n° 477 et 480.

l'on passe par une approche historico-doctrinale. En outre, une telle démarche aura l'intérêt de dévoiler les lignes de force d'un "discours de la méthode" théologique selon Thomas d'Aquin et de révéler un type de structuration herméneutique.

1. L'INCARNATION DU VERBE ET LA RESTAURATION DU GENRE HUMAIN

Thomas d'Aquin, de point de vue de la *reparatio*, dégage, dans la *Tertia pars*¹², deux séries antithétiques de convenances ayant trait au mystère de la venue du Verbe: la première concerne le progrès de l'homme dans le bien (*promotio in bono*) et la deuxième a pour objet l'éloignement du mal (*remotio mali*). Chaque série comporte cinq arguments dont le dernier apparaît comme la reprise, sous forme synthétique, des précédents¹³.

1.1 *La nécessité de l'incarnation pour le progrès de l'homme dans le bien et pour la réalisation de sa finalité, la béatitude*

Dans la première série de convenances, l'incarnation est présentée dans une perspective principalement morale: ce mystère constitue en effet d'abord un motif puissant à l'exercice des trois vertus théologales, signifiées chacune par un verbe qui leur correspond: *certificatur* pour la foi, *erigitur* dans le cas de l'espérance, et pour la charité *excitatur*. Le don de Dieu fait dans le Christ à tout le genre humain apparaît ainsi comme une provocation extrêmement forte à l'activité surnaturelle¹⁴. Ensuite, le Verbe incarné nous offre un modèle pour la pratique de la vertu (*recta operatio*). Enfin, «l'incarnation est nécessaire à la pleine participation de la divinité, qui est la béatitude véritable de l'homme et la fin de la vie humaine. Cela nous a été conféré par l'humanité du Christ»¹⁵.

¹² Cf. q. 1, a. 2, c.

¹³ Cf. à ce sujet R. CESSARIO, *Christian Satisfaction in Aquinas*, towards a personalist Understanding, Washington, 1982, p. 160.

¹⁴ Cf. G. LAFONT, *Structure et méthode dans la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1961, p. 307.

¹⁵ Cf. IIIa, q. 1, a. 2, c.

La pratique des vertus, dont le Christ nous a donné l'exemple, est ainsi ordonnée à cette participation de la vie divine qu'est la béatitude. Thomas souligne ici le rôle instrumental de l'humanité du Christ s'exerçant au niveau de notre retour vers Dieu, ce qui est affirmé dès le prologue de la *Tertia pars*: «Notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ, 'en délivrant son peuple de ses péchés' ainsi que l'annonçait l'Ange, s'est découvert à nous comme la voie de la vérité par laquelle il nous est désormais possible de parvenir à la résurrection et à la béatitude de l'immortelle vie»¹⁶.

C'est à dessein que notre auteur place la *promotio in bono* avant la *remotio mali*: si le progrès de l'homme dans le bien est privilégié, c'est parce qu'il s'inscrit directement dans le dynamisme de la bonté divine; l'éloignement du mal, quant à lui, est partie intégrante du mouvement de la *promotio in bono*¹⁷.

1.2 La nécessité de l'incarnation pour l'éloignement de l'homme vis-à-vis du mal

Dans la deuxième série de raisons complémentaires concernant la *remotio mali*, Thomas centre son attention sur ce que l'on pourrait appeler le rôle pédagogique de l'incarnation: par ce mystère, nous apprenons (*instruimur*) d'abord à ne pas avoir de respect pour le démon qui est l'auteur du péché, et nous sommes instruits sur la dignité de notre nature qui ne doit pas être souillée par le mal. Ensuite, l'incarnation enlève la présomption de l'homme, puisque, par elle, la grâce de Dieu nous est offerte gratuitement et, en tant que témoignage suprême d'humilité, elle confond l'orgueil humain. Enfin, par l'homme-Dieu, nous sommes libérés de la servitude du péché: ce processus de libération structure le mouvement de la *remotio mali* et s'accomplit par la satisfaction du Christ.

¹⁶ «... Salvator noster Dominus Jesus Christus, teste Angelo, 'populum suum salvum faciens a peccatis eorum' (Mt 1,21), viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus...».

¹⁷ Il est à noter que dans le *Commentaire aux Sentences*, la place privilégiée de la *promotio in bono* est dégagée avec moins de netteté que dans la *Tertia pars*: Thomas y considère la béatitude en tant qu'elle est entravée par le péché (cf. 3 *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, sc. 1).

A propos de la satisfaction, le frère dominicain reprend en filigrane l'argumentation anselmienne centrée sur le *qui debet* et le *qui potest*, corrigée, toutefois, par la citation d'un sermon de S. Léon le Grand: d'une part, Dieu n'est pas tant le seul à pouvoir satisfaire que le seul à pouvoir apporter le remède (*remedium*) nécessaire à la libération de l'homme; d'autre part, l'homme qui doit satisfaire est avant tout celui qui est capable de donner un exemple concret de bonté. Cet homme est le Christ, à la fois vrai Dieu et vrai homme. Il peut offrir une satisfaction parfaite et guérir l'humanité parce qu'il est le médiateur entre Dieu et les hommes¹⁸.

La satisfaction a pour rôle de compenser une offense, laquelle consiste en une violation de l'égalité de justice et d'amitié: «Celui qui offense, pèche contre l'égalité de l'amitié, en tant qu'il n'a pas donné l'amour qu'il devait donner; il pèche aussi contre l'égalité de justice, en tant qu'il soustrait quelque chose qui était dû»¹⁹. Thomas a alors recours à l'expression *satisfactio sufficiens* pour rendre compte du fait que la compensation devra s'exercer sous le rapport de cette double égalité²⁰. Or, la satisfaction peut être parfaite ou imparfaite: dans le premier cas, elle compense par une équivalence absolue la faute commise. Un pur homme ne pouvait accomplir une telle satisfaction, car sa bonté ne suffit pas à compenser le dommage causé à toute la nature humaine par le péché; de plus,

¹⁸ Cf. IIIa, q. 1, a. 2, c.: «Quinto, ad liberandum hominem a servitute. Quod quidem, ut Augustinus dicit, XIII *De Trin.*, 'fieri debuit sic ut diabolus iustitia hominis Iesu Christi superaretur': quod factus est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Iesum Christum. Unde et Leo Papa dicit, in Sermone *De Nativ.*: 'Suscipitur a virtute infirmitas, a maiestate humilitas: ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominem mediator et mori ex uno, et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium: nisi esset homo verus, non praeberet exemplum'».

¹⁹ Cf. 4 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2: «Qui ergo aliquem offendit, peccat contra aequalitatem amicitiae inquantum affectum debitum non impendit; et contra aequalitatem iustitiae, inquantum rem debitam subtrahit». Ce passage du *Commentaire aux Sentences* permet de mieux saisir d'une part le lien entre la justice et l'amitié, d'autre part le fondement de l'amitié elle-même qui se trouve dans l'égalité.

²⁰ Cf. IIIa, q. 1, a. 2, ad 2.

puisque la faute se mesure à la dignité de celui qu'elle offense, le péché commis contre Dieu a une certaine infinité qui doit être compensée par une satisfaction ayant une efficacité infinie: celle-ci ne pouvait pas être l'acte d'un homme, mais d'un homme-Dieu. Dans le cas de la satisfaction suffisante imparfaitement, il y a acceptation par la personne lésée de l'œuvre de compensation dont elle se contente et qui peut être accomplie par un pur homme; la suffisance qui entre ici en ligne de compte ne se situe pas au niveau d'une égalité absolue, mais d'une certaine proportionnalité. Autrement dit, l'homme satisfait selon le mode et la mesure de ses facultés et plus fondamentalement selon sa nature propre. Cette satisfaction, cependant, pour avoir toute sa consistance et s'exercer selon toutes ses virtualités, doit dépendre de celle du Christ et s'enraciner en elle, car «l'imparfait présuppose une réalité parfaite qui le fonde»²¹.

Cet enseignement met prioritairement en évidence la place du Christ dans l'œuvre de restauration de l'image de Dieu en l'homme, en tant qu'il est la voie de la vérité par laquelle nous avons accès auprès du Père, ceci faisant écho au Prologue de la *Tertia pars*. Si le Christ est pleinement cette voie, c'est parce qu'il est l'*imago expressa Patris*²² et qu'il est constitué Tête de tous les hommes: «Il convenait que voulant conduire à la gloire un grand nombre de fils, dit la lettre aux Hébreux (2,10), celui pour qui et par qui sont toutes choses rendît parfait par des souffrances le chef qui devait les guider vers leur salut». Le Christ accomplit, comme tel, le mouvement de retour à l'Exemplaire qui est Dieu et entraîne à sa suite les hommes appelés à l'accomplissement parfait de leur condition d'être créés à l'image de Dieu.

Une telle théologie ne se comprend bien que si l'on y reconnaît la mise œuvre du schème de l'*exitus-reditus* qui traduit le dynamisme même de l'économie du salut marquée par le déploiement du dessein de sagesse et d'amour de Dieu.

²¹ Cf. IIIa, q. 1, a. 2, ad 2: «Omne imperfectum praesupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur».

²² Cf. Ia, q. 39, a. 8, c.

2. L'INCARNATION DU VERBE, SOUVERAINE COMMUNICATION DE LA BONTÉ DIVINE

Alors que dans le *Commentaire aux Sentences*²³ Thomas commence par s'interroger sur la possibilité de l'incarnation, il aborde tout de suite dans la *Somme de théologie* sa convenance et l'envisage dans le cadre de la manifestation des réalités invisibles de Dieu par les réalités visibles²⁴; il se fonde pour cela sur Rm 1,20: «Les perfections invisibles de Dieu se découvrent à la pensée par ses œuvres». Ces perfections désignent l'essence divine qui, en soi, ne nous est pas connue ici-bas; elle nous est toutefois révélée par certaines ressemblances (*similitudines*) rencontrées dans les créatures²⁵. En fait le monde a été créé en vue de la manifestation des attributs invisibles de Dieu.

Thomas prolonge cette considération pour le cas de l'incarnation qui dévoile de manière excellente les perfections de Dieu: la reprise de toutes choses dans le Christ, Verbe incarné, est une nouvelle création. Parmi les attributs divins cités par le théologien dominicain, la bonté occupe une place de choix. Présente dans le *sed contra* avec la sagesse, la justice et la puissance de Dieu, elle se retrouve dans le *respondeo* où Thomas souligne d'une part la communication de la bonté de Dieu qui est fin ultime de tout être, d'autre part la place de cette bonté dans le mystère de l'incarnation²⁶.

²³ Cf. 3 *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1: *Utrum possibile fuerit Deum carnem assumere?* Il y a ici déjà une étude technique de l'union hypostatique. C'est à l'article 2 que Thomas pose la question de la convenance: *Utrum fuerit congruum Deum incarnari?*

²⁴ Cf. IIIa, q. 1, a. 1, sc.

²⁵ Cf. *Super ad Rom. 1,20*, lect. 1, n° 117: «Dicit autem pluraliter invisibilia quia Dei essentia non est nobis cognita secundum illud quod est, scilicet in se est una. [...] [Dei essentia] est autem manifesta nobis per quasdam similitudines in creaturis repertas, quae id quod in Deo unum est, multipliciter participant».

²⁶ Cf. IIIa, q. 1, a. 1, c.: «Unicuique rei conveniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriae naturae: sicut homini conveniens est ratiocinari quia hoc convenit sibi in quantum est rationalis secundum suam naturam. Ipsa autem natura Dei est bonitas: ut patet per Dionysium, 1 cap. *De div. Nom.* Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet: ut patet per Dionysium, 4 cap. *De div. Nom.* Unde ad ratio-

2.1 Dieu, en sa bonté souveraine, est la fin ultime de tout être

Dans l'ensemble de son enseignement, Thomas ne cesse de mettre en lumière la thématique, fondamentale selon la foi chrétienne, de la finalisation de toutes choses à Dieu. D'après lui, il y a un ordre du bien, c'est-à-dire une hiérarchie des biens et des fins selon un ordre de participation au bien souverain: en cela, notre auteur n'est pas sans être redevable à la tradition néoplatonicienne. Il développe sa réflexion en prenant en compte deux notions connexes, le bien et l'appétit, dont il imprunte l'étude à Aristote.

Cette thématique, avec toutes ses implications, ne saurait être dégagée à sa juste mesure, si elle n'est pas envisagée dans le cadre de ce que l'on pourrait appeler une herméneutique générale. Celle-ci est structurée par deux jugements fondamentaux, inséparables l'un de l'autre: Dieu est principe de tout être et Dieu est bonté suprême de tout être; en d'autres termes, c'est du double registre de la causalité efficiente et de la causalité finale qu'il s'agit ici.

En tant que bonté souveraine, Dieu est la fin transcendante de chaque créature et il lui donne sa perfection spécifique. Cette dernière est à la ressemblance de la perfection divine qui est sa cause efficiente et formelle. La conjonction de ces deux causalités s'explique par l'exigence propre de la causalité efficiente selon laquelle toute efficacité tend à assimiler l'effet à sa cause²⁷. Il faut néanmoins préciser que la similitude que l'on reconnaît entre Dieu et les créatures ne consiste pas tant en la communauté d'une forme semblable selon la perfection générale ou spécifique, mais selon un rapport analogique: Dieu est par essence, alors que les créatures sont par participation. De cette façon, elles lui sont assimilées comme au premier et universel principe de tout être²⁸. Le concept de ressemblance

nem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet. Quod quidem maxime fit per hoc quod 'naturam creatam sic sibi coniungit ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne': sicut dicit Augustinus, XIII *De Trin.* Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari».

²⁷ On verra sur ce point l'étude de B. Mondin: «Il principio 'omne agens agit simile sibi' e l'analogia dei nomi divini nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino», *Divus Thomas, Piacenza* 63 (1960) 336-348.

²⁸ Cf. Ia, q. 4, a. 3, ad 3.

est de grande importance dans le cadre de réflexion qui est le nôtre, car il établit le lien entre les concepts de principe et de fin ou de bonté: il apparaît de la sorte comme le point d'insertion d'une théologie existentielle.

2.1.1 Approfondissement de la notion de *bonum*

Quand Thomas d'Aquin précise la notion de bien, il se réfère à la définition du premier livre de *l'Éthique à Nicomaque*: «Le bien est ce que toutes choses désirent»²⁹. De cette définition, il retient la connexion entre le bien et l'appétit.

Au point de départ de la théorie de l'appétit et du bien, il y a l'expérience du désir dans l'homme, qui est d'ordre psychologique. Cela ne signifie pas que cette théorie soit la projection dans les choses d'une expérience psychologique; c'est en fait d'une analyse métaphysique de cette expérience que naît la conception de l'appétit, envisagé comme l'inclination d'un étant vers sa fin qui est un bien. Cela justifie l'extension à tout étant de ce principe universel du mouvement qu'est l'appétit. Tout étant corporel est évolutif: entre le moment où il est et le moment où il est achevé dans l'être, il s'écoule un intervalle durant lequel il se meut vers sa propre perfection. Par ses opérations, il développe les virtualités qui se trouvent en lui, précisément dans la forme par laquelle il est ce qu'il est et par laquelle il est ouvert à devenir parfait dans la ligne de ce qu'il est déjà. A la source de ce mouvement, il y a l'ordination à la fin inscrite en la forme même selon laquelle il est, étant actualisé par l'être substantiel.

Le verbe *appetere*, présent dans la définition *bonum est quod omnia appetunt*, doit donc être traduit par 'tendre vers': il signifie alors une tendance inscrite au cœur de l'étant, en sa forme constitutive. Le terme *appetibile* 'être attirant' se laisse plus aisément dépouiller de la note psychologique qui l'affecte dans le langage courant. En outre, même sur le registre langagier de la psychologie, il apparaît quelque peu restreint pour décrire le bien: le désir en effet s'arrête quand il est comblé,

²⁹ Cette définition est notamment présente en 1 *CG*, cap. 37, ou encore dans la *Prima pars*, q. 5, a. 1, c.: «Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus in I *Ethic.*, dicit quod bonum est 'quod omnia appetunt'» (cf. *Ethic.*, I, 1 / 1049 a 3).

alors que ce qui était désiré, dont on jouit maintenant, demeure un bien.

Le deuxième pôle, celui du *bonum*, doit être appréhendé en fonction de la signification du premier pôle, celui de *appetere* et de *appetibile*. Dans le cas où la notion de perfection est liée au *bonum* et où l'on considère la tension des étants vers cette perfection, le terme du mouvement appétitif est non pas précisément la chose qui attire, mais l'étant lui-même, rendu parfait par elle. Tendre vers sa perfection n'implique pas que ce vers quoi l'on tend soit parfait en lui-même: l'étant vise sa perfection dans le sens où il recherche son accomplissement dans l'être. Il faut donc traduire *bonum* par 'le bon' ou 'l'étant bon'. Pourtant *bonum* peut désigner la chose même qui attire l'étant: il est traduit alors par le mot 'bien'.

Le passage de l'être au bien est possible si l'on considère que le bien est l'être en tant qu'il exerce un attrait à l'égard d'une volonté ou, plus généralement, d'un appétit. Au plan de la réalité (*secundum rem*), le bien est constitué par l'être, surtout par la perfection de l'être; la distinction entre l'être et le bien se trouve par conséquent uniquement au niveau de la raison. La raison forme le concept complexe de ce qui existe et qui, en tant que tel, possède une relation de valeur à l'égard d'un appétit³⁰.

Dans ce cadre-là, la tradition néoplatonicienne a soulevé une question que reprend S. Thomas dans la *Somme de théologie*, en particulier: «Le bien est-il logiquement (*secundum rationem*) antérieur à l'être?»³¹. La question concerne l'ordre qu'il faut établir entre les pensées, un ordre qui corresponde aux exigences de la raison. «On doit dire premier en raison, répond le frère dominicain, ce qui vient en premier dans la conception de notre intelligence. Or tel est l'être»³². Puisque rien n'est susceptible d'être connu que selon qu'il est en acte, l'être, étant l'actualité de toutes choses, est l'objet de l'intelligence et donc intelligible premier: il précède ainsi le bien.

³⁰ Cf. Ia, q. 5, a. 1, c.

³¹ Cf. Ia, q. 5, a. 2: «Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens?».

³² Cf. Ia, q. 5, a. 2, c.: «Illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens».

Cette approche est fondamentalement tributaire de la façon qu'a Thomas de comprendre le concept de bien: parce qu'il ajoute une relation au concept d'être, il est secondaire et complexe.

La tradition néoplatonicienne, représentée par le Pseudo-Denys, a insisté quant à elle sur la bonté de Dieu: cette position théologique qui ne contredit pas nécessairement l'affirmation philosophique de la primauté de l'être, est intégrée dans la réflexion thomasiennne. Denys enseigne, d'après Thomas, que le premier nom de Dieu est celui de bonté³³. Il considère également Dieu comme la cause de tout être et comme cause, Dieu n'est connu qu'en tant qu'il produit des effets. Il se place ici au plan existentiel de la création actuelle: c'est la bonté divine qui met en mouvement le tout. La création est donc insérée dans un dynamisme dont Dieu est la source et le but³⁴.

Il ne reste pas moins vrai que si l'on veut réfléchir sur ce dynamisme, les exigences de la raison doivent être respectées. Ainsi, *secundum rationem*, la notion de bien doit être réduite à celle d'être. Au niveau de Dieu, sa bonté s'enracine dans son être auquel participe l'homme en vertu de la création et de la grâce³⁵. C'est dans cette ligne que Thomas approfondit l'intuition néoplatoniciennne.⁴

³³ Cf. Ia, q. 5, a. 2, arg. 1: «Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius, inter alia nomina Dei, prius ponit bonum quam ens, ut patet in 3 cap. *De Div. Nom.* Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens». Notons que Thomas, à la suite d'Albert, utilisait comme traduction de base du corpus dionysien, celle de Jean Sarrazin (vers 1167). Par ailleurs, il avait recours à la *vetus translatio* de Jean Scot Erigène datant de 860-862, celle d'Hilduin, abbé de Saint-Denys, n'ayant pas eu de diffusion. En fait, notre auteur se trouvait devant un ensemble désormais aggloméré de versions, de scolies, de gloses interlinéaires ou marginales, de résumés (*extracta*), de commentaires (*expositiones*) qui, se recoupant les uns les autres, constituaient un matériau très dense; le commentaire d'Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie céleste*, par exemple, faisait autorité. La multiplication des versions et des traductions des œuvres de Denys fut favorisée par la diffusion très étendue dont celles-ci jouirent dans le cadre du renouveau des lectures patristiques orientales au XII^e siècle (cf. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, ³1974, p. 192-196; H.-F. DONDAINE, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Rome, 1953).

³⁴ Cf. Ia, q. 5, a. 2, ad 1.

³⁵ Thomas, à la différence de Denys et des néo-platoniciens, ne voit

Notre auteur met en relief, dans la *Prima pars*, q. 5, a. 4, la définition du bien qui, comme objet de désir, est cause finale: les conditions selon lesquelles s'exerce la causalité finale retiennent plus spécialement son attention. Leur examen montre que la bonté ne s'achève pleinement que si elle dispose de la capacité de se communiquer aux autres selon la structure de son être. Elle présuppose donc la causalité efficiente et la causalité formelle.

Ce qui est premier dans l'exercice de la causalité est dernier dans le résultat; par exemple, le feu chauffe le bois avant de lui communiquer sa forme de feu, bien que, dans le feu, la chaleur soit une émanation de sa forme substantielle. Or, dans l'ordre de causalité, ce qui est premier c'est le 'être bon', la fin, qui met en action la cause efficiente; ensuite, l'action de cette cause meut à la forme; enfin intervient la forme. Dans l'effet, par contre, l'analyse révélera un ordre inverse: on trouvera d'abord la forme, par laquelle l'étant est ce qu'il est; dans cette forme, on discerne ensuite une vertu active, qui appartient à l'être en tant qu'il est achevé, car un être n'est achevé que lorsqu'il peut produire son semblable; enfin, il en résulte la bonté, par laquelle l'étant est établi dans sa perfection.

Cela comporte une double application: d'une part, un être n'est parfaitement bon que s'il possède la consistance de sa propre nature, que s'il est pleinement actif – ce qui veut dire idéalement qu'il est capable de produire un autre être semblable à lui-même – et qu'il s'achève ainsi dans la perfection de son être. D'autre part, dans le domaine du procès vers la perfection, c'est-à-dire vers le bien à réaliser, l'ordre est inverse: la fin domine tout le mouvement; c'est elle qui incite l'agent à agir et qui détermine quelle sera la nature de l'effet produit par cet agent afin d'obtenir la fin.

Cette conception se trouve cristallisée dans une expression

pas dans l'être une participation du bien, mais il considère le bien comme un aspect de l'être. C'est ainsi que dans son commentaire du *Liber de causis*, il souligne que Dieu est cause première en tant qu'*ipsum esse infinitum*: «Causa prima secundum Platonicos quidem est supra ens, in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum; sed, secundum rei veritatem, causa prima est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum» (cf. Prop. 6, lect. 6, n° 175).

que Thomas emprunte à Denys tout en modifiant son sens: *Bonum est diffusivum sui esse*³⁶. Dire cela, c'est faire allusion non pas directement à une action effective, mais à l'influence d'une fin; car c'est la fin qui porte à agir et ainsi se répand le bien³⁷. Selon F. O'Rourke, lorsque Thomas interprète l'axiome *bonum est diffusivum sui esse* dans le sens de la causalité finale, il souligne peut-être plus fortement que Denys le point de vue de la primauté du bien. C'est en effet comme cause finale, c'est-à-dire en tant qu'instance suprême de bonté identique à la plénitude de l'être, que Dieu crée et aime toutes choses. Si Thomas peut incorporer la primauté néoplatonicienne du bien dans sa propre perspective marquée par la priorité accordée à l'être, c'est par référence au concept de Dieu comme *ipsum esse per se subsistens*, cause efficiente et cause finale³⁸.

³⁶ Cf. Ia, q. 5, a. 4, arg. 2: «Praeterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur, quibus dicit quod 'bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt' (cf. *De div. nom.*, cap. 4, § 4 / PG 3, 700). Sed esse diffusivum importat rationem causae efficientis. Ergo bonum habet rationem causae efficientis». L'expression *bonum est diffusivum sui esse* ne se trouve pas telle quelle chez le Pseudo-Denys, mais tous les auteurs médiévaux, pour ainsi dire, l'attribuent au théologien grec. D'ailleurs les éditeurs de S. Thomas, ceux d'Albert le Grand, et les Franciscains de Quaracchi pour Alexandre de Halès, renvoient à propos de cet axiome au chapitre 4 du *De div. nom.* de Denys (cf. J. PÉGHAIRES, «L'axiome 'bonum est diffusivum sui' dans le néoplatonisme et le thomisme», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1, 1932, Section spéciale, p. 6). Cette formule est vraisemblablement frappée à partir des lignes qui ouvrent le chapitre 4 du *De div. nom.*: «... agathon hôs ousiôdes agathon eis panta ta onta diatenei tèn agathotèta» (cf. § 1, n° 95). La traduction latine de ce passage, utilisée par Albert le Grand et Thomas, est la suivante: «... ea quae est bonum ut substantiale bonum, ad omnia existentia extendit bonitatem». Dans la *Prima pars*, q. 5, a. 4, arg. 2 – que nous venons de citer –, Thomas explicite l'axiome en question par une référence empruntée au chap. 4, § 4 du *De div. nom.* Cela tendrait à prouver que Thomas a conscience que cette formule est dérivée de Denys plutôt que prise directement de ses œuvres (cf. F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden-New York, 1992, p. 242). On verra également à ce sujet P. Faucon, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Diss. Univ. Strasbourg (1970), Paris-Lille, 1975, p. 107-163 en particulier.

³⁷ Cf. Ia, q. 5, a. 4, ad 2.

³⁸ Cf. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, p. 245.

2.1.2 Dieu est la bonté suprême de tout être

Le motif de la production de toutes choses n'est autre que la bonté de Dieu qui procède à partir de lui-même, où elle existe de façon absolue (*simpliciter*) et suprême, en dérivant graduellement vers ses effets³⁹. Il y a là un ordre de participation des créatures à la bonté de Dieu qui est l'objet de l'universelle tendance de tout être, autrement dit fin ultime de tout être.

Par nature, le bien de tout être est son acte et sa perfection. Dans la mesure où un être agit, il est en acte et il répand l'être et la bonté sur d'autres étants. Le signe de la perfection pour un être réside dans le fait qu'il est capable de produire son semblable. L'agent comme tel est pour son effet un attirant et a de la sorte raison de bien. Celui-ci constitue une fin qui pousse l'agent lui-même à agir: dans ce sens, le bien est diffusif de soi. Puisque Dieu, l'être lui-même subsistant par soi, est cause efficiente de tous les êtres, il lui appartient de répandre le bien sur eux tous, en tant qu'il est bon souverainement et qu'il est leur fin ultime⁴⁰.

Le bien est donc attribué à Dieu de telle sorte que les perfections désirables par tous les êtres découlent de lui comme de leur cause première. Si elles découlent de Dieu, ce n'est pas comme d'un agent univoque mais comme de celui qui ne se rencontre avec ses effets ni dans la communauté de la forme spécifique ni dans celle de la forme générique. Dans une cause univoque, la similitude de l'effet se trouve au même niveau de perfection formelle, ce qui n'est pas le cas dans une cause équivoque où la similitude apparaît selon un mode plus excellent. Cela permet de rendre compte du fait que la bonté, étant en Dieu comme dans la cause première non univoque de toutes choses, se trouve en lui souverainement. Ainsi Dieu est-il l'essence même de la bonté. Dieu seul a en effet, selon son essence, la perfection totale, ce en quoi il est la bonté même.

Dans le troisième livre de la *Summa contra Gentiles*, au chapitre 17, le Maître d'Aquin souligne que «dans la hiérarchie des biens, chacun a sa place sous l'unique souverain bien, cause de toute bonté; le bien ayant raison de fin, tous les êtres

³⁹ Cf. *Super Iob* 11,7, p. 76, lin. 103-114 (éd. léonine, t. 26, 1965).

⁴⁰ Cf. 1 *CG*, cap. 37.

se hiérarchisent au-dessous de Dieu, comme sous la fin dernière s'ordonnent celles qui la précèdent. Dieu est donc nécessairement la fin de toutes choses»⁴¹. La fin dont il s'agit ici est antécédente non seulement dans l'ordre de la causalité mais aussi dans l'ordre de l'existence: Dieu est la fin des choses comme un objectif dont chaque être doit s'approcher selon sa modalité propre. En d'autres termes, chaque créature a une fin immanente, laquelle est ouverte à la fin transcendante, parce que dépendant d'elle; c'est du bien parfait en effet que provient la spécificité de tout bien particulier en tant que bien.

Tous les êtres, produits immédiatement par Dieu ou par l'intermédiaire de causes secondes, sont ordonnés à Dieu, comme à leur fin ultime. De même que le premier agent meut tous les agents seconds, de même toutes les fins de ces agents doivent se ranger sous la fin de l'agent premier, celui-ci opérant toujours en vue de sa propre fin. Il influe sur l'agir de toutes les causes subalternes en les mouvant à leur agir et par conséquent à leurs fins respectives.

Dieu, la première cause des êtres, n'agit pas en vue d'acquérir quelque bien mais de le communiquer⁴². Les êtres ne vont donc pas à Dieu comme à une fin à laquelle ils apportent

⁴¹ «Omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod est causa omnis bonitatis; ac per hoc, quum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo sicut fines praecedentes sub fine ultimo. Oportet igitur quod omnium finis sit Deus».

⁴² Cf. Ia, q. 44, a. 4, c.: «Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitatis. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium». Bonaventure affirmait dans le même sens: «Finis conditionis rei sive rerum conditarum principalior est Dei gloria sive bonitas quam creaturae utilitas. Sicut enim patet Proverbiorum decimo sexto: 'Universa propter semetipsum operatus est Dominus'; sed non propter suam utilitatem vel indigentiam, quia Psalmus (XV,2): 'Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges': ergo propter suam gloriam; non, inquam, propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam et propter gloriam suam communicandam; in cuius manifestatione et participatione attenditur summa utilitas creaturae, videlicet ejus glorificatio sive beatificatio» (cf. 2 *Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, q1a 1, resp.).

quelque enrichissement, mais sous son influx, afin de s'enrichir de lui, autrement dit pour participer de son bien. En vertu de sa bonté si large, Dieu distribue ses bienfaits à tous.

Dans la mesure où tous les êtres vont à Dieu comme à leur fin dernière en participant à sa bonté suprême, ils lui deviennent semblables: la ressemblance avec Dieu est alors leur fin dernière. Un agent est la fin de son effet en ce que ce dernier tend à lui ressembler: la forme du générateur n'est-elle pas la fin de l'engendré. Or Dieu, qui est la fin de toutes choses, est aussi leur principe. En conséquence, les créatures recherchent bel et bien, comme leur fin dernière, d'être assimilées à Dieu⁴³.

Le concept de ressemblance permet d'établir le lien entre le souverain bien et les créatures. Par leur forme, les créatures sont assimilées, certes très partiellement, à Dieu, en tant que par cette forme, elles sont telles. Cette dernière, qui les fait être telles, est aussi une richesse à laquelle elles sont attachées, en d'autres termes un bien par quoi elles sont bonnes. Dans le cas des créatures corporelles, l'attachement à leur forme est le principe des actions par lesquelles elles s'efforcent de se conserver dans l'être et de se développer. La forme devient alors fin en vue de laquelle ces créatures agissent. Par leur action, elles tendent à préserver leur ressemblance initiale à Dieu qui est pour elles la fin pour laquelle elles agissent. Leur ressemblance avec Dieu résultera ainsi de leur perfection entitative, c'est-à-dire de la possession de leur forme et de leur lieu propre⁴⁴.

La finalisation des créatures consiste donc essentiellement en ce que la forme divine, en tant qu'elle est la bonté infinie, attire à elle toutes les créatures, chacune selon sa forme; elle attire l'univers entier où se trouve la ressemblance divine, sinon parfaite, du moins complète, dans le sens où toutes les perfections de Dieu y sont incluses, même si elles sont représentées de façon très lointaine. Par la finalisation, la ressemblance des créatures à Dieu n'est pas seulement selon la forme comme provenant de la cause exemplaire, mais aussi selon le bien, ce qui constitue un complément nécessaire. Ainsi les choses tendent à être assimilées à Dieu en cela proprement

⁴³ Cf. 3 CG, cap. 19.

⁴⁴ Cf. 3 CG, cap. 22.

qu'il est bon. De là résultent deux conséquences d'importance majeure: d'une part, si le principe premier et primordial de la bonté des créatures est la bonté divine, il n'en demeure pas moins cependant que les choses sont bonnes elles-mêmes. La bonté souveraine de Dieu les rend bonnes d'une bonté propre, créée, par laquelle, précisément, elles sont assimilées à Dieu. D'autre part, elles sont bonnes non seulement en tant que rendues bonnes par Dieu, mais aussi comme communiquant aux autres la bonté qui se trouve en elles. En cela, la créature participe véritablement à la bonté du Créateur qui est pour lui un attribut par lequel il est infiniment bon et qui constitue également la raison pour laquelle il est cause communicatrice de bonté⁴⁵.

De plus les êtres, du point de vue de leur causalité sur les autres, tendent à ressembler à Dieu en raison de sa bonté. Il appartient à la bonté divine de dispenser l'être: chaque créature, par ressemblance avec Dieu, agira alors dans la mesure de l'actualité de sa perfection et par son opération elle sera cause d'une autre créature⁴⁶. Du fait qu'un être est cause d'un autre, il est engagé dans la ligne du bien, car seul le bien est causé pour lui-même, le mal ne l'est qu'accidentellement. Donner l'existence à d'autres est donc pour un être un couronnement de perfection.

A la suite de ce développement, qui n'avait que l'apparence du détour, il apparaît que Thomas met en lumière les harmoniques majeures d'une téléologie transcendante par lesquelles il rend compte de l'orientation de l'économie du salut. Il introduit en effet dans sa réflexion – nous l'avons dit – la considération d'un ordre du bien, c'est-à-dire d'une hiérarchie des biens et des fins selon un ordre de participation à Dieu qui est l'essence même de la bonté. Si Dieu se communique à sa créature sous forme de participation ontologique, il le fait à l'égard des créatures intellectuelles tel qu'il est en lui-même comme objet de connaissance et d'amour et non point par la médiation d'une bonté créée: il s'agit ici de la communication par la grâce. Il est encore un mode plus élevé de communica-

⁴⁵ Cf. J.-H. NICOLAS, «L'univers ordonné à Dieu par Dieu», *Revue thomiste* 91 (1991) 357-376, ici p. 376.

⁴⁶ Cf. 3 CG, cap. 21.

tion de la bonté divine, celui souverain de l'incarnation, où Dieu se communique substantiellement.

2.2 «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique...» (Jn 3,16)

L'incarnation trouve dans la bonté de Dieu son fondement ontologique ultime: la communication de la bonté divine se réalise de manière suprême quand «Dieu s'unit à la nature créée de façon à ne former qu'une seule personne de ces trois réalités, le Verbe, l'âme et la chair»⁴⁷. Il n'y a pas là seulement rayonnement suprême d'une perfection ontologique portée à se répandre, mais aussi l'amoureuse réalisation d'un dessein de sagesse⁴⁸. Ces deux aspects sont parties intégrantes du rattachement de l'incarnation à la bonté divine.

L'œuvre de Dieu *ad extra*, particulièrement l'incarnation, est un objet contingent par rapport à son vouloir, c'est-à-dire un objet qui n'est voulu que par une décision libre de Dieu; étant donné que Dieu a sa bonté infinie en lui-même, aucune autre bonté ne peut rien lui ajouter. Ainsi toute communication de la bonté divine *ad extra* est un acte parfaitement gratuit⁴⁹.

En tant que manifestation de l'amour de Dieu, l'incarnation rédemptrice s'inscrit dans le cadre de cette gratuité. Or, la *bonitas divina* n'est pas simple générosité, mais impliquant la causalité finale, elle promeut la liberté de l'homme et lui donne toute sa consistance. De ce fait, la rédemption va s'accomplir sous le signe de la gratuité divine et du respect de notre liberté, ce sur quoi insiste Thomas à propos de la manifestation de l'attribut de justice dans le mystère de l'incarnation: «L'homme ayant été vaincu par le tyran du monde, Dieu a voulu que ce tyran fût vaincu à son tour par l'homme et il n'arracha pas l'homme de la mort par la force»⁵⁰.

⁴⁷ Cf. IIIa, q. 1, a. 1, c.

⁴⁸ Cf. IIIa, q. 1, a. 1, ad 3.

⁴⁹ Cf. Ia, q. 19, a. 2, c.

⁵⁰ Cf. IIIa, q. 1, a. 1, sc.: «Per incarnationis mysterium monstratur justitia Dei [...] quoniam homine victo non alium facit vincere tyrannum, neque vi eripit ex morte hominem».

3. «LE CHRIST, SAGESSE DE DIEU» (1 CO 1,24)

Dans sa réflexion sur la convenance de l'incarnation de la personne du Fils, Thomas établit le lien entre ce mystère et l'accomplissement du dessein divin de sagesse. Il s'appuie pour ce faire sur S. Jean Damascène: «Dans le mystère de l'incarnation ont été manifestées la sagesse et la puissance de Dieu; sa sagesse, car il a su donner la solution la meilleure à la situation la plus difficile; sa puissance, car d'un vaincu il a fait un vainqueur»⁵¹. Or la puissance et la sagesse sont appropriées au Fils: il convenait donc que la deuxième personne de la Trinité assume la nature humaine. S. Paul n'affirme-t-il pas: «Le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu» (1 Co 1,24)⁵².

Thomas dégage alors trois raisons de convenance concernant l'incarnation du Fils: l'une est prise de la fin de l'union hypostatique qui est l'accomplissement de la prédestination pour ceux qui ont été ordonnés d'avance à l'héritage de la vie éternelle; il convenait en effet que le Fils naturel de Dieu communique aux hommes une image de cette filiation par l'adoption divine. C'est dans ce sens que Thomas interprète Jn 1,12: «*Il leur a donné, c'est-à-dire à ceux qui le reçoivent, le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à savoir la grâce qui leur donne le pouvoir de se conserver dans la filiation divine: 'Quiconque est né de Dieu ne pèche pas, mais la grâce de Dieu', par laquelle nous sommes régénérés en fils de Dieu, 'le protégé' (1 Jn 5,18)*»⁵³.

Une autre raison est tirée de la considération du péché des origines auquel vient remédier l'incarnation: puisque le premier homme s'était éloigné de Dieu par un désir déréglé de science, il convenait qu'il fût ramené à lui par le Verbe qui est la vraie Sagesse. Dans son commentaire de Jn 1,10, le frère

⁵¹ Cf. *De fide orthodoxa*, III, 1 (PG 94, 984).

⁵² Cf. IIIa, q. 3, a. 8, sc.

⁵³ Cf. *Super Ioan. 1,12*, lect. 6, n° 155: «*Dedit eis, idest eum recipientibus, potestatem filios Dei fieri, idest gratiam, per quam potentes sunt in divina filiatione conservari; I Io. ult., 18: 'Omnis qui natus est ex Deo, non peccat, sed gratia Dei', per quam regeneramur in filios Dei, 'conservat eum'*» (nous empruntons la traduction française, légèrement modifiée, à M.-D. PHILIPPE, *Saint Thomas d'Aquin, Commentaire sur l'évangile de Jean*, Préface de M.-D. PHILIPPE o.p., Versailles-Buxy, 3 vol. parus (jusqu'au chapitre VIII), 1981, 1982, 1987, ici t. 1, p. 181).

dominicain est plus explicite et retient trois motifs de l'incarnation qui ont rapport à la connaissance: «Le premier est la perversité de la nature humaine, que sa propre malice avait plongée dans les ténèbres des vices et de l'ignorance. C'est pourquoi l'Évangéliste avait dit auparavant de la lumière: *Les ténèbres ne l'ont pas étreinte*. Dieu est donc venu dans la chair pour que les ténèbres puissent saisir la lumière, c'est-à-dire parvenir à sa connaissance: 'Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière' (Is 9,1). Le deuxième motif de l'incarnation est l'insuffisance du témoignage des prophètes: les prophètes en effet étaient venus, mais ils ne pouvaient éclairer suffisamment les hommes, car [on pouvait dire de chacun d'eux comme] de Jean lui-même: *Il n'était pas la lumière*. C'est pourquoi, il était nécessaire qu'après la prédiction des prophètes, après la venue de Jean, la lumière vînt et livrât au monde la connaissance d'elle-même. C'est ce qu'affirme l'Apôtre: 'Après avoir à bien des reprises et de bien des manières parlé jadis à nos Pères par les prophètes, Dieu, en ces temps qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils' (He 1,1); et Pierre: 'Ainsi nous tenons d'autant plus ferme la parole prophétique à laquelle vous faites bien de prêter attention [...] jusqu'à ce que le jour vienne à poindre et que l'étoile du matin se lève dans vos cœurs' (2 P 1,19). Le troisième motif de l'incarnation est la déficience des créatures. En effet, les créatures n'étaient pas suffisantes pour conduire à la connaissance du Créateur: *Le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu*. Il était donc nécessaire que le Créateur lui-même vînt dans le monde par la chair et qu'il se fît connaître par lui-même, comme le dit l'Apôtre: 'Puisque le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants' (1 Co 1,21)»⁵⁴.

Une troisième raison de convenance – sur laquelle nous allons plus spécialement nous attacher, dans le but d'éclairer davantage la méthode théologique de Thomas – se rapporte au point de vue de l'union elle-même qui se réalise entre semblables: «La personne du Fils, qui est le Verbe de Dieu, possè-

⁵⁴ Cf. *Super Ioan. 1,10*, lect. 5, n° 141 (trad. française quelque peu corrigée de M.-D. Philippe, t. 1, p. 172-173).

de une relation commune avec toute créature. Le verbe ou la conception de l'artiste, en effet, est l'image exemplaire de ses œuvres. Aussi le Verbe de Dieu, qui est son concept éternel, est aussi l'image exemplaire de toute la création. Puisque, en participant de cette image, les créatures sont constituées dans leurs espèces propres, tout en étant changeantes et corripibles, il était normal que, par l'union personnelle au Verbe, et non plus seulement par simple participation, la créature déchue soit restaurée dans sa relation à la perfection éternelle et immuable. En effet, c'est par le moyen de la forme idéale qui lui a fait réaliser son œuvre que l'artisan restaure celle-ci, si elle s'est effondrée»⁵⁵.

Le thème de l'*ars divina* est classique chez les théologiens du XII^e et du XIII^e siècles qui reprennent et développent ce qui fut mis à jour par S. Augustin⁵⁶. L'expression *Deus artifex* était commune dans la littérature patristique; Augustin se l'est appropriée en identifiant l'*ars divina* à la Sagesse de Dieu – ce en quoi réside son originalité par rapport à ses devanciers –⁵⁷. Le texte du *De Trinitate*, VI, 10, 11⁵⁸ est particulièrement

⁵⁵ Cf. IIIa, q. 3, a. 8, c: «Convenientissimum fuit personam Filii incarnari [...] ex parte unionis. Convenienter enim ea quae sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personae Filii, qui est Verbum Dei, attenditur, uno quidem modo, communis convenientia ad totam creaturam. Quia verbum artificis, idest conceptus eius, est similitudo exemplaris eorum quae ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus eius, est similitudo exemplaris totius creaturae. Et ideo, sicut per participationem huius similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiler; ita per unionem Verbi ad creaturam non participativam sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem: nam et artifex per formam artis conceptam qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat».

⁵⁶ Cf. H. Merle, "Ars", dans *Bulletin de philosophie médiévale* 28 (1986) 96-133.

⁵⁷ On retiendra par exemple le *De libero arbitrio*, III, 15, 42 (PL 32, 1292): «Et si ars ipsa per quam facta sunt omnia (cf. Ioh. 1,3), hoc est summa et incommutabilis Sapientia Dei, vere summeque est, sicuti est, respice quo tendat quidquid ab illa discedit»; cf. également *Contra Faustum*, XXI, 5 (PL 42, 391), *In Iohannis evangelium tractatus*, I, 17 (PL 35, 1387), *De civ. Dei*, XI, 7 (PL 41, 322).

⁵⁸ Cf. PL 42, 931 (BA 15, 496-499): «Quidam cum vellet brevissime singularum in Trinitate personarum insinuare propria, *Aeternitas*, inquit, *in Patre*, *species in Imagine*, *usus in Munere*. [...]. In qua imagine

présent aux esprits; Pierre Lombard, par exemple, le cite dans ses *Libri sententiarum* et en assure la diffusion⁵⁹. Au XIII^{ème} siècle, l'influence augustinienne s'exerce surtout dans l'école franciscaine. Ainsi Alexandre de Halès, dans sa *Glossa in IV libros Sententiarum*⁶⁰, retient le texte d'Augustin cité par le Lombard, et Bonaventure, quant à lui, le commente mot à mot⁶¹. Du côté dominicain, le thème est loin d'être ignoré:

speciem nominavit, credo propter pulchritudinem, ubi jam est tanta congruentia, et prima aequalitas, et prima similitudo, nulla in re dissidens, et nullo modo inaequalis, et nulla ex parte dissimilis, sed ad identitatem respondens ei cujus imago est. Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere: et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia: tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilem; et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum. Ibi novit omnia Deus quae fecit per ipsam, et ideo cum decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiae Dei. Non enim haec quae creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt: ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter ab eo sciuntur».

⁵⁹ Cf. lib. 1, d. 31, cap. 2 (2^{ème} éd., Quaracchi, p. 226, 16). La réflexion autour de l'*ars divina* au XII^{ème} siècle se combine à celle concernant le *mundus archetypus* platonicien chez Achard de Saint-Victor (cf. J. CHÂTILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor*, Paris, 1969, p. 281-282) et dans l'école de Chartres représentée notamment par Guillaume de Conches, particulièrement dans ses *Gloses sur le Timée*. *Ars* signifie aussi le plan rédempteur chez Thomas de Vaucelles (*In cantica canticorum commentarius*, X / PL 206, 692 AB). Il peut figurer le Père, par exemple dans les *Sententiae berolinenses* (éd. Stegmüller, RTAM 11 (1939) 41).

⁶⁰ Cf. lib. 1, d. 31, 11 (éd. Quaracchi, p. 302): «Ars Patris. Quaeritur, si Filius dicatur ars Patris et artifex dicatur sapiens per suam artem, an concedendum sit quod Pater sit sapiens per Filium. Respondeo: non, eo quod haec propositio 'per' notat rationem principii, Filius autem habet sapientiam a Patre et non e converso. Unde hic est sensus: Filius est ars Patris, id est ars a Patre. Cum autem dicitur: haec est ars hominis, constructio est formae cum subiecto et ideo ibi dicitur quod homo est sapiens per suam artem».

⁶¹ Cf. *Commentaria in IV libros sententiarum*, lib. 1, d. 31, pars 2, dub. 2 (éd. Quaracchi, t. I, p. 550): «Item quaeritur de hoc quod dicit, quod est ars quaedam omnipotentis et sapientis, [...]. Videtur enim male dicere, quia unusquisque, non intellecta arte, est iners: ergo si Filius est ars Patris, non intellecto Filio esse, Pater, est iners; ergo videtur, quod rationabiliter operari habeat Pater a Filio suo. Respondeo dicendum, quod facienda est vis in verbo, quia non dicit, quod sit ars simpliciter,

ainsi Albert le Grand, dans son *Commentaire des Noms divins* (VII, 2), le rattache à Augustin⁶² et – ce qui n'est pas sans surprendre – à Aristote⁶³.

Thomas d'Aquin, dès le début de sa carrière⁶⁴, dégage de la réflexion autour de l'art divin une analogie entre la science divine des créatures et la science que l'artisan possède de ses œuvres⁶⁵. Il en fait un modèle opératoire pour rendre compte de la science en Dieu et de sa providence. Pour ce faire, il l'investit de tout ce qu'apporte la notion aristotélicienne de connaissance pratique: la science que Dieu a des choses est en effet comparable à la science d'un artisan parce qu'elle est la cause de toutes choses comme l'art est la cause des produits de l'art; en d'autres termes, l'une et l'autre sont pratiques⁶⁶.

Lars divina, identifié à la sagesse divine, est interprétée dans le *Commentaire aux Sentences* en référence à la théologie trinitaire⁶⁷. Le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont sagesse unique, puisque les trois Personnes sont une essence unique.

sed quod sit ars quaedam, quia non est ars qua Pater novit, sed ubi novit; non est ars Patris, qua Pater sit sapiens, sed quae est a Patre sapiente...»; cf. aussi lib. 1, d. 10, a. 1, q. 1 (p. 196) et d. 27, pars 2, q. 4 (p. 490); *Breviloquium*, pars 1, cap. 8 (t. V, p. 216); *De reductione artium ad theologiam*, 20 (t. V, p. 324).

⁶² Albert renvoie au *Tract. in Ioan.*, I, 17 (BA 71, p. 162 s.).

⁶³ Cf. *Les parties des animaux*, I, 5 (645 a 7-15).

⁶⁴ Cf. 1 *Sent.*, d. 36, q. 1, a. 1, sol.

⁶⁵ Cf. F. KOVACH, «Divine art in Saint Thomas Aquinas», dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Actes du IV^{ème} Congrès international de Philosophie médiévale, Montréal-Paris, 1969, p. 663-671.

⁶⁶ Cf. 1 *Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1: «Cum enim Deus de rebus creatis scientiam quasi practicam habet, ad modum scientiae artificis eius scientia consideranda est»; cf. *De ver.*, q. 2, a. 5, resp.: «Scientia divina quam de rebus habet comparatur scientiae artificis eo quod est causa omnium rerum sicut ars artificiatorum»; cf. 1 *CG*, cap. 66: «Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificata: cum per suam scientiam sit causa rerum».

⁶⁷ Cf. F. RUELLO, «Saint Thomas et Pierre Lombard, Les relations trinitaires et la structure du Commentaire des Sentences de saint Thomas d'Aquin», dans *San Tommaso, Fonti e riflessi del suo pensiero*, "Studi tomistici 1", Rome, 1974, p. 176-209, ici p. 184. On verra également l'étude remarquable de G. Emery, *La Trinité créatrice*, Trinité et création dans les commentaires aux *Sentences* de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, "Bibliothèque thomiste 47", Paris, 1995, p. 252-301 et 531-535 en particulier.

Dans le prologue général⁶⁸, notre auteur veut toutefois suggérer avec force que le Christ est sagesse de Dieu et qu'il l'est également pour nous; il le fait en associant en une seule phrase deux versets de la première épître aux Corinthiens (1 Co 1,24 et 30): *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, qui etiam factus est nobis sapientia a Deo*. Il a recours à la doctrine de l'appropriation qui se fonde dans le cas présent sur la convenance entre ce qui est propre au Fils et les œuvres de la sagesse⁶⁹. «En tant qu'il est notre sagesse, le Christ nous fait saisir la sagesse, certes commune aux trois personnes divines, mais à lui appropriée, et par cette appropriation, il nous donne de l'atteindre comme sagesse du Père dont il procède en tant que Verbe»⁷⁰.

Il convient ainsi au Verbe de manifester les *abscondita Dei*, les secrets divins, qui sont les processions trinitaires, et non point en rigueur de termes, ce qui peut nous être connu par les créatures. Thomas dit alors que l'on attribue à juste titre au Fils ces mots de l'Ecclésiastique, qu'il place d'ailleurs en exergue de son prologue: *Ego sapientia effudi flumina* (Eccli 24,40)⁷¹. Le terme *flumina* renvoie au flux de la procession éternelle par laquelle le Fils procède du Père et l'Esprit, de l'un et de l'autre, selon un mode ineffable. Par procession, il faut entendre une relation d'origine ou le rapport du "princiipié" à

⁶⁸ F. Ruello note que le prologue général fut rédigé à l'occasion de l'édition définitive du *Commentaire*, c'est-à-dire entre 1256 et 1258, et que les prologues spéciaux répondent à des questions que font naître certaines thèses avancées dans le prologue général (cf. «Saint Thomas et Pierre Lombard», p. 176). J.-P. Torrell estime que cette observation de F. Ruello est «pour le moins fort vraisemblable» (cf. *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Sa personne et son œuvre, "Vestigia 13", Fribourg-Paris, 1993, p. 62, note 26).

⁶⁹ Cf. 1 *Sent.*, Prol.: «Inter multas sententias quae a diversis de sapientia prodierunt, quid scilicet esset vera sapientia, unam singulariter firmam et veram Apostolus protulit dicens *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, qui etiam factus est nobis sapientia a Deo*, I ad Corinth., 1,24 et 30. Non autem hoc ita dictum est, quod solus Filius sit sapientia, cum Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sint una sapientia, sicut una essentia; sed quia sapientia quodam speciali modo Filio appropriatur, eo quod sapientiae opera cum propriis Filii plurimum convenire videntur».

⁷⁰ Cf. F. RUELLO, «Saint Thomas et Pierre Lombard», p. 185.

⁷¹ Le verset complet est le suivant: «Ego sapientia effudi flumina; ego quasi trames aquae immensae de fluvio; ego quasi fluvius Diorix, et sicut aquaeductus exivi de paradiso: Dixi: Rigabo hortum plantationum, et inebriabo partus mei fructum».

son "principe"⁷². La manifestation du flux des processions divines consiste, de la part du Verbe, à les publier, c'est-à-dire à exposer librement ce qui jusqu'alors était caché, quoique d'une certaine manière répandu dans les similitudes des créatures⁷³ et les énigmes des écritures⁷⁴.

Cette "publication" est liée à la venue du Fils de Dieu sur la terre. Thomas en rend compte par l'application au Christ d'un verset du livre de Job: *Profunda fluviorum scrutatus est et abscondita in lucem produxit* (Jb 28,11). Il est à noter que Bonaventure, dans le prologue qui ouvre son *Commentaire aux Sentences* (1250-1252)⁷⁵, se réfère également à Jb 28,11 qu'il choisit même pour exergue. Dans ce qui peut être considéré comme une leçon inaugurale⁷⁶, Bonaventure explique les quatre causes du *Liber Sententiarum*. Selon lui, le terme *flumina* désigne la cause matérielle: il y a donc quatre fleuves correspondant aux quatre livres. L'expression *abscondita*, s'opposant à *profunda*, se définit en fonction de la cause finale car chaque livre révèle un *absconditum*. Chacun permet aussi de scruter un *profundum* selon les requêtes de la cause formelle. Quant à la cause efficiente, elle est comprise dans les expressions *scrutatus est et produxit in lucem*⁷⁷.

Selon Thomas, la manifestation des *abscondita divinorum* par la sagesse divine constitue la matière du premier livre, alors que les trois autres concernent respectivement la production des choses, leur restauration et leur plein accomplis-

⁷² Cf. 1 *Sent.*, d. 13, q. 1, a. 2-3.

⁷³ Cf. 1 *Sent.*, d. 3, q. 2, a. 1-3: cela constitue un écho de l'enseignement d'Albert en 1 *Sent.*, d. 3, a. 13-16.

⁷⁴ Cf. 1 *Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4.

⁷⁵ J.-G. Bougerol fait remarquer que ce *proemium* précède le commentaire du prologue de Pierre Lombard et qu'il est donné dans tous les manuscrits importants, à la place même où les Éditeurs l'ont disposé dans l'édition des *Opera omnia* (cf. *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, 1988, p. 190-191).

⁷⁶ Cf. J.-G. BOUGEROL, *Introduction*, p. 191.

⁷⁷ Cf. 1 *Sent.*, Proemium: «*Verbum istud, quod sumtum est ex Iob vigesimo octavo, diligentius consideratum nobis aperuit viam ad praecognoscendum quadruplex genus causae in liber Sententiarum, scilicet materialis, formalis, efficientis et finalis. Causa namque materialis innuitur in nomine fluviorum, causa formalis in perscrutatione profundorum, causa finalis in revelatione absconditorum, causa vero efficiens intelligitur in supposito duorum verborum, scilicet et produxit in lucem.*».

sement selon un ordre de perfection, lesquels sont également l'œuvre de la Sagesse⁷⁸. S'il convient de traiter d'abord de l'unité de l'essence divine et de la trinité des Personnes et ensuite des créatures, c'est qu'il existe un certain rapport entre la sagesse divine et les créatures: ce rapport est celui de la production. Cela signifie que Dieu n'a pas seulement une connaissance sapientielle spéculative, mais aussi opérative, comme l'est celle que l'artisan possède des produits de son art⁷⁹. Dieu a donc tout créé dans sa sagesse, comme l'affirme le Psaume 103: *Omnia in sapientiam fecisti*.

L'appropriation au Fils intervient également ici en tant qu'il est l'image du Dieu invisible selon la forme duquel tout a été formé; Thomas interprète en effet dans ce sens Col 1,15 *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa* et Jn 1,3 *Omnia per ipsum facta sunt*. C'est donc à bon droit que sont attribués au Fils ces mots de l'Écclésiastique (24,40), qui signifient à la fois l'ordre et le mode de la création: *Ego quasi trames aquae immensae de fluvio*. Il existe en effet entre le chemin et le fleuve un ordre d'origine puisque le chemin est tracé par le fleuve et qu'il en vient. De même y a-t-il un ordre entre le "chemin" des créatures et les processions éternelles, car la procession temporelle des créatures dérive de la procession éternelle des personnes divines. Or cette procession-ci est la cause et la raison de celle-là: cette thèse est récurrente dans le *Commentaire* du premier livre des *Sentences*, pour ne pas dire dans l'ensemble de la doctrine thomasienne⁸⁰.

A cela, Thomas d'Aquin ajoute le fait que le Verbe a un

⁷⁸ Cf. 1 *Sent.*, Prol.: «Per sapientiam enim Dei manifestantur divino-rum abscondita, producuntur creaturarum opera, nec tantum producuntur, sed restaurantur et perficiuntur: illa, dico, perfectione qua unumquodque perfectum dicitur, prout proprium finem attingit».

⁷⁹ Cf. 1 *Sent.*, Prol.

⁸⁰ Cf. G. EMERY, «Le Père et l'œuvre trinitaire de la création selon le *Commentaire* des *Sentences* de S. Thomas d'Aquin», dans *Ordo sapientiae et amoris*, Fribourg, 1993, p. 85-117, ici p. 86, note 4. L'auteur donne quelques références: 1 *Sent.*, d. 2, div. text.; d. 10, q. un, a. 1; d. 14, q. 1, a. 1; q. 2, a. 2; d. 26, q. 2, a. 2, arg. 2 et ad 2; d. 27, q. 2, a. 3, ad 6; d. 29, q. un., a. 2, q. 2; d. 32, q. 1, a. 3; d. 35, div. text.; par ailleurs *De potentia*, q. 2, a. 6, sc. 2; q. 10, a. 2, arg. 19 et ad 19; *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de CVIII articulis*, q. 24; Ia, q. 45, a. 6-7.

point de contact spécial avec la nature humaine: il est en effet le concept de la Sagesse éternelle, de laquelle dérive toute sagesse humaine. C'est pourquoi le perfectionnement de l'homme dans la sagesse, en quoi se réalise sa perfection d'être raisonnable, se mesure à sa participation à la sagesse du Verbe de Dieu. Il convenait donc, à cet égard, que le Verbe fût uni personnellement à la nature humaine⁸¹.

CONCLUSION

La méditation théologique, que nous venons de proposer en suivant l'enseignement de Thomas d'Aquin, introduit à une contemplation du mystère de l'incarnation qui est, du côté de Dieu, accomplissement de son dessein de sagesse et d'amour. La convenance d'un tel accomplissement dans le Christ, laquelle est dégagée à partir du donné de la révélation, est inséparable de la restauration de la nature humaine ternie par le péché. Ainsi y a-t-il en Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, plénitude du Mystère, c'est-à-dire révélation aux hommes du dessein divin et voie de la vérité par laquelle nous avons désormais accès auprès du Père. Dans ce sens, l'incarnation est manifestation et accomplissement de l'*oikonomia* qui est marquée tout entière par la sortie des créatures à partir de Dieu et par leur retour vers lui.

Pour rendre compte de ce dynamisme de l'économie du salut, Thomas ne cessera de faire appel au schème de l'*exitus-reditus* qui structure de part en part sa théologie de l'incarnation. Ce dont traite en effet, selon notre auteur, la *sacra doctrina* se caractérise formellement par la référence à Dieu comme principe et fin. Il y est donc question de Dieu, ainsi que des autres créatures en tant que celles-ci ont Dieu pour origine et pour fin⁸². Alors que le philosophe considère les créatures d'après la consistance de leur nature propre, le théologien les étudiera dans leurs rapports avec Dieu, c'est-à-dire selon

⁸¹ Cf. IIIa, q. 3, a. 8, c.

⁸² Cf. 1 *Sent.*, d. 1, div. text.: «Ea autem de quibus in hac doctrina considerandum est, cadunt in considerationem hujus doctrinae, secundum quod ad aliquid unum referuntur, scilicet Deum, a quo et ad quem sunt».

qu'elles 'sortent' du premier principe et sont ordonnées à lui comme à leur fin⁸³.

Au regard de Thomas, la structure de "sortie-retour" est structure de l'économie trinitaire, parce qu'elle exprime le déploiement de l'œuvre des trois personnes divines⁸⁴: «Dans la sortie des créatures à partir du premier principe, on observe une certaine circulation ou "regiration" du fait que toutes choses retournent comme à leur fin à ce par quoi elles ont été produites comme par leur principe. Et c'est pourquoi il faut que le retour à la fin s'observe par les mêmes réalités que celles par lesquelles il y a sortie du principe. Donc de même qu'on a dit⁸⁵ que la procession des personnes divines est la raison de la production des créatures par le premier principe, ainsi également cette même procession est la raison de retourner à la fin; puisque, de même que nous avons été créés par le Fils et le Saint-Esprit, de même également c'est par eux que nous sommes unis à la fin ultime, comme cela apparaît clairement par les paroles d'Augustin citées à la distinction 3, où il dit: 'Le principe auquel nous revenons', c'est-à-dire le Père, 'et la forme que nous suivons', c'est-à-dire le Fils, 'et la grâce par laquelle nous sommes réconciliés'. Et Hilaire dit plus loin, à la distinction 31: 'A un seul sans-principe et principe de tout nous rapportons toutes choses par le Fils'»⁸⁶.

⁸³ Cf. 2 *Sent.*, Prol.: «Theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est».

⁸⁴ Cf. G. EMERY, *La Trinité créatrice*, p. 402.

⁸⁵ Cf. 1 *Sent.*, d. 10, q. un., a. 1; d. 14, q. 1, a. 1; cf. 1 *Sent.*, Prol.; d. 2, div. text.

⁸⁶ Cf. 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, sol.: «In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur. Sicut igitur dictum est, quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, quia per Filium et Spiritum sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo jungimur, ut patet ex verbis Augustini positus in 3 dist., ubi dicit: 'Principium ad quod recurrimus', scilicet Patrem, 'et formam quam sequimur', scilicet Filium, 'et gratiam qua reconciliamur'. Et Hilarius dicit infra, 31 dist., ex lib. *De Trin.*: 'Ad unum initiabile omnium initium per Filium universa referimus'». Nous nous référons à la traduction de G. EMERY, *La Trinité créatrice*, p. 544.

La structuration herméneutique constituée par le schème de l'*exitus-reditus* – présente en filigrane dans l'ensemble de notre étude – confère une profonde unité à la réflexion théologique. L'origine est en effet réellement identique à la fin, c'est-à-dire Dieu lui-même considéré sous ce double rapport, ce qu'a bien perçu un auteur tel que Max Seckler⁸⁷: «Comme, selon l'enseignement de la Bible, toutes les choses jaillissent de la main de Dieu et retournent selon son dessein et son œuvre salutaire vers celui qui est l'Alpha et l'Oméga, de même la théologie envisage la réalité selon les exigences de sa science en fonction de Dieu en tant qu'origine et fin de toutes choses (*secundum quod est principium rerum et finis rerum*). D'une manière surprenante viennent ici en étroite correspondance, origine et terme de l'histoire, source et accomplissement de l'être, première et dernière cause de la compréhension, si bien que la théologie non seulement peut se transformer en 'science' de l'histoire du salut, mais que l'histoire du salut elle-même porte en soi le dessein théologique fondamental. Ce n'est donc pas, selon Thomas, le théologien qui apporte son ordre dans l'enchevêtrement des événements du salut, mais c'est l'ordre du salut qui structure la théologie».

Comme telle, cette dernière nous fait entrer dans une contemplation toujours plus profonde du mystère du Dieu vivant, révélé en Jésus-Christ et manifesté dans le déploiement de l'économie du salut. La démarche théologique, comme instance du "rendre compte" de l'avènement de Jésus-Christ venu sauver tout homme afin qu'il parvienne au plein achèvement de sa vocation et de sa condition, donne alors son orientation à notre quête de sens. Marquée en quelque sorte du sceau de l'histoire récapitulée dans le Christ, la Parole faite chair, elle est ainsi le lieu où la contemplation devient culture.

⁸⁷ Cf. *Das Heil in der Geschichte*, *Geschichtstheologisches Denken* bei Thomas von Aquin, München, 1964, S. 35 (trad. française: *Le salut et l'histoire*, Paris, 1966, p. 30-31).