

La Summa theologiae de saint Thomas d'Aquin

Contexte littéraire et propos doctrinal

Jean-Pierre Torrell O.P.

Abstract

Thomas Aquinas' favourite teaching practice was the “quaestio disputata”; he taught and wrote according to this model, which implies an in-depth examination of the pros and contras, even when he embarked upon his most systematic works, chiefly the *Summa theologiae*. Against the background of the scholastic practices of the Middle Ages, this article discusses the structure of the *Summa theologiae*. Attention is paid also on the various interpretations proposed in the scholarship, as well as to the famous claim of the Prologue, where the intended audience is described as formed by beginners.

La *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin est certainement le livre le plus étudié du XIII^e siècle, mais elle n'est pas un monument isolé du milieu dans lequel elle est née. Elle n'est ni la seule *Somme* ni même la première et on ne saurait oublier qu'elle prend place sur un arrière-fond historique et culturel qu'on gagne à mieux connaître. Thomas est un homme de son temps qu'on ne saurait totalement comprendre sans la fermentation intellectuelle de son siècle. Il faut donc rappeler d'abord ce qui peut aider à mieux comprendre son entreprise.

1. Le contexte littéraire

La *Somme de théologie* ne correspond qu'à un seul des quatre genres littéraires pratiqués dans les milieux théologiques au Moyen Âge. Les trois premiers relèvent directement de l'enseignement oral: le commentaire de la Bible (*lectio*), le commentaire des *Sentences*, la Question disputée (*disputatio*). Les *Sommes* qui sont le quatrième, prennent place sur cet arrière-fond, mais ne sont pas le fruit de l'enseignement oral. La *Somme de théologie* n'a pas été enseignée; ce n'est que bien plus tard qu'elle deviendra à son tour objet de commentaires.

Dans toutes les disciplines, la première forme prise par l'enseignement consistait à “lire” ligne après ligne les œuvres des auteurs anciens et reconnus (les “autorités”), et à donner au fur et à mesure les explications nécessaires pour les comprendre; le cours s'appelait donc *lectio*, et l'exposé *lectura*. Que ce soit en grammaire, avec Priscien, en philosophie avec Aristote, en droit avec les deux *Corpus* juridiques, en théologie avec la Bible et les *Sentences*, le procédé était toujours le même et le professeur pouvait souvent s'aider d'exemplaires glosés où avaient déjà été consignées les explications les plus notables des prédécesseurs. L'exemple le plus connu est celui de la Bible, munie d'une Glose complète par l'école d'Anselme de Laôn dès le début du XII^e siècle, mais qui avait donné lieu déjà bien plus tôt à ce genre de commentaires. On en trouve les origines lointaines dans les méthodes patristiques d'explication du texte sacré. Les florilèges de citations des Pères apparus très tôt ont été un matériel de choix pour ces gloses qui ont ainsi contribué à transmettre une part importante de l'héritage des premiers siècles.¹

¹ B. Smalley, “Glossa ordinaria”, *Theologische Realenzyklopädie* 13, De Gruyter, Berlin 1984, p. 452-7.

Thomas a pratiqué deux formes de ce type d'enseignement. La première, alors qu'il était bachelier biblique, était la lecture "cursive". Rapide par définition, cet enseignement restait élémentaire et se limitait souvent aux divisions du texte et à quelques explications littérales; ce genre de commentaire laisse le lecteur d'aujourd'hui sur sa faim. L'autre type de lecture, *lectura* ou *expositio*, fut pratiqué par Thomas en sa qualité de Maître. L'explication est alors plus approfondie et elle fait appel à diverses autorités patristiques: il montre au besoin les divergences entre ces autorités et introduit de plus en plus souvent des *quaestiones* (*Super Iob*, *Super Ioannem*). Ces commentaires bibliques, trop peu exploités par la tradition thomiste, constituent pourtant un arrière-fond précieux pour l'intelligence de la *Somme de théologie*.²

La Question (qui deviendra peu à peu "disputée") est la deuxième grande modalité de l'enseignement universitaire. Ses origines sont à chercher vers le milieu du XII^e siècle chez des auteurs comme Robert de Melun ou Odon de Soissons, chez qui l'on constate que la Question prit d'abord tout simplement la forme d'un développement un peu plus ample à l'intérieur du commentaire de la Bible à propos de quelque difficulté: "Ici surgit une question". Vers la fin du siècle, chez Simon de Tournai, la Question est un exercice scolaire à part entière et prend déjà la place d'une leçon magistrale. Tout au début du XIII^e siècle on connaît aussi les *Questions* d'Étienne Langton, mais l'entrée définitive du genre à l'Université ne s'est faite qu'entre 1215 et 1231.³

À Paris, la Question prendra très tôt la forme d'un exercice régulier (la question disputée ordinaire) qui se tiendra tous les quinze jours, le samedi. La fréquence de cet exercice en faisait une corvée et les Maîtres s'en dispensaient volontiers, d'où les prescriptions des statuts universitaires qui les y obligeaient. Thomas, lui, en fait une méthode de pédagogie active privilégiée qu'il pratique tous les jours scolaires avec ses étudiants; c'est ainsi que sont nées plusieurs des ses célèbres collections de Questions disputées (*De Veritate*, *De Potentia*, *De Malo*, etc.).⁴ L'étendue de ces Questions, leur profondeur et leur degré de subtilité font apparaître par comparaison, la clarté et la simplicité que Thomas a voulues pour la *Somme de théologie*. Avec la *Somme contre les Gentils*, elles forment le complément indispensable de la *Somme de théologie* et sans elles on ne saurait pénétrer à fond la pensée du Maître d'Aquin. Apparues plus tardivement (Thomas les pratique pourtant déjà dès 1256), les disputes extraordinaires qu'étaient les *quodlibets* se tenaient deux fois par an, à Pâques et à Noël; si les Maîtres ne tenaient pas toujours à s'y exposer, le public en était friand, car leurs allures de tournoi en faisait un spectacle apprécié. Comme elles traitent souvent de questions d'actualité, elles sont encore aujourd'hui d'une énorme importance pour l'histoire universitaire de cette époque.⁵

² Cf. G. Emery, "Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas's Commentary on St. John", in Id., *Trinity in Aquinas*, Sapientia Press, Ypsilanti Mi 2003, p. 271-319.

³ Pour la genèse et le développement de la *quaestio disputata* dans le système d'enseignement universitaire, voir surtout, cf. B.C. Bazán, "Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie", G. Franssen, "Les questions disputées dans les facultés de droit", D. Jacquart, "La question disputée dans les facultés de médecine", in B.C. Bazán et alii (éd.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout 1985 (Typologie des sources du moyen âge occidental 44-45), p. 15-149, 225-77, 281-315.

⁴ J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre, Nouvelle édition*, Cerf, Paris 2015, p. 94-104 (cf. Saint Thomas Aquinas, Vol. 1: *The Person and His Work, Revised Edition*, C.U.A. Press, Washington D.C. 2005, p. 59-67).

⁵ Pour la genèse et le développement de la *quaestio quodlibetalis* dans le système d'enseignement universitaire,

Ordinaire ou solennelle, la Question comporte toujours au moins cinq éléments: – 1. Un préalable très bref: l'énoncé d'une question que le Maître soumet à la discussion. – 2. Une série d'arguments pour la thèse en discussion. – 3. Une série d'arguments contre; l'échange *pro et contra* ayant pour but de faire progresser la recherche de la solution par les procédés de la dialectique. Ces deux derniers éléments, bien distincts dans la rédaction écrite, étaient en fait entremêlés dans la réalité. – 4. La *determinatio magistralis*, c'est-à-dire la réponse détaillée donnée par le Maître à la question posée, et qui était habituellement remise à une autre séance. – 5. Enfin les réponses aux objections soulevées dans la discussion précédente.

Pour le lecteur de la *Somme de théologie* il est du plus haut intérêt de connaître cette structure car tous ses articles sont bâtis selon ce schéma. Ce qui à l'origine était simplement le reflet d'une discussion orale plus ou moins animée était devenu un processus de réflexion personnelle et de composition. Même des œuvres non enseignées oralement ont été rédigées selon ce procédé de mise en problématique avec demandes et réponses, questions et solutions. L'antiquité affectionnait le style du "dialogue" (à l'instar de Platon, Augustin l'a aussi pratiqué); comme tous les scolastiques médiévaux, Thomas a pensé et écrit selon le mode de la Question disputée. Il suffit de prendre n'importe quel article de la *Somme de théologie* pour y retrouver cette structure. Il ne faut toutefois jamais perdre de vue que, dans la *Somme de théologie*, l'unité de base n'est pas l'article, mais la question. Les articles décomposent les différents problèmes qui se posent à propos d'une seule question. Ce n'est qu'après les avoir tous lus qu'on aura la réponse complète et nuancée de l'auteur. Mais il y a encore les ensembles de questions, les "traités"; dans ce nouveau cas, même si chaque question garde son unité, et même s'il y a des regroupements de questions qui constituent des unités intermédiaires, c'est l'ensemble du traité qu'il faut lire, comme on le ferait pour un petit livre.

Les commentaires des *Sentences* de Pierre Lombard (1195/1100–1160) ont fait leur apparition parallèlement aux Questions disputées et ils vont bientôt occuper le devant de la scène. Les Maîtres des écoles cathédrales avaient commenté des parties de l'œuvre du Lombard déjà très peu de temps après sa rédaction (vers 1155), mais il faut attendre Alexandre de Halès pour que l'usage en soit introduit à l'Université de Paris (1223–1227). Le dominicain Hugues de Saint-Cher suivra peu après (1229-1232); en 1243-1245, ce sera le tour d'Albert le Grand, et, en 1250-1252, celui de Bonaventure. Thomas s'emploiera à l'enseignement puis à la rédaction de son propre commentaire du Lombard de 1252 à 1256. Si l'on veut situer historiquement le développement de la pensée de Thomas tel qu'il s'exprime dans la *Somme de théologie*, la connaissance de son commentaire des *Sentences* est indispensable. Dans les *Sentences*, Thomas était rivé au texte du Lombard, et, malgré son indépendance d'esprit, il ne pouvait guère s'en détacher. Jeune théologien, sa pensée était aussi très influencée par celle de ses prédécesseurs. Dans la *Somme de théologie*, c'est au contraire le Maître en pleine possession de son talent qui s'exprime.

Le genre littéraire "Somme" a pris naissance dès le XII^e siècle et on trouve des Sommes dans tous les domaines du savoir. Plutôt vague, le terme recouvre des œuvres fort diverses: médecine, liturgie, exégèse, homilétique, droit, théologie, pastorale... Vers 1275, un catalogue

cf. J.F. Wippel, "Quodlibetal Questions Chiefly in Theology Faculties", in Bazán *et alii* (éd.), *Les questions disputées* (cité à la n. 3), p. 153-222.

de librairie mentionne vingt titres de Sommes différents, dont trois seulement sont des œuvres proprement théologiques. S'il est donc permis d'abrégé familièrement et de parler de la Somme tout court, il n'est pas inutile de préciser "*Somme de théologie*".

Selon les spécialistes,⁶ le terme "Somme" s'applique à trois catégories d'œuvres: – 1. Un exposé sans originalité excessive à tendance encyclopédique dans le domaine choisi et pour lequel on parlerait aussi bien de "compilation". Ce dernier mot s'applique aussi aux *Specula* ("Miroirs") qui, comme celui de Vincent de Beauvais, peuvent prendre d'imposantes dimensions. – 2. Mais on connaît aussi les Sommes du genre "abrégés" qui, au lieu de viser la totalité, cherchent plutôt à résumer brièvement et exactement les traits principaux. Le *Compendium theologiae* de Thomas prend place dans cette catégorie. – 3. Il y a enfin les Sommes "systématiques": à mi-chemin de la compilation exhaustive et du résumé sommaire, elles visent une présentation à la fois simple, exacte et complète et surtout organiquement structurée où ne manque rien d'essentiel.

Pour nous en tenir au domaine théologique, il est clair que l'œuvre de Thomas est à ranger dans cette dernière catégorie, mais elle a des précédents. Parmi les plus célèbres, on peut rappeler la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre (aux environs de 1220) qui, après les *Sentences* de Pierre Lombard, trois quarts de siècle plus tôt, représente le premier effort d'envergure de la systématisation théologique; à ce titre, elle exercera une certaine influence; la *Summa de Bono* de Philippe le Chancelier est un peu plus tardive (1225–1228). Pour significatives qu'elles soient, ces deux œuvres n'ont ni l'ampleur ni l'originalité de celle légèrement postérieure (terminée vers 1245) connue sous le nom de *Summa fratris Alexandri*, d'après le nom du Maître franciscain, Alexandre de Halès, qui en a été l'inspirateur et le maître d'œuvre, mais non le seul rédacteur (Jean de la Rochelle et Eudes Rigaud y mirent aussi la main). Tout près de Thomas, il y a la *Summa de creaturis* de son maître, Albert le Grand (terminée en 1242); si l'on peut encore mentionner la *Summa de mirabili scientia Dei* de ce dernier, il faut toutefois préciser qu'elle date de la fin de sa vie (ca. 1268–1274), et que Thomas ne l'a certainement pas connue.

Sans nous attarder davantage sur la description de ce paysage littéraire, nous en savons assez pour mieux comprendre les caractéristiques de l'œuvre de Thomas: avec les Sommes d'allure systématique, elle a en commun l'ambition de proposer un corps de doctrine synthétique; avec les Questions disputées elle partage les mises en problème permettant une progression raisonnée et réservant ainsi à l'intérieur de chaque traité un fort sentiment d'intérêt par l'argumentation pro et contra; avec la lectio elle se fait l'écho de l'enseignement traditionnel de l'Écriture, des Pères ou des philosophes les plus divers. C'est ici que, pour ne pas en rester à la périphérie, l'analyse littéraire doit céder la place à l'inventaire des sources, mais nous avons déjà parlé ailleurs de ce sujet.⁷

2. *Propos et contenu*

Le contexte précédent permet de mieux comprendre les premiers mots de la *Somme* et le propos de l'auteur. Souvent citées, ces quelques lignes ne sont pas toujours bien comprises:

⁶ R. Imbach, "Summa, Summenliteratur, Summenkommentare", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Vol. 9, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000, p. 1112–17.

⁷ Voir P. Torrell, *La "Somme de théologie" de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1998 (existe également en italien: *La "Summa" di san Tommaso*, Jaca Book, Milano 2003; en anglais: *Aquinas's Summa. Background, Structure and Reception*, CUA Press, Washington D.C. 2005).

“Puisque le docteur de la vérité catholique doit non seulement enseigner les plus avancés, mais aussi instruire les commençants... notre intention est donc d'exposer ce qui concerne la religion chrétienne selon le mode qui convient pour la formation des débutants”. On a souvent ironisé sur les dons intellectuels de ces étudiants à qui était offert un manuel d'une qualité aussi exceptionnelle. Il est possible que Thomas ait surestimé leurs capacités, mais il pensait moins à la plus ou moins grande difficulté intrinsèque des matières enseignées, qu'à leur agencement dans un corps de doctrine qui leur offrirait non pas une simple suite de questions juxtaposées tant bien que mal, mais bien une synthèse organique qui leur permettrait d'en saisir les liens internes et la cohérence:

Nous avons observé en effet que, dans l'emploi des écrits des différents auteurs, les novices en cette matière sont fort embarrassés, soit par la multiplication des questions inutiles, des articles et des preuves; soit parce que ce qu'il leur convient d'apprendre n'est pas traité selon l'exigence de la matière enseignée (*secundum ordinem disciplinae*), mais selon que le requiert l'explication des livres ou l'occasion des disputes; soit enfin parce que la répétition fréquente des mêmes choses engendre dans l'esprit des auditeurs lassitude et confusion (*Somme de théologie, Prol.*).

Ce sont bien là les soucis d'un pédagogue et on les comprend beaucoup mieux si l'on songe à l'éparpillement du savoir théologique tel qu'il était livré aux étudiants de cette époque, au gré des lectiones, qui ne se prêtaient pas à la systématisation, ou au hasard des différentes disputes auxquelles ils participaient. L.E. Boyle⁸ a bien montré que Thomas lui-même a fait cette expérience lors de son séjour à Orvieto où il avait été chargé de la formation des prédicateurs de base. La *Somme de théologie* est donc l'écho de l'expérience d'un enseignant soucieux de communiquer à ses disciples une synthèse structurée selon les lignes de force de la doctrine chrétienne de façon à mettre en relief la cohérence interne (la “convenance”) de la vérité révélée.

Les dates de rédaction de la *Somme de théologie* importent moins que son contenu, mais il faut au moins savoir qu'elle a été commencée à Rome en 1266 (*Ia Pars*), continuée à Paris en 1271–1272 (*IIa Pars*) à Naples en 1272–1273 (*IIIa Pars*), mais laissée inachevée. Sans entrer dans les détails, l'intérêt de ce cadre chronologique est qu'il permet de suivre la progression de l'œuvre en parallèle avec celle des Commentaires d'Aristote (sur le *De Anima* et l'*Éthique à Nicomaque* notamment). Thomas a donc porté le souci de cet ouvrage pendant les sept dernières années de sa vie malgré toutes les autres occupations qu'il mena de front. Signe évident de l'importance qu'il lui attachait.

Il faut d'abord distinguer sans hésiter entre son plan et son contenu. Les commentateurs s'accordent sur le second point, mais divergent sur le premier. L'unanimité est parfaite sur le fait que Thomas avait divisé son ouvrage selon trois grandes parties; la deuxième étant elle-même subdivisée en deux sous-parties, cette première donnée commande encore aujourd'hui la présentation habituelle de la *Somme de théologie* en quatre volumes. Pour avoir une idée plus précise du contenu de cette répartition matérielle, il faut se reporter au Prologue de la Question 2 de la *Ia Pars*, où l'auteur énonce son intention en quelques

⁸ L.E. Boyle, *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas*, P.I.M.S., Toronto 1982; Id., “The Setting of the *Summa theologiae* – Revisited”, in S.J. Pope (éd.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown U.P., Washington D.C. 2002, p. 1-16.

lignes. Puisque le propos principal de cette sacra doctrina est de transmettre la connaissance de Dieu, nous parlerons d'abord de Dieu (*I^a Pars*), ensuite du mouvement de la créature rationnelle vers Dieu (*IIa Pars*), et enfin du Christ qui, selon son humanité, est pour nous la voie qui mène vers Dieu (*IIIa Pars*). Le propos d'ensemble est donc d'une grandiose simplicité; il sera explicité au début de la *IIa* et de la *IIIa Pars*, mais il est déjà très clair dès la *I^a Pars*.

Thomas veut d'abord parler de Dieu selon ce qu'il est en lui-même. Ces mots annoncent les deux premières subdivisions de la *Ia Pars*: – 1. Ce qui relève de l'essence divine (q. 2-26); – 2. Ce qui appartient à la distinction des personnes (q. 27-43). Mais puisque Dieu est aussi le principe et la fin de toutes choses, il faut aussi parler de la manière dont les créatures procèdent de Dieu; par là se trouve annoncée la fin de la *Ia Pars* (q. 44-119), qui comprend à son tour trois grandes sections: la création en général (q. 44-46); la distinction des créatures (q. 47-102), avec les trois subdivisions majeures consacrées à l'ange (q. 50-64), à l'œuvre des six jours, commentaire du récit biblique de la création (q. 65-74) et à l'homme comme créature à l'image de Dieu (q. 75-102). Cette partie s'achève par une section qui explique la manière dont Dieu gouverne sa création aussi bien par lui-même que par la médiation de causes secondes (q. 103-119).

Thomas ne sera pas moins bref dans le Prologue de la *IIa Pars*; de manière saisissante il ramène toute l'énorme et complexe masse de ses considérations si fines et détaillées à deux catégories essentielles: puisqu'il s'agit de parler du retour de l'homme vers Dieu sa fin ultime, il va d'abord considérer cette fin elle-même (q. 1-5: la béatitude), puis les moyens par lesquels l'homme parvient à cette fin ou, au contraire, s'en détourne.

Cette catégorie des "moyens" est extrêmement vaste puisqu'elle s'étend sur deux volumes. En un premier temps (*Ia IIae*), Thomas étudie d'abord de façon détaillée les actes humains (q. 6-89), comme formellement humains, c'est-à-dire volontaires et libres, et donc susceptibles d'être bons ou mauvais (q. 6-21), et des passions de l'âme (q. 22-48); se trouvent ensuite traités les principes intérieurs qui qualifient les puissances de l'homme, c'est-à-dire les habitus, bons ou mauvais, que sont vertus et vices dans leur généralité (q. 49-89); viennent enfin les principes extérieurs qui influent sur l'agir humain: la loi (q. 90-108) et la grâce (q. 109-114).

En un second temps (*IIa IIae*), Thomas en vient à la reprise fouillée de ces premières données et c'est l'analyse des vertus théologales: foi, espérance, charité (q. 1-46), des vertus cardinales: prudence, justice, force, tempérance (q. 47-170), avec pour chacune d'elles leurs actes propres et les péchés contraires. La considération s'achève par l'étude des charismes et des états de vie, petit traité de la diversité ecclésiale qui se termine par la vie contemplative (q. 171-189); ce qui nous fait retrouver par une première inclusion magistrale la définition de la béatitude placée au point de départ de cette *Secunda Pars* tout entière.

Le prologue de la *IIIa Pars* est légèrement plus explicite que les précédents; nous le retrouverons plus loin. Ici encore sections et sous-sections se présentent comme autant d'évidences. La première section est consacrée à Jésus le Christ, le Sauveur qui nous apporte le salut (q. 1-59), ce qui se prête à deux grands développements: – 1. Le mystère de l'incarnation en lui-même (q. 1-26); – 2. Ce que le Verbe a fait et souffert pour nous dans la chair (q. 27-59). La deuxième section de cette *IIIa Pars* est constituée par l'étude des sacrements par lesquels nous parvenons au salut: en général d'abord (q. 60-65), puis baptême, eucharistie, pénitence (q. 66-90, partie inachevée). La troisième section devait consister en une considération détaillée de la fin à laquelle nous sommes appelés, la vie immortelle dans laquelle nous entrons en ressuscitant par le Christ. Empêché par sa mort,

Thomas n'a pu rédiger cette partie, mais on ne saurait oublier que son propos ne se terminait pas avant: la *Somme de théologie* ne s'arrête pas à la fin de la *Secunda Pars*, mais bien dans la béatitude à laquelle la créature humaine peut accéder par la résurrection du Christ. – Cet aperçu ne suffit pas à donner une idée complète de l'architecture et des subdivisions de la *Somme de théologie*, et de leur portée, mais nous pouvons renvoyer à un ouvrage plus complet.⁹

3. Le Plan

L'existence assurée de ces grandes parties n'empêche pas de se poser une autre question, celle de savoir si cette répartition si claire ne cacherait pas un autre plan moins évident, mais dont le mouvement interne serait beaucoup plus éclairant pour la compréhension du propos de Thomas. Le coup d'envoi de la discussion contemporaine fut donné en 1939 par M.-D. Chenu, mais ce n'est qu'après 1950 que se succédèrent les études sur ce thème.¹⁰ Au-delà de l'aspect technique de la question, le véritable enjeu est celui de la place du Christ dans le plan de la *Somme de théologie* et dans l'ensemble de la théologie, ainsi que de la manière dont Thomas rend compte de l'histoire du salut en sa totalité. Schématiquement la discussion a connu trois positions principales.

En un premier temps, M.-D. Chenu propose de lire la *Somme de théologie* à la lumière du schéma néoplatonicien de l'*exitus* et du *reditus*. D'après lui, la *Ia Pars* traite de l'émanation des choses à partir de Dieu considéré comme leur premier principe; la *Iia Pars* parle de leur retour vers Dieu comme vers leur fin ultime. Selon son expression, la *Ia Pars* et la *Iia Pars* "sont entre elles comme l'*exitus* et le *reditus*". Elles sont étroitement connexes dans leur unité qui est celle de deux mouvements inverses. Ainsi qu'il en va dans la Bible où toutes les créatures jaillissent de la main de Dieu et retournent vers lui selon son dessein, car il guide l'histoire de sa création, de même la théologie envisage-t-elle la réalité "du point de vue de Dieu", "selon qu'il est le principe et la fin de toutes choses" (*Ia Pars*, q. 2 *Prol.*).

Cette explication a pour elle la force et la séduction de la simplicité, mais elle a aussi le désavantage considérable de ne pas intégrer la *IIIa Pars*; le Christ semble n'y survenir "que comme le moyen voulu par Dieu" pour assurer le retour de l'homme vers sa fin: la *IIIa* semble "ne jouer que le rôle d'une pièce ajoutée après coup". Les critiques de ce schéma trop simple font remarquer: – 1. Que le mouvement d'*exitus* ne s'identifie pas à celui de la *Ia Pars*, car le *reditus* commence dès avant la fin de cette partie: Thomas y parle déjà des aspects du *reditus* communs à toutes les créatures, avant de préciser dans la *Iia* et la *IIIa Pars* ce qui concerne la personne humaine. – 2. Que le *reditus* ne se limite pas à la *Secunda Pars*, mais s'étend bien aussi à la *IIIa Pars*, car il s'agit d'un "reditus per Christum". Il y aurait ainsi à la fois chevauchement de la notion du *reditus* sur les différentes parties de la *Somme* et aussi une certaine équivocité du concept. On a donc pu proposer d'abandonner ce schéma trop peu explicatif.¹¹

⁹ On verra de préférence J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, Initiation 2. Nouvelle édition*, Cerf, Paris 2017, où, au-delà des seules considérations techniques, nous avons développé toute l'ampleur de ce propos (cf. *Saint Thomas Aquinas. Spiritual Master*, The Catholic Univ. of America Press, Washington D.C. 2003).

¹⁰ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1954.

¹¹ A.-M. Patfoort, "L'unité de la *I^a Pars* et le mouvement interne de la *Somme théologique* de S. Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 47 (1963), p. 513-44 (repris in Id., *Saint Thomas d'Aquin. Les clefs d'une théologie*, Fac, Paris 1983, p. 49-70).

Selon d'autres,¹² il n'y a aucune raison de renoncer au schème *exitus-reditus*, mais il faut préciser qu'il ne s'applique qu'à la partie "économique" de la *Somme de théologie*. Antérieurement à lui, Thomas met en œuvre une autre grande division qui reprend purement et simplement celle des Pères entre "théologie" et "économie". La théologie correspond au début de la *I^a Pars* (1a, q. 2-43), où il s'agit bien de Dieu en lui-même; alors que l'économie regroupe tout le reste de la *Somme de théologie* (à partir de la 1a q. 44), cet ensemble de 393 questions étant lui-même à comprendre selon le schème *exitus-reditus*. Dans la deuxième partie de la *Ia Pars* (q. 44-119), le mouvement dominant (non pas unique) est encore celui de l'*exitus* (même si pour certaines créatures, les anges, le *reditus* est déjà évoqué). Quant à la *Ia Pars* et à la *Iia Pars*, elles ne parlent que du *reditus*, mais en ce qu'il a de spécifique pour la créature raisonnable, l'homme comme image de Dieu. Ce mouvement trouve son accomplissement quand l'homme parvient à la parfaite ressemblance en atteignant la communion avec Dieu (*Iia Pars, Prol.*), par la médiation du Christ "qui secundum quod homo via est nobis tendendi ad Deum" (*IIIa Pars, Prol.*). Complète et nuancée, cette explication correspond bien à ce qu'a fait Thomas. Il faut toutefois ajouter qu'avant d'être néoplatonicien, ce schème est tout simplement chrétien. Thomas le souligne explicitement quand il dit avec l'Apocalypse que Dieu est l'*Alpha* et l'*Oméga* de toute la création.

La valeur explicative de ce schéma circulaire reçoit un *confirmatur* important de la fréquence de son emploi dans les diverses œuvres de Thomas: des *Sentences* où le choix est déjà assez clair (*Sentences II Prol.*), à la *Somme de théologie*, en passant par la *Somme contre les Gentils* (I 9), tous les Prologues portent la trace plus ou moins explicite de cette option. De fait, ce schéma s'impose à toute théologie qui se laisse structurer par le Symbole de la foi: de Dieu créateur à Dieu qui revient dans le Christ prendre l'homme avec lui dans sa gloire. Thomas n'impose à sa doctrine aucune structure interne autre que celles de la Révélation et de la foi. Sa pensée est elle-même si profondément imprégnée de cette vision circulaire du monde qu'il n'hésite pas à dire que "le mouvement circulaire est le plus parfait de tous, car il s'y produit un retour au principe. Pour que l'univers puisse atteindre sa perfection dernière, il doit donc revenir à son principe" (*Somme contre les Gentils* II 46, n° 1230). Cette vision qu'on retrouve en tous domaines ne prend son plein sens que dans une vision chrétienne de l'homme et du monde. L'illustration la plus remarquable s'en trouve dans la théologie de l'incarnation. Aux prises avec le célèbre verset biblique sur les fleuves qui reviennent à leur source (Siracide 1,7), Thomas ne conclut pas à un éternel retour; il enchaîne au contraire:

C'est le mystère de l'incarnation qui est signifié ainsi... Ces fleuves sont en effet les biens naturels dont Dieu a comblé les créatures, l'être, la vie, l'intelligence... et la source d'où ils viennent c'est Dieu (...). À l'état dispersé dans toute la création, ils se trouvent rassemblés dans l'homme, car il est comme l'horizon, la limite où se rejoignent la nature corporelle et la nature spirituelle; car il participe des biens spirituels comme des biens temporels... C'est pourquoi lorsque la nature humaine fut réunie à Dieu par le mystère de l'incarnation tous les fleuves des biens naturels revinrent à leur source (*Sentences III Prol.*; III d. 2, q. 1, a. 1 *resp.*; *Compendium theologiae* I 201).

¹² M.-V. Leroy, c.r. de A. Patfoot, *Saint Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie, Revue Thomiste* 84 (1984), p. 298-303.

Ces textes éclairants pour la pensée de Thomas, ont un avantage supplémentaire: ils montrent en toute clarté que l'incarnation n'introduit aucune solution de continuité dans le schéma *exitus-reditus*; au contraire, ce n'est que par elle que ce mouvement atteint son accomplissement. À l'origine, la causalité créatrice de Dieu se trouve seule à l'œuvre (*Ia Pars*, q. 44-49), mais elle s'associe des causes secondes pour le gouvernement du monde et le retour vers lui de sa créature (*Ia Pars*, q. 103-119). C'est toujours elle qui agit à travers l'instrumentalité de l'humanité du Christ (*Somme de Théologie*, 3a, q. 19 a. 1; cf. *Somme contre les Gentils* IV 41) et spécifiquement par sa résurrection (*IIIa Pars*, q. 56 a. 1-2) pour faire aboutir son dessein de salut. Par la résurrection du Christ qui déploiera toute son efficacité à la fin des temps, c'est le genre humain et l'univers entier qui parviennent à leur fin ultime: la communion dans la béatitude avec leur Créateur et Sauveur. On rejoint ainsi le thème biblique de l'eschatologie qui répond à la protologie: seul a la maîtrise de la fin Celui qui a eu celle du commencement.

Thomas peut ainsi proposer un *ordo disciplinae* – un mode d'exposition de l'ensemble de la théologie – qui lui permet de faire place aux vérités contingentes de l'histoire du salut. Car la théologie n'est pas une science du nécessaire à la façon dont Aristote la concevait, mais bien une organisation de données contingentes reçues de la révélation; le théologien s'efforce simplement de retrouver leur agencement dans le dessein de Dieu. Cela lui impose de procéder plus souvent par le biais d'arguments de convenance que par celui de raisons nécessaires, mais il peut ainsi pleinement reconnaître l'histoire du salut. De fait, Thomas intègre sans peine de larges tranches de théologie biblique comme l'œuvre des six jours (*Ia Pars*, q. 67-74), le traité de la Loi ancienne (*Ia IIae*, q. 98-106), les mystères de la vie du Christ (*IIIa Pars*, q. 27-59), qui n'auraient trouvé aucune place dans une conception trop déductive de la théologie.

Ce que nous venons de voir permet de préciser pourquoi Thomas ne traite du Christ que dans la *IIIa Pars*. Il avait indiqué cette place exacte dès les premiers mots de la *Somme de théologie*: “Dans son humanité, le Christ est pour nous la voie qui mène vers Dieu” (*Ia Pars*, q. 2 *Prol.*). Cette affirmation est reprise et développée plus loin:

Puisque notre Sauveur, le Seigneur Jésus... nous a montré en sa personne la voie de la vérité par laquelle nous pourrions parvenir en ressuscitant à la béatitude de la vie immortelle, il est nécessaire pour l'achèvement de notre entreprise théologique, qu'après avoir traité de la fin ultime de la vie humaine, des vertus et des vices, nous considérions maintenant le Sauveur de tous en lui-même et les bienfaits dont il a gratifié le genre humain (*IIIa Pars, Prol.*).

La mention de la béatitude comme terme final à quoi l'homme ne peut parvenir que par la résurrection du Christ explique pourquoi il est “nécessaire” de parler maintenant du Sauveur. Rien dans ces mots ne permet de soupçonner que Thomas aurait “oublié” le Christ dans sa construction. S'il parle ici d'achèvement de l'entreprise théologique, c'est que toute la *Somme de théologie* tend vers le Christ.¹³

¹³ Pour convaincre pleinement de la portée de cette affirmation, on nous permettra de renvoyer à notre étude “Le Christ dans la ‘spiritualité’ de saint Thomas”, dans K. Emery Jr. – J. Wawrykow (éd.), *Christ Among the Medieval Dominicans. Representation of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1998 (Notre Dame Conferences in Medieval Studies 7), p. 197-219 [traduction anglaise: *Christ and Spirituality in St. Thomas Aquinas*, trans. by B. Blankenhorn, C.U.A. Press, Washington D.C. 2011 (Thomistic Ressourcement Series 2)].

Cette situation singulière du Christ en finale de l'œuvre a donc de profondes raisons. Elles se perçoivent au mieux dans la manière dont s'articulent morale et christologie dans la vision d'ensemble. Si la considération du Christ est nécessaire pour que le propos théologique soit accompli, c'est qu'elle éclaire de façon définitive la vie chrétienne elle-même. On achève de le comprendre à considérer le contexte de naissance de la *Somme de théologie*. Au moment où Thomas songeait à synthétiser à sa manière le savoir théologique, il y avait déjà dans les *Sentences* du Lombard deux grands ensembles de questions morales:¹⁴ – 1. Dans le Livre II (distinctions 24-44): après la création et le péché du premier homme, l'auteur y avait regroupé diverses considérations sur la grâce, le libre arbitre, le péché originel, le bien et le mal dans les actes humains, etc. – 2. Le reste de la morale venait dans le Livre III (distinctions 23-40), après la christologie; c'est là que le Lombard y parle des vertus théologiques et morales, des dons du Saint-Esprit, des états de vie, des commandements. On reconnaît sans peine dans ces deux ensembles les deux grands pôles autour desquels a été rassemblée la matière de la *Ia Iae* et de la *IIa Iae*. Thomas enrichit et réorganise cela selon un plan qui n'est plus celui du Lombard, mais c'est chez lui qu'il en a trouvé une première esquisse.

Deux options étaient donc possibles. La première aurait consisté à regrouper la théologie morale à la suite de la christologie (deuxième pôle des *Sentences*). Thomas aurait ainsi pu organiser toute sa morale en fonction du Christ. La figure du Christ aurait été ainsi mise au premier plan dans l'organisation de la théologie morale comme elle l'est dans la vie chrétienne. Toutefois, cette option aurait eu le désavantage de ne pas s'intégrer harmonieusement dans la vue de sagesse requise par la sacra doctrina. Le théocentrisme de la *Somme de théologie* résulte du fait que seul Dieu est un principe assez explicatif pour être placé à la clé de voûte de tout le savoir théologique. S'il est vrai que la synthèse théologique vise à retrouver l'ordre et la cohérence du plan divin, sans lui imposer une logique qui n'est pas la sienne, alors il faut nécessairement que la Trinité soit première dans l'explication comme elle l'est dans la réalité. C'est vrai pour l'œuvre de la création, mais aussi pour celle de la re-création: le théologien ne peut oublier le rôle médiateur de l'humanité du Christ, mais il est invité à remonter par elle jusqu'à la seule source principale de la grâce et du salut, Dieu lui-même.

Thomas a donc opté pour un deuxième parti, qui consiste à placer la théologie morale après avoir parlé de la création et du gouvernement divin (premier pôle du Lombard). Au lieu de la centrer sur le Christ, il la rattachait à la Trinité par la doctrine biblique de l'homme comme image de Dieu, dont il décrit le retour vers son créateur après en avoir décrit la sortie. Il ne renonce pas aux avantages de la première alternative, car il peut l'intégrer sans peine. En effet, parler de l'homme comme image de Dieu c'est aussi évoquer le modèle d'après lequel il est fait et auquel il doit ressembler: "Après avoir parlé de l'Exemplaire, c'est-à-dire de Dieu...il reste à parler de son image, c'est-à-dire de l'homme..." (*Ia Iae, Prol.*). Mais ce but ultime ne peut être atteint que par le Christ, Image de l'image, qui ne trouve elle-même sa ressemblance que par la conformité de grâce obtenue par sa médiation (*Ia Pars*, q. 97 a. 4). Le Christ est donc structurellement présent partout où est la grâce, et la même chose vaut du Saint-Esprit.

Si la personne du Christ ne joue pas seule le rôle central dans la construction de la *Somme de théologie* ni dans l'organisation de la morale thomasienne, ce n'est donc pas par choix

¹⁴ Cf. L.-B. Gillon, "L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas", *Angelicum* 36 (1959), p. 263-86; cette étude a été reprise en italien: Id., *Cristo e la teologia morale*, MAME, Roma 1961, et en anglais: *Christ and Moral Theology*, Alba House, Staten Island N.Y. 1967.

dépréciateur, mais comme conséquence d'une option premièrement trinitaire. Thomas se conforme strictement au donné biblique. Il lui est dicté par le récit de la Genèse, mais aussi par le Sermon sur la montagne: "Vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait" (Matthieu 5,48), ainsi que par saint Paul: "Cherchez à imiter Dieu comme des enfants bien-aimés" (Éphésiens 5,1).

Le Christ et sa grâce sont d'ailleurs constamment présents dans les structures de la morale générale (*Prima Secundae*). Malgré tous ses emprunts aux sages de l'Antiquité, le traité des vertus fourmille de notations proprement chrétiennes. Il est suivi d'un exposé sur les dons du Saint-Esprit et d'un commentaire du Sermon sur la montagne qui suffiraient à montrer que le Christ exerce déjà son rayonnement avant même qu'on ne parle explicitement de lui (*Ia IIae*, q. 68-70). Il en va de même pour le traité de la Loi ancienne, dont Thomas souligne fortement le rôle préfigurateur du mystère du Christ (*Ia Iae*, q. 98-105), et pour celui de la Loi nouvelle, dont l'essentiel est la grâce du Saint-Esprit qui s'obtient par la foi au Christ (*Ia IIae*, q. 106-108). L'ensemble est couronné par l'étude de la grâce proprement dite, qui reprend et porte à son achèvement tout ce qui a été dit jusqu'alors concernant les actes humains et les vertus (*Ia IIae*, q. 109-114).

Il ne faut donc pas mal comprendre le propos de Thomas: la situation du Christ en *IIIa Pars* de la *Somme de théologie* ne signifie pas une incompréhensible mise entre parenthèses du spécifique chrétien, mais bien une volonté délibérée de mettre en valeur son rôle dans le mouvement de retour de la créature vers Dieu et dans l'achèvement de l'histoire du salut. En situant le Christ au sommet de cet univers, Thomas introduit dans sa doctrine tout le dynamisme d'un redivus évangéliquement rectifié. Ce retour ne s'effectue pas seulement par le Verbe, mais bien par le Verbe incarné et ressuscité, qui continue à nous envoyer son Esprit. Médiateur unique par lequel nous parvient la grâce reçue de la Trinité, il est aussi le guide suprême qui prend la tête de notre retour vers Dieu: "Il convenait en effet que voulant conduire à la gloire un grand nombre de fils, Celui par qui et pour qui sont toutes choses rendît parfait par des souffrances le chef qui devait les guider vers leur salut" (Hébreux 2,10).

