

Le dynamisme personaliste de la grâce créée chez saint Thomas d'Aquin

Commentaire de la distinction 17, question 1, article 1, du *Commentum in I Sententiarum*
de saint Thomas d'Aquin

M. l'abbé Matthieu Raffray,
de l'Institut du Bon Pasteur

1. LES REPROCHES MODERNES CONTRE LA THEOLOGIE LATINE DE L'AGIR TRINITAIRE

Tout un courant de la théologie moderne, en particulier en Allemagne à partir de Rudolf Harnack¹, a largement accusé saint Augustin d'avoir imposé à la pensée chrétienne une représentation statique de la divinité, privilégiant l'unité divine au détriment de l'économie trinitaire. Michael Schmaus, dans la postface de la 2^{ème} édition de son maître-ouvrage sur la Trinité psychologique chez saint Augustin, en 1967, reproche en des termes violents au docteur africain de défendre une conception à laquelle fait défaut non seulement une « dynamique personnelle-existentielle », mais aussi une dynamique « de l'économie salutaire ». Son argument principal est la distance qui sépare la théologie latine, influencée par les exigences de l'ontologie aristotélicienne, et les spéculations des Pères Cappadociens, dont la représentation dynamique des personnes divines fonde un mouvement *ad extra* qui ramène l'ensemble du créé à Dieu, au moyen d'une vision tout autant dynamique de la grâce rédemptrice. En ce sens, Schmaus dénonce l'image faussée d'un « Dieu en soi » qui n'est jamais un « Dieu pour nous »². A partir du docteur d'Hippone, se serait alors imposé à tout le moyen-âge chrétien – en particulier par l'intermédiaire des *Sentences* de Pierre Lombard – une vision statique non-seulement de la vie divine, mais aussi de la vie de la grâce dans l'âme des justes, vision statique qui est le corollaire immédiat d'une vision trop peu personaliste de l'agir divin³.

C'est dans le cadre de ce courant de pensée que Karl Rahner, à son tour, dénonce l'opposition entre « Trinité immanente » et « Trinité économique », qui aurait, depuis la grande scolastique, fait disparaître de la vie chrétienne le mystère de la Trinité. Il cherche à montrer que l'augustinisme trinitaire a eu pour conséquence, jusqu'à nos jours, de ne pas mettre suffisamment

¹ Cf. Rudolf HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, Freiburg, 1894, p. 292, qui décrit la doctrine trinitaire de saint Augustin comme « *Die immanenteste unter den immanenten Trinitäten* ».

² Michael SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, 2. Aufl., Münster, 1967 (1927) : „Dieser so verstandenen Trinitätskonzeption fehlt sowohl die heilsgeschichtliche als auch die personal-existentielle Dynamik. Es wird das Bild eines ‚Gottes an sich‘ geboten, nicht eines ‚Gottes für uns‘. Das Ipsum esse ruht in sich selbst. Gegenüber der voraugustinischen Zeit bedeutet dies einen tiefgreifenden Unterschied“ (Nachwort, S. XIII).

³ Cf. la controverse, inaugurée par Th. de Régnon, qui accuse la scolastique médiévale, et saint Thomas d'Aquin en particulier, de tomber dans le piège de l'essentialisme (Théodore DE REGNON, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris, 1891-1898). Cf. aussi la réponse d'E. Bailleux, qui dénonce chez ce dernier « un beau zèle personaliste, mais qui n'est pas toujours exempt de préjugés : on peut louer les Pères grecs, sans accabler sous les reproches la théologie latine comme irrémédiablement essentialiste ». Il montre au contraire que le personalisme de saint Thomas est incontestable « d'autant plus que s. Thomas a vaincu les difficultés, où s'embarassait la théologie augustinienne, à propos du statut de la personnalité dans la Trinité » (Émile BAILLEUX, « Le personalisme de s. Thomas en théologie trinitaire », *Rev. Thom.*, 61 (1961), p. 28). La thèse de Th. de Régnon, a été réfutée par Gilles EMERY, « Essentialisme ou personalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin ? », *Rev. Thom.*, 98 (1998), pp. 5-38.

en évidence le rôle respectif des personnes divines « pour nous », c'est-à-dire dans l'économie du salut⁴. On comprend aisément qu'il ne s'agit pas ici simplement d'une querelle d'interprétation des textes patristiques ; il s'agit de la juste intelligence du monothéisme chrétien conjugué à la doctrine trinitaire, ainsi que de sa portée dans la pensée moderne, en particulier face à la philosophie et face aux autres religions : un auteur comme W. Kasper, par exemple, croit pouvoir retracer un lien conceptuel partant de ce qu'il dénonce comme un « théisme » monopersonnel et aboutissant, à travers le déisme, à l'athéisme contemporain⁵. Ce qui est donc finalement en jeu ici n'est autre que la modalité de l'activité personnelle du Dieu trinitaire dans le monde, et en particulier la question du lien entre cet agir trinitaire et la présence divine dans l'âme du juste : c'est précisément là que la société des personnes divines, s'exprimant *ad extra*, réalise « l'œuvre économique » de la Rédemption.

Quoiqu'il en soit des textes de saint Augustin et de ceux d'autres auteurs scolastiques, notre intention est ici de montrer que la critique contemporaine, telle qu'on la trouve par exemple chez Rahner, ne saurait porter sur les textes du docteur angélique. Bien au contraire, on peut montrer que chez saint Thomas, l'œuvre économique – création et Rédemption – est essentiellement trinitaire au sens personaliste, et pas simplement essentialiste⁷. Ceci est particulièrement clair dans sa grande œuvre de jeunesse, où l'ensemble du commentaire est structuré par le schéma d'*exitus-reditus*, par rapport à Dieu *ad intra* et *ad extra*, suivant le principe selon lequel « *processio personarum est causa et ratio processionis creaturæ* »⁸, principe qui s'applique tant pour le mouvement d'*exitus* que pour celui de *reditus* : saint Thomas construit ainsi son *Commentaire sur les Sentences* autour de la notion de circulation, notion dynamique qui caractérise tant la vie divine intra-trinitaire que l'opération de Dieu dans l'âme⁹.

La question de la grâce créée se situe très précisément au cœur de cette problématique, puisqu'elle cherche à caractériser l'agir « économique » de Dieu, en expliquant de quelle façon

⁴ Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens – Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, 1976 : „Eine solche psychologische Trinitätspekulation hat auf jeden Fall den Nachteil, daß sie den offenbarungs- und dogmengeschichtlichen Ansatzpunkt für die Trinitätslehre in der heilsgeschichtlichen Erfahrung des Sohnes und des Geistes als der Wirklichkeit der göttlichen Selbstmitteilung an uns nicht wirklich auswertet, um da zu verstehen, was die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes an sich eigentlich meint. Die psychologische Trinitätslehre überspringt die heilsökonomische Erfahrung der Trinität zugunsten einer fast gnostisch anmutenden Spekulation darüber, wie es im Inneren Gottes zugebe“ (S. 141). Tous les théologiens sont cependant loin de partager cet avis : cf. Athanasius KRÖGER, „Die Trinitätstheologie Karl Rahners im Grundkurs des Glaubens“, *Beda-Kreis*, Juillet 1984, selon qui Rahner présente une dangereuse doctrine de la Trinité « K. Rahner hat den Modalismus um eine neue Nuance bereichert » (S. 36), ou encore Wigand SIEBEL, *Der Heilige Geist als Relation – Eine soziale Trinitätslehre*, Aschendorff, Münster, 1986.

⁵ Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Cerf, Paris, 1985, pp. 427-428. Cf. aussi la discussion de la juste compréhension moderne du « monothéisme trinitaire », par rapport au dieu des philosophes et comme perspective de dialogue avec les autres religions présentée par G. EMERY, « Questions adressées au monothéisme par la théologie trinitaire », in G. EMERY, P. GISEL (éd.), *Le Christianisme est-il un monothéisme ?*, Labor et fides, Genève, 2011, pp. 25-33.

⁷ Cf. Francesco MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza – Rapporti tra la ss.ma Trinità e le opere ad extra nello Scriptum Super Sententiis di san Tommaso*, Pont. Univ. Lateranense, Vrin (spiritualitas – 10), Rome – Paris, 1969.

⁸ Cf. l'ouvrage de référence sur cette question : Gilles EMERY, *La Trinité Créatrice*, Vrin, Paris, 1995, qui conclut : « Le principe trinitaire qui éclaire la structure d'*exitus-reditus* fournit le fondement d'une vision de la réalité dominée par l'agir créateur et recréateur de Dieu, vision trinitaire et "économique" qui gouverne l'organisation de la théologie chez s. Thomas. Cette organisation de la théologie, si elle n'est pas sans jalons chez Albert et Bonaventure, se présente comme un trait propre de la synthèse du jeune Thomas » (p. 520).

⁹ F. MARINELLI, *Ibid.*, p. 33. Cf. aussi Gilles EMERY, « Le Père et l'œuvre trinitaire de création selon le *Commentaire des Sentences* de saint Thomas d'Aquin », in *Ordo Sapientiae et Amoris*, hommage au prof. J.-P. Torrell, éd. C.-J. Pinto de Oliveira, Fribourg, 1993, pp. 85-117.

Dieu lui-même peut être dit vivre et agir dans l'âme. Dans la distinction 17 du *In Primum Sententiarum*, saint Thomas résout cette question au moyen de la notion d'*habitus créé*, qui lui permet à la fois de dépasser la problématique augustinienne et de mettre en évidence la dynamique personaliste du salut des justes par la grâce. En commentant l'article 1 de cette distinction, nous voulons donc d'une part mettre en évidence la conception dynamique de la grâce créée chez saint Thomas, et d'autre part montrer comment s'exprime ici de façon très nette son personalisme modéré. Ces deux aspects constitueront une réponse suffisante aux critiques de la théologie moderne.

2. LA GRACE, *HABITUS* CREE DANS L'ÂME

La distinction 17, dans les commentaires médiévaux des *Sentences*, doit affronter la thèse novatrice de Pierre Lombard selon laquelle la Charité n'est autre que la personne du Saint-Esprit. En-deçà de cette thèse, qui reste propre au Lombard, c'est la question de la nature de la ressemblance divine dans l'âme qu'il s'agit de résoudre. La liste des objections que dresse l'Aquinat met en évidence la question centrale qui est en jeu ici : comment concevoir la réception de la grâce divine dans l'âme individuelle, en maintenant l'infinitude et la perfection de ce qui est reçu, en même temps que la limite et l'imperfection de ce qui la reçoit ? La théologie du haut Moyen-âge, s'appuyant sur la problématique augustinienne de l'image de la Trinité, résolvait cette question par une objectivation de la présence divine dans l'âme, au moyen de théories de la similitude et de la ressemblance¹⁰, du don¹¹, ou de l'action divine¹². Les théologiens du XIIème siècle n'étaient cependant pas parvenus à caractériser la nature de cette présence de Dieu dans l'âme ; en particulier subsistait la difficulté de l'activité surnaturelle de l'âme : d'une part tout acte méritoire exige un principe surnaturel, et d'autre part un tel acte méritoire doit pouvoir être attribué à la personne qui agit, et non pas à Dieu seul.

Pour résoudre ces difficultés, saint Thomas va distinguer, dans le premier article de la dist. 17, deux problèmes différents, qu'on peut désigner comme un *aspect statique* et un *aspect dynamique* de la présence de Dieu dans l'âme. En effet, ce sont deux questions qui sont mises en jeu ici et qui, bien qu'elles se recoupent largement, doivent être résolues indépendamment : d'une part, comment la charité peut-elle être quelque chose de créé dans l'âme ? et d'autre part, comment une personne humaine peut-elle agir divinement ?

La première question concerne donc la réalité de la présence divine dans l'âme après le baptême : il s'agit de conjuguer l'identité entre charité et essence divine avec sa réception comme telle dans une âme créée. Le premier *sed contra* expose en quelle mesure l'amour incréé est reçu dans la créature, *secundum modum recipientis*, c'est-à-dire sur le mode fini du créé : c'est la notion de *participation* qui permet de tenir ensemble et la réalité de la vie divine et sa présence dans l'âme, qui s'y trouve sur un mode fini, donc créé. La notion de *grâce créée* contient bien en elle ce double aspect, mais n'explique cependant pas de quelle façon l'amour divin informe l'âme pour la diviniser. C'est l'objet du second *sed contra*, qui montre que pour que l'âme assimile réellement la

¹⁰ Cf. par exemple ALCUIN († 815), *Disputatio puerorum*, cap. II, PL 101, 1102 ou GUILLAUME DE SAINT-THIERRY († 1150), *Speculum fidei*, cap. I, PL 180, 367.

¹¹ Cf. par exemple RUPERT DE DEUTZ († 1135), *De operibus Spiritus Sancti*, I, 26 et 27, PL 167, 1597-1598

¹² Cf. par exemple S. BRUNO († 1101), *Commentarium in Psalmum CXXIII*, PL 152, 1008

charité divine, elle doit la recevoir comme une forme qui demeure en elle, et par laquelle elle est « rendue conforme à Dieu même ». Mais que signifie pour l'âme de recevoir la forme divine ? L'*esse* divin lui-même ne saurait être assumé par la créature, car alors l'union de la grâce avec l'âme ne serait autre qu'une union hypostatique : dans ce cas, les âmes des justes seraient, toutes ensemble, assumées par l'Esprit-Saint dans l'unité de sa personne, comme l'humanité du Christ dans la personne du Verbe – ce qui est impossible. La grâce créée n'est donc pas l'*esse* divin lui-même, mais son effet (*sed contra* 3). Cet effet, ajoute saint Thomas, ne saurait cependant non plus se réduire à un acte : il doit demeurer, comme forme, dans l'âme. C'est donc, à mi-chemin entre l'*esse* de l'âme et ses actes, une forme intermédiaire, une disposition de l'âme à poser des actes divins, c'est-à-dire, en termes aristotéliens, un *habitus*.

Les développements du *corpus* de l'article visent à prouver, selon trois arguments, que la grâce créée est bien, comme on vient de le voir, un *habitus* dans l'âme, et ce que cela implique. La première raison associe un motif théologique – c'est la charité qui cause toute la bonté de l'âme – avec un raisonnement aristotélien – l'*habitus* est ce qui rend bon à la fois celui qui le possède et les actes qu'il pose. Il faut donc en conclure que la charité, en tant qu'elle cause la bonté de l'âme et la bonté de ses actes de façon plus parfaite encore que la *virtus politica* (on dirait les *vertus morales*), est, comme celle-ci, un *habitus* de l'âme, c'est-à-dire une disposition permanente. Le second argument reprend le deuxième *sed contra* et le développe : tout *esse*, substantiel ou accidentel, est l'acte d'une essence, donc principalement de la forme qui compose cette essence. Tout *esse* est donc reçu comme une forme dans une matière : la matière première pour l'*esse substantiale*, qui actualise la forme substantielle, et la substance pour l'*esse accidentale* qui actualise un accident de cette substance. Puisque l'âme peut être dite bonne, au sens de la bonté surnaturelle, c'est donc en vertu d'une forme reçue en elle. L'argument est audacieux, puisqu'il faut en conclure que la grâce qui informe l'âme est donc un accident en elle. Le troisième argument, enfin, est fondé sur le principe philosophique selon lequel *un acte est proportionné à une puissance opérative comme un effet est proportionné à sa cause propre*. Un acte parfait dans l'ordre de la bonté – comme c'est le cas d'un acte méritoire surnaturel – se rapporte donc comme à sa cause propre à une puissance opérative qui est nécessairement parfaite. La charité, puissance opérative divine, est donc encore une fois un *habitus* de l'âme. Ces trois arguments mettent donc en évidence que la charité doit être une disposition stable dans l'âme, principe des actes méritoires ; une telle forme intermédiaire reçue dans l'âme permet ainsi à saint Thomas de concilier la notion de présence de Dieu, réalité surnaturelle infinie, et sa finitude dans l'âme, comme accident stable qui l'informe.

Par la notion d'*habitus créé* est donc mise ici en évidence une modification de l'âme qui concilie des exigences qui semblaient jusque là incompatibles : une présence de Dieu qui atteigne l'âme jusqu'à la modifier intimement, sans pour autant la rendre divine par essence – et donc la déshumaniser. La divinisation de l'âme est un accident qui s'y ajoute et la modifie, en lui permettant non seulement de poser des actes réellement divins, mais en lui procurant ainsi la présence divine, au sens d'une disposition permanente qui la met dans un état tout à fait particulier, un état divin. Le juste en « état de grâce », dès le baptême et antérieurement à tout acte méritoire, se distingue donc du païen par cette présence, au plus intime de lui-même, au principe de ses actes, de cette faculté de poser des actes divins qui préserve en même temps l'intégrité ontologique de son âme humaine.

Tandis que les réponses aux objections 4 à 6 éclairent l'apparente difficulté d'une grâce qui soit *créée*, en montrant que cela ne lui ôte ni dignité, ni puissance (*virtus*) infinie, ni noblesse, la

réponse à la troisième objection explicite la notion d'*habitus* comme *medium* entre l'*esse* divin et les actes surnaturels posés par l'homme juste. Au moyen d'une analogie avec la création – dans laquelle la forme qui reçoit l'*esse naturæ* est terme de la création mais aussi principe des opérations naturelles par lesquelles Dieu opère (naturellement) dans les choses – saint Thomas affirme ici que l'*esse gratiæ* est reçu formellement dans l'âme par l'*habitus créé*, qui est en même temps aussi *principium quo* des actes méritoires par lesquels Dieu opère surnaturellement dans l'âme. Cette double « circulation » dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la surnature permet d'éclairer le rôle de la présence divine dans l'âme. L'*habitus créé* n'est pas la cause efficiente des actes surnaturels, puisque seul Dieu peut agir surnaturellement, mais il en est le principe *quo*, c'est-à-dire ce par quoi Dieu opère en nous. Une telle notion de la grâce créée comme *medium* permet de saisir comment Dieu non seulement opère en nous mais aussi par nous : la grâce est en ce sens à la fois le terme de l'action divine et le principe par lequel Dieu agit dans l'homme.

De la sorte, la difficulté liée à l'*aspect statique* de la présence de Dieu à l'âme est résolue, puisque la vie infinie de Dieu est rapportée à un principe *quo* divin stable dans l'âme elle-même. Il reste cependant que la difficulté semble avoir été seulement repoussée un peu plus loin, du plan ontologique au plan personnel. En effet, c'est l'*aspect dynamique* de la présence divine qu'il faut examiner maintenant, puisqu'en faisant de la grâce créée un *medium* dans l'âme, on risque de ne pouvoir attribuer les actes méritoires qu'à Dieu lui-même, et jamais à l'homme qui les pose.

3. L'EXEMPLARISME DE LA PERSONNE DU SAINT-ESPRIT DANS L'AGIR SURNATUREL

Comment une personne humaine peut-elle agir divinement ? Tel est l'énoncé de la problématique *dynamique* de la présence de Dieu dans l'âme, que saint Thomas examine dans la seconde partie du *corpus* de notre article, et qui va lui permettre de s'opposer efficacement à la thèse du Lombard qui identifie la grâce et le Saint-Esprit.

Saint Thomas commence son exposé par l'énoncé de sa thèse : « L'*habitus créé* qu'est la charité dans l'âme a toute la Trinité pour cause efficiente, mais elle provient exemplairement de l'amour, qui est le Saint-Esprit ». En d'autres termes, le Saint-Esprit est cause formelle exemplaire de la charité créée : c'est ce qui permet d'affirmer par abus de langage que « le Saint-Esprit est l'amour *par lequel* nous aimons Dieu et le prochain », en identifiant indûment – ou au moins sans distinguer – le sujet qui agit et sa cause formelle exemplaire, à laquelle il ressemble.

C'est selon ce même abus de langage, ajoute saint Thomas, que Denys l'Aréopagite identifie l'*esse* divin et l'*esse* de toutes choses, dans la formule « *esse divinum est esse omnium* », que saint Thomas cite à plusieurs reprises en y ajoutant « *scilicet ab eo exemplariter deducitur* »¹³. Il réhabilite là, comme en passant, les expressions platonisantes de Denys : mais là où le platonisme de l'Aréopagite l'entraînait à identifier l'être de Dieu avec l'être de toute créature, l'Aquinat – qui veut se garder d'une offense à la transcendance divine – sollicite le texte pour y lire la formalité exemplaire, alors que le néoplatonisme, en assimilant la troisième personne de la Trinité

¹³ La formule tirée de *Hier. Cael.*, IV, §1, est citée sous cette forme, dans la traduction de Denys par Jean Scot Érigène (vers 846) à l'article 5 de la même distinction 17 (*expositio primæ partis textus*), mais aussi dist. 18, qu. 1, a. 5. Dans la dist. 8, qu. 1, a. 2 on trouve : « *esse omnium est superesse divinitatis* », de même que dans le *Contra Gentes*, I, c. 26, où saint Thomas montre comment certains l'ont mal interprétée. Il cite parfois la même formule dans la traduction de Jean Sarrazin (vers 1180) dans la *Sum. Theol.*, Ia, qu. 3, a. 8 : « *esse divinum est quæ superesse est deitas* ». Cf. J. DURANTELL, *Saint Thomas et le pseudo-Denys*, Alcan, Paris, 1919, p. 81.

plotinienne avec l'âme du Monde, tient l'identité formelle. L'introduction d'une telle référence à Denys, à cet endroit, est loin d'être anodine : il s'agit au contraire pour saint Thomas de faire droit, dans le cadre de la structure globale de son commentaire, au modèle d'origine platonicienne d'*exitus-reditus* dont il hérite largement et dont l'inhabitation de Dieu dans l'âme, nous l'avons déjà noté, est un moment significatif.

Il reste que saint Thomas, tout en s'appuyant sur la formule de Denys pour se l'approprier, veut se démarquer de l'opinion qui affirme la stricte identité entre le Saint-Esprit et la charité : cette thèse du Lombard, précisément parce qu'elle refuse que la charité soit dans l'âme un *habitus* créé, se voit forcée de faire de tout acte surnaturel un acte du Saint-Esprit lui-même qui meut le libre arbitre. Mais alors il devient impossible – c'en est la conséquence implicite sous-jacente au développement thomasien – d'attribuer l'acte méritoire à la volonté humaine.

Pour montrer la faiblesse de ce personnalisme excessif, saint Thomas va s'attacher, dans la fin du *corpus*, à prouver l'insuffisance de l'argumentation des « *quidam* » qui tiennent cette thèse¹⁴. Cette argumentation consiste en une analogie entre la lumière et la grâce¹⁵ : comme la lumière peut être considérée soit en elle-même, soit dans son terme qui est un corps – et là elle est appelée couleur ; de la même façon le Saint-Esprit peut être considéré soit en lui-même, soit dans son terme qui est l'âme – et alors on l'appelle charité. Mais cette analogie implique que la personne du Saint-Esprit s'unisse au sujet des actes, comme la lumière est l'hypostase de la couleur dans un corps. En d'autres termes, le Saint-Esprit serait le suppôt même de ces actes, c'est-à-dire identique à la volonté de celui qui les pose. Or cette union de la personne du Saint-Esprit à une volonté humaine revient nécessairement à une union hypostatique, comme c'est le cas pour l'union personnelle du Verbe à l'humanité du Christ : l'union doit alors trouver son terme dans l'unité d'être et de suppôt, ce qui revient à dire que la volonté du juste est assumée dans l'unité de la personne du Saint-Esprit. Mais cela est impossible, conclut saint Thomas, « car on ne peut concevoir qu'il y ait une unique opération de la volonté [individuelle] et du Saint-Esprit, si ce n'est sur le mode par lequel Dieu opère en toutes choses ». En effet, Dieu agit sur l'âme par mode de cause efficiente, en se subordonnant les causes secondes, qu'elles soient naturelles ou libres, comme c'est le cas de la volonté de l'homme.

Il n'y a donc pas d'autre alternative, à l'issue de cet exposé, que d'affirmer l'existence d'une disposition surnaturelle dans l'âme, qui n'est autre que l'*habitus* créé dont on a déjà montré l'existence, et qui vient perfectionner la puissance opérative de l'âme. Un tel *habitus* est, en effet, largement suffisant pour rendre compte du lien intime qui existe entre la personne du Saint-Esprit et l'acte de charité propre au sujet. Car l'*habitus* qu'est la grâce dans l'âme est une ressemblance, une similitude formelle de la personne du Saint-Esprit, qui la rend capable d'actes par lesquels elle est elle-même rendue conforme au Saint-Esprit. C'est donc moins sur le mode de l'efficacité que sur le mode de la formalité exemplaire qu'il faut entendre l'action divine dans

¹⁴ Quels sont ces *quidam* ? Cela est difficile à déterminer, car la thèse du Lombard est unique en son genre. On peut néanmoins trouver l'origine de cette opinion chez les mystiques spéculatifs du XII^e siècle, précurseurs de l'évêque de Paris dans ce domaine, Hugues de Saint-Victor († 1142), Guillaume de Saint-Thierry († 1148), ou saint Bernard († 1153) : chez ce dernier, la volonté de l'homme étant essentiellement un amour divin, l'acte de charité parfait consiste en l'union parfaite de la volonté de l'homme à celle de Dieu.

¹⁵ Il est à noter que cette comparaison ne se trouve pas dans le texte du Lombard que Thomas commente ici. Néanmoins l'assimilation de la grâce à une lumière est d'origine scripturaire : « *Qui diligit fratrem, in lumine manet* » (1 *Joan.*, 2, 10), citation que saint Thomas reprendra un peu plus loin (dist. 17, qu. 1, a. 4, arg. 5).

l'âme : l'*habitus* surnaturel dans l'âme est une participation à la vie divine, par similitude à l'action même du Saint-Esprit.

L'*ad 2* vient confirmer les conclusions du *corpus* : lorsqu'on dit que Dieu est la vie de l'âme, on signifie qu'il est le principe qui influe, par formalité exemplaire, la vie de la grâce dans l'âme. Dieu ne devient pas la forme de l'âme, comme l'âme est forme du corps, mais il en est le modèle, l'exemplaire auquel participe la vie de l'âme qu'est la grâce. Il est donc cohérent qu'un *habitus* créé joue le rôle de forme intermédiaire entre Dieu et l'âme : cet intermédiaire, loin d'être un obstacle entre la cause divine et l'âme qui reçoit l'influx divin, est au contraire le lieu de ressemblance formelle entre l'exemplaire et l'âme elle-même. On peut d'ailleurs reprendre l'analogie de la lumière pour affiner le rapport de la vie divine et de la vie de l'âme : un corps n'est rendu lumineux que par la réception d'une forme lumineuse, l'air (le « diaphane ») qui est lui-même rendu lumineux par la lumière, sa cause efficiente. Quoiqu'il en soit des conceptions physiques de l'époque de saint Thomas – on sait maintenant que le diaphane, ce « milieu » transportant la lumière, est rendu caduque par la nature corpusculaire et ondulatoire de la lumière –, il reste que cette analogie permet de distinguer la cause efficiente, pour laquelle un intermédiaire est un obstacle qui en diminue la puissance, et la cause formelle, pour laquelle l'intermédiaire est au contraire ce qui transmet la forme depuis la cause jusqu'à son terme. Ainsi en est-il aussi pour la vie divine, qui se trouve formellement dans l'âme par le moyen de la forme qui s'y ajoute.

4. CONCLUSION

Voilà donc exposé ici le personalisme modéré de saint Thomas : à mi-chemin entre le néoplatonisme, qui pèche par un immanentisme excessif, et la thèse du Lombard, qui pèche par une sorte d'excès de transcendance, car elle n'attribue les actes surnaturels qu'à la personne divine elle-même. La présence de Dieu dans l'âme n'est ni celle de l'*esse* divin lui-même comme on pourrait l'entendre chez Denys, ni une pure activité transitive, comme l'affirme le maître des *Sentences*. Mais Dieu est réellement présent à l'âme, par l'exemplarisme du Saint-Esprit : l'*habitus créé* dans l'âme participe formellement, par mode d'exemplarité, à l'action de la troisième personne de la Trinité.

Nous avons ainsi mis en évidence que c'est précisément le personalisme de saint Thomas qui lui permet d'articuler et la présence et l'agir divins dans l'âme : sans une telle conception personaliste de l'agir trinitaire, il ne resterait dans l'exposé de l'Aquinat privé de l'exemplarité formelle du Saint-Esprit que la seule causalité efficiente de toute la Trinité, causalité dans l'ordre de l'*esse*, commune à toute la création, et ne permettant pas d'expliquer l'action surnaturelle propre à l'âme. Ainsi donc, c'est l'introduction d'une *problématique dynamique et personaliste* dans l'exposé de saint Thomas qui lui a permis non seulement de s'approprier la richesse du schéma néoplatonicien, en faisant glisser son sens de la causalité efficiente trinitaire à la causalité formelle personnelle, mais aussi de répondre à la thèse du Lombard en montrant comment l'*habitus créé dans l'âme* permet de surmonter efficacement la difficulté de l'attribution à la volonté libre de l'homme d'un agir formellement divin.

Nous pensons avoir largement montré, à l'issue du commentaire de cet article, que les critiques modernes reprochant à saint Thomas de ne pas suffisamment mettre en évidence les

liens entre la vie trinitaire dans l'intimité divine et la vie de Dieu dans l'âme, sont sans fondement, et ne peuvent être attribuées qu'à une lecture trop superficielle des textes du Docteur angélique. On pourrait, de plus, enrichir considérablement cette argumentation en étudiant d'autres textes de saint Thomas, en particulier ceux où il expose sa théorie des missions divines (distinctions 14 et 15) : c'est là, en effet, qu'est mise en évidence de la façon la plus nette la vitalité même de la présence de Dieu dans l'âme, au moyen d'une conception typiquement personaliste de l'agir divin.