

# LA PROVIDENCE DU SALUT SELON THOMAS D'AQUIN

UN BÉNÉFICE THÉOLOGIQUE  
DE LA MÉTAPHYSIQUE DES SINGULIERS

par Emmanuel DURAND

Le catholicisme contemporain manifeste, par sa proclamation la plus autorisée de l'Évangile, une vive conscience de l'amplitude universelle de l'offre du salut<sup>1</sup>. La proclamation d'un salut offert à tous appelle de soi une pensée forte au sujet de l'action salvifique de Dieu dans le monde, non seulement sous les grandes perspectives d'une histoire collective, mais aussi suivant les trajectoires particulières d'hommes singuliers. La prise au sérieux de l'offre universelle du salut exige en conséquence une réappropriation fine de la doctrine de la Providence, guidée par la confession de foi en la souveraineté divine. Comment soutenir en effet une offre salvifique universelle sans repenser une théologie opératoire de la Providence divine ? Plus précisément, l'extension de la Providence salvifique aux contingents et aux singuliers est une condition de réalisation de l'offre universelle du salut. Le soin divin s'étend en effet à tous les humains, y compris à ceux qui n'ont pas accès à la figure du Christ et aux médiations sacramentelles de l'Église. Si l'adresse salvifique est effectivement universelle, Dieu prend les moyens adaptés afin qu'elle rejoigne tout homme dans le cours de son existence concrète. Cela ne peut pas être analysé dans l'immense variété des trajectoires humaines,

1. Voir CONCILE VATICAN II, *Sacrosanctum Concilium* 5, *Lumen Gentium* 13 et 16, *Nostra Aetate* 1, *Dei Verbum* 14, *Ad Gentes* 2-4 et 7, *Gaudium et Spes* 22. Parmi ces textes, trois d'entre eux (LG 16, NA 1, AG 3) renvoient de façon notable à la divine Providence pour soutenir l'extension à tous les humains de l'offre du salut, spécialement lorsqu'il s'agit des non-chrétiens.

mais la possibilité d'une telle économie salvifique *appliquée* doit être rapportée à sa source divine.

Notre réflexion sera conduite en cinq temps, de la façon suivante. Nous poserons d'abord les éléments fondamentaux de la théologie thomasiennne de la Providence et du gouvernement divin<sup>2</sup>. Cela exigera de soulever l'aporie contenue dans l'affirmation médiévale d'un monde ordonné et finalisé (I). Nous verrons ensuite comment la Providence mobilise les causalités du monde, qu'elles s'exercent de façon nécessaire, contingente ou libre (II). Nous prolongerons cette démonstration en considérant l'intégration de l'efficacité propre de la prière de demande dans l'ordre de la Providence (III). Nous centrerons ensuite notre analyse sur le rapport de la Providence aux singuliers et aux universaux, afin de montrer le mode spécial de son application à chacun (IV). Nous révélerons finalement l'appel structurel de la théologie thomasiennne de la Providence vers un aboutissement christologique et pascal (V). À travers ces étapes, nous observerons combien la théologie thomasiennne de la Providence tire parti de la métaphysique des singuliers, pour étayer la conviction de foi selon laquelle l'économie divine s'applique à tout homme singulier, suivant la contingence de son propre itinéraire.

#### I. RAISONS ET CARACTÉRISTIQUES D'UNE PROVIDENCE UNIVERSELLE

Suivant l'équilibre de son épistémologie au sujet de la foi et de la raison, l'Aquinat observe que l'affirmation d'une certaine providence est accessible aux raisonnements de la raison naturelle, comme l'attestent de nombreux écrits philosophiques, notamment chez Platon ou les Stoïciens. Cela ne soustrait pourtant pas cette vérité à la foi théologale, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, certains croyants n'auraient ni les capacités ni le temps nécessaires pour l'atteindre par les voies resserrées d'une investigation rationnelle, toujours sujette à de possibles égarements. Ensuite, les voies concrètes de la Providence divine demeurent le plus souvent incompréhensibles aux yeux des humains, empêtrés dans leur condition de créature et dans leur temporalité courte.

2. Les principaux traités de la Providence chez THOMAS D'AQUIN sont les textes suivants : *In I Sent.*, d. 39-40 ; *De veritate*, q. 5-6 ; *SCG III*, 64-163 ; *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 22-23 et 103-109 ; auxquels doit être jointe l'*Expositio super Iob ad litteram* tout entière. Parmi les études disponibles, voir en priorité les suivantes : D. CHARDONNENS, *L'Homme sous le regard de la providence. Providence et condition humaine selon l'Exposition littérale sur le livre de Job de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1997 ; N. KRETZMANN, « The Metaphysics of Providence : Aquinas's natural theology in "Summa contra gentiles" III », *Medieval philosophy and theology* 9, 2000/2, p. 91-213 ; J.-P. TORRELL, « "Dieu conduit toutes choses vers leur fin" Providence et gouvernement divin chez Thomas d'Aquin », *Nouvelles recherches thomasiennes*, Paris, Vrin, 2008, p. 63-97.

Enfin, certaines propriétés étonnantes de la Providence divine échappent à nos capacités naturelles de raisonnement assuré. Elles ne peuvent être établies avec certitude qu'à la lumière supérieure de la foi. C'est notamment le cas de l'extension de la Providence divine à tous les êtres (*omnium providentia*)<sup>3</sup>. Au lieu de cette affirmation, dans le *De veritate*, la totalité en question demeure indéterminée, mais il paraît légitime d'y inclure les réalités contingentes et singulières.

En arrière-fond, les traditions judéo-chrétienne et coranique affirment que Dieu connaît toutes choses, même les plus infimes<sup>4</sup>. Le Nouveau Testament confirme que Dieu se préoccupe avec une délicate prévenance de tout ce qui concerne ou affecte ses enfants, du point de vue de leur salut. Non seulement Dieu connaît toutes choses, jusqu'aux mouvements imprévisibles des moineaux et aux chutes insignifiantes des cheveux, mais il veille plus encore, *a fortiori*, sur le sort des humains, dont le salut ou la perte ont un grand prix à ses yeux<sup>5</sup>. Une fois affirmée cette conviction de foi évangélique, il est possible d'apporter une confirmation métaphysique que nous allons bientôt considérer.

Avant de centrer plus directement notre attention sur l'extension de la Providence aux singuliers et aux contingences, établissons d'abord les raisons et les caractéristiques fondamentales d'une Providence universelle. Notre réflexion prendra spécialement appui sur le troisième livre de la *Somme contre les gentils*, dans lequel Thomas d'Aquin élabore son analyse métaphysique à la fois la plus développée et la plus serrée de l'extension et du mode d'exercice de la Providence divine. Par endroits, au bénéfice d'une meilleure intelligence du propos, nous recourrons à d'autres écrits thomasiens.

### 1. Souveraineté créatrice et ordination providentielle

Dieu est l'auteur primordial de toutes choses en tant qu'elles existent et la fin ultime de toutes choses en tant qu'elles sont bonnes et ordonnées, suivant leur degré d'être, leur mode d'action et les médiations de leur retour à Dieu. Auteur universel de tout ce qui existe dans le

3. Voir THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 14, a. 9, ad 8 ; *Compendium*, I, 246 ; *Sum. theol.* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 8, ad 1-2.

4. Voir *1 Sm* 2, 3 ; *Is* 40, 12 ; 48, 19 ; *Jb* 10, 12 ; 28, 24 ; *Ps* 145, 8-21 ; 147 ; *Sg* 14, 1-4 ; *Coran* X, 61, trad. D. Masson, Paris, nrf-Gallimard (coll. « La Pléiade »), 1967, p. 256 : « Le poids d'un atome n'échappe à ton Seigneur, ni sur la terre, ni dans les cieux ».

5. Voir *Mt* 10, 29-31 ; *1 Jn* 3, 20 ; GLOSE ORDINAIRE, *In Mat. X, 29, Biblia Latina cum Glossa ordinaria*, Reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480-81, vol. IV, Turnhout, Brepols, 1992, p. 39-40 ; THOMAS D'AQUIN, *Sup. Mat. X, 29-31*, Marietti 1951, n° 872-876 ; *De veritate*, q. 5, a. 4, sc 1 ; *Compendium*, II, 6. Ce dernier texte comporte un long développement, exclusivement scripturaire, pour lever un obstacle à la prière, qui consiste à penser que la vie humaine est soustraite à la Providence divine.

monde créé, conférant à toute chose la forme propre et le dynamisme opérationnel joints à son acte d'être, Dieu se révèle comme l'unique Seigneur (*Dominus*) de toute la création et il exerce à ce titre une douce maîtrise (*dominium*) sur toutes choses<sup>6</sup>.

La bonté dispensée par Dieu dans les créatures ne se limite pas à ce qui se rapporte directement à la substance d'une réalité créée (comme sa croissance, ses perfections, ses relations, ses qualités etc.), mais elle recouvre aussi l'ordre dynamique d'une réalité créée vers sa fin propre et, plus radicalement, vers sa fin ultime. Tout le créé étant issu de Dieu, seule la bonté divine finalise ultimement chacune des réalités créées, selon son degré d'être et sa capacité propre d'être réceptive à l'attraction divine<sup>7</sup>. L'ordre interne vers la fin constitue ainsi l'une des dimensions de la bonté conférée par Dieu aux créatures.

Aussi, un tel ordre doit-il être conçu par Dieu, c'est-à-dire « préexister » en lui selon un mode transcendant et éternel<sup>8</sup>. Reprenant une affirmation de Boèce, Thomas précise que la raison de l'ordre à la fin peut aussi être appelée, de façon plus parlante, la « disposition » divine, car Dieu dispose tout le créé en vue de la fin<sup>9</sup>. La raison d'un tel ordre est simple et éternelle. Nous affirmons qu'elle « préexiste » en Dieu à partir de notre point de vue temporel. L'antériorité est ici simplement ontologique.

L'usage du vocable de « providence » relève d'une analogie tirée d'une qualité humaine favorable à l'action pratique. La providence (ou prévoyance) se développe chez nous comme une partie de la vertu de prudence<sup>10</sup>. Dans notre langage courant, l'ancienne *prudentia* correspondrait assez bien à la « vigilance » ou au « management », avec

6. Voir THOMAS D'AQUIN, SCG III, 1, § 2. Thomas prend soin d'indiquer d'emblée que la souveraineté divine n'exclut pas les degrés d'autonomie fondés par la causalité créatrice ; voir N. KRETZMANN, « The Metaphysics of Providence », p. 97-102. Une telle entrée en matière situe la réflexion thomasienne sur l'action de Dieu dans un cadre classique, où prime d'emblée la souveraineté divine à l'égard du créé. Les autres modèles disponibles sont brièvement exposés par I. G. BARBOUR, *Religion and Science : Historical and Contemporary Issues*, San Francisco, Harper Collins, 1997, p. 305-332. Les deux alternatives les plus élaborées sont centrées sur l'autolimitation de Dieu (modèle kénotique) ou sur la participation de Dieu à la communauté du monde (modèle du *Process*).

7. Voir *De veritate*, q. 5, a. 6, ad 4 ; SCG III, 16-22.

8. Voir *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 22, a. 1, resp.

9. Voir BOÈCE, *Philosophiae Consolatio*, IV, 6, 9, CCSL 94, 1957, p. 79.

10. Voir *De veritate*, q. 5, a. 1-3 ; *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 22, a. 1, ad 1. L'Aquinat croise ici ses références à ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 8-11 avec CICÉRON, *De l'invention* II, 53, n. 160, Paris, BL, 1994, p. 225 : « *Prudentia est rerum bonarum et malarum [ne]utraque scientia. Parte eius : memoria, intelligentia, prouidentia. Memoria est per quam animus repetit illa quae fuerunt ; intelligentia, per quem ea perspicit quae sunt ; prouidentia, per quam futurum aliquid uidetur ante quam factum est* ».

une qualité spéciale de sollicitude, de proximité ou de soin. La prudence consiste à conjecturer et à prévoir ce qui doit être mis en œuvre pour atteindre la fin visée ; autrement dit, elle discerne les moyens qui doivent être ordonnés à la fin et les objectifs intermédiaires qu'il convient de viser. Une telle vertu possède deux champs d'exercice : d'une part, elle s'applique à la vie individuelle dont les hommes libres exercent la responsabilité pour eux-mêmes ; d'autre part, elle concerne la vie d'autres personnes plus ou moins proches, considérées dans un ensemble : la famille, la maisonnée, la cité, le royaume, etc. La prudence convient analogiquement à Dieu de cette seconde façon, car « en Dieu même, il n'y a rien qui soit ordonné à une fin, puisque Dieu est lui-même la fin ultime »<sup>11</sup>. Dieu n'a pas à ordonner ses propres actes à une fin qui lui serait extérieure ou qui lui échapperait encore. En revanche, il ordonne les autres êtres, ses créatures, à leur fin ultime, déterminant les voies par lesquelles elles peuvent effectivement l'atteindre.

Thomas d'Aquin distingue l'ordre à la fin éternellement conçu par Dieu de l'action exercée par Dieu sur le créé en vue de conduire toute chose à sa fin : le fait de prendre soin des créatures implique deux aspects : « la conception de l'ordre (*ratio ordinis*) à assurer, qui est appelée providence ou disposition, et la réalisation de cet ordre (*executio ordinis*), qui est le gouvernement. De ces deux choses, la première est éternelle, la seconde est temporelle »<sup>12</sup>. En raison de sa causalité créatrice et de sa souveraineté universelle, Dieu ordonne et gouverne tout le créé. Suivant une vision stable des natures et des espèces – bouleversée depuis par la théorie de l'évolution –, l'ordre complexe des créatures, dans leur configuration interne et leur disposition relative au sein du cosmos, préexiste en Dieu comme la raison simple de la structure du créé, éternellement conçue par Dieu comme la possibilité appelée à l'existence par l'acte créateur. La conception divine d'un tel ordre, éternelle, ne dispense pas Dieu d'assurer l'accompagnement attentif de toute sa création. Dieu maintient ainsi chaque créature dans son existence propre et la soutient dans la poursuite de sa finalité naturelle, spécifique ou individuelle, relais de l'attraction ultime de la bonté divine. Entendue de façon inclusive, ce que nous appelons aujourd'hui la Providence divine recouvre à la fois la conception éternelle de l'ordre créé et l'exercice temporel du soin divin appliqué à toute créature.

Entre la Providence éternelle et le gouvernement temporel de Dieu, il existe une différence de modalité importante. Tandis que la Providence éternelle relève immédiatement de l'action créatrice de Dieu, sans aucun intermédiaire créé, son gouvernement use de la médiation des causes

11. *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 22, a. 1, resp.

12. *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 22, a. 1, ad 2 ; voir *SCG* III, 77, § 1.

secondes. Dans le sillage de la révélation biblique, il est clair que Dieu crée immédiatement tandis qu'il exerce sa souveraineté à travers des intermédiaires créés. Dans l'histoire du salut et par sa relation à toute la création, Dieu se révèle comme l'Unique Créateur et l'Unique Seigneur. Dans son activité créatrice, il opère seul : « C'est moi, YHWH, qui ai fait toutes choses, qui seul ai déployé les cieux, affermi la terre, sans personne avec moi »<sup>13</sup>. En revanche, dans l'exercice de sa souveraineté sur l'univers créé et sur l'histoire des hommes, il emploie des ministres et des envoyés, à commencer par les créatures angéliques qui le servent.

Le recours aux médiations dans le gouvernement divin, n'est pas dû à un certain handicap de la transcendance divine devant l'exigence d'entrer dans le détail d'une application concrète de sa Providence éternelle, mais l'usage des causalités intermédiaires relève de la bonté surabondante suivant laquelle Dieu communique à certaines de ses créatures la dignité et la vertu d'être cause de bonté et de progrès pour d'autres créatures<sup>14</sup>.

Loin de toute partition des pouvoirs entre l'apport propre des causes secondes et l'apport primordial de la cause première, Thomas argumente en faveur d'une parfaite synergie des pouvoirs divin et créé :

le même effet n'est pas attribué à la cause naturelle et au pouvoir divin comme s'il était produit en partie par Dieu et en partie par l'agent naturel ; mais il est produit tout entier par l'un et l'autre, selon un mode différent, tout comme le même effet est attribué tout entier à l'instrument, et tout entier aussi à l'agent principal<sup>15</sup>.

L'analogie de l'instrumentalité soutient ici la volonté d'échapper à tout schème concurrentiel.

Par rapport à l'acception courante du vocable de « providence », souvent compris comme une possibilité surnaturelle d'intervention ponctuelle secourable, observons que la Providence divine ne désigne pas d'abord ici une intervention surnaturelle de Dieu, plus ou moins impromptue, qui bouleverserait l'ordre naturel des causalités créées pour

13. Is 44, 24.

14. Voir *De veritate*, q. 5, a. 8, ad 11 ; SCG III, 77 ; *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 22, a. 3, resp. et ad 2 ; q. 103, a. 6, resp.

15. SCG III, 70, § 8 : « *non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totum ab utroque secundum alium modum : sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus* », trad. V. Aubin, 1999, p. 249-250. On trouve un énoncé assez proche à propos des rapports de la grâce et de la liberté chez BERNARD DE CLAIRVAUX, *La Grâce et le libre arbitre*, XIV, 47, Paris, SC 393, 1993, p. 349 : « *non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt : totum quidem hoc, et totum illa, sed ut totum in illo, sic totum ex illa* ». Je remercie le fr. Édouard-Henri Wéber o.p. de m'avoir signalé cette proximité.

répondre à telle ou telle situation, soutenir telle ou telle personne, éviter tel ou tel dommage. La Providence de Dieu désigne en premier lieu la raison éternelle selon laquelle chaque créature peut poursuivre et atteindre sa fin, suivant les moyens disposés par Dieu. L'intervention divine relève du gouvernement divin et elle est foncièrement permanente. Le plus souvent, elle ne suspend pas l'ordre naturel des causalités secondes, prédisposées de façon à soutenir l'action humaine dans sa poursuite de la fin ultime.

Cependant, le miracle est possible de bien des manières<sup>16</sup>. En effet, au titre de Cause première et universelle, Dieu garde toujours la possibilité d'intervenir où il veut dans le jeu des causalités secondes, de mobiliser une nouvelle chaîne causale, d'accélérer certains processus, voire d'agir ponctuellement sans aucune médiation, comme il le fait au plus haut point dans l'acte créateur ou dans la résurrection des morts. En toute rigueur, le miracle n'implique pas une violation de la nature instituée par Dieu. Celui-ci ne pose pas des actes *contre* la nature créée, mais il suscite parfois des effets qui vont *au-delà* d'elle (*praeter naturam*)<sup>17</sup>. À la lumière des évangiles, les miracles et les signes ne sauraient avoir lieu sans que Dieu vise à produire, chez leurs bénéficiaires ou leurs témoins, un effet surnaturel de conversion, ou du moins de remise en question. Afin de produire des tels effets, l'action primordiale de Dieu peut mobiliser telle ou telle chaîne causale, car Dieu n'est pas la première des causes au commencement d'un ordre causal particulier, mais la Cause première qui transcende et fonde tout ordre causal, sans toutefois appartenir à aucun.

## 2. L'aporie contenue dans l'affirmation d'un monde ordonné et finalisé

Au sein d'une théologie confessante, l'adhésion à la divine Providence relève de la foi théologique, tout en mobilisant des appuis rationnels solides. Au principe de l'inférence rationnelle d'une Providence éternelle en Dieu se trouve l'affirmation d'un ordonnancement du monde créé, à divers niveaux. Un tel point de départ paraît aujourd'hui largement aporétique, pour diverses raisons ayant traits à l'ébranlement de certitudes passées.

Tout d'abord, la représentation courante du monde des vivants ne coïncide plus avec une table fixe d'espèces parfaitement stables et déterminées. La théorie de l'évolution suppose un développement beaucoup plus tâtonnant des vivants. Par conséquent, la structuration des

16. Voir SCG III, 99-102 ; *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 105, a. 6-8 ; F. POULIOT, *La Doctrine du miracle chez Thomas d'Aquin. Deus in omnibus intime operatur*, Paris, Vrin, 2005.

17. Voir SCG III, 100 ; *De potentia*, q. 6, a. 1, ad 1 ; *Compendium*, I, 136 ; *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 105, a. 6, ad 1.

organismes et la diversité des espèces se rapportent moins immédiatement à un archétype fixe et *a fortiori* à un ordre éternel. Ainsi, aux frontières de certaines populations animales, les caractères de l'espèce deviennent parfois hybrides et flous. À première vue, la mise en ordre des vivants paraît plutôt *émerger* progressivement à partir des niveaux les plus élémentaires. Du point de vue métaphysique, une structuration évolutive n'entre pas directement en concurrence avec une causalité créatrice et ordonnatrice, mais l'inférence d'une ordination divine est certainement rendue moins évidente par le caractère évolutif et contingent de la diversité arborescente des vivants.

Ensuite, toujours du point de vue intuitif, nous sommes plus sensibles à la disproportion et au désordre de l'univers physique qu'à son ordre ou à sa régularité. Tandis que les hommes sont ou s'estiment aujourd'hui moins exposés aux caprices de la nature, ses fléaux imparables tels que la famine, les séismes ou les tsunamis, exercent un impact psychologique d'autant plus violent sur nos contemporains. Notre système solaire et notre planète ne nous apparaissent plus de façon évidente comme un cadre fiable et sécurisant, mais plutôt comme un espace menacé, dont il n'est pas sûr qu'il puisse encore être sauvegardé. Le primat du désordre se trouve parfois renforcé dans l'imaginaire disponible par certains schèmes issus de la vulgarisation scientifique. Ainsi, par exemple, la représentation courante de l'univers comme une matière en expansion, soumis à la déperdition progressive de son énergie initiale et à une entropie croissante, accentue notre appréhension du désordre.

Enfin, dans le champ de la physique des particules, l'univers matériel n'apparaît plus soumis à des lois nécessaires et immuables, mais plutôt à des mutations purement contingentes, imprévisibles lorsqu'elles sont considérées une à une. Pour diverses raisons, nos contemporains éprouvent ainsi spontanément une profonde perplexité devant les arguments qui présupposent un ordre finalisé : l'ordre de l'univers révèle-t-il vraiment de façon discernable la justice et la Providence de Dieu ? N'est-il pas plutôt désordonné à grande échelle, au point de constituer un obstacle plutôt qu'un appui pour connaître Dieu ? Ne faut-il pas l'optimisme de Candide ou l'aveuglement de Pangloss pour s'accrocher à l'hypothèse d'un ordre global où trouveraient finalement place tous les désordres locaux ?

En première approche, nous pouvons toutefois noter que le simple fait de percevoir *humainement* le désordre suppose un ordre habituel, du moins à l'échelle humaine. En raison de cet ordre, plus fondamental que le désordre ou du moins conquis sur lui, nous souffrons du désordre comme d'une anomalie perturbante. Le désordre endommage ou détruit précisément l'ordre auquel nous pouvons normalement nous fier comme à un bien. Or un tel ordre n'est pas simplement une fiction de notre

esprit ou une idée régulatrice, mais il est largement vérifiable. En effet, les arts et les sciences, par lesquels nous tentons de corriger ou de compenser la précarité de l'ordre naturel, ne peuvent conduire à des résultats probants qu'en mobilisant des lois fiables, décrivant ou régissant les phénomènes qu'il s'agit de traiter. De la sorte, un constat indirect de l'ordre naturel à l'échelle humaine, entendu au sens de l'ordre le plus souvent observé ou présupposé par l'homme, reconduit au point de départ adopté par l'Aquinat pour affirmer et définir la Providence de Dieu : la structure et l'ordination du monde présuppose une causalité ordonnatrice, quel que soit son degré de « composition » avec les causalités secondes et les processus internes du monde créé, qu'ils soient nécessaires ou contingents.

Une réflexion aporétique sur l'ordre créé doit s'accompagner d'un essai de clarification au sujet de la finalité qui lui est associée en théologie. En effet, dans le sillage de la critique cartésienne puis humienne, la finalité se trouve théoriquement exclue des causalités qui entrent dans la rationalité scientifique, bien qu'elle soit souvent sollicitée sous des modulations diverses, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse heuristique<sup>18</sup>.

Les débats modernes et contemporains au sujet de la finalité permettent d'établir une typologie conceptuelle, suivant par exemple des degrés croissants comme la propension, la direction, l'attraction, l'appel, la cohérence, la priorité du tout sur ses parties, le projet, l'intention, l'attente, le retour au principe, la stabilité dans l'accomplissement, etc. La notion de finalité est ainsi modulable de façon très analogique et ne se limite pas à une causalité de la conséquence ou du futur.

Tant Aristote que Kant ont parfaitement saisi que l'explication d'un phénomène par sa finalité relève d'une connaissance indirecte, par voie d'analogie. C'est en effet par comparaison avec l'activité humaine (artistique ou éthique) qu'un processus naturel ou un mouvement vital peuvent être considérés comme finalisés. Ce registre d'explication n'entre pas directement en concurrence avec une explication par d'autres causalités (formelle, matérielle ou efficiente), mais en complète l'appréciation d'un autre point de vue.

Lorsqu'il entreprend de manifester la Providence divine à partir de la bonté que constitue l'ordre des réalités créées vers leur fin, et

18. Voir F. DESCARTES, *Les Principes de la philosophie*, I, 28, dans F. ALQUIÉ (éd.), *Œuvres philosophiques* III, Paris, Garnier, 1973, p. 108-109 ; D. HUME, *Dialogues sur la religion naturelle*, II, Paris, Hatier, 1982, p. 140-141 ; E. KANT, *Critique de la raison pure*, AK III 448-460, dans *Œuvres philosophiques* I, Paris, Gallimard (coll. « La Pléiade »), 1980, p. 1274-1289 ; ID., *Critique de la faculté de juger*, § 65, dans *Œuvres philosophiques* II, Paris, Gallimard (coll. « La Pléiade »), 1985, p. 1167 ; textes choisis et commentés par J.-M. VAYSSE, *Kant et la finalité*, Paris, Ellipses, 1999.

principalement vers la fin ultime, l'Aquinat présume clairement la foi en Dieu Créateur et sous-entend conjointement une acception analogique de la finalité, trop peu explicitée sans doute. Il convient en effet de distinguer ici nettement plusieurs plans de finalité, très divers : 1) Le rapport de chaque réalité créée à sa fin propre, terme stable de ses opérations naturelles. 2) Le rapport sous-jacent de chacune de ses parties ou de chacun de ses processus au tout organique où ils sont intégrés. 3) Le rapport de toutes les réalités créées au tout du cosmos (dans l'ordre physique) ou au tout de la cité (dans l'ordre humain). 4) Le rapport de chaque réalité créée à sa fin ultime, c'est-à-dire à Dieu, dont la bonté, diversement répandue dans le créé, attire toutes choses. Ce dernier rapport de finalité est toutefois radicalement différent des autres et il se trouve concrètement médiatisé par tous les précédents<sup>19</sup>. C'est à travers la poursuite et l'atteinte de sa finalité propre qu'une réalité créée se trouve effectivement ordonnée à Dieu.

L'appréhension du monde suivant un ordre finalisé ne relève donc pas de façon inéluctable de la naïveté du finalisme, où sont télescopées toutes les médiations finalisantes et les divers registres analogiques de finalité. Sans se substituer à l'affinement des perceptions et des modélisations scientifiques, ni à leur prise en compte philosophique, le regard théologique peut faire intervenir la causalité première, à la fois efficiente et finale par voie d'éminence, comme une causalité d'une tout autre nature, radicalement transcendante. Au plan de l'être et du bien, elle soutient foncièrement et ultimement la totalité du créé et chacune de ses parties subsistantes.

## II. LE RAPPORT DE LA PROVIDENCE À LA NÉCESSITÉ, LA CONTINGENCE ET LA LIBERTÉ

Dans l'approche rationnelle développée par l'Aquinat, l'affirmation théologique de la Providence divine ne récuse aucunement la réalité du mal, le jeu de la chance et du hasard, la marge de la contingence et de la liberté<sup>20</sup>. En effet, toutes ces composantes de notre inscription dans le monde affectent ou qualifient les créatures dont Dieu prend soin. C'est pourquoi, ces déterminations ou ces possibilités sont intégrées dans la Providence éternelle de Dieu et il en use constamment dans son gouvernement temporel le plus ordinaire. Dans un premier temps, laissons toutefois de côté l'épineuse question du rapport de la Providence au mal, afin de nous centrer d'abord sur sa relation à la contingence et à

19. Voir THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1, resp. ; a. 2, resp. ; *In Metaphysicorum*, XII, 10, Marietti 1950, n° 2627-2637.

20. Voir SCG III, 71-74.

la liberté. Nous reviendrons simplement sur la question du mal dans notre conclusion, par mode d'ouverture, en attente d'autres réflexions plus spécifiques à ce sujet.

### 1. *La Providence n'exclut pas la contingence ni le hasard*

Du point de vue métaphysique, la contingence est la condition de ce qui peut être ou ne pas être, tandis que le hasard recouvre tout ce qui se produit hors de la détermination d'une nature et la fortune désigne ce qui échappe à l'intention d'un agent<sup>21</sup>. Au jugement de l'Aquinate, la nécessité ou la contingence caractéristiques d'une entité ou d'un processus donnés sont des accidents *per se*, afférents à l'essence même de la réalité considérée, et non pas des accidents qui lui adviendraient de façon extrinsèque. Dans son commentaire du sixième livre des *Métaphysiques* d'Aristote, Thomas d'Aquin rapporte ces accidents *per se* à la causalité créatrice de Dieu et, par suite, à sa Providence :

Il faut savoir que, de la même cause, dépendent à la fois l'effet et toutes les [choses] qui sont des accidents essentiels (*per se*) de cet effet. De même, en effet, qu'un homme est [causé] par une nature, de même aussi tous ses accidents essentiels, comme la capacité de rire et la disponibilité foncière à une discipline de l'esprit. Mais si une certaine cause ne fait pas l'homme purement et simplement (*simpliciter*), mais rend l'homme tel, il ne lui revient pas de constituer les choses qui sont les accidents essentiels de l'homme, mais seulement d'en user. En effet, l'homme politique rend l'homme citoyen, mais il ne le rend pas foncièrement disponible à une discipline de l'esprit ; il utilise cependant cette propriété de l'homme afin qu'il devienne citoyen. – Or, comme on l'a dit, l'être en tant qu'il est (*ens inquantum ens est*) a Dieu lui-même pour cause. D'où, l'être lui-même (*ipsium ens*) est soumis à la divine Providence, comme aussi tous les accidents de l'être en tant qu'il est, parmi lesquels sont le nécessaire et le contingent. Aussi relève-t-il de la Providence, non seulement de faire cet être (*hoc ens*), mais de lui donner la contingence ou la nécessité. Selon qu'elle veut donner à chaque chose la contingence ou la nécessité, elle y prédispose les causes intermédiaires, dont chaque chose s'ensuit de façon nécessaire ou contingente [...]<sup>22</sup>.

Tout en rapportant la nécessité et la contingence à la causalité créatrice et, par suite, à la Providence, l'Aquinate souligne la médiation des causes intermédiaires, dont découlent en première instance la nécessité et la contingence de ce qui est. Suivant une telle optique, il faut

21. Voir ARISTOTE, *Physiques*, II, 6, 197b.

22. THOMAS D'AQUIN, *In Metaphysicorum*, VI, 3, Marietti 1950, n° 1219-1220 ; avec un parallèle dans l'*Expositio libri Peryermeneias* I, 14, Léonine 1989, p. 78-79, l. 438-461 ; voir les explications de L. DEWAN, « Thomas Aquinas and Being as a Nature », *Acta Philosophica* 12 (2003), p. 123-135.

d'abord considérer le nécessaire et le contingent tels qu'ils se présentent dans l'immanence du créé.

Dans le paysage des métaphysiques médiévales, un tel choix de méthode ne coule pas de source<sup>23</sup>. Dans la *Somme contre les Gentils*, l'Aquinat congedie définitivement l'option avicennienne, dont il avait été empreint à la suite de ses maîtres, selon laquelle toute réalité créée serait inévitablement contingente, en raison de sa différence ontologique à l'égard de Dieu, seul Être nécessaire.

Lorsqu'il examine, au deuxième livre, de quelle façon la nécessité absolue peut se trouver dans les choses créées (*qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta*), Thomas introduit son argumentation de la façon suivante :

Bien que toutes choses dépendent de la volonté divine comme de leur première cause, qui n'a de nécessité dans son action que par la présupposition de son but, pour autant la nécessité absolue n'est pas exclue des choses, au point que nous devrions nécessairement avouer que toutes choses sont contingentes. On pourrait le croire du fait que toutes les choses ne découlent pas de leur cause par une nécessité absolue, puisqu'il est fréquent qu'il y ait dans les choses un effet contingent qui ne procède pas de sa cause de toute nécessité. Il y a, en effet, certaines des choses créées qui doivent nécessairement être purement et simplement<sup>24</sup>.

Certes, la volonté créatrice peut être qualifiée de nécessaire, mais seulement au titre d'une nécessité « faible » (*ex suppositione*), relative au libre dessein de Dieu. Par contraste avec la nécessité relative de l'action créatrice, Thomas dévoile une *absoluta necessitas* là où on ne l'attendait pas. En effet, parmi les choses créées, certaines sont caractérisées par une nécessité absolue, à l'intérieur d'un enchaînement causal spécifique en vertu duquel elles adviennent et se maintiennent nécessairement. Les premiers développements de Thomas à ce sujet renvoient aux corps célestes qui, dans la cosmologie dont il hérite, n'ont pas de puissance au non-être<sup>25</sup>. Certes, dans notre champ d'expérience humaine (sublunaire !), la plupart des causalités sont susceptibles de variation ou

23. Voir G. JALBERT, *Nécessité et contingence chez Saint Thomas et chez ses prédécesseurs*, Ottawa, University Press, 1962, spécial. p. 133-164 ; P. PORRO, « *Lex necessitatis vel contingentiae*. Necessità, contigenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino », *Rev. Sc. ph. th.* 96/3 (2012), p. 401-450.

24. SCG II, 30, § 1, trad. C. Michon, 1999, p. 140-141 (légèrement modifiée) ; voir B. MCGINN, « The Development of the Thought of Thomas Aquinas on the Reconciliation of Divine Providence and Contingent Action », *The Thomist* 39 (1975), p. 741-752 ; N. ORMEROD, « Chance and Necessity, Providence and God », *The Irish Theological Quarterly* 70/3 (2005), p. 263-278 ; P. LAUGHLIN, « Divine Necessity and Created Contingence in Aquinas », *The Heythrop Journal* 50/2 (2009), p. 648-657.

25. Voir SCG II, 30, § 2-3.

de défaillance. Les phénomènes se révèlent ainsi le plus souvent affectés de contingence. Mais il arrive aussi que, tels principes essentiels non nécessaires ayant été posés de façon contingente (par exemple, lorsqu'un homme naît dans le monde), il s'ensuive nécessairement certains effets liés à ces principes essentiels (en l'occurrence, la mort à venir de cet homme)<sup>26</sup>. Il y a donc bien, non seulement du contingent, mais aussi du nécessaire, parmi les réalités de notre monde.

Pour qualifier un effet de nécessaire ou de contingent, il ne faut pas d'abord le situer par rapport à la causalité première, créatrice et gouvernante, mais il faut surtout identifier le mode opératoire de la cause prochaine dont il dépend de la façon la plus directe<sup>27</sup>. Thomas se déclare en ce sens de façon la plus convaincante au troisième livre de la *Somme contre les gentils*, lorsqu'il s'applique à montrer que la Providence n'exclut pas la contingence des réalités créées :

On a déjà montré [SCG III, 69-70] que l'opération de Providence par laquelle Dieu opère dans les choses n'exclut pas les causes secondes, mais au contraire s'accomplit par elles, en tant qu'elles agissent par le pouvoir de Dieu. Or, c'est en considération des causes prochaines, et non des causes lointaines, que des effets sont dits nécessaires ou contingents : car la fructification de la plante est un effet contingent en raison de sa cause prochaine, qui est la force germinative, laquelle peut être empêchée et déficiente, quoique la cause éloignée, le soleil, soit une cause agissant nécessairement. Donc, puisque beaucoup de causes prochaines peuvent être déficientes, tous les effets qui sont soumis à la Providence divine ne seront pas nécessaires ; au contraire, nombre d'entre eux sont contingents<sup>28</sup>.

La nécessité ou la contingence d'un effet particulier sont de prime abord relatives à sa cause la plus proche et, comme le précisait au préalable Thomas d'Aquin, à la condition du patient sur laquelle s'exerce cette causalité<sup>29</sup>.

Situant de prime abord le critère de la contingence interne aux réalités et aux processus du monde, non pas dans la différence ontologique avec le Créateur, mais dans le rapport à la cause prochaine d'un phénomène, Thomas d'Aquin entrouvre la porte à un vaste champ d'investigation et de questionnement au sujet de la contingence, aujourd'hui largement développé en lien avec les progrès de la physique, de la cosmologie et des sciences de la vie. Une juste qualification de la contingence se révèle beaucoup plus complexe dans ces domaines que

26. Voir SCG II, 30, § 7-8.

27. Voir déjà *De veritate*, q. 5, a. 4, ad 7 ; a. 9, ad 12.

28. SCG III, 72, § 2, trad. V. Aubin, 1999, p. 255.

29. Voir SCG II, 30, § 13-14.

dans le champ de la métaphysique classique. La définition métaphysique du contingent, comme ce qui peut être ou ne pas être, demeure pertinente, mais l'exigence de qualifier plus avant le mode d'avènement d'un événement contingent à partir de ses causes prochaines suppose que celles-ci soient représentables et identifiables, autrement dit qu'elles soient connues ou qu'elles puissent l'être. Or, un tel défi se pose toujours au sujet d'un phénomène circonscrit et dans le cadre d'un système donné. Et certains d'entre eux ne se prêtent pas du tout à une analyse causale linéaire, puisque de multiples paramètres interagissent les uns sur les autres, sans qu'il soit possible d'identifier des priorités ou des antécédences. Du point de vue scientifique, l'imprédictibilité et/ou l'indétermination demeurent toujours relatives à un référentiel et un observateur à déterminer<sup>30</sup>. Il pourrait en être de même pour la contingence métaphysique, suivant qu'une réalité créée est rapportée à sa cause prochaine ou à la cause première.

Si nous nous reportons maintenant, du point de vue théologique, à la causalité première, il faut reconnaître que Dieu crée librement, de façon contingente, à la fois du nécessaire et du contingent. Cela relève d'une certaine profusion dans ses œuvres :

Du fait que les choses créées procèdent dans l'être par la volonté divine, elles doivent être telles que Dieu a voulu qu'elles fussent. Or dire que Dieu les a produites dans l'être par volonté, et non par nécessité, n'empêche pas qu'il ait voulu que certaines choses fussent par nécessité et que d'autres fussent de manière contingente, afin qu'il y eût diversité ordonnée dans les choses<sup>31</sup>.

En cohérence étroite avec la causalité créatrice, la Providence divine n'impose pas un mode de réalisation nécessaire aux choses naturellement contingentes, puisqu'elles sont voulues comme telles par Dieu. La Providence fonde et respecte les modalités propres aux diverses causalités secondes et médiations créées dont elle use. Celles-ci sont en effet conçues, voulues et disposées par Dieu jusque dans leur mode propre d'opération, marqué par la nécessité ou la contingence<sup>32</sup>.

Mais, pour Thomas d'Aquin, les effets fortuits qui échappent de fait à une cause particulière ne sauraient échapper en définitive à l'ordre

30. Voir H.-D. MUTSCHLER, « Foi dans la création et sciences de la nature », dans M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon. Une théologie de la création*, Paris, Éd. du Cerf, CFI 264, 2008, spécial. p. 458-461. Sur la démultiplication des acceptions contemporaines de la causalité, voir H. BEEBE (dir.), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford, OUP, 2009. Pour une tentative de renouer la théologie contemporaine de l'action de Dieu avec les causalités antiques, voir M. J. DODDS, *Unlocking Divine Action. Contemporary Science & Thomas Aquinas*, Washington DC, CUA, 2012.

31. SCG II, 30, § 4, trad. C. Michon, 1999, p. 141.

32. Voir SCG III, 72, § 3 ; *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 22, a. 4, resp. et ad 1.

instauré par la cause universelle<sup>33</sup>. En effet, tout ce qui advient de façon fortuite par rapport à telle ou telle causalité particulière relève *de facto* d'une autre causalité particulière qui interfère de façon aléatoire dans les processus engagés<sup>34</sup>. Or chacune des causes particulières exerce toujours son effet propre sous l'influence primordiale de la causalité universelle et au sein d'un ordre causal qui, aussi complexe soit-il, en dépend tout entier à titre principal. Aussi rien ne saurait échapper à l'ordre universel qui provient de la causalité première. Pour illustrer cette conviction métaphysique, l'Aquinate prend volontiers l'exemple suivant : lorsque deux hommes se croisent de façon inattendue au marché, une telle rencontre a pu être préparée par leur maître commun, qui les a envoyés au même endroit avec une intention précise, toutefois à l'insu l'un de l'autre.

## 2. La Providence fonde et sollicite la liberté humaine

La contingence n'affecte pas seulement les processus physiques, elle est aussi une condition de la vie et de la liberté humaines. Tandis que la contingence se présente fréquemment comme une défaillance dans l'ordre physique, elle relève d'une perfection dans l'ordre humain<sup>35</sup>. Le mode contingent d'orientation des créatures rationnelles vers le bien rend possible l'émergence et l'exercice de leur liberté. Aussi, la Providence divine doit-elle assumer la contingence de la volonté humaine, caractéristique afférente au mode propre de son rapport personnel à l'égard de la fin<sup>36</sup>.

Laissés par Dieu à leur propre conseil, les hommes prennent soin d'eux-mêmes et se déterminent librement, mais leur capacité originale de délibération et de choix ne les soustrait pas pour autant au soin divin<sup>37</sup>. Dieu inclut dans sa Providence éternelle la libre détermination humaine, toujours fondée par lui de façon primordiale lorsqu'il confère à l'homme ce mode propre d'action et soutient à tout moment son passage à l'acte dans l'opération. Les choix humains demeurent vraiment libres, mais ils ne sont pas pour autant hors du champ d'application de la Providence

33. Voir *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 22, a. 2, ad 1 ; q. 103, a. 5, ad 1. Augustin avait déjà envisagé une réduction paradoxale du hasard et de la fortune à l'ordre de la Providence, comme l'a montré A. I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'Ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, IEA, 2004, p. 244-251.

34. Voir SCG III, 74, § 4 ; *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 103, a. 7, ad 2-3 ; *Compendium*, I, 137.

35. Voir SCG III, 73, § 2. Thomas se prononce bien sûr ici au sujet des phénomènes physiques observables à l'échelle humaine. En regard de la physique contemporaine, il n'y a pas lieu de considérer la contingence ou l'indétermination d'un système comme une imperfection ni une défaillance.

36. Voir SCG III, 73, § 3 ; 90.

37. Voir *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 22, a. 2, ad 4-5 ; *De veritate*, q. 5, a. 5, ad 4.

divine. Les créatures libres, de nature rationnelle, sont bien plutôt l'objet d'une Providence spéciale, car elles sont les seules créatures à être voulues et régies pour elles-mêmes parmi toutes les réalités créées qui composent notre univers<sup>38</sup>. Aussi la Providence divine s'applique-t-elle très spécialement au soin de ces créatures-là.

D'une façon générale, la Providence divine compte sur les capacités propres de chaque créature et intègre le bénéfice que chacune peut recevoir des autres. Les causalités secondes et les agents libres sont particulièrement sollicités par la Providence divine, suivant leur mode propre d'opération et de détermination, en vue du soin de chacun. La Providence soutient en conséquence d'une façon spéciale l'accomplissement des créatures rationnelles : Dieu oriente leur volonté vers le bien, fonde l'exercice de leur liberté et s'engage comme cause première jusque dans les opérations bonnes dont elles sont les causes prochaines<sup>39</sup>.

La Providence divine mobilise spécialement l'aptitude humaine à coopérer, puisque l'homme est capable de délibérer sur les voies d'une action à entreprendre en vue de la fin, ou encore de prendre effectivement soin de soi et des autres<sup>40</sup>. Sans constituer une alternative à la délibération et à l'action, la prière de demande offre aussi une modalité éminente de coopération non-concurrentielle de la créature libre avec la Providence divine.

Ces précisions importantes écartent toute fausse légitimation d'une certaine forme d'attentisme spirituel, solidaire d'une représentation erronée de la Providence. La foi en la divine Providence ne justifie ni le fatalisme ni le quiétisme, dérives qui relèvent toutes deux d'une compréhension erronée du rapport entre l'action divine et l'action humaine. La causalité première de Dieu, tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre de la grâce, ne réduit jamais à rien la causalité humaine, mais elle lui confère au contraire sa pleine consistance et soutient son efficacité maximale. À l'égard des créatures rationnelles, le gouvernement divin compte spécialement sur leur propre prudence et sur leur sollicitude mutuelle. L'affirmation de la Providence divine ne diminue donc en rien la responsabilité humaine à l'égard d'autrui, l'exigence de prévoyance et l'importance du soutien effectif. Dieu fait alliance avec les hommes et leurs capacités jusque dans le soin qu'il prend d'eux. Loin de déresponsabiliser les sujets éthiques par une sorte

38. Voir SCG III, 112, § 3. Pour Thomas d'Aquin, outre les créatures spirituelles, les corps célestes, estimés incorruptibles, sont eux aussi voulus pour eux-mêmes ; voir *De veritate*, q. 5, a. 3, resp.

39. Voir SCG III, 67, 70, 89 et 148, § 3-4.

40. Voir SCG III, 113, § 5.

de fatalisme ou de quiétisme, Dieu sollicite l'action humaine par l'ordination et le gouvernement de sa Providence. C'est pourquoi l'engagement redoublé de la foi, de la prière, de la délibération et de l'action, constitue une réponse humainement ajustée et spirituellement pertinente au silence et à la discrétion de Dieu, alors même que son « absence » ou son « retrait » peuvent être ressentis de façon extrême dans certaines situations limites.

Pour donner toute sa fécondité à l'analyse thomasienne, il faudrait désormais trouver le moyen d'approfondir – par delà l'affirmation de principe dont nous avons pris acte – de quelle façon la Providence divine intègre effectivement le jeu de la contingence et des libertés, avec les possibilités de la défaillance et du refus. Cela renvoie à une christologie pascalle. Mais il convient de recueillir au préalable d'autres apports décisifs de l'analyse thomasienne : tout d'abord, l'étonnante intégration de la prière de demande dans l'immutabilité de la Providence, puis l'extension de la Providence non seulement aux essences et aux formes universelles, mais aussi et plus encore aux singuliers.

### III. L'INTÉGRATION DE LA PRIÈRE DE DEMANDE DANS LA DIVINE PROVIDENCE

Commençons par établir la connexion entre la prière de demande et la Providence divine, suivant l'ordre d'exposition de la *Somme de théologie*. L'Aquinate traite d'abord de la Providence et de la prédestination (Ia, q. 22-23), puis de la prière (IIa-IIae, q. 83)<sup>41</sup>. Le bénéfice potentiel de la prière n'intervient pas dans la question 22 sur la Providence, mais au terme de la question 23 sur la prédestination. À première vue, le concours de la prière à la Providence n'est pas traité. Mais la prédestination est une partie de la Providence, dans la mesure où celle-ci ordonne les créatures raisonnables à leur fin ultime et surnaturelle (q. 23, a. 1). De façon cohérente, le concours des prières des saints à l'effet de la prédestination est traité comme un cas d'application particulier d'intégration des causes secondes dans l'ordre providentiel de Dieu (q. 23, a. 8). En définitive, la prière, associée à d'autres actions bonnes et saintes, est convoquée par l'Aquinate comme la coopération humaine la plus efficace qui soit incluse dans le plan éternel de Dieu, puisque les prières des saints sont, par grâce, éminemment adaptées à

41. Pour une vue d'ensemble de la théologie de la prière chez l'Aquinate, voir J.-P. TORRELL, « L'interprète du désir. La prière chez saint Thomas d'Aquin », *La Vie spirituelle* 752 (2004), p. 213-223 ; S. Th. PINCKAERS, *La Prière chrétienne*, Fribourg, Éditions universitaires, 1989, p. 121 sq.

l'obtention, pour eux-mêmes ou pour d'autres, de la fin la plus élevée, à savoir le salut et la vie éternelle.

Reportons-nous maintenant au traité de la prière de demande, lorsque Thomas d'Aquin examine s'il convient de prier Dieu (IIa-IIae, q. 83, a. 2). Dans le premier moment de sa réponse, il prend soin d'écartier trois erreurs des Anciens au sujet de la Providence, car elles ruinent le bien-fondé de la prière ou déforment le ressort de son efficacité. Les tenants de la première erreur soutenaient que les affaires humaines ne sont pas régies par la Providence divine. Il serait alors tout simplement vain de prier ou de rendre un culte à Dieu. Mais l'Écriture récuse abondamment une telle impiété. Les partisans de la deuxième erreur estimaient que tout, y compris les affaires humaines, advient de façon nécessaire, pour diverses raisons : l'immutabilité de la Providence, la nécessité astrale ou l'enchaînement des causes. À nouveau, la prière serait vaine et inutile. Enfin, les artisans de la troisième erreur admettaient justement que les affaires humaines sont régies par la Providence sans advenir de façon nécessaire, mais ils affirmaient que la disposition de la divine Providence était modifiée par les prières et autres pratiques cultuelles. Au terme de ce bref catalogue<sup>42</sup>, l'Aquinate estime à juste titre avoir déjà corrigé ces erreurs dans la question 22 sur la Providence. Il peut donc livrer, dans le second moment de sa réponse, une explication de l'inclusion de l'efficacité propre de la prière dans l'accomplissement effectif de la disposition providentielle de Dieu. Nous y reviendrons.

Pour la réflexion présente, l'essentiel réside dans la conclusion de la mise au point. À distance de chacune des trois erreurs, elle énonce parfaitement les critères auxquels doit répondre toute saine explication de l'utilité de la prière de demande : « il nous faut donc induire l'utilité de la prière de telle façon que nous n'imposions pas de nécessité sur les réalités humaines soumises à la divine Providence et que nous n'estimions pas non plus que la disposition divine soit changeante<sup>43</sup> ». A *contrario*, les trois erreurs attirent l'attention sur trois déterminations de vérité à prendre en compte dans toute théologie de la prière : la soumission des réalités humaines à la Providence, la contingence des

42. Ces erreurs-types sont décrites à plusieurs reprises dans les œuvres de l'Aquinate ; voir SCG III, 96, § 9 sq ; *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, chap. 3, n°241-242 ; *Compendium*, II, 6 ; *Sup. Mat.* VI, 9, n°584. Pour une analyse comparative, voir S.-Th. BONINO, « Providence et causes secondes : l'exemple de la prière », dans : *Saint Thomas d'Aquin*, Th.-D. HUMBRECHT (dir.), Paris, Éd. du Cerf (coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie »), 2010, p. 493-519, spécial. 500-511 ; L. DEWAN, « St. Thomas and the Ontology of Prayer », *Divus Thomas* 77 (1974), p. 392-402.

43. *Sum. theol.* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 83, a. 2, resp. [§ 1 *in fine*] : « *Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem ut neque rebus humanis, divinae providentiae subiectis, necessitatem imponamus ; neque etiam divinam dispositionem mutabilem aestimemus* ».

affaires pour lesquelles on prie et l'immutabilité de la disposition providentielle par laquelle Dieu ordonne chaque événement à la fin ultime. Le cahier des charges d'une théologie de la prière de demande apparaît ainsi tributaire d'une réfutation spéculative des erreurs courantes au sujet de la Providence.

### 1. *L'efficacité de la prière de demande et l'immutabilité de la Providence*

Après avoir relevé le cahier des charges dressé par Thomas d'Aquin en vue d'une théologie de la prière qui soit en phase avec une saine conception de la Providence, considérons maintenant son explication du mode opératoire de la prière de demande, en regard de la disposition et de l'action providentielles de Dieu. Le tour de force de l'Aquinate consiste à situer le concours de la prière comme un cas particulier et éminent de l'inclusion de l'action humaine dans la Providence divine.

La Providence divine ne dispose pas seulement quels effets adviennent, mais aussi à partir de quelles causes et suivant quel ordre ils proviennent. Or parmi d'autres causes, il y a aussi les actes humains qui sont causes de certaines choses. Aussi faut-il que les hommes agissent de quelque manière, non pas pour que leurs actes changent la disposition divine, mais afin que, par leurs actes, certains effets soient accomplis selon l'ordre disposé par Dieu. Il en est d'ailleurs ainsi dans les causes naturelles. Et il en est de même pour la prière. Nous ne prions pas afin de changer la disposition divine, mais afin d'obtenir ce que Dieu a disposé comme devant être accompli par les prières des saints. De telle sorte que « par leurs demandes, les hommes méritent de recevoir ce que le Dieu tout-puissant, dès avant les siècles, a disposé de leur donner », comme le dit Grégoire dans le livre des *Dialogues*<sup>44</sup>.

En regard de la Providence, la prière est comparable aux actes humains. Elle est même l'un d'entre eux, élevé et surnaturalisé par la grâce. En règle générale, Dieu intègre à son plan et à son gouvernement providentiels l'activité propre des causes secondes. Parmi elles, l'homme est capable d'agir efficacement et librement. Ainsi peut-il, par exemple, porter secours à un proche malade et mettre en œuvre tous les moyens humainement appropriés pour lui rendre la santé. Mais Dieu seul est le maître de la vie et de la mort, de la santé et de la maladie. L'effet de guérison procède alors conjointement de la causalité humaine (amicale et médicale) et de la causalité divine, non pas suivant une partition des efficiences, mais entièrement de l'une et de l'autre<sup>45</sup>. Lorsque Dieu veut et dispose la guérison de tel malade, parce qu'elle est favorable à une visée de la fin ultime par lui-même ou par ses proches, le plus souvent

44. *Sum. theol.* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 83, a. 2, resp. [§ 2].

45. Voir SCG III, 70, § 8.

cette guérison s'accomplit effectivement par l'entremise de soins humains.

Il en est de même pour la prière, contribution humaine analogue aux soins médicaux. Lorsque Dieu médiatise l'accomplissement de sa volonté par le concours de nos prières, l'effet de la Providence devient aussi pleinement l'effet de la prière. Ce n'est pas seulement une part de l'exaucement qui est dû à la prière, tandis que Dieu accomplit quant à lui la totalité de ce qu'il veut. Mais l'effet voulu par Dieu est non seulement entièrement causé par lui, au titre de cause première, mais aussi entièrement causé par la prière, au titre de causalité seconde. En réalité, la prière n'est jamais exaucée par un couronnement qui lui serait tout à fait extrinsèque. Elle concourt pleinement par sa causalité propre à l'accomplissement de la Providence. Cela suppose toutefois d'élucider un peu comment la prière exerce sa causalité.

Du point de vue anthropologique, Thomas d'Aquin a précisé que la prière de demande est un acte de l'intelligence pratique, à laquelle il appartient de commander l'action ou d'adresser une requête. Cela paraît à première vue déconcertant, dans la mesure où la demande est toujours l'expression d'un désir, lequel relève de la puissance appétitive. Mais une telle expression procède quant à elle de la raison pratique, susceptible d'orienter le désir, alors même que l'intensité du désir sous-tend la requête<sup>46</sup>.

Pour expliciter le rattachement de la prière à la raison pratique, Thomas raisonne de la façon suivante : l'intellect pratique a pour fonction non seulement d'appréhender le réel mais aussi de causer l'action<sup>47</sup>. Or une puissance causale peut s'exercer de deux manières : parfaitement, lorsque l'effet est totalement soumis au pouvoir de la cause ; imparfaitement, lorsque l'effet n'est pas totalement soumis à ce pouvoir. Rapportée à la raison pratique, cette distinction se traduit par deux actes différents : d'une part, commander (*imperare*) pour accomplir ce qui dépend directement de soi ou des inférieurs ; d'autre part, demander (*petere* ou *deprecari*) pour disposer à ce qui peut être accompli par un autre, égal ou supérieur à soi. La possibilité anthropologique ainsi décrite, une fois élevée par la grâce, coïncide avec la prière de demande adressée à Dieu. De la sorte, la prière conserve toute la consistance d'un acte humain, tandis qu'elle se déploie aussi comme une activité surnaturelle.

46. Voir *Sum. theol.* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 83, a. 1, ad 1-2 ; *In IV Sent.*, q. 4, a. 1, q1a 1, resp. : « *oratio est actus rationis, applicantis desiderium voluntatis ad eum qui non sunt sub potestate nostra sed supra nos, scilicet Deum* ».

47. Voir *Sum. theol.* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 83, a. 1, resp.

Lorsqu'elle correspond à la volonté salvifique de Dieu, la prière accomplit l'effet surnaturel de la Providence, car la demande se trouve éternellement intégrée par Dieu comme la médiation humaine ajustée d'un effet proprement divin. Le plus souvent, nous prions pour obtenir ce qui échappe à notre maîtrise et relève en propre du pouvoir divin. Mais la prière intervient alors précisément comme l'ultime concours humain par lequel nous pouvons espérer contribuer à l'œuvre de Dieu et en favoriser l'accomplissement.

Sans aucunement modifier les dispositions divines, la prière des humains a reçu de Dieu le singulier pouvoir de concourir à l'accomplissement de sa volonté salvifique et de son dessein providentiel, spécialement lorsque toutes les autres ressources humaines sont épuisées. Dans la perspective thomasienne, estimer que la prière est inutile se révèle tout aussi absurde que de juger les soins médicaux inutiles à une guérison voulue par Dieu. Dans la *Somme contre les Gentils*, l'Aquinate exprime éloquemment la même conviction en référence à des actes quotidiens, dont personne ne pourrait croire qu'il faut les suspendre pour permettre à Dieu d'accomplir l'effet de sa Providence :

Certaines des choses que Dieu fait ont pour cause les prières et les pieux désirs. Or, on a montré plus haut [III, 77] que la Providence divine n'exclut pas les autres causes : bien plutôt, Dieu les ordonne pour que soit imposé aux choses l'ordre qu'il a décidé en lui-même (*apud se statuit*), de sorte que, les causes secondes, loin d'être incompatibles avec la Providence, en exécutent plutôt l'effet. Ainsi les prières sont-elles efficaces auprès de Dieu, sans pour autant rompre l'ordre immuable de la Providence divine : car le fait même que telle chose soit concédée à qui en fait la demande est compris dans l'ordre de la Providence divine. Dire qu'il ne faut pas prier pour obtenir de Dieu quelque chose, sous prétexte que l'ordre de sa Providence est immuable, c'est donc comme si l'on disait qu'il ne faut pas marcher pour se rendre quelque part, ni manger pour se nourrir : toutes choses évidemment absurdes<sup>48</sup>.

Il est bien évident que pour répondre aux devoirs les plus quotidiens, il faut faire usage de ses jambes et prendre quelque nourriture. Or les tâches journalières sont incluses dans l'ordre providentiel de Dieu. C'est ainsi, par exemple, qu'une mère prend soin de mille et une manières de ses jeunes enfants, mobilisant toute ses énergies en conformité avec la disposition divine. Pareillement, me rendre à l'hôpital pour passer un moment avec une amie malade répond à l'ordre providentiel du soutien amical propice au recouvrement de la santé, tout en supposant que je me mette en mouvement pour prendre le métro. L'Aquinate entend donc nous convaincre que la médiation de la prière dans l'accomplissement de

48. SCG III, 96, § 8, trad. V. Aubin, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 339.

l'œuvre de Dieu est tout aussi requise, utile et concrète que l'usage de nos jambes. Sans le concours de nos prières à l'œuvre de Dieu, celle-ci ne s'accomplirait pas, du moins comme étant aussi la nôtre.

## 2. *Y a-t-il une réponse de la Providence à la prière de demande ?*

L'une des principales objections contemporaines à l'encontre d'une factorisation éternelle de la prière dans une Providence immuable consiste à dénoncer l'absence de « responsivité » de Dieu dans l'exaucement des prières. La critique émane des adeptes du *Process* (ou de l'*Openness*), ainsi que des tenants du molinisme<sup>49</sup>. Dans la ligne du *Process*, Dieu ajusterait sa volonté en fonction des actions humaines et répondrait ainsi de façon effective aux prières. Cela suppose que Dieu soit lui-même « éternel » dans une temporalité supérieure à la nôtre, qui lui soit propre, afin de suivre pas-à-pas le rythme de notre liberté. Dans le cadre moliniste, en revanche, Dieu ne change pas et son éternité n'est pas « temporalisée », mais il possède une science éternelle et complète de toutes les conséquences potentielles des contingences et des choix possibles. De la sorte, Dieu posséderait éternellement en lui-même toutes les réponses potentielles à toutes nos trajectoires possibles.

Insistant de diverses façons sur l'ajustement (temporel ou éternel) de Dieu aux actions humaines (réelles ou potentielles), ces courants revendiquent une mise en valeur originale et cohérente de la dimension « responsive » de la Providence. Or une telle propriété de la Providence est séduisante pour la raison croyante, car elle paraît en étroite conformité avec l'enseignement biblique. En effet, dans de nombreux récits bibliques, l'action de Dieu s'ajuste à des attitudes humaines, notamment l'infidélité, l'endurcissement ou la conversion. De plus, le Dieu biblique répond volontiers à la prière d'intercession de ses serviteurs, prophètes et ministres, ainsi qu'aux demandes des plus humbles. Une lecture simple et confiante de la Bible laisse facilement croire que Dieu répond de mille et une manières aux prières des saints et qu'il règle effectivement son action d'après les choix humains, bons ou mauvais.

Il convient donc d'examiner de quelle façon Thomas d'Aquin traite cet aspect du témoignage biblique et s'il laisse place à une certaine dimension « responsive » de la Providence. Revenons à la *Somme contre*

49. Voir T. L. TIESSEN, *Providence and Prayer : How Does God Work in the World ?*, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 2000, p. 52-70 (*Process*), 71-118 (*Openness*), 153-177 (*Molinist*). Pour l'*Openness*, voir C. PINNOCK *et al.*, *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove IL, InterVarsity Press, 1994. Sur le molinisme, voir T. P. FLINT, *Divine Providence : The Molinist Account*, NY, Cornell University Press, 1998, spécial. p. 41-46.

les *Gentils* pour découvrir la suite immédiate de l'argument exposé ci-dessus. L'intégration de la prière dans l'ordre immuable de la Providence conduit l'Aquinate à réfuter deux erreurs-types au sujet de la prière, déjà entrevues plus haut<sup>50</sup>. Tout d'abord, pour des raisons différentes, Épicuriens et Stoïciens considéraient les prières humaines comme vaines et infructueuses, car les premiers retranchaient les affaires humaines de la Providence, tandis que les seconds pensaient que tout ce qui est soumis à la Providence advient nécessairement. Ces deux positions se trouvent largement réfutées par l'enseignement de l'Aquinate au sujet de la Providence, dans la mesure où il a démontré l'extension de la Providence à tout ce qui est sans exception, l'inclusion des causalités non seulement nécessaires mais aussi contingentes dans l'ordre de la Providence, et enfin la factorisation des prières dans la disposition éternelle de la Providence.

Relativement à notre interrogation sur la dimension « responsive » de la Providence, la réfutation de l'autre erreur-type est plus décisive. Il s'agit en effet de la conviction païenne selon laquelle les prières pourraient changer la disposition providentielle de Dieu. À la suite de Némésius, Thomas impute cette erreur aux Égyptiens qui pensaient infléchir le destin par toutes sortes de pratiques, de fumigations et d'incantations. Avant de démontrer cette erreur, l'Aquinate reconnaît que plusieurs passages bibliques paraissent aller dans ce sens. Il en cite trois particulièrement éloquents tirés du corpus prophétique : *Isaïe* 38, 1-5, puis *Jérémie* 18, 7-8 et *Joël* 2, 13-14. À chaque fois, il semble bien que Dieu revienne sur sa parole, ou du moins se montre prêt à le faire, en réponse à la prière et à la pénitence de ceux qu'il avait d'abord condamnés à brève échéance.

Mais l'Aquinate récuse une telle interprétation, jugée superficielle et inconvenante, pour deux raisons : l'une spéculative et l'autre biblique. Conformément aux déterminations des deux livres précédents de la *Somme contre les Gentils*, Thomas rappelle d'abord que la volonté de Dieu n'est pas changeante et que Dieu lui-même n'est pas dépendant de ce qui arrive aux créatures dans le temps. Ces mises au point n'ont valeur d'argument qu'en fonction des démonstrations métaphysico-théologiques afférentes, situées en amont<sup>51</sup>. Elles reposent sur l'exclusion de toute mutabilité de la substance divine et de toute potentialité de la

50. Voir SCG III, 96, § 9 sq. L'exposé des deux erreurs-types (avec une subdivision de la première) anticipe de façon développée l'énoncé plus bref des trois erreurs à partir desquelles Thomas dresse son cahier des charges d'une théologie de la prière, comme nous l'avons déjà vu plus haut, dans *Sum. theol.* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 83, a. 2, resp. Voir NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE [confondu avec GRÉGOIRE DE NYSSE], *De natura hominis*, chap. 34-36, trad. Burgundio de Pise, G. VERBEKE et J. R. MONCHO (éds), Leiden, Brill, 1975, p. 133 sq.

51. Voir SCG I, 82, § 7 ; 83, § 2-3 ; II, 12, § 5.

volonté divine, ainsi que sur l'asymétrie des relations entre Dieu et ses créatures.

Cependant, l'Aquinat ne s'en tient pas aux discernements de ce premier type. L'interprétation inconvenante est aussi écartée par l'autorité même des Écritures, où il est affirmé à plusieurs reprises que Dieu n'est pas comme l'homme : il ne change pas dans sa parole et il ne se repent pas dans son vouloir, suivant *Nombres* 23, 19, puis *2 Rois* 15, 29 et *Malachie* 3, 6. Manifestement, Thomas estime que ces quelques attestations de la persévérance de Dieu en son dessein et de l'immutabilité de la volonté divine sont normatives pour une juste herméneutique des passages, pourtant plus nombreux, où Dieu paraît changer ses dispositions ou revenir sur sa parole. Ces figures de styles se révèlent dès lors métaphoriques et doivent être décryptées comme telles. Il est clair que la prévalence d'un registre biblique sur l'autre tient ici à la convergence des déclarations non-métaphoriques sur l'immutabilité de la volonté divine avec le discernement métaphysico-théologique posé en amont. Autrement dit, en langage contemporain, une lecture canonique des Écritures sous l'analogie de la foi se trouve ici orientée dans une certaine direction par une conviction théologique qui ressortit à l'analogie de l'être.

Après avoir ainsi écarté en principe l'opinion fautive d'un fléchissement de la disposition providentielle de Dieu par les prières, l'Aquinat revient toutefois sur ce problème de façon plus approfondie, afin d'éclairer la parcelle de vérité contenue dans les erreurs des Égyptiens et des Stoïciens. Cela le conduit à poser en préalable la distinction entre l'ordre universel et un ordre particulier, qui permet de situer l'immutabilité de la Providence à son niveau propre.

Or quiconque considère attentivement ce qu'on a dit se rendra compte que toute erreur qui se produit en ces matières provient de ce qu'on ne prête pas attention à la différence qu'il y a entre ordre universel et ordre particulier. En effet, puisque tous les effets sont ordonnés les uns aux autres en tant qu'ils ont en commun une cause unique, l'ordre doit être d'autant plus étendu que la cause est plus universelle. Aussi l'ordre qui provient de la cause universelle, qui est Dieu, doit-il nécessairement embrasser toutes choses. Rien n'interdit donc qu'un ordre particulier soit modifié, à travers la prière ou de quelque autre manière (*nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem vel per orationem, vel per aliquem alium modum immutari*) : cet ordre, en effet, laisse en dehors de lui quelque chose qui peut le modifier<sup>52</sup>.

Sous l'ordre universel, rapporté à la Cause première, tombent tous les ordres particuliers, où se produisent des enchaînements particuliers de

52. SCG III, 96, § 14, trad. V. Aubin, p. 341.

cause seconde à effet propre. Or un enchaînement particulier peut être empêché, court-circuité, accéléré ou dépassé par l'interférence d'une autre causalité seconde. Mais celle-ci reste en tout état de cause soumise à l'influence de la Cause première et à l'ordre universel qui lui est relatif. Dans la mesure où la prière est une action humaine, surnaturalisée, intégrée à l'ordre universel au même titre que les autres causalités secondes – comme Thomas l'a enseigné plus haut –, la prière peut tout à fait recevoir de Dieu une efficacité qui prenne le pas sur d'autres causalités secondes et suspende leur effet naturel attendu. En ce cas, cependant, l'efficace de la prière et son effet surnaturel appartiennent toujours à l'ordre universel posé par Dieu, puisqu'ils sont intégrés de toute éternité à la disposition immuable de sa Providence.

À la lumière de cet argument, Thomas explique l'erreur des Égyptiens de la façon suivante : ils considéraient que les prières peuvent modifier le destin relatif aux influences astrales sur les affaires humaines, laquelle influence relève en réalité d'un ordre particulier. À l'inverse, fascinés par l'ordre universel, les Stoïciens soutenaient l'immutabilité de l'ordre institué par Dieu et en conséquence estimaient vaines les prières, sans apercevoir leur effet potentiel sur des enchaînements particuliers d'ordres inférieurs, eux-mêmes toujours inclus dans l'ordre universel. En réponse aux Stoïciens, l'Aquinate rappelle très justement l'appartenance de la prière des humains au vaste champ des causes secondes :

Quand [les Stoïciens] disent que, prières ou non, le même effet se produit dans les choses en vertu de l'ordre universel des choses, ils n'incluent évidemment pas les vœux de ceux qui prient dans cet ordre universel. Car si ces vœux sont compris sous cet ordre, certains effets en résulteront en vertu de l'ordonnement divin, tout comme il en résulte des autres causes. Exclure l'effet de la prière, ce sera donc comme exclure celui de toutes les autres causes. Car si l'immobilité de l'ordre divin ne retire pas leur effet aux autres causes, elle n'abolit pas non plus l'efficace des prières. Les prières servent donc, non qu'elles modifient l'ordre de la disposition éternelle, mais en tant qu'elles font elles-mêmes partie de cet ordre<sup>53</sup>.

Souvenons-nous de l'exemple donné plus haut par Thomas d'Aquin : écarter l'efficacité de la prière, sous prétexte que l'ordre universel de la Providence est immuable, serait aussi absurde que de refuser de se nourrir ou de faire usage de ses jambes. Or il est évident que ces activités humaines sont voulues et disposées par Dieu comme permettant d'accomplir sa volonté. En amont, la comparaison suppose l'analyse anthropologique de la prière, car une telle analyse permet de saisir toute sa consistance d'acte humain et, sous ce mode, de causalité seconde. Loin

53. SCG III, 96, § 14 (*in fine*), trad. V. Aubin, p. 342.

des fumigations et incantations païennes, la prière est efficace parce qu'elle est un acte humain auquel Dieu associe dans l'ordre de sa Providence certains effets naturels et surnaturels.

Ayant ainsi établie l'efficacité des prières sur tel ou tel ordre causal particulier, l'Aquinat peut finalement éclairer d'une lumière nouvelle les paroles bibliques où Dieu paraît se repentir :

Or rien n'interdit que l'ordre particulier d'une cause inférieure soit modifiée par l'efficacité des prières, sous l'action de Dieu qui transcende (*supergreditur*) toutes les causes et n'est pas conséquent pas lié par la nécessité de l'ordre d'une cause ; au contraire, toute nécessité de l'ordre d'une cause inférieure est liée par sa main (*continetur sub ipso*), en tant que c'est lui qui établit cet ordre (*quasi ab eo institutus*). Quand donc par la prière une modification s'introduit dans l'ordre des causes inférieures établi par Dieu, on dit qu'à la prière des [personnes] pieuses, Dieu *s'est retourné*, ou qu'il *s'est repenti* – non que son éternelle disposition soit modifiée, mais parce que l'un de ses effets est modifié. Aussi Grégoire dit-il que « Dieu ne change pas sa résolution (*consilium*), même s'il change parfois sa sentence (*sententia*) » : j'entends, non pas celle qui exprime sa disposition éternelle, mais cette sentence qui exprime l'ordre des causes inférieures, selon lequel Ézéchias devait mourir, ou un peuple être détruit à cause de ses péchés. Semblable changement de sentence est appelé, par métalepse, *repentir* de Dieu, en tant que Dieu se comporte comme le pénitent, dont le propre est de modifier son comportement. De la même manière on dit aussi métaphoriquement que Dieu *est irrité*, quand en punissant il produit l'effet de quelqu'un d'irrité<sup>54</sup>.

Dieu ne se repent jamais au sens propre, car il ne change pas sa volonté, mais il peut déclarer par l'intermédiaire de ses prophètes que la mort du coupable est proche, suivant tel ordre particulier de causalité, tandis qu'il veut pour ce dernier une autre issue, suivant la primauté de sa volonté et l'ordre universel de sa Providence. Lorsque sa grâce suscite contre toute attente le repentir du coupable, Dieu accomplit alors le dessein de sa volonté et l'effet de sa Providence. À nos yeux, Dieu paraît s'être repenti, car le prophète n'avait d'abord accès qu'à sa parole sur un état de fait et un dénouement prévisible, tandis que sa volonté dernière lui demeurait encore voilée<sup>55</sup>.

À travers l'efficacité seconde de la prière des saints, se trouve parfois modifié par Dieu, non pas le dessein de sa volonté ni l'ordre de sa

54. SCG III, 96, § 15, trad. V. Aubin, p. 342-343 ; voir GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, XVI, x, 5-7.

55. Voir *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 19, a. 7, ad 2 (sur la « repentance » de la volonté divine) ; II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 171, a. 6, ad 2 (contre la fausseté de la prophétie). La citation de Grégoire apparaît aussi de façon significative dans : *In IV Sent.*, d. 45, q. 2, a. 2, q. 2, ad 1 ; *De veritate*, q. 6, a. 4, ad 1 ; *Super Psalmo* 50, n° 6.

Providence, mais tel ou tel enchaînement causal circonscrit d'ordre inférieur. Si l'on considère seulement cet ordre particulier, suivant le champ d'observation humain le plus courant, on peut estimer que Dieu le modifie en laissant prévaloir une autre influence. Ce faisant, il ne change pourtant pas sa Providence, mais il accomplit son effet surnaturel à travers l'efficacité seconde qu'il accorde aux prières des saints.

Ainsi, par exemple, l'enchaînement causal d'une maladie fatale peut être entravé par l'efficacité de nos prières, dans la mesure où Dieu voulant la guérison d'untel, il l'accomplit en lien avec nos supplications. De notre point de vue temporel, fixé sur tel ou tel ordre causal particulier, nous pouvons alors dire que Dieu « répond » à nos prières, lorsqu'il les exauce et accomplit l'effet salutaire demandé. Cependant, dans une perspective thomasienne, il convient plutôt de dire que nos prières « répondent » en cette occasion à l'ordre universel de sa Providence, suivant lequel il dispose éternellement que la guérison inattendue d'untel soit obtenue, dans le temps, par l'efficace seconde de nos prières ardentes. En ce cas, Dieu ne répond pas à nos prières au sens où il se conformerait à elles, mais il nous associe en réalité à la mise en œuvre de sa volonté salvifique, mobilisant ainsi l'efficacité de nos prières pour accomplir son propre effet de salut. N'imaginons pas que la Providence de Dieu précède temporellement nos prières. Éternelle et simple, la Providence est toujours « contemporaine » de nos prières.

Revenons finalement sur l'efficace propre de la prière comme causalité seconde. Quelle est-elle ? Il paraît difficile de concevoir l'efficacité de la prière comme une efficacité à la manière des autres causalités du monde physique. Celles-ci ont le plus souvent un impact sensible, à la manière d'un mouvement ou d'une production. L'efficace propre de la prière de demande, comme causalité seconde à part entière, pourrait être de deux ordres. D'une part, c'est une demande exprimée, plus ou moins longuement, par un esprit humain à Dieu. À ce titre, la prière engage quelque chose d'effectif de notre part. Nous posons l'acte de nous adresser à Dieu et lui demandons quelque chose de plus ou moins défini. Cela produit certainement des dispositions nouvelles en nous, comme le soulignait volontiers Augustin<sup>56</sup>. D'autre part, l'influence de la prière peut s'exercer, lorsque Dieu le veut, sur tel ou tel ordre particulier qui, sans elle, pourrait prévaloir sans peine. Là, deux possibilités peuvent être envisagées. Soit Dieu seul fait directement prévaloir d'autres enchaînements du monde pour écarter tel enchaînement causal non désiré. Soit la prière possède une efficacité

56. Voir AUGUSTIN, *Lettre 130 à Proba*, § 17-18, PL 33, 500-501 ; G. ANTONI, *La Prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Paris, Vrin (coll. « Philologie et Mercure »), 1997.

spirituelle propre qui n'est pas d'ordre matériel tout en ayant un impact physique. L'efficience de la prière serait ainsi comparable à l'influence des créatures angéliques sur le monde physique et humain. L'efficience de la prière signerait alors une primauté réelle de l'invisible sur le visible, le plus souvent occultée ou négligée.

La théologie thomasiennne de la prière est ajustée, non seulement à sa théorie de la Providence, mais aussi à la doctrine essentiellement chrétienne d'une priorité de la grâce sur toute coopération humaine à l'accomplissement des œuvres de Dieu. C'est pourquoi, ce n'est pas Dieu qui répond à nos prières, mais plutôt celles-ci qui répondent à son appel. Les prières des fidèles sont en effet intégrées de toute éternité à l'ordre providentiel de Dieu, en raison de la gratuité première de son vouloir de grâce, suivant lequel il associe les humains comme sujets libres à l'effectuation temporelle de son dessein. Concevoir ainsi l'efficacité de la prière de demande revient à lui conférer la plus haute efficacité qui soit, proportionnée par grâce aux effets propres de la volonté divine elle-même. Dans cette perspective, la théologie de la prière demeure soumise à l'exigence de respecter parfaitement l'éternité de Dieu et la priorité de sa grâce. Tel est bien, en dernière instance, l'enjeu doctrinal d'une conciliation entre l'efficacité de la prière de demande et l'immutabilité de la Providence salvifique. À travers ce cas éminent, nous avons mesuré à quel point la contingence de la liberté humaine se trouve positivement intégrée à l'accomplissement du dessein de Dieu. Il convient maintenant d'explorer plus avant le rapport de la Providence à la singularité humaine. Cela exige un nouveau discernement métaphysique fondamental, dont le bénéfice théologique sera décisif.

#### IV. LE RAPPORT DE LA PROVIDENCE AUX SINGULIERS ET AUX UNIVERSAUX

Afin de prendre au sérieux l'universalité de la volonté salvifique de Dieu, qui s'adresse à tout homme sous le mode de l'offre et de la sollicitude, il faut mettre en lumière l'extension de la connaissance et de la Providence divines jusqu'aux singuliers et aux individus. Relativement à ses créatures spirituelles, Dieu ne gouverne pas seulement les espèces, il prend soin des individus subsistants en leur singularité. À la suite de Thomas d'Aquin, considérons d'abord pourquoi les singuliers ne sauraient échapper à la science divine, et nous verrons en conséquence qu'ils sont aussi objets de la volonté divine et soumis à la Providence de Dieu.

### 1. La science et la volonté divines portent directement sur les singuliers

Dieu est la cause ultime de tout ce qui existe en tant que cela est. En ce sens, il peut être désigné comme « le principe premier et universel de l'être (*primum et universale essendi principium*) »<sup>57</sup>. Il n'est pas raisonnable d'attribuer à Dieu la seule connaissance des essences et des espèces. En effet, suivant la critique de Platon par Aristote, les universaux ne subsistent pas en eux-mêmes, mais ils n'existent réellement que dans les singuliers. Puisque la science divine est impliquée dans la causalité créatrice, elle possède la même extension et porte sur tout ce qui existe, à commencer par les singuliers :

Dieu connaît les autres [êtres] que lui dans la mesure où il est leur cause. En effet, les choses singulières sont les effets de Dieu (*effectus Dei sunt res singulares*). Et c'est ainsi que Dieu cause les choses : en les faisant être en acte ; tandis que les universaux ne sont pas des choses subsistantes (*universalia non sunt res subsistentes*), mais ont seulement l'être dans les singuliers, comme cela est prouvé au livre VII de la *Métaphysique* [1038b8-15]. Dieu connaît donc les autres choses non seulement dans l'universel, mais aussi dans le singulier<sup>58</sup>.

Contrairement à la solution de facilité la plus spontanée qui consisterait à vouloir préserver la transcendance de Dieu en limitant sa causalité et sa science aux essences et aux espèces – telle serait, d'après Thomas d'Aquin, l'option de fond de la philosophie arabe<sup>59</sup> –, force est de reconnaître que les singuliers, en raison de leur mode d'existence, tombent plus directement sous la connaissance de Dieu que les universaux.

La perception spontanée des intelligences spéculatives risque pourtant toujours de considérer que les singuliers sont indéfectiblement marqués,

57. SCG I, 65, § 3.

58. SCG I, 65, § 2, trad. C. Michon, 1999, p. 290.

59. D'après Thomas d'Aquin, Averroès n'admettait pas en Dieu une connaissance propre des singuliers, postulant l'équivocité de la science en Dieu et dans l'homme, tandis qu'Avicenne concédait une science divine des singuliers par mode de déduction, à partir de formes universelles, à la façon dont on peut prévoir une éclipse sans pour autant la constater *de visu*. Plus proche de Maïmonide qui étendait la Providence aux singuliers en ce qui concerne les humains, Thomas d'Aquin estime les deux théories arabes incompatibles avec la pleine reconnaissance de la causalité *première et immédiate* du Créateur à l'égard de tout être. Voir THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, d. 36, q. 1, a. 1, resp. ; D. BURRELL, « Maimonides, Aquinas and Gersonides on Providence and Evil », *Religious studies* 20/3 (1984), p. 335-351 ; S.-Th. BONINO, *Thomas d'Aquin, De la Vérité ou La science en Dieu*, Paris-Fribourg, Éd. du Cerf-EUF, 1996, p. 51-82. La solution développée par l'Aquinatisme doit beaucoup au PSEUDO-DENYS, comme l'a montré C. D'ACONA COSTA, « Proclus, Denys, le "Liber de Causis" et la science divine », dans O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ & J.-L. SOLÈRE (éds), *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 2002, p. 19-44.

non seulement de contingence, mais aussi d'insignifiance ou de bassesse (*vilitas*)<sup>60</sup>. Étonnamment, il revient à la considération métaphysique des singuliers, alors estimés suivant leur propre mode d'être en tant qu'ils subsistent, de corriger nettement la fausse appréhension de leur caractère infime ou vil en regard des universaux. Tandis que l'intellect humain procède le plus souvent par abstraction et tend à se nourrir des universaux, au risque parfois de s'y complaire et de ne plus revenir aux singuliers, la science divine reste éternellement au contact des singuliers.

Ce premier argument à l'appui de la science divine des singuliers tire sa valeur probante d'une considération métaphysique des singuliers. En toute rigueur, il souligne l'affinité de la science divine avec les réalités singulières qui sont affectées d'un coefficient d'être supérieur à celui des universaux. En lien avec cet argument, nous pouvons tirer partie d'un autre, certes moins probant mais plus immédiatement convaincant, car il procède par analogie avec l'une des modalités les plus courantes de la connaissance humaine, à savoir la prudence. En effet, le mode d'application de la science divine aux réalités autres que Dieu est comparable à notre connaissance pratique :

L'intellect divin ne tire pas sa connaissance des choses, comme le nôtre, mais sa connaissance est plutôt la cause des choses, comme on le montrera [II, 24]. Et ainsi, la connaissance qu'il a des autres choses correspond au mode de la connaissance pratique. Or, la connaissance pratique n'est parfaite que si elle parvient jusqu'aux singuliers (*practica cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniatur*), car la fin de la connaissance pratique est l'opération, qui s'achève dans les singuliers. La connaissance que Dieu a des autres choses s'étend donc jusqu'aux singuliers<sup>61</sup>.

Il n'est dès lors pas difficile de reconnaître que la volonté divine se porte elle-même sur les singuliers, puisqu'elle porte sur toutes les réalités que Dieu connaît *en tant qu'elles sont réalisées et bonnes*, par participation de sa propre bonté, ne serait-ce qu'en raison de leur subsistence. De plus, la causalité créatrice engage non seulement la science divine mais aussi la volonté divine, alors distinguées l'une de l'autre pour les seuls besoins de notre mode humain de connaître. Le vouloir divin s'étend ainsi aux singuliers subsistants de façon proportionnelle au savoir divin<sup>62</sup>, d'autant plus que celui-ci est analogue à la connaissance pratique dont le propre est précisément de mobiliser la volonté en vue de l'action.

60. Voir SCG I, 63, § 6 ; I, 70.

61. SCG I, 65, § 7, trad. C. Michon, p. 292 ; voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 8, 1441 b 14 sq.

62. Voir SCG I, 78, § 6.

## 2. La Providence divine s'étend immédiatement aux singuliers

Une fois admis que la science et la volonté divines s'étendent aux singuliers, reste à montrer que la Providence divine prend effectivement en charge les singuliers. Retenons les arguments thomasiens les plus convaincants, qui sont similaires à ceux déjà employés à propos de la science divine : d'une part, la Providence est analogue à une connaissance pratique et, d'autre part, elle s'étend à tout ce qui relève de la causalité créatrice, dont au premier chef les singuliers.

Tandis que la connaissance spéculative trouve chez nous sa perfection dans l'atteinte de l'universel, autant que possible rapporté aux réalités particulières qui le supportent, la connaissance pratique est directement ordonnée à l'action ou à l'opération, lesquelles concernent toujours des réalités singulières. L'Aquinat illustre parfaitement cette différence par l'exemple du savoir médical : « le médecin ne soigne pas l'homme en général, mais cet homme-ci »<sup>63</sup>. Puisqu'il revient à la Providence divine d'ordonner toutes choses à leur fin prochaine et à la fin ultime, elle est analogue à une connaissance pratique, telle notre prudence. « La Providence de Dieu serait donc très imparfaite, si elle s'arrêtait aux universaux, sans parvenir jusqu'aux singuliers »<sup>64</sup>. Tel est le bénéfice de l'argument expressif fondé sur l'analogie entre la connaissance pratique et la Providence divine. Moyennant la part de différence incluse dans l'analogie, il fournit une certaine représentation, par voie d'éminence, du type de savoir que constitue la divine Providence.

Un autre argument est toutefois plus probant, empreint d'une radicalité toute métaphysique. La tâche d'ordonner et de prendre soin des réalités singulières s'explique fondamentalement par leur coefficient d'être, tributaire de la causalité créatrice :

Puisque Dieu est cause de l'être en tant qu'il est (*causa entis in quantum est ens*), comme montré plus haut [II, 15], il doit être le proviseur de l'être en tant qu'il est : c'est en effet en tant qu'il est leur cause qu'il pourvoit aux choses (*providet rebus in quantum est causa rerum*). Donc tout ce qui est, de quelque manière que ce soit, fait l'objet de sa Providence. Or les singuliers sont des êtres, et davantage que les universaux, puisque les universaux ne subsistent pas par soi, mais seulement dans les singuliers. La Providence divine porte donc aussi sur les singuliers<sup>65</sup>.

La Providence suit la causalité créatrice de Dieu, si bien qu'elle ordonne et soutient tout ce qui existe suivant son degré d'être, dont l'autonomie est l'indice tant pour la subsistance que dans l'action. À ce

63. SCG III, 75, § 11, trad. V. Aubin, 1999, p. 264 ; voir ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 1.

64. SCG III, 75, § 11, trad. V. Aubin, p. 264-265 ; voir aussi III, 75, § 12.

65. SCG III, 75, § 13, trad. V. Aubin, p. 265 (trad. légèrement modifiée).

coefficient d'existence se trouve proportionnée, en chaque créature, la capacité d'atteindre sa fin la plus élevée par le mode d'opération le plus noble. En cohérence avec son initiative créatrice, Dieu prend soin en sa Providence de tous les singuliers, non seulement de leur simple conservation dans l'être, mais aussi de toutes les choses contingentes qui leur adviennent<sup>66</sup>, dans la mesure où elles ont trait à leur subsistance plus ou moins précaire et à leur atteinte plus ou moins incertaine de la fin poursuivie.

S'il en était autrement, pourquoi donc nous enjoindre de prier ainsi : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien »<sup>67</sup> ? Il appartient à la Providence divine d'ordonner et de réguler toutes choses créées suivant leur inscription dans l'ordre de l'univers et, par conséquent, d'après leur rapport à la fin ultime de l'homme. Cela vaut aussi pour les réalités les plus contingentes et accidentelles, pour autant qu'elles nous atteignent dans notre intégrité et peuvent mettre en jeu notre atteinte de la fin ultime. Le plus souvent, probablement (mais qu'en savons-nous ?), Dieu ne nous préserve pas des maux aléatoires ni des embûches, parfois très dommageables, mais il veille toujours à ce que notre chemin vers Lui, fin ultime, ne soit jamais définitivement entravé par ce qui nous arrive de malheureux ou d'heureux.

Enfin, reste à montrer que la Providence divine porte *immédiatement* sur toutes les réalités singulières<sup>68</sup>. Nous avons déjà signalé que la Providence éternelle de Dieu est immédiate, tandis que son gouvernement temporel est médiatisé par des enchaînements de causalités secondes. Mais cela ne signifie pas que Dieu délègue purement et simplement à des intermédiaires le gouvernement des choses créées, car chacune de ses créatures demeure immédiatement reliée à la Providence divine, alors même que les causalités secondes s'exercent sur elles dans leur ordre propre. De même que Dieu connaît immédiatement tous les singuliers, en raison de l'immédiateté de sa causalité créatrice sur l'esse de chaque réalité existante, de même la Providence de Dieu instaure immédiatement l'ordre de chaque créature à la fin ultime et l'ordre des créatures entre elles<sup>69</sup>. La Providence entendue au sens de la conception éternelle de l'ordre créé est tout aussi immédiate que la science divine de tout ce qui est.

Si l'acte créateur et la Providence ordonnatrice ne souffrent aucune médiation créée, il faut aussi relever que les médiations propres au

66. Voir SCG III, 75, § 7.

67. Mt 6, 10-11.

68. Voir SCG III, 76 ; *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 22, a. 3.

69. Voir SCG III, 76, § 3.

gouvernement divin ne font jamais écran à l'éternelle activité immédiate de Dieu à l'égard de tout ce qui existe. C'est pourquoi les médiations du gouvernement divin ne suspendent pas l'immédiateté de la Providence à l'égard de chacune des créatures<sup>70</sup>. Dans l'exercice de la Providence, l'action des causes secondes est elle-même causée par Dieu de façon non concurrentielle, sans que l'activité de la créature soit soustraite de l'activité divine, car Dieu confère à chacune son pouvoir propre et soutient au plan ontologique l'actualisation de ses opérations, dans le respect du mode d'action propre à chacune. C'est pourquoi, aucune d'entre elles ne soustrait les réalités qu'elle touche à l'immédiateté de la Providence divine<sup>71</sup>.

L'idée fautive selon laquelle Dieu se contenterait d'ordonner lui-même les universaux et laisserait à des ministres le soin d'ordonner les réalités singulières, plus modestes, relève entièrement d'un anthropomorphisme déformant. Thomas se démarque ici d'une tendance platonicienne – soigneusement décrite dans la *Catena* sur Matthieu – selon laquelle Dieu ne serait directement provident qu'envers les réalités incorruptibles et universelles, tandis qu'il laisserait les divinités astrales gérer les réalités corruptibles et individuelles, et enfin abandonnerait aux génies ou démons le soin de s'occuper des affaires humaines<sup>72</sup>. À l'examen, une telle vision se révèle purement projective :

Dans les [réalités] qui sont régies par une Providence humaine, il arrive qu'un proviseur de rang supérieur conçoive par lui-même la façon d'ordonner certaines [réalités] grandes et universelles, mais, au lieu de concevoir lui-même l'ordre de celles qui sont plus modestes, il laisse à des inférieures le soin de le faire. Mais il en est ainsi en raison de sa déficience, soit qu'il ignore la condition des singuliers de moindre importance, soit qu'il ne suffise pas à concevoir l'ordre de toutes choses, en raison de l'effort et de l'abondance de temps que cela demanderait. Or, ce genre de déficience est bien étranger à Dieu : il connaît tous les singuliers ; penser ne lui coûte pas d'effort, ni ne lui prend du temps, puisqu'en se pensant lui-même il connaît tout le reste, comme on l'a montré plus haut [I, 46]. Il conçoit donc lui-même l'ordre de toutes

70. Voir SCG III, 77 ; *De veritate*, q. 5, a. 9, ad 10.

71. Voir SCG III, 67 et 76, § 6.

72. Voir THOMAS D'AQUIN, *Catena in Mat.* VI, 31, Marietti 1953, n° 20. La description des thèses platoniciennes est largement reprise à NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE [confondu avec GRÉGOIRE DE NYSSE], *De natura hominis*, chap. 42, trad. Burgundio de Pise, G. VERBEKE & J. R. MONCHO (éds), Leiden, Brill, 1975, p. 159-170. Voir PLATON, *Les Lois*, X, 884a-907b, dans *Œuvres complètes*, tome XII/1, Paris, BL, 1956, p. 141 sq ; PLOTIN, *Énéades* III, 2-3, Paris, BL, 1956, p. 24-59.

choses, même les singuliers. Sa Providence porte donc immédiatement sur tous les singuliers<sup>73</sup>.

Les contingences et les singuliers n'échappent ni à la connaissance divine, ni à l'ordre et au soin divins. De plus, la dignité et la transcendance de Dieu ne sont aucunement rabaisées par l'application de sa Providence aux choses les plus simples et les plus modestes<sup>74</sup>.

Prenant un peu de recul, reconnaissons que ces analyses métaphysiques, aussi exigeantes soient-elles, recourent en réalité le témoignage évangélique rendu à la proximité et à l'attention du soin divin pour les détails de la vie humaine :

Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement ? Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent ni ne recueillent en des greniers, et votre Père céleste les nourrit ! Ne valez-vous pas plus qu'eux ?<sup>75</sup>

Le souci de l'aliment et du vêtement se trouve ainsi réordonné à la vie et à la subsistance, tandis que l'injonction à se préoccuper avant tout du Royaume réordonne *in fine* le souci de la vie à la quête prioritaire de la fin ultime.

### 3. Le mode spécial de la Providence salvifique à l'égard de chacun

À l'égard des créatures rationnelles, voulues par Dieu pour elles-mêmes, la Providence divine s'exerce suivant une modalité spéciale qui s'adapte à leur degré d'être et à leur mode libre d'opération. Dotées par le Créateur d'une subsistance supérieure et de la maîtrise de leurs actes, les créatures rationnelles sont appelées à se diriger elles-mêmes de façon libre. Capables de connaître et d'aimer Dieu, elles peuvent atteindre leur fin ultime par mode d'opération, de façon bien plus directe que les créatures inférieures qui ne font que participer à la bonté divine par mode d'assimilation lointaine, sans l'atteindre<sup>76</sup>.

Sans être *a priori* exigible, puisqu'elle relève de la grâce, une application spéciale de la Providence est requise pour soutenir et accompagner la visée par les créatures rationnelles d'une fin plus élevée que leurs capacités naturelles. L'orientation vers la fin ultime se trouve inscrite dans la nature humaine, mais son terme demeure inatteignable sans les dons de la grâce et de la gloire. Alors même que son désir est

73. SCG III, 76, § 5, trad. V. Aubin, p. 268 ; voir *Expositio super Iob* XI, 6, éd. Léonine, vol. 26, 1965, p. 75-76.

74. Voir SCG III, 76, § 9-10.

75. *Mt* 6, 25-26 ; voir aussi *Mt* 10, 29-31 ; *Lc* 12, 7 ; 21, 18.

76. Voir SCG III, 111 ; *De veritate*, q. 5, a. 6, ad 4.

naturel, la fin ultime de l'homme ne peut être atteinte sans le secours et l'élévation de la grâce<sup>77</sup>. Au sens propre, la fin ultime ne sera possédée par les sauvés qu'en dehors de la vie présente, par le partage de la vie divine dans la béatitude eschatologique<sup>78</sup>. En chemin, la grâce de parvenir, non seulement à désirer Dieu, mais aussi à l'atteindre effectivement lui-même comme « objet » savoureux de la connaissance et de l'amour, caractérise en propre les actes de la foi et de la charité<sup>79</sup>.

Spécialement ordonnées à la pleine jouissance de Dieu dans la béatitude eschatologique, les créatures spirituelles sont gouvernées pour elles-mêmes, tandis que les réalités inférieures le sont en vue de celles-ci, suivant l'inscription de leur espèce dans l'ordre de l'univers<sup>80</sup>. Puisqu'elle ordonne et gouverne les hommes vers la fin ultime suivant le mode propre par lequel ils sont attirés par la bonté divine et peuvent s'en approcher, la Providence commune se fait à leur égard Providence salvifique : elle intègre les multiples secours de la grâce et vise le salut eschatologique de tous les élus<sup>81</sup>.

Pour honorer l'universalité de la volonté salvifique de Dieu et son application potentielle à chaque être humain, restant sauves la gratuité de la grâce et la libre réponse de la créature, retenons le mode spécial de la Providence salvifique à l'égard des hommes, qui épouse la particularité de leurs itinéraires singuliers. Nous avons déjà établi que la Providence divine s'étend jusqu'à chacune des réalités singulières, mais nous savons aussi que la plupart d'entre elles ne sont pas gouvernées pour elles-mêmes, prises individuellement, mais pour le bien de l'espèce et, par là, au bénéfice de créatures supérieures<sup>82</sup>. Il est propre aux créatures spirituelles d'être gouvernées par Dieu, non seulement en fonction de leur espèce, mais aussi selon ce qui convient en propre à chaque individu, en vue de son atteinte de sa fin ultime dans le partage de la béatitude divine<sup>83</sup>. La particularisation du soin providentiel de Dieu à

77. Voir SCG III, 147, § 3-4.

78. Voir SCG III, 48.

79. Voir *Sum. theol.* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 2, ad 2 ; q. 17, a. 5, resp. ; q. 23, a. 3 et a. 6.

80. Voir SCG III, 112 ; *De veritate*, q. 5, a. 5-7.

81. Voir SCG III, 147-163. Nous ne pouvons pas nous engager ici dans les apories afférentes à la définition et aux propriétés de la prédestination, dont le traitement n'intervient qu'à la toute fin de SCG III. Aussi préférons-nous, à ce stade, en rester à l'expression de « Providence salvifique » pour signifier le rapport de la Providence éternelle et du gouvernement temporel à la béatitude, visée comme fin ultime des humains. Sur les spécifications de la prédestination par rapport à la Providence, voir spécialement *In I Sent.*, d. 40, q. 1, a. 2, resp. ; *De veritate*, q. 6, a. 1, resp. ; *Sum. theol.* I<sup>a</sup>, q. 23 ; M. PALUCH, *La Profondeur de l'amour divin. Évolution de la doctrine de la prédestination dans l'œuvre de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004.

82. Voir SCG III, 112, § 9.

83. Voir SCG III, 113, § 1.

l'égard de chacun constitue une pièce maîtresse pour concevoir la possibilité effective d'une *offre* du salut à tous :

Comme on l'a montré plus haut, la Providence divine s'étend à tous les singuliers, même les moindres. Donc tous ceux dont les actions vont parfois au-delà de l'inclination de l'espèce doivent recevoir de la divine Providence une régulation de leurs actes qui aille au-delà de la direction qui regarde l'espèce. Mais on voit dans la créature rationnelle de nombreuses actions pour lesquelles l'inclination de l'espèce est insuffisante : le signe en est qu'elles ne sont pas les mêmes en tous, mais varient selon les divers individus. Il faut donc que la créature rationnelle soit dirigée par Dieu dans ses actes, non seulement en fonction de l'espèce, mais aussi en fonction de chaque individu<sup>84</sup>.

Une telle attention au caractère non déterminé des actes personnels ménage une place à la différenciation des identités et des itinéraires. Dieu n'entend donc pas sauver tous les hommes comme il sauvegarderait une espèce globalement menacée. La dimension communautaire du dessein de salut est fondamentale, car elle répond à l'unicité de Dieu et à l'unité de son dessein, mais elle passe par un attachement et un soin divins envers chacun, estimé dans la singularité qui le distingue. « Dieu prend soin des actes humains non seulement en tant qu'ils relèvent de l'espèce, mais aussi en tant qu'ils sont des actes personnels »<sup>85</sup>.

Au plan des conditions divines de l'offre universelle du salut, le principe d'une telle attention divine à chacun, parfaitement révélée et illustrée par l'histoire biblique, souligne l'ajustement de la Providence à la libre autodétermination de tout homme et à la particularité de son itinéraire contingent. L'extension de la Providence aux singuliers trouve alors toute sa portée sotériologique : elle permet d'envisager avec sérieux que la volonté salvifique universelle dispose et emprunte les voies particulières favorables au salut de chaque homme en particulier.

Cependant, toutes les étapes d'une vie humaine ne sont pas équivalentes par leur enjeu, car elles n'engagent pas aussi immédiatement le salut eschatologique de chacun, bien qu'elles demeurent toutes ordonnées à la fin ultime. De fait, elles rapprochent ou éloignent inévitablement l'individu de son salut, en raison de la disposition éthique qu'elles induisent chez lui. En effet, à l'égard de la bonté divine, la neutralité et la stabilité dans l'inachèvement ne sont pas possibles de façon durable : soit l'homme se rapproche continûment de la

84. SCG III, 113, § 3, trad. V. Aubin, p. 397.

85. Voir SCG III, 113, § 7, trad. V. Aubin, p. 98. Cette conclusion du chapitre intervient comme un commentaire du Ps 8, 5 : « Qu'est-ce que l'homme, pour mériter que tu te souviennes de lui ? », et de 1 Co 9, 9 : « Dieu se met-il en peine de ce qui regarde les bœufs ? ».

bonté de Dieu qu'il désire comme sa fin, soit il s'en éloigne progressivement à mesure qu'il s'abandonne à ses inclinations désordonnées<sup>86</sup>. Le gouvernement divin traite chaque moment non seulement en vue de sa plénitude relative et temporaire, mais aussi et surtout en vue de l'acquisition ultime de la béatitude. En raison de la volonté salvifique universelle, nous pouvons supposer que Dieu offre effectivement à tout être humain de multiples grâces de préparation à la conversion, en vue du renouvellement radical qu'opère la justification du pécheur. Mais la grâce décisive en regard de la fin ultime de l'homme demeure la persévérance dans le bien, jusqu'au terme du chemin parcouru dans le régime de la foi. C'est finalement en vue de cette fixation ultime dans le degré maximal (propre à chacun) de participation à la bonté divine que Dieu déploie les multiples ressources de sa Providence salvifique envers tous les élus<sup>87</sup>.

#### V. DE LA PROVIDENCE SALVIFIQUE AU CHRIST SAUVEUR

Une telle théologie métaphysique de la Providence, aussi précieuse soit-elle par l'intelligibilité qu'elle dégage, se heurte inéluctablement au problème du mal, spécialement répandu dans les singuliers, les contingences et les libertés. Sous le poids de cette aporie, signalons une articulation décisive pour l'aboutissement d'une telle théologie, à savoir le rapport intrinsèque entre la foi en la Providence et la foi au Christ Sauveur. L'Aquinatense exerce sur ce point un discernement affiné. En effet, lorsqu'il cherche à préciser ce qu'il est nécessaire de croire explicitement en vue d'être sauvé, Thomas accorde un grand poids à l'adhésion de foi en la Providence divine. En cela, il extrapole l'assertion de l'épître aux Hébreux au sujet d'Hénoch, qui a pu se rendre agréable à Dieu sans toutefois disposer de la révélation faite à Abraham : « celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui l'aiment »<sup>88</sup>. Aussi, « n'importe qui est tenu de croire explicitement, et en tout temps, que Dieu est et qu'il exerce une Providence à l'égard des affaires humaines »<sup>89</sup>. Outre la foi en l'existence du Dieu unique, la foi en la Providence divine acquiert une importance

86. Voir SCG III, 160, § 1-3.

87. Voir SCG III, 155, § 10. Sur un complément mystique à la théologie thomasiennne de la Providence, développé dans la même tradition, voir A. DIRIART, « Dessein divin et Providence chez sainte Catherine de Siennne », *Aletheia* 21 (2002), p. 51-78.

88. *He* 11, 6 cité par l'Aquinatense avec la variante « ceux qui l'aiment » (*diligentibus*) au lieu de « ceux qui le cherchent » (*inquirentibus*).

89. *De veritate*, q. 14, a. 11, resp. ; voir aussi *In III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, ad 2.

considérable car elle contient elle-même implicitement la foi au Christ Rédempteur, laquelle est toujours nécessaire au salut<sup>90</sup>.

Ainsi, pour Thomas d'Aquin, dans l'état antérieur au péché, les hommes croyaient déjà de façon implicite en la Rédemption future à travers leur foi explicite en Dieu provident, résolu à pourvoir le moment venu à toutes les dispositions requises en vue du salut du genre humain<sup>91</sup>. Après le péché et jusqu'au temps de la grâce, les *minores* croyaient pareillement de façon implicite au Rédempteur, soit par l'intermédiaire de leur foi en la parole des patriarches et des prophètes (*maiores*), soit par l'intermédiaire de leur foi immédiate en la divine Providence<sup>92</sup>. Il suffisait ainsi aux païens qui ont été sauvés de croire que Dieu est le rémunérateur des hommes, car la rétribution effective ne s'opère que par le Christ, si bien qu'une telle foi en la Providence de Dieu porte aussi, de façon implicite, sur le salut offert à tous par l'unique médiateur<sup>93</sup>.

La dimension inclusive de la foi en la Providence divine se retrouve affirmée de façon développée dans la question initiale du traité de la foi au sein de *la Somme de théologie* :

Tous les articles [de foi] sont implicitement contenus dans quelques premières vérités à croire, c'est-à-dire que tout se ramène à croire que Dieu existe et qu'il pourvoit au salut des hommes, comme dit l'Apôtre (*He* 11, 6) : « Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il assure la récompense à ceux qui le cherchent ». En effet, dans l'Être divin sont incluses toutes les choses que nous croyons exister en Dieu éternellement, et dans lesquelles consiste notre béatitude ; et dans la foi en la Providence sont inclus tous les biens que Dieu dispense dans le temps pour le salut des hommes, biens qui sont le chemin (*via*) vers la béatitude. Et de cette manière encore, parmi les autres articles, certains sont contenus dans d'autres ; ainsi dans la foi à la rédemption de l'humanité se trouvent implicitement contenues et l'Incarnation du Christ et sa Passion, etc.<sup>94</sup>.

Outre la possible réduction des multiples articles de foi aux deux vérités inclusives sur l'être et la Providence de Dieu, l'Aquinat oriente la réflexion sur la Providence divine vers le Christ homme, lui dont il

90. Voir AUGUSTIN, *Les Confessions*, VI, 5, 7-8, BAUG 13, 1962, p. 533.

91. Voir *De veritate*, q. 14, a. 11, resp. ; *Sum. theol.* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 2, a. 7, ad 3.

92. *De veritate*, q. 14, a. 11, resp.

93. Voir THOMAS D'AQUIN, *Sup. Hebr.* XI, 6, n°575-576 ; J. MARITAIN, *De l'Église du Christ. La personne de l'Église et son personnel* (1970), dans *Œuvres complètes XIII*, Fribourg-Paris, EUF/Saint-Paul, 1993, p. 175 ; ID., *Raison et raisons* (1947), dans *Œuvres complètes IX*, Fribourg-Paris, EUF/Saint-Paul, 1990, p. 336-340 ; B.-D. DE LA SOUJEOLE, « Foi implicite et religions non-chrétiennes », *Revue thomiste* 106 (2006), p. 315-334.

94. *Sum. theol.* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 7, resp.

affirme par ailleurs qu'il est par excellence notre chemin (*via*) vers Dieu<sup>95</sup>. Dans l'adhésion croyante au mystère de la Providence divine sont potentiellement inclus tous les mystères de la christologie et de la sotériologie, comme autant de dispositions divines en faveur de notre accès au salut eschatologique.

En retour, c'est probablement par une avancée en christologie et en sotériologie que nous pourrions recevoir l'éclairage le plus puissant sur le mystère de la Providence en toute sa profondeur. Tel serait donc le complément naturel de la présente étude, sans toutefois qu'une méditation christologique du mystère de la Providence nous dispense *a priori* des analyses rationnelles développées sous la guidance de la foi.

Notre option d'emprunter la voie de l'analyse métaphysique pour soutenir la doctrine de la Providence, fortement éclairée par la foi au sujet de son extension aux singuliers, n'exclut aucunement le bénéfice ultime d'un approfondissement christologique original. Une telle démarche suit la conviction catholique fondamentale, particulièrement ferme chez Thomas d'Aquin, suivant laquelle l'ordre du salut n'annule pas l'ordre préalable de la création, philosophiquement discernable, mais qu'il l'assume et le restaure. Cela rend raison de l'ordre d'exposition adopté par l'Aquinate à propos de la Providence : de son affirmation commune au sujet de tout l'ordre créé à son mode spécial propre aux créatures spirituelles appelées à la béatitude. En conséquence, les indications établies au sujet d'une Providence commune qui s'étend aux contingences et aux singuliers, suivant l'ordre naturel inscrit dans la création, valent aussi au plan de la grâce, suivant l'ordre surnaturel de la rédemption et de la filiation<sup>96</sup>.

La Providence de Dieu ordonne et gouverne toutes ses créatures en vue de la fin ultime, dont l'atteinte effective (eschatologique) n'est rendue possible aux créatures spirituelles que par l'élévation de la grâce et le don ultime de la gloire. L'ordre créé, suivant lequel la Providence divine gouverne chaque individu humain vers l'acquisition de sa fin ultime, ne trouve ainsi son accomplissement que par l'offre universelle du salut appliquée à chacun, en intégrant la contingence de son itinéraire

95. Voir le prologue de la deuxième question de la *prima pars* et celui de la *tertia pars*.

96. L'ordre d'analyse promu par l'Aquinate, de la Providence commune à la Providence spéciale, a été critiqué par Karl Barth, qui entendait poser l'élection éternelle de Jésus-Christ au principe de tout discours théologique sur la prédestination ou sur la Providence. Voir K. BARTH, *Dogmatique* III/3, § 48-49, Genève, Labor et Fides, 1962. Notre démarche ne s'aligne pas sur un tel *a priori* christique, car une approche métaphysique établit des vérités indispensables à une assise solide de la doctrine évangélique de la Providence. Nous pensons l'avoir montré au sujet de l'extension universelle de la Providence aux singuliers.

singulier. C'est pourquoi une juste intelligence métaphysique de l'extension de la Providence divine aux singuliers se révèle nécessaire à l'intelligence théologique de l'universalité de la volonté salvifique de Dieu. La démarche thomasiennne, typiquement catholique, gagnerait toutefois à être enrichie et complétée par une considération proprement pascalienne du mystère de la Providence.

#### CONCLUSION

Dans le sillage de Thomas d'Aquin, nous sommes d'abord entrés dans une argumentation rationnelle au sujet de la Providence divine et du gouvernement divin. Nous avons trouvé un appui métaphysique pour soutenir la souveraineté de la Providence divine jusque dans son rapport aux singuliers contingents. En effet, si la causalité divine s'étend à tout ce qui est, sachant que l'être relève plus directement des singuliers que des universaux, la souveraineté divine s'exerce sur les singuliers et les contingences qui les affectent. Une telle démonstration était guidée par la conviction de foi selon laquelle Dieu prend soin de tout ce qu'il crée, et plus spécialement des humains, même si les péripéties et les malheurs de la vie viennent souvent éprouver une telle espérance. L'apport métaphysique était ainsi une affirmation de foi : la souveraineté divine s'étend à toutes choses, même les plus infimes, spécialement lorsqu'elles concernent notre subsistance, notre capacité d'autodétermination et notre orientation vers la fin ultime. Par son action créatrice et par sa Providence, Dieu fonde les sujets agissants, soutient les causalités secondes et assume les singuliers contingents, tout en accordant une grande latitude aux chaînes causales et aux processus du monde. Tel est le discernement auquel conduit la métaphysique lorsqu'elle est aimantée par la foi en la Providence de Dieu à l'égard de toutes choses, même les plus infimes, dans la mesure où elles mettent en jeu notre existence et notre atteinte de la fin, autrement dit notre salut.

Une telle affirmation de principe étant assurée, nous restons largement dans l'inconnu quant au mode d'exercice de la souveraineté divine. Nous savons seulement qu'elle assume les causalités secondes. La causalité première les transcende et les porte, sans confusion. Pour avancer un peu plus loin, il faut passer d'une métaphysique de la Providence au témoignage pascalien rendu aux voies concrètes empruntées par le Dieu qui pourvoit. Ce nouveau décryptage ne serait pas situé au plan des principes éternels de la Providence divine, mais il porterait sur le déroulement effectif de la Passion de Jésus, moment décisif de la révélation christologique et de l'offre universelle du salut. Nous pourrions ainsi ajuster notre intelligence du rapport de la Providence divine aux contingences et aux libertés, à partir du cas particulier –

d'une intensité théologique maximale – que constitue la Passion du Christ Jésus. Les acquis du regard métaphysique sur la Providence divine demeurent dès lors en suspens. Ils doivent encore être ajustés et enrichis par une christologie pascale. Cela renvoie aux récits de la Passion qui dévoilent *in concreto* la modalité déconcertante selon laquelle la souveraineté divine s'exerce dans un monde bouleversé par le mal.

Institut catholique de Paris  
*Theologicum*

RÉSUMÉ. — La Providence du salut selon Thomas d'Aquin. Par Emmanuel DURAND.

*Proclamer un salut effectivement adressé à tous, sous le mode de l'offre, exige une conception forte de la Providence divine. À partir du troisième livre de la Somme contre les gentils de Thomas d'Aquin, l'étude montre comment l'argumentation métaphysique au sujet de l'extension universelle de la Providence à toutes choses (nécessités et contingences, singuliers et universaux) renforce la conviction selon laquelle l'économie du salut s'applique à tout homme singulier, suivant son propre itinéraire et ses choix libres. Une telle approche serait toutefois incomplète si elle ne comportait pas un appel intrinsèque à l'accomplissement christologique de la foi en la Providence.*

**MOTS-CLEFS :** *Christ – gouvernement divin – hasard – liberté – nécessité et contingence – ordre et finalité – prière – Providence – salut – science divine – singulier et universel – Thomas d'Aquin.*

**ABSTRACT.** — Salvation's Providence According to Thomas Aquinas. By Emmanuel DURAND.

*Declaring that salvation is indeed addressed to everyone as a gift, requires a powerful concept of divine Providence. Drawing upon Thomas Aquinas' third book of the Summa contra Gentiles, the following paper demonstrates how metaphysical argumentation on the subject of Providence's universal extension to all things (necessities and contingencies, singulars and universals) consolidates the conviction whereby the economy of salvation applies to every singular man depending on his life-path and free choices. However, this approach would not be complete without intrinsically appealing to the Christological fulfillment of faith in Providence.*

**KEYWORDS :** *Christ – divine government – divine science – freedom – necessity and contingency – order and finality – prayer – Providence – salvation – serendipity – singular and universal – Thomas Aquinas.*