

Irenej R. Šiklar OP, ThLic.

Ce que tous cherchent

Une étude sur la paix chez Thomas d'Aquin

Thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse)
sous la direction du prof. Michael S. Sherwin OP

2022

Cette thèse a été approuvée par la Faculté de théologie
sur la proposition des professeurs
Michael S. Sherwin, o.p. (1^{er} censeur) et Thierry Collaud (2^{ème} censeur)
le 1 juin 2022
Mariano Delgado (doyen)

Avant-propos

Dans sa *Somme de Théologie* Thomas rappelle ce qu'il a constaté bien avant¹ et ce qu'ont constaté plusieurs auteurs avant lui : « S. Augustin et Denys affirment que toutes choses désirent [*appetunt*] la paix »². Comme ses prédécesseurs, Thomas est conscient que même si tous cherchent la paix, le risque de se tromper est bien présent. On peut suivre, par exemple, une paix apparente³. En fait, Thomas non seulement en appelle à ce principe, mais on trouve chez lui tout une doctrine de la paix.

État actuel des recherches sur la paix chez saint Thomas

Le sujet de la paix chez Thomas d'Aquin a déjà été traité par certains auteurs. Parmi les plus récents, quatre articles représentent deux approches possibles. Soit on étudie une question particulière qui touche la doctrine de la paix de Thomas, soit on essaie de placer sa doctrine dans un contexte plus large en la comparant à celle de ses prédécesseurs ou de ses successeurs. Pour ce qui est de la première approche, on peut signaler les articles suivants, « Alimentum Pacis : The Eucharist and Peace in St. Thomas Aquinas » écrit par John Meinert⁴, « Peace and Transcendentals : The Case of Thomas Aquinas » du même auteur⁵ et « “For He is our Peace” Thomas Aquinas on Christ as Cause of Peace in the City of Saints » écrit par Matthew A.

¹ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, arg. 3 : « Sed pacem omnes desiderant, et propter ipsam agunt quae agunt, ut Augustinus dicit, et Dionysius ».

² *STh* II-II, 29, 2 s.c. : « Sed contra est quod Augustinus dicit, *XIX de Civ. Dei*, quod omnia pacem appetunt. Et idem etiam dicit Dionysius, XI cap. *de Div. Nom.* » ; la traduction vient de l'Édition numérique : bibliothèque de l'édition du Cerf, 1999. Mise à disposition sur le site <http://docteurangelique.free.fr>, 2004.

³ Voir *STh* II-II, 29, 2 ad 3 : « quia pax consistit in quietatione et unione appetitus ; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni ; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus ».

⁴ J. MEINERT, « Alimentum Pacis : The Eucharist and Peace in St. Thomas Aquinas », *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 14, No. 4 (2016), p. 871-890. L'auteur veut montrer le lien entre l'Eucharistie, la charité et la paix. Il indique dans la note 6 qu'il s'est inspiré de S. RAMIREZ, « La Eucaristía y la Paz Individual en la Teología de Santo Tomas de Aquino » (p. 171-183); A. HOFFMAN, « Eucharistia ut Sacramentum Pacis secundum S. Thomam » (p. 163-167); G. GREENEN, « L'adage Eucharistia est sacramentum ecclesiasticae unionis dans les œuvres et la doctrine de S'Thomas d'Aquin » (p. 275-281) et E. LONGPRÉ, « L'Eucharistie est le sacrement de la paix mystique » (p. 158-162). Les articles ont été publiés dans *La Eucaristía y la Paz. XXXV Congreso eucarístico internacional 1952 : Sesiones de estudio*, vol. 1, Barcelona : Planas, 1953.

⁵ J. MEINERT, « Peace and Transcendentals : The Case of Thomas Aquinas », *European Journal for the Study of Thomas Aquinas*, No. 37 (2019), p. 871-890. L'auteur s'intéresse au sujet de sorte qu'il prépare le livre.

Tapie⁶. Pour ce qui est de la seconde approche, les articles qui cherchent un contexte plus large sont bien représentés par « Interior Peace, Inchoatio vitae aeternae » dont l'auteur est Heather McAdam Erb⁷. Cet article est plus général et il énumère presque toutes les significations de la paix à travers les œuvres de saint Thomas. Le contenu assez vaste est structuré d'après les sources. Chaque partie a pour but de déterminer à quel point la notion de la paix chez Thomas est inspirée respectivement par saint Augustin⁸, par les Écritures⁹ et par Pseudo-Denys¹⁰.

Les articles de John Meinert et de Matthew A. Tapie essayent quant à eux d'approfondir davantage un aspect particulier, comme nous l'avons déjà signalé. Ainsi l'objectif de Meinert est de démontrer les liens qui existent entre le sacrement de l'Eucharistie et la paix¹¹. Meinert explique que son argumentation porte sur le fait que l'Eucharistie est la cause efficiente et exemplaire de la charité, puis que la charité est la cause efficiente de la paix¹². Cet argument, dit Meinert, n'est pas original, mais il est inspiré par Ramirez¹³. Cet article semble aussi

⁶ M. A. TAPIE, « For he is our Peace. Thomas Aquinas on Christ as Cause of Peace in the City of Saints », *Journal of Moral Theology*, vol. 5, num. 1 (2016), p. 111-128.

⁷ H. MCADAM ERB, « Interior Peace. Inchoatio vitae aeternae » dans *Wisdom's Apprentice, Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.*, Edited by P. A. Kwasniewski, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2007, p. 260-281.

⁸ H. MCADAM ERB, « Interior Peace. Inchoatio vitae aeternae », p. 264 : « First, Thomas depends on Augustine's distinction between use and enjoyment... » ; p. 265 : « Second, Aquinas adopts Augustine's interpretation of peace in relation to the passions and emotions... » ; p. 265 : « A third way in which Thomas's theory of peace is indebted to Augustine relates to the theme of cosmic harmony... ».

⁹ H. MCADAM ERB, « Interior Peace. Inchoatio vitae aeternae », p. 268 : « The concept of peace appears in many contexts here here. We will deal with three : first, the Pauline doctrine that peace is one of the "fruits of the Holy Spirit," as a result of charity ; second, the beatitude of the peace-makers and related texts ; and third, those texts that affirm the possibility of peace in the midst of tribulation, which include the commentaries on Job and Psalms ».

¹⁰ H. MCADAM ERB, « Interior Peace. Inchoatio vitae aeternae », p. 277 : « In his commentary on chapter eleven of Dionysius's work *The Divine Names*, Thomas treats the theme of "divine peace" in terms of the power of divine providence in the universe. That Dionysius's text provides him the most metaphysical account of peace there is no doubt... ».

¹¹ J. MEINERT, « Alimentum Pacis », p. 872 : « The purpose of this article is not an exhaustive treatment of peace in St. Thomas. Its purpose is much more circumscribed : to explore and expose the connections between supernatural peace and the Eucharist in the thought of Aquinas ».

¹² J. MEINERT, « Alimentum Pacis », p. 872 : « In short, according to Aquinas, the Eucharist efficiently and exemplarily causes charity, the direct efficient cause of peace ».

¹³ J. MEINERT, « Alimentum Pacis », p. 872, note 7. Voir S. RAMIREZ, « La Eucaristía y la Paz » dans *Edition de las obras completas* tom. XII, p. 859 : « La Eucaristía, Sacramento de la Paz. 1) Como Sacrificio. 2) Como Sacramento, causando mediante la caridad las tres condiciones de la verdadera paz, es decir... ». Dans la note 6 sur la même page il dit, qu'en plus de l'article de S. Ramirez, il s'est inspiré aussi d'autres auteurs qui ont publié leurs articles dans *La Eucaristía y la Paz. XXXV Congreso*

approfondir celui de Tapie, auquel il fait référence dans son introduction¹⁴. En effet, les deux auteurs traitent de la paix dans le contexte de l'Église, qui est la destinataire de la paix du Christ. Là, on peut trouver l'avant-goût de la paix que Christ lui-même possède pour toujours. Il s'agit donc d'une approche théologique. Par contre, l'article « Peace and Transcendentals : The Case of Thomas Aquinas » de Meinert représente un ouvrage purement philosophique qui essaie de démontrer que, même si Thomas n'a pas affirmé que la paix était une notion transcendante, il l'utilise comme si c'était le cas¹⁵.

Tous ces articles représentent aussi les ouvrages dans lesquels la paix est traitée comme sujet principal. Mais dans d'autres ouvrages, la paix est traitée comme une partie subordonnée à un sujet différent. C'est le cas du livre de Nicolas Lombardo où la paix surgit dans le contexte du traité sur les passions chez saint Thomas¹⁶. On peut trouver aussi maintes études sur la guerre juste dans lesquelles se trouvent également quelques endroits sur la paix¹⁷. Enfin, dans plusieurs commentaires d'œuvres de saint Thomas, les passages qui concernent la paix ne manquent pas non plus¹⁸. Et pourtant tous ces ouvrages nous amènent à un même constat : même si on a beaucoup écrit sur le sujet de la paix chez Thomas, il est possible d'apporter sur ce sujet précis une contribution originale à plusieurs titres.

eucarístico internacional 1952 : Sesiones de estudio, vol. 1, Barcelona : Planas, 1953. Il s'agit de S. RAMIREZ déjà mentionné, « La Eucaristía y la Paz Individual en la Teología de Santo Tomas de Aquino » (p. 171-183) ; puis il y a l'article de A. HOFFMAN, « Eucharistia ut Sacramentum Pacis secundum S. Thomam » (p. 163-167) ; G. GREENEN, « L'adage Eucharistia est sacramentum ecclesiasticae unionis dans les œuvres et la doctrine de S'Thomas d'Aquin » (p. 275-281) et E. LONGPRÉ, « L'Eucharistie est le sacrement de la paix mystique » (p. 158-162).

¹⁴ En effet, J. Meinert mentionne également dans l'introduction l'article écrit par H. McAdam Erb, en signalant qu'en-dehors de ces deux articles, il n'en existe pas beaucoup d'autres sur ce sujet parmi les auteurs contemporains. Voir J. MEINERT, « Alimentum Pacis », p. 871.

¹⁵ J. MEINERT, « Peace and Transcendentals : The Case of Thomas Aquinas », *European Journal for the Study of Thomas Aquinas*, No. 37 (2019), p. 871-890. L'auteur s'intéresse au sujet de sorte qu'il prépare le livre.

¹⁶ N. E. LOMBARDO, *The Logic of Desire, Aquinas on Emotion*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2011, p. 166-168. Ici N. Lombardo présente ce que dit Thomas à propos de la paix dans la *STh* II-II, 29 et 45.

¹⁷ Voir M. A. TAPIE, « For He is our Peace », p. 111 et surtout la note n.1 qui énumère plusieurs titres qui traitent de ce sujet dans le monde anglophone.

¹⁸ Nous devons beaucoup aux commentaires de la *Somme* comme celui de *L'Édition de la revue des jeunes* et celui de S. RAMIREZ (*De Caritate*, vol. 12 dans *Opera omnia*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1998).

Notre contribution à l'approfondissement du sujet

Certes, les auteurs que nous avons mentionnés signalent plusieurs significations du mot « paix » mais ils ne sont pas entrés dans une description plus détaillée à cause de la brièveté et de la densité exigée par leurs études¹⁹. Nous pouvons donc aller plus en profondeur en nous concentrant sur les sources utilisées par Thomas ainsi que sur la doctrine qu'il construit. Cela nous permettra de faire apparaître un aspect peu développé dans la littérature, en démontrant comment cette doctrine a muri ou évolué tout au long de la carrière académique de Thomas.

Présentation des sources et des outils philosophiques appliqués par Thomas

Nous voulons rassembler les textes majeurs qui ont inspiré l'enseignement de Thomas de la paix. Il s'agit surtout de versets bibliques. On peut s'attendre également à voir apparaître l'influence de la célèbre définition de saint Augustin : « la paix est la tranquillité de l'ordre »²⁰, ainsi que son adage que « la paix est ce que tous cherchent ». Ce même adage se trouve aussi chez Pseudo-Denys, deuxième source parmi les Pères qui doit être scrutée.

Mais à côté des sources, se trouve également la question de l'originalité du théologien qui relève de la philosophie dont il se sert afin d'interpréter ses sources. Jan A. Aertsen en souligne l'originalité par rapport à l'interprétation des Écritures²¹ en se référant au texte de saint Thomas lui-même qui écrit :

De même aussi, les interprètes de la Sainte Écriture se sont-ils divisés selon qu'ils étaient partisans de divers philosophes, dont ils avaient reçu leur formation en matière philosophique.²²

Nous pensons pouvoir élargir cet argument en disant que non seulement l'interprétation des Écritures, mais aussi la manière dont on interprète la définition de saint Augustin ainsi que les

¹⁹ Voir par exemple J. MEINERT, « Alimentum Pacis », p. 872 : « The purpose of this article is not an exhaustive treatment of peace in St. Thomas. Its purpose is much circumscribed... » ;

²⁰ *De Civ. Dei* XIX, 13, 1 : « Pax omnium rerum tranquillitas ordinis ».

²¹ Nous devons cette piste à l'article de J. A. AERTSEN, « Aquinas's philosophy in its historical setting », dans *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993. Là, il dit à la page 19 que : « Aquinas himself acknowledges that theologians diverge because of their different philosophical positions ».

²² *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2 : « Similiter etiam expositores sacrae Scripturae in hoc diversificati sunt, secundum quod diversorum philosophorum sectatores fuerunt, a quibus in philosophicis eruditi sunt. » ; la traduction française que nous citons vient de Jacques Ménard. Elle a été publiée sur le site docteurangelique.free.fr.

autres sources patristiques diffèrent selon leur philosophie. Ou bien, comme le constate Heather McAdam Erb : « C'est par cette vision métaphysique, que Thomas regarde la paix »²³.

En effet, Thomas lui-même mentionne surtout Aristote et Platon. Il est aussi capable de distinguer l'inspiration philosophique d'autres théologiens en disant que certains sont influencés par Platon, comme c'était le cas d'Augustin ou de Basile, et qu'un autre est plutôt aristotélicien, comme par exemple Pseudo-Denys :

En effet, Basile, Augustin et plusieurs saints ont suivi les opinions de Platon pour les questions philosophiques qui ne concernent pas la foi. Aussi affirment-ils que le ciel est la nature des quatre éléments. Mais Denys suit Aristote presque partout, comme cela ressort pour celui qui examine ses livres avec attention²⁴.

Il est clair que Thomas traite tous ces auteurs avec respect, même s'il n'est pas d'accord avec leurs avis philosophiques. La question est donc de savoir quelle est sa propre philosophie²⁵. Nous ne voulons pas dire que Thomas est un pur aristotélicien. Nous sommes aussi conscients de plusieurs objections, comme celle formulée par J.-P. Torrell, qui montrent une certaine évolution chez Thomas²⁶, ou celle de Serge Thomas Bonino qui dit que tous à l'époque se servaient d'Aristote comme d'une sorte de langage commun ou « koiné »²⁷. Et pourtant, on ne saurait dire que tout le monde était aristotélicien. Mais si on distingue bien les mystères de la

²³ H. MCADAM ERB, « Interior Peace. Inchoatio vitae aeternae », p. 281 : « Through this metaphysical vision, Aquinas saw peace... »

²⁴ *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2 : « Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant, opiniones Platonis : et ideo ponunt caelum de natura quatuor elementorum. Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus ».

²⁵ J. A. AERTSEN, « Aquinas's philosophy in its historical setting », p. 19 : « Augustine and the majority of the saints followed Plato's views in philosophical matters that do not touch faith, but others followed Aristotle. It is therefore important to find out what philosophy Aquinas followed ».

²⁶ J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 216, note 14 : « On retrouvera aisément cette évolution dans la petite série de citations suivantes, où l'on voit Thomas (vers 1255) assurer d'abord que Denys suit presque partout Aristote et terminer (vers 1270) en disant qu'il est la plupart du temps d'accord avec les platoniciens... ».

²⁷ S.-T. BONINO, « Aristotelianism and Angelology According to Aquinas » dans *Aristotle in Aquinas's Theology*, Oxford University Press, 2015, p. 42 : « More profoundly, Aristotle's philosophy constitutes for Aquinas and his contemporaries, in varying degrees, a sort of *koiné*, a language or common referential framework. The adoption of this philosophical "vulgate" led theologians to reformulate, and to make precise, certain problems in analogy way of Aristotelian concepts. It is clear for example that the highly technical developments concerning the manner in which angels relate and move about borrows a great deal from the Aristotelian analysis of movement in the *Physics*, even if the problem itself is in no way truly Aristotelian ».

foi, qui doivent être contemplés, de ce qui nous sert à mieux comprendre et à parler de ces mystères, on peut dire qu'Aristote jouait un rôle capital, même si c'était « seulement » au niveau des concepts et de l'analyse du langage, comme le montre Gilles Emery²⁸. De plus, il ne faut pas négliger le fait que, travaillant sur la *Somme*, Thomas commente les œuvres d'Aristote, comme le dit Oliva Blanchette²⁹. On se pose donc légitimement la question de savoir pourquoi Thomas cite si souvent Aristote, qui est le « Philosophe », et que même la définition augustinienne de la paix s'interprète par la *Métaphysique* d'Aristote, comme on l'a dit plus haut.

Kieran Conley définit le rapport entre théologie et philosophie chez Thomas comme l'intégration de la lumière de la raison dans la plus haute lumière de la foi, parce que le Verbe a aussi assumé la nature humaine³⁰. Et il se réfère au texte de Thomas qui assure qu'il est possible d'utiliser les doctrines philosophiques au service de l'interprétation de l'Écriture, parce que Jésus lui-même s'est servi d'eau pour la transformer en vin sans les mélanger :

²⁸ G. EMERY, « Central Aristotelian Themes in Aquinas's Trinitarian Theology » dans *Aristotle in Aquinas's Theology*, Oxford University Press, 2015, p. 1-2 : « When St. Thomas deals with the mystery of Trinity, his discourse proceeds on two levels. The first is that of the mystery itself, namely, the mystery of the Trinity as the "object" of faith and of theological contemplation, the mystery confessed and taught. Aristotle, not surprisingly, does not appear on this level ; indeed, he is explicitly excluded from this level, since philosophers were not able to discern that God is Triune, a truth that only revelation makes known. The second level is that of the *concepts* that allow us to account for the faith, and that of the analysis of our *language*, our mode of speaking about God (*intellectus fidei*). These two levels are closely interconnected but their distinction is essential in order to avoid confusions. The use of Aristotle is of capital importance on the second level ».

²⁹ O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Univers According to Aquinas*, p. 24-25 : « It is not for nothing that Saint Thomas went to such considerable effort, even as theologian, to comment on the works of the Philosopher. [...] For Aquinas, reading an author, especially one he valued enough to comment on, was never just to search for opinions to borrow, as Gilson seems to suggest, but an exercise in critical reflection on both a text and reality ».

³⁰ Cf. K. CONLEY, *A Theology of Wisdom*, p. 65-66 : « While theology uses philosophy, it integrates the light of reason in the higher light of faith. [...] Just as the Person of the Word assumed a human nature and gave to properly human acts a divine character, so faith raises reason to its level, and what would otherwise be merely natural operations take on a higher perfection as instruments of a higher light. This elevation of reason to the level of faith, permitting reason to concern itself with supernatural truth, is not, as some might be inclined to believe, a perversion of faith. As St. Thomas remarks : « Those theologians who use philosophical doctrines in theology by bringing them into the service of faith do not mix water with wine but rather change what is water into wine ».

C'est pourquoi ceux qui font usage des enseignements de la philosophie dans la sainte Écriture en les soumettant à la foi, ne mêlent pas l'eau au vin, mais transforment l'eau en vin³¹.

En adoptant ce vocabulaire, on peut dire au sujet de la paix qu'il existe une paix dont traitent les philosophes, à l'image de l'eau accessible à la lumière de la raison humaine. Mais il existe aussi une paix révélée par les Écritures, qui est le vin scruté avec la lumière de la foi. Ce que dit Thomas du lien entre la philosophie et les Écritures nous rassure sur le fait qu'il cherche à intégrer ces deux approches sans toutefois les mélanger. Il est légitime de chercher chez lui une synthèse qui permette d'intégrer plusieurs aspects soulignés dans les nombreux ouvrages dont nous avons énumérés certains. En fait, le concile Vatican II, traitant de la paix, constate également cette complexité. Il distingue entre le message de l'Évangile et l'idéal de l'humanité :

Alors, le message de l'Évangile, rejoignant les aspirations et l'idéal le plus élevé de l'humanité, s'illuminera de nos jours d'une clarté nouvelle, lui qui proclame bienheureux les artisans de la paix, « car ils seront appelés fils de Dieu » (Mt 5, 9)³².

Le concile encourage donc les chrétiens, ceux qui non seulement connaissent le message mais aussi l'aide du Christ, l'auteur de la paix, à aller à la rencontre de tous les hommes et à collaborer avec eux:

C'est pourquoi le Concile, après avoir mis en lumière la conception authentique et très noble de la paix et condamné la barbarie de la guerre, se propose de lancer un appel ardent aux chrétiens pour qu'avec l'aide du Christ, auteur de la paix, ils travaillent avec tous les hommes à consolider cette paix entre eux, dans la justice et l'amour, et à en préparer les moyens³³.

³¹ *Super Boethium De trinitate*, q. 2, a. 3, ad 5 : « Unde illi, qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed aquam convertunt in vinum ».

³² *Gaudium et spes*, 77 : « Hinc fit ut evangelicum nuntium, cum altioribus generis humani studiis atque optatis congruens, nostris temporibus nova claritate elucescat dum pacis artifices beatos proclamat, "quoniam filii Dei vocabuntur" (Mt 5, 9) ».

³³ *Gaudium et spes*, 77 : « Ideo Concilium veram et nobilissimam pacis rationem illustrans, belli immanitate damnata, christianos ferventer evocare intendit ut, auxiliante Christo auctore pacis, cum omnibus hominibus ad pacem in iustitia et amore inter eos firmandam et ad instrumenta pacis apparanda cooperentur ».

En parlant de la béatitude des artisans de paix, de l'aide du Christ – l'auteur de la paix –, de la collaboration avec tous les hommes, de la justice, de l'amour, en citant de nombreux versets bibliques, le Concile décrit la paix comme une réalité complexe. Quant à Thomas, il peut assurément apporter une aide dans ces efforts pour définir la paix étant donné que, lui aussi, cherche à définir comment les réalités divines transforment les réalités naturelles, en les distinguant bien et sans les mélanger.

Présentation suivant le développement de la pensée de Thomas

Nous avons aussi signalé qu'une autre approche, moins présente dans les études existantes, est l'évolution de la pensée de Thomas. S'agit-il d'un changement complet de l'avis de Thomas où plutôt d'une certaine modification de sa perspective ?³⁴ Faut-il parler de continuité où de discontinuité dans son enseignement ?³⁵ A-t-il trouvé des sources nouvelles ? Ce sont les questions qui nous ont amenés à proposer de nouveau une analyse plus détaillée de la doctrine thomasiennne de la paix. Nous voulons comprendre comment se situe Thomas vis-à-vis de ses prédécesseurs et contemporains. Nous voulons également comprendre quelle est la synthèse de la maturité par rapport à ses ouvrages de jeunesse³⁶.

La paix des saints

Troisièmement, nous avons un intérêt personnel vis-à-vis de la paix chez les saints. Certes ce sujet a été bien abordé par les articles de M. Tapie et J. Meinert. Et pourtant, il nous semble

³⁴ Thomas a changé sa perspective quant à sa doctrine sur la Providence divine, l'un des sujets importants pour sa notion de la paix. Voir : J.P. TORRELL : « Dieu conduit toutes choses vers leur fin » dans *Nouvelles recherches thomasiennes*, p. 69 : « Le changement de perspective est manifeste : Thomas s'est aperçu que la comparaison prise de la forme conçue par l'artisan (*ars divina*) est sans doute utile pour expliquer la création des choses, mais que cette analogie avec l'activité transitive se révèle insuffisante quand il s'agit de rendre compte du soin que Dieu prend de sa création, l'analogie avec l'activité immanente de la prudence lui paraît désormais plus adéquate ».

³⁵ Un des contextes où la notion de la paix est développée est le traité de l'amour. Or ici, on voit une certaine évolution, mais sans discontinuité. Voir M. SHERWIN, *By Knowledge and by Love*, p. 64 : « As we shall see, there is a fundamental continuity between Aquinas' earlier and later theories of love. Nevertheless, Aquinas did clarify his understanding of the relationship between intellect and will, and this clarification influenced his mature description of love ».

³⁶ Voir J.-P. TORRELL, Introduction à : Questions disputées sur la vérité V, VI, p. 34 : « Il en va ainsi pour toute étude sérieuse de quelque thème que ce soit. Contrairement à ce qui se pratique trop souvent, la simple citation d'un passage isolé de Thomas d'Aquin ne suffit pas à faire connaître sa pensée [...] mais dans le cas de la prédestination, c'est encore insuffisant pour deux raisons : d'une part, il s'agit d'un point sur lequel Thomas lui-même a évolué (le cas est plus fréquent qu'on ne voulait bien l'admettre jadis) ; d'autre part, la théologie de la prédestination a connu elle-même un développement considérable dans les siècles qui ont suivi et les tenants de l'école thomiste continuent à débattre de la juste interprétation du Maître ».

qu'il demeure encore de l'espace pour la recherche. La sagesse et la contemplation sont les deux termes qui nous intéressent particulièrement.

La contemplation, parce que les personnes contemplatives semblent jouer un rôle décisif pour la naissance de la paix. Certains pensent que la Suisse a été préservée de la guerre civile par un saint qui s'est retiré dans la solitude et qui s'est consacré à la vie contemplative. Il s'appelait Nicolas de Flue. Mais il existe aussi d'autres exemples étonnants qui montrent que les esprits contemplatifs possèdent la capacité d'introduire la paix. Pour mieux comprendre ce paradoxe, nous étudierons l'explication de Saint Thomas.

Déjà dans sa première œuvre, le commentaire du *Super Isaiam*, Thomas énumère la contemplation de la sagesse divine parmi les conditions de la paix temporelle³⁷. Dans la *Somme*, synthèse de sa maturité, il revient de nouveau sur ce sujet. La sagesse divine y est présentée comme la cause de la paix³⁸. De plus, nous trouvons ici le lien entre la septième béatitude « Heureux les pacifiques », le don de la sagesse et la transformation dans le Christ qui est la sagesse engendrée³⁹. Ainsi, en plus de la notion de l'ordre, la sagesse se montre également comme une notion clé dans la doctrine de Thomas d'Aquin de la paix⁴⁰. Nous voulons donc étudier cet aspect à nouveaux frais, même si nous ne sommes pas les premiers à le faire⁴¹.

Nous sommes convaincus que la doctrine de Thomas peut éclairer les liens entre sagesse, contemplation, sainteté et paix parce qu'il a abordé ce sujet non seulement comme un savant

³⁷ Voir *Super Is.* 26, 142-149 : « Item nota super illo *Pacem*, quod tria sunt quae faciunt pacem in praesenti : primo contemptus temporalis opulentiae, infra LVII [20] : « Impii autem quasi mare feruens, quod quiescere non potest » ; secundo subiugatio carnalis concupiscentie, *Eccli.* XLIV [6] : « Pacificantes in domibus suis » ; tertio contemplatio diuinae sapientiae, *Ps.* [75] : « in pace factus est locus eius et habitatio eius in Syon ».

³⁸ Voir *STh* II-II, 45, 6, ad 3 : « convenienter Jacobus dicit quod « sapientia quae desursum est » [...] pacifica, quod est finalis effectus sapientiae ».

³⁹ Voir *STh* II-II, 45, 6, co.

⁴⁰ Pour le lien entre l'ordre et la sagesse, voir O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe According to Aquinas*, p. 3-4 : « Thus, to insist on *esse* as the proper term of creation [...] is not to cut *esse* off from the *universitas rerum*, as if it were some partial abstraction, but to see it concretely ordered in a diversity and multiplicity of beings. "Divine wisdom," Aquinas writes at another point, "is the effective cause of all things, insofar as it produces them in *esse* and it not only gives being to things, but also being with order in things – *esse cum ordine in rebus*" (*In De Div. Nom.*, VII, lect. 4, n° 733) ».

⁴¹ Voir K. CONLEY, *A Theology of Wisdom, A Study in St. Thomas*, The Priory Press, Dubuque Iowa, 1963 ; Voir également J. MEINERT, « Alimentum Pacis » p. 882 : « Without wisdom, peace would not only be disturbed, but would never exist at all ».

avec l'usage parfait de sa raison, mais aussi comme quelqu'un dont la vie a été pénétrée par tous ces aspects, de sorte qu'il en parle avec connaturalité⁴².

Division de notre sujet

Comment organiser un sujet si vaste ? En effet, la recherche du mot « pax » et de ses dérivés dans les œuvres de saint Thomas donne plus de deux mille occurrences. On les trouve dès ses premiers commentaires bibliques jusqu'aux ouvrages de sa maturité. Parfois, les occurrences sont particulièrement concentrées dans quelques paragraphes, comme c'est le cas du onzième chapitre du commentaire du *In De Divinis Nominibus*. D'autre endroit, on ne trouve que quelques mots sur la paix, mais ces passages aussi sont parfois intéressants et peuvent bien compléter notre mosaïque. Comment donc les regrouper et les répartir afin d'obtenir une image fiable de la doctrine de saint Thomas ?

En effet, nous avons signalé notre intérêt de présenter les sources majeures de la doctrine de Thomas et les outils philosophiques dont il se sert pour interpréter les données scripturaires et patristiques. Ce sera la première partie de notre travail.

Nous ferons ensuite un parcours chronologique à travers certaines œuvres afin de déceler une certaine évolution éventuelle de cette doctrine.

Dans la dernière partie, nous établirons une synthèse de l'enseignement de Thomas. Nous suivrons l'ordre que Thomas lui-même utilise dans la *Somme de Théologie*. Il s'agit de l'*ordo disciplinae*⁴³. En effet, la paix n'est pas traitée dans la *Somme* pour elle-même, mais elle est attachée à quelque chose d'autre. Cela ne devrait pas nous surprendre, parce que comme le dit Thomas lui-même : « Il n'existe en effet pas de paix créée qui puisse subsister par elle-même »⁴⁴. Par conséquent la paix doit être attachée à une autre réalité ou à un autre contexte. Si nous lisons la *Somme*, qui présente la synthèse de la maturité, la paix y apparaît dans cinq

⁴² *STh* II-II, 45, 2, co. : « sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis ; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis ».

⁴³ Voir *STh* I, pro. : « Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum ».

⁴⁴ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 899 : « non est enim aliqua pax creata per se subsistens ».

contextes différents : *primo*, le gouvernement divin, qui vise l'ordre, l'unité et la paix⁴⁵ ; *secundo*, la fin ultime de chaque personne, la béatitude, laquelle est précédée et suivie par la paix⁴⁶ ; *tertio*, la charité, dont la paix est un effet ⁴⁷ ; *quarto*, le don de la sagesse, à qui appartient de faire la paix⁴⁸ ; *ultimo*, plusieurs mystères du Christ, qui sont les causes de la paix⁴⁹. Cette répartition faite par saint Thomas nous semble pouvoir être retenue pour la structure de notre propre travail. On pourrait objecter que même si la *Somme* est « une synthèse organique » rédigée avec « les soucis d'une pédagogie », elle est quand même destinée aux étudiants⁵⁰. Mais c'est cela que nous apprécions : une approche pédagogique qui donne une structure.

Passons donc à la présentation initiale des sources majeures bibliques et patristiques.

⁴⁵ Voir *STh* I, 103, 2 et 3.

⁴⁶ Voir *STh* I-II, 3, 4.

⁴⁷ Voir *STh* II-II, 29, 1-4.

⁴⁸ Voir *STh* II-II, 45, 6.

⁴⁹ *STh* III, 22, 2, co. : mentionne l'utilité des sacrifices à Dieu pour la paix. La paix équivaut à adhérer à Dieu. D'ailleurs, le lien entre le sacrifice du Christ et la paix est évoqué aussi dans *STh* III, 44, 1, ad 1, *STh* III, 48, 3, co. (*de modo efficiendi passionis Christi*) ; *STh* III, 35, 8, ad 1 : souligne le lien entre la Nativité du Christ et la paix. Les liens entre l'Eucharistie et la paix sont mentionnés dans *STh* III, 83, 4, co., *STh* III, 83, 5, ad 3, ad 6 ; Voir aussi *STh* III, 37, 2, ad 1 où le nom de Jésus évoque la paix future des fils de Dieu sous le gouvernement de Dieu ; *STh* III, 44, 4, ad 3 : même les miracles du Christ sur les choses dépourvues de la raison témoignèrent qu'il est venu ramener toute chose à la paix et à la tranquillité.

⁵⁰ Voir J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 193.

1. Thomas – commentateur des Écritures

1.1. La paix dans les Écritures

Etonnement, comme le remarque Ceslas Spicq, la notion grecque d'εἰρήνη, qui signifie la paix, est déjà mentionnée très régulièrement dans l'Ancien Testament (environ 280 fois)⁵¹. De plus, il y existe deux significations originales par rapport à la littérature grecque. Tout d'abord, tandis que la littérature non scripturaire parle de la paix au sens d'une tranquillité plutôt négative, c'est-à-dire un manque de conflit entre les nations ou entre les membres d'une société, ou un manque de trouble au point de vue personnel. Par contre, « il est très remarquable qu'aucun texte n'évoque l'état d'âme d'une personne qui n'est troublée par aucun souci, aucune inquiétude, ayant une tranquillité heureuse, ce que nous appelons "la paix intérieure" »⁵². C'est l'Ancien Testament cependant qui comprend la paix comme un état où une personne vit en sécurité et où rien ne lui manque. C'est ce qui correspond à la notion hébreu de « shalom ». Ensuite, « la grande innovation de l'Ancien Testament est de faire de la paix une notion religieuse : elle est un don de Dieu »⁵³.

Le Nouveau Testament, notamment les Évangiles synoptiques, tout en gardant « l'acceptation vétéro-testamentaire de εἰρήνη : "sécurité" »⁵⁴, affirment que c'est Jésus l'auteur de la paix. C'est même lui qui donne sa propre paix⁵⁵.

Ensuite, « les Actes des Apôtres mentionnent la paix civile et politique, tout comme l'union qui succède à l'hostilité au sein d'un groupe, mais ils relèvent aussi la concorde fraternelle et religieuse dans les communautés chrétiennes ; enfin et surtout ils définissent cette paix en fonction du Christ »⁵⁶.

Les lettres de saint Paul contiennent de plus « une nouvelle notion de l'*eirènè*, toute intérieure et très spirituelle »⁵⁷.

« Le premier résultat de la justification a été l'obtention de la paix, non seulement réconciliation avec Dieu, fin d'une rupture et d'un désordre, mais instauration de relations nouvelles qui sont gages du bonheur futur : *Que le Dieu de l'espérance vous remplisse de toute*

⁵¹ SPICQ, C., Lexique théologique du Nouveau Testament, p. 441.

⁵² SPICQ, C., Lexique théologique du Nouveau Testament, p. 440.

⁵³ SPICQ, C., Lexique théologique du Nouveau Testament, p. 442.

⁵⁴ SPICQ, C., Lexique théologique du Nouveau Testament, p. 444.

⁵⁵ SPICQ, C., Lexique théologique du Nouveau Testament, p. 445.

⁵⁶ SPICQ, C., Lexique théologique du Nouveau Testament, p. 446.

⁵⁷ SPICQ, C., Lexique théologique du Nouveau Testament, p. 447.

joie et paix, afin que vous abondiez en espérance, par la puissance de l'Esprit-Saint (Rom. XV, 13). Cette paix chrétienne, concomitante de l'appel au salut et qui dure jusqu'à l'entrée au ciel, est la conséquence de tous les dons d'un Dieu que saint Paul qualifie : *le Dieu de la paix*, parce que lui seul la crée »⁵⁸.

Cette paix est l'œuvre du Christ qui « par sa croix, a réconcilié tous hommes avec Dieu [...] Son Évangile sera qualifié d'Évangile de la paix »⁵⁹. Par sa paix, il a réuni ses disciples comme membres d'un seul corps⁶⁰. « Bien plus, il est lui-même notre paix, car il ne nous a pas seulement réconciliés avec Dieu, mais il a établi la paix entre Juifs et Gentils »⁶¹. « Cette paix, toute spirituelle, est dans les cœurs et à ce titre relève du Saint-Esprit qui l'infuse sous forme d'amour mutuel, de concorde et d'union fraternelle : *Les tendances de l'Esprit vont à la vie et à la paix* (Rom. VIII, 6) ; *le règne de Dieu, c'est justice et paix et joie dans l'Esprit-Saint* (Rom. XIV, 17) »⁶².

Quant à Thomas, étant donné qu'il a commenté plusieurs livres bibliques, il a aussi abordé presque tous ces versets. Il semble que ce sujet l'ait intéressé au plus haut point. On le voit déjà dans ses premières œuvres, surtout dans le *Super Isaiam*. Certains versets de la prophétie d'Isaïe parlent de la paix⁶³ et ont donc obligé Thomas à s'y arrêter. Mais on y trouve aussi d'autres sources bibliques dont saint Thomas fait un usage explicite dans ce commentaire et qui viennent de nombreux livres bibliques, surtout du *Psautier*⁶⁴. Le Docteur Angélique se montre donc aussi inspiré par les prophètes, par les livres sapientiaux, par les apôtres et par les évangélistes⁶⁵. Même si ce commentaire n'est pas l'unique témoin de l'influence forte

⁵⁸ C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, p. 447.

⁵⁹ C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, p. 448.

⁶⁰ Voir C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, p. 448.

⁶¹ C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, p. 448.

⁶² C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, p. 448.

⁶³ Voir *Is* 26,3 ; 26,12 ; 32, 16-18 ; 54, 13-14.

⁶⁴ J.-P. TORRELL, *Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe*, Recherches Thomasiennes, p. 245-246 : « En effet, sur les 130 références bibliques de ces 24 collations, 25 viennent des *Psaumes*. Si l'on excepte *Isaïe* (12 renvois), le livre des *Proverbes*-le plus souvent cité après les *Psaumes*-ne vient qu'assez loin derrière avec 10 citations. [...] Mais Thomas lui-même nous a livré la raison de cette préférence dans son prologue au commentaire du *Psautier* : *Omnia enim quae ad finem incarnationis pertinent, sic dilucide traduntur in hoc opere, ut fere videatur evangelium, et non prophetia*. Et, dans la plus pure tradition d'Augustin dont il est aussi héritier, il explique un peu plus loin : *materia huius libri est Christus et membra eius* ».

⁶⁵ J.-P. TORRELL, *Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe*, Recherches Thomasiennes, p. 246 : « Au-delà de la précision statistique, on voit aussitôt à quel point ces prolongements spirituels sont pénétrés de l'expérience des prophètes et des sages, des apôtres et des évangélistes ».

des Écritures sur saint Thomas, il mérite d'être relevé dans ce chapitre initial. En fait, c'est un ouvrage qui montre que Thomas ne commente pas les versets bibliques qui parlent de la paix parce qu'il aurait à le faire. On voit que Thomas s'intéresse à ce sujet en ramassant et en organisant ces versets. C'est plus qu'un commentaire cursif. On voit ici émerger une doctrine de la paix qui s'appuie sur des références bibliques et cette doctrine est déjà assez élaborée. De plus, c'est un point de départ dans la carrière académique de saint Thomas. Nous pouvons donc dire que sa doctrine a un vrai fondement biblique puisqu'il est présent dès le commencement.

Mais on ne s'arrêtera pas à ce commentaire. Il existe d'autres commentaires bibliques ainsi que d'autres versets importants qui ne figurent pas dans le *Super Isaiam* et qui méritent d'être mentionnés ici. Ils peuvent compléter cette image de la paix d'inspiration biblique. Ils peuvent aussi attester une certaine continuité de la pensée de Thomas. Mais ils peuvent également signaler quelques sujets qui ont subi un certain approfondissement et auxquels nous reviendrons plus tard dans les chapitres suivants.

Bref, comme le constate J.-P. Torrell dans son *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, l'enseignement biblique jouait un rôle important dans la carrière académique de saint Thomas⁶⁶. C'est cette inspiration fortement biblique que nous voulons souligner dans ce sous-chapitre introductif.

1.2. L'intuition initiale mais constante

La première description de la paix se trouve donc déjà dans les premiers commentaires du *Super Isaiam* et du *Super Ieremiam*⁶⁷ et surtout dans le *Super Isaiam*, parce que ce prophète en parle beaucoup⁶⁸. On trouve, dans ce commentaire, plusieurs endroits qui ont suggéré à Thomas de s'arrêter sur le mot « paix » et de regrouper quelques versets bibliques qui contiennent ce

⁶⁶ Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 88 : « Longtemps méconnu au profit des *Sentences* ou de la *Somme*, cet enseignement biblique était pourtant la tâche ordinaire de Thomas et c'est ainsi qu'il a commenté plus de la moitié du Nouveau Testament et plusieurs livres de l'Ancien. Si l'on veut donc se faire une idée un peu moins unilatérale du théologien complet qu'il a été et de sa méthode, il est urgent de lire et d'exploiter de façon plus approfondie ces commentaires bibliques en parallèle avec les grandes œuvres systématiques » ; Voir aussi *Prefatio*, « Leonina 26 » (*Super Job*), 1*-2*.

⁶⁷ Saint Thomas a commencé sa carrière d'enseignant à l'université de Paris. Sa première tâche a été de commenter le livre des prophètes Isaïe et Jérémie. Cela a eu lieu dans les années 1251-1252 ou 1252-1253. Le but de cette lecture cursive était d'explicitier le sens littéral du texte. Voir J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 52-54.

⁶⁸ Au sujet de la paix chez Isaïe voir J. CAZEAUX, « Prince de paix, Isaïe, chapitres 6 à 12 », *Communio* 43 (2018) p. 19-27 ; cet article fait partie du numéro de la revue *Communio* toute entière consacrée au sujet de la paix. Quant à la signification de la paix chez le prophète Isaïe, voir p. 25 : « La paix en hébreu n'est pas d'abord le contraire de la guerre. C'est la plénitude de la vérité humaine. Et celle-ci commence selon Israël par la réconciliation avec YHWH Dieu (*Éphésiens* 2, 14) ... ».

même mot à travers toutes les Écritures. Les commentaires des deux prophètes nous fournissent ainsi une quantité considérable de versets des Psaumes, des lettres de saint Paul et beaucoup d'autres. Thomas bâtit donc sa doctrine de la paix sur les sources bibliques et ces sources sont vraiment nombreuses. Mais on voit aussi le génie de Thomas qui est capable d'amasser et d'organiser cette vaste matière. On apprécie cela surtout en lisant les *collationes*⁶⁹, où les regroupements de versets concordants sur le mot *paix* sont introduits par le terme *nota* ou *notandum*. Il s'agit de versets regroupés dans une structure par trois ou plus, avec de courtes gloses écrites par saint Thomas.

1.2.1. *Il jugera les nations... et ils forgeront de leurs épées des socs de charrue...*⁷⁰

Or les *collationes* ne sont pas une source unique. En effet, le premier endroit du commentaire sur Isaïe où saint Thomas réfléchit sur la paix n'est pas la *collatio*, et pourtant nous nous en servons comme point de départ. Il se trouve dans le commentaire du chapitre deux. C'est ce chapitre qui commence par la vision de la parole (*verbum*) au-dessus de Juda et de Jérusalem et aussi par la vision de la maison du Seigneur sur la montagne où les gens se dirigent afin d'être enseignés et jugés⁷¹. Fixons maintenant notre regard sur le verset 4 :

Il jugera les nations, et il convaincra d'erreur plusieurs peuples ; et ils forgeront de leurs épées des socs de charrue, et de leurs lances des faux. Un peuple ne tirera plus l'épée contre un peuple, et ils ne s'exerceront plus à combattre l'un contre l'autre⁷².

Certes, le texte biblique n'utilise pas explicitement le mot *paix*, il parle de la transformation des armes et des instruments de guerre en outils d'agriculture. La disparition des armes, dont

⁶⁹ Pour ce qui est des « collationes » nous devons beaucoup à Jean-Pierre Torrell qui a traité ce sujet dans son *Initiation à saint Thomas* (p. 54 – 62) et surtout dans son article « Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe », *RT*, 96 (1996), pp. 179-208 ; Les *collationes* sont également traitées dans la préface de l'édition critique du commentaire *Super Isaiam*. Voir *Leonina*, tom. 28, p. 16*-17*

⁷⁰ *Is* 2, 4.

⁷¹ *Is* 2, 1-4 : « Verbum quod uidit Ysaïas filius Amos super Iudam et Ierusalem. Et erit in nouissimis diebus preparatus mons domus Domini in uertice montium et eleuabitur super colles. Et fluent ad eum omnes gentes, et ibunt populi multi et dicent : Venite, ascendamus ad montem Domini et ad domum Dei Iacob, et docebit nos uias suas, et ambulabimus in semitis eius, quia de Syon exhibit lex et uerbum Domini de Ierusalem. Et iudicabit gentes et arguet populos multos ; et conflabunt gladios suos in uomeres et lanceas suas in falces ; non leuabit gens contra gentem gladium, nec exercebuntur ultra ad prelium ».

⁷² *Is* 2, 4 : « Et iudicabit gentes et arguet populos multos ; et conflabunt gladios suos in uomeres et lanceas suas in falces ; non leuabit gens contra gentem gladium, nec exercebuntur ultra prelium ».

parle le prophète Isaïe, évoque également à Thomas le verset du Psaume : « Il casse les arcs, brise les lances »⁷³. Mais c'est cette transformation qui est le signe de la paix (*signum pacis*)⁷⁴.

Avant d'indiquer ce signe, Thomas identifie tout d'abord la cause efficiente de la paix (*effectivum pacis*) en disant : « La cause de la paix est le jugement (*judicium*) du roi ; aussi dit-il d'abord : *il jugera les nations*, leur assurant leurs droits ; et *il reprendra les peuples*, en corrigeant leurs péchés. *Is* 1lect. 1, n° 4] : *il jugera les pauvres avec justice, et il prononcera avec équité en faveur des humbles du pays* »⁷⁵.

Après la cause et le signe de la paix, vient encore son fruit (*fructus pacis*), l'anéantissement des ennemis. Thomas s'appuie sur deux versets du prophète Isaïe qui mentionnent deux sortes d'ennemis, les nations qui lèvent leurs épées et l'antique erreur⁷⁶.

Ce raisonnement de la paix se termine avec une question : quand cette paix aura-t-elle lieu ? La *Glose* qui est citée semble proposer qu'elle est déjà présente ici, surtout parmi les saints⁷⁷. Mais Thomas conclut que : « Peut-être vaut-il mieux dire que ce passage se réfère à la paix réalisée par le Christ et qui s'accomplira dans l'avenir »⁷⁸.

Nous avons donc ici quelques idées initiales à propos de la paix chez Thomas. Sa doctrine repose sur des versets bibliques regroupés et organisés. Dans le passage commenté plus haut, les versets sont concrètement repartis dans une structure marquée par les termes *effectivum – signum – fructum*, et par le binôme qui reflète la distinction entre la paix des saints au fil de l'histoire et la paix dans l'avenir.

⁷³ Voir *Ps* 45, 10. La même association sera faite vers la fin de sa carrière dans son *Commentaire sur les Psaumes*. Les mêmes références se trouvent attachées au mot « paix » : *In Ps.* 45, n° 7 : « Et hanc diuturnitatem describit, quia si homo timet bellum, conservat arma. Et ideo dicit, arcum conteret, et confringet arma ; quasi dicat, tamdiu durabit pax, quod omnes tradent oblivioni arma : quia illa pax diu durabit : *Is.* 2 : conflagunt gladios suos in vomeres, et lanceas suas in falces »

⁷⁴ Cf. *Super Is.*, cap.2, lin. 105-108 : « Signum pacis est quod instrumenta belli vertuntur in cultum agri : unde dicit : *et conflagunt gladios suos in vomeres. Ps.* 45 : *arcum conteret, et confringet arma* ».

⁷⁵ Cf. *Super Is.*, cap. 2, lin. 101-105 : « Effectivum pacis est regis judicium ; et ideo primo dicit : *judicabit gentes*, dando eis jura, *et arguet populos*, corrigendo peccata. *Infra* 11 : *judicabit in justitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae* » ; traduction des moines de l'abbaye Notre-Dame de Fontgombault publié sur le site docteurangelique.free.fr 23 septembre 2015.

⁷⁶ Cf. *Super Is.*, cap. 2, lin. 108-112 : « Fructus pacis est in amotione hostium : unde dicit : *non levabit gens contra gentem gladium. Infra* 26, [3] : *vetus error abiit, servabis pacem, pacem, quia in te speravimus* » ; le verset *Is* 26, 3 est mentionné trois fois dans le commentaire *sur Isaïe* et une fois dans le commentaire *sur Job*.

⁷⁷ Unde in tempore Antichristi quamvis sit futura maxima sanctorum persecutio, tamen habebunt pacem magnam adinvicem, sicut fuit tempore Diocletiani.

⁷⁸ *Super Is.*, cap. 2, lin. 118-120 : « Vel melius dicendum quod referatur ad pacem factam per Christum, que complebitur in future ».

Quant à la triade *effectivum – signum – fructum*, elle nous rappelle qu’il existe une certaine causalité des réalités analogiques qui se dirigent dans le même sens⁷⁹, concrètement vers la paix. En effet, c’est une structure qui permet à Thomas d’organiser des versets bibliques non seulement ici mais aussi ailleurs dans le même commentaire⁸⁰ ainsi que dans d’autres commentaires bibliques⁸¹. La deuxième distinction nous indique qu’il y a non seulement une plénitude de la paix mais qu’elle existe aussi sous forme imparfaite.

Même si nous ne voulons pas suivre littéralement cette structure, elle nous inspire pour organiser les versets bibliques avec des passages de commentaires de sorte de pouvoir apprécier une certaine causalité et une certaine dynamique vers le perfectionnement.

1.3. Le Christ est la cause de la paix

La paix est donc l’effet du jugement du roi (*regis iudicium*). Thomas rappelle ailleurs que juger est une tâche royale : « in iudicando quia hoc est opus regis ». Il explique aussi que le « jugement » signifie que le roi introduit la justice (*iustitia*)⁸². La paix se trouve attachée dès le commencement au domaine de l’exercice de la justice. Nous allons voir que ce langage de la justice vis-à-vis de la paix est présent ailleurs que dans le *Super Isaiam*. En fait, Thomas ne pouvait pas résister à l’autorité du prophète Isaïe dans ce commentaire ou ailleurs, puisque

⁷⁹ Cf. *SCG I*, cap. 34 : « sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. Quod quidem dupliciter contingit : uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. [mais analogiquement, par relation ou référence à quelque chose d’unique. Deux cas se présentent. Dans le premier cas, des choses multiples ont référence à quelque chose d’unique : ainsi, par référence à une unique santé, l’animal sera dit *sain*, à titre de sujet ; la médecine sera dite saine à titre de cause efficiente, la nourriture à titre de facteur de conservation, l’urine à titre de signe.] »

⁸⁰ Voir *Super Is.*, cap. 37, lin. 83-86 : « Circa primum tria: primo comminatur ei destructionis interitum, secundo ponit signum: Tibi autem hoc erit etc., tertio ostendit destructionis fructum: Et emittet id quod saluatum etc. ».

⁸¹ Voir *Super II ad Thess.*, cap. 1, lect. 1 : « Item primo gratias agit de profectu; secundo ostendit fructum profectus; tertio signum » ; *Super Ioan.*, cap. 2, lect. 2 : « Posita occasione signi exhibendi, hic consequenter Evangelista manifestat signum exhibendum: et primo ponit signum quod exhibetur; secundo ponit fructum factorum signorum, qui sequitur, ibi cum autem esset Ierosolymis etc. ».

⁸² Pour les distinguer un peu mieux, voir par exemple : *Super Is.*, cap. 1, lin. 794-799 : « et reducent eam in iustitia, quia iudicium est reducere ad equalitatem in qua consistit iustitia, *Ps. Iudicare populum tuum in iustitia et pauperes tuos in iudicio*, *Ier. XXIII [5] Regnabit rex et faciet iustitiam et iudicium in terra* ». voir aussi *Super Is.*, cap. 1, lin. 705-706 : « iustitiam et iudicium, quod est iustitie executio, *Ps. Quoadusque iustitia conuertatur in iudicium* » ; *Super Is.*, cap. 11, lin. 733-734 : « Sed iudicabit. Hic ostenditur iustitia in exequendo ».

l'idée de la justice est clairement bien recommandée dans le verset : « opus iustitiae pax »⁸³. Mais laissons le lien entre la justice et la paix à plus tard. Pour l'instant, c'est plutôt celui qui exerce cette justice qui nous intéresse. C'est le Christ, comme le suggère Thomas dans le passage dont nous avons déjà parlé : « Peut-être vaut-il mieux dire que ce passage [sur les nations qui se dirigent vers la montagne] se réfère à la paix réalisée par le Christ et qui s'accomplira dans l'avenir »⁸⁴.

1.3.1. Les gouvernements terrestres et la paix : « in iudicando quia hoc est opus regis »

Or, en parlant de la paix, comme effet du jugement du Christ, Thomas ne dit pas que les rois terrestres soient complètement incapables d'assurer la paix. Au contraire, ils ont, eux aussi, la tâche de juger (*iudicare*)⁸⁵. Quant à l'importance des rois terrestres pour la paix, saint Thomas donne l'exemple du roi Nabuchodonosor et il souligne, avec la *première épître à Timothée*, l'importance de la prière pour ceux qui gouvernent afin que nous puissions mener une vie paisible et tranquille, en paix⁸⁶.

L'importance des rois terrestres pour la paix est également renforcée par un exemple négatif. Un mauvais gouvernement menace l'unité entre les personnes, et donc la paix. Le *Super Isaiam* en donne trois exemples. Premièrement « Une dissension générale : le peuple déchoira [v. 5], de l'unité dans la paix par laquelle un peuple se maintient, l'homme luttera contre l'homme. *Pr* 11 [14] : là où il n'y a pas de pilote, le peuple déchoira. *Za* 10 [2] : ils ont été emmenés comme un troupeau : ils souffrent parce qu'ils n'ont pas de pasteur »⁸⁷. Deuxièmement : « La

⁸³ Ce verset sur la justice et la paix mérite d'être mentionné parce que Thomas lui-même s'y réfère seize fois au minimum.

⁸⁴ *Super Is.*, cap. 2, lin. 118-120 : « Vel melius dicendum quod referatur ad pacem factam per Christum, que complebitur in futuro ».

⁸⁵ *Super Is.*, cap. 11, lin. 215 : « in iudicando quia hoc est opus regis ».

⁸⁶ Cf. *In Ier.*, cap. 29, lect. 1 : « Et ut intendant his quae pertinent ad tranquillitatem pacis : et quaerite pacem. *Baruch* 1 : orate pro vita Nabuchodonosor regis Babylonis, et pro vita Balthassar filii ejus etc. 1 *Tim.* 2 : obsecro primum omnium fieri obsecrationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus, et omnibus qui in sublimitate constituti sunt, ut quietam, et tranquillam vitam agamus in omni pietate, et castitate, etc. ».

⁸⁷ *Super Is.*, cap. 3, lin. 106-112 : « Primo uniuersalis dissensio, unde dicit corruiet populus ab unitate pacis per quam est populus, uir ad uirum, id est contra, *Prou.* XI [14] *Vbi non est gubernator, corruiet populus*, *Zach.* X [2] *Abducti sunt quasi grex, affligentur quia non est eis pastor* ».

dissolution des amitiés »⁸⁸. Troisièmement : « Le renversement de l'ordre » que ce soit dans la famille ou dans la société⁸⁹.

Les mauvais gouverneurs ont introduit la désunion au lieu de la paix à cause de leur manque de sagesse et de vertu⁹⁰. Or leur cas confirme aussi ce qui a été dit au sujet du gouvernement du Christ. Le fait que le gouverneur doive être bien disposé pour qu'il puisse introduire la paix s'affirme surtout et d'une manière unique chez le Christ. Il est le roi idéal, celui qui a le pouvoir d'introduire la paix parfaite, parce qu'il est saint. Autrement dit, sa tâche est de juger. Et son jugement est marqué par la rectitude qui relève de sa sainteté⁹¹. Ainsi, dans le Christ, tout ce qui s'oppose à la paix est écarté.

1.3.2. « Le Christ est passé dans la paix »

Il faut aussi mentionner la *collatio*, qui se focalise sur la paix qui est l'œuvre du Christ. Thomas médite sur les mots « transibit in pace »⁹². Par conséquent, il s'exprime sur le rôle du Christ en triade :

Le Christ est passé dans la paix :

- De la chair à l'égard de l'esprit : il l'avait possédée. *Jb 5 [24] : tu sauras que la paix règne [dans ta tente].*
- De l'homme à l'égard du prochain : il l'avait enseignée. *Is 52 [7] : qu'ils sont beaux [sur les montagnes, les pieds du messager qui annonce la paix].*
- Du monde envers Dieu : il en fut l'artisan. *Ep 2 [15] : pour créer en sa personne [les deux dans un seul homme nouveau, en faisant la paix]⁹³.*

⁸⁸ Voir *Super Is.*, cap. 3, lin. 112-116 : « Secundo amicitie dissolutio: unusquisque ad proximum suum, id est contra proximum suum, *Ier. X Omnis frater supplantans supplantabitur, et omnis amicus fraudulenter incedet* ».

⁸⁹ Voir *Super Is.*, cap. 3, lin. 116-119 : « Tertio ordinis confusio: tumultuabitur puer contra senem, *Tren. IV 16 Facies sacerdotum non erubuerunt, nec senum miserti sunt* ».

⁹⁰ Cf. *Super Is.*, cap. 3, lin. 101-104 : « Sunt autem indigni quantum ad defectum sapientie et etatis, et sic dicit dabo pueros ; et quantum ad defectum uirtutis, et sic dicit et effeminati, id est lasciui et imbecilles, *Osee XIII [11] Dabo tibi reges in furore meo* ».

⁹¹ *Super Is.*, cap. 11, lin. 213-215 : « Non secundum uisionem. Hic ostendit sanctitatem eius quantum ad rectitudinem operis, et precipue in iudicando quia hoc est opus regis ».

⁹² *Is 41, 3* ; Dans le texte du commentaire Thomas dit d'abord que « Tout cela se comprend encore au sens littéral de Cyrus, et au sens mystique du Christ » et la *collatio* vient ensuite.

⁹³ *Super Is.*, cap. 41, lin. 159-162 : « Christus transiuit in pace carnis ad spiritum quam habuit, *Iob V Scies quod pacem habeat etc.* ;

Ce que nous connaissons déjà est la paix entre les nations, dont la cause est le Christ en tant que roi, celui qui introduit la justice⁹⁴. Ici s'ajoutent d'autres domaines. La paix existe entre les personnes comme le suggère le binôme « homme-prochain ». La paix existe également dans d'autres domaines indiqués par les binômes « chair-esprit » et « monde-Dieu »⁹⁵. Mais c'est toujours le Christ qui est le principe de la paix lorsqu'il la fait et l'enseigne, et qu'il la possède également.

1.3.3. « C'est lui qui est notre paix »⁹⁶

L'*Épître aux Éphésiens* - la source du verset que nous avons rencontré dans la *collatio* « Le Christ est passé dans la paix » - dit également à propos du Christ que : « il [le Christ] est en fait notre paix, il a fait de deux un seul »⁹⁷. Nous avons trouvé quatorze références à ce verset dans les œuvres du Docteur Angélique. Celle qui justement se trouve dans le *commentaire de l'Épître aux Éphésiens*⁹⁸ nous enseigne que la paix dépend du Christ comme l'effet dépend de sa cause. Il dit ensuite que la paix non seulement vient du Christ mais qu'elle permet de « s'avancer ou s'approcher » vers lui :

hominis ad proximum quam docuit, infra lij *Quam pulchri super montes* etc. ;
mundi ad Deum quem fecit, *Eph. ij Fecit pacem* etc » ;

⁹⁴ *Super Is.*, cap. 11, lin. 215 : « in iudicando quia hoc est opus regis ».

⁹⁵ Le passage que nous venons de citer vient de son premier commentaire. Mais cette triade va revenir toute sa vie, notamment dans le commentaire sur l'Évangile de saint Jean. Voir *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n. 1962 : « In homine autem est triplex ordo : scilicet hominis ad seipsum, hominis ad Deum, et hominis ad proximum : et sic est triplex pax in homine ». Cette triade rappelle également les passages du traité *Des Noms Divins* de Denys l'Aréopagite. Voir *De Div. Nom.*, cap. 11, n°. 403 : « Et subiecta uniunt et ipsa ad seipsa et ad alia invicem et ad unum et perfectum omnium principium pacis et causam » ; *De Div. Nom.*, cap. 11, n°. 407 : « Unam igitur quamdam et simplicem pacificae unionis contempler naturam, unientem universa sibi ipsi et illis ipsis et sibi invicem... » ; voir aussi *De Div. Nom.*, cap. 11, n°. 420. Enfin cette triade existe aussi dans le commentaire *Super ad Romanos* : *Super Rom.*, cap. 10, lect. 2 : « evangelizantium pacem, scilicet triplicem. Primo quidem annuntiant pacem quam Christus fecit inter homines et Deum. [...] Secundo annuntiant pacem habendam cum omnibus hominibus. Infra XII [18] : si fieri potest quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes. [...] Tertio annuntiant ea per quae homo potest habere pacem in semetipso. Ps. CXVIII [165] : *pax multa diligentibus legem tuam, domine*. Et sub his tribus continentur omnia quae in hac vita sunt utilia ad salutem, vel quantum ad Deum, vel quantum ad proximum, vel quantum ad semetipsum ».

⁹⁶ *Ep 2*, 14.

⁹⁷ *Ep 2*, 14.

⁹⁸ *Super Ad Ephesios reportatio* (1263-1265) ; l'article qui démontra la contribution de Thomas mais aussi des autres auteurs médiévaux à la compréhension du texte de saint Paul est : G. Dahan, « “Deux peuples en un Corps”. Commentaires médiévaux d'Éphésiens 2, 14-18 ». *Revue D'Études Augustiniennes Et Patristiques*, 57.1 (2011), p. 71-88.

C'est lui qui est notre paix, c'est-à-dire la cause de notre paix. C'est ce qui faisait dire à [l'évangéliste] Jean XIV [27] : *Je vous donne ma paix*.

Cette manière de s'exprimer s'emploie d'ordinaire quand tout ce qui est dans l'effet dépend de la cause, par exemple lorsque nous disons de Dieu qu'il est notre salut, parce que tout ce qui relève du salut est causé en nous par Dieu. Donc, puisque tout ce qui relève de la paix est causé en nous par le Christ, et par conséquent qui relève d'un rapprochement, étant donné que lorsqu'un homme est en paix avec son prochain, il peut avec sécurité s'avancer vers lui ou s'en approcher⁹⁹.

Voilà donc déjà ici une certaine causalité et dynamique, telle que nous avons annoncé dans l'introduction. Se trouve aussi dans ce commentaire toute une liste de situations à partir de sa Naissance jusqu'à son royaume qui démontre que là où est le Christ, là aussi est la paix, son œuvre :

Voilà pourquoi [l'Apôtre] dit qu'il *est notre paix*. Car à sa naissance les anges annoncèrent la paix *Luc II [14] : Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre, etc.* C'est aussi du vivant même du Christ que le monde connut une paix telle qu'il n'en jamais eue auparavant *Psaume LXXI [7] : En ses jours s'élèvera sa justice [et une abondance de paix]*. À sa résurrection, lui-même annonça aussi la paix *Luc XXIV [56] : Il leur dit : « Paix à vous »*.

[verset 14] : lui qui *des deux [peuples] n'en a fait qu'un*, à savoir parce que le Christ a réuni l'un et l'autre peuple en un seul, c'est-à-dire celui des Juifs adorant le vrai Dieu et celui des Gentils éloignés d'un tel culte de Dieu *Jean X [46] : J'ai d'autres brebis qui ne sont point de cette bergerie [...], et il n'y aura qu'un bercail et qu'un pasteur*.

[Et encore] *Ezéchiel XXXVII [22] : Un seul roi qui commandera à tous, etc.*¹⁰⁰

⁹⁹ *Super Eph.*, cap. 2, lect. 5 : « *ipse est pax nostra*, id est causa pacis nostrae. Unde dicebat *Io. XIV [27] : pacem meam do vobis*. Hic autem modus loquendi fieri consuevit, quando totum quod est in effectu dependet ex causa, sicut cum dicimus de Deo quod ipse est salus nostra, quia quidquid salutis est in nobis causatur a Deo. Quia ergo quidquid pacis est in nobis causatur a Christo, et per consequens quidquid appropinquationis, quia homo quando pacificatus est cum alio, secure potest ambulare seu appropinquare ad ipsum ».

¹⁰⁰ *Super Eph.*, cap. 2, lect. 5 : « ideo dicit quod est pax nostra. Nam in eius nativitate Angeli annuntiaverunt pacem. *Lc. II [14] : gloria in altissimis Deo, et in terra pax*, et cetera. Ipso etiam Christo in corpore existente, mundus maximam pacem habuit, qualem ante non habuerat. *Ps. LXXI [7] : orietur in diebus eius iustitia*, et cetera. Ipse etiam resurgens pacem annuntiavit. *Lc. ult. : dixit eis : pax vobis*. Sequitur qui fecit utraque unum, quia scilicet Christus utrumque populum, videlicet Iudaeorum

De nouveau, ce passage nous fournit non seulement quelques autres versets bibliques qui contiennent le mot *paix*, mais également qui confirment le Christ comme sa cause. Il contient également quelques termes qui nous renvoient à la vision d'Isaïe, à la justice et l'union introduite par le roi, le Christ.

1.3.4. « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ; ce n'est pas à la manière du monde que je vous la donne »¹⁰¹

Un autre endroit qui parle du Christ et de la paix est le passage suivant : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ; ce n'est pas à la manière du monde que je vous la donne »¹⁰². En fait, nous avons trouvé douze références à ce verset dans les œuvres du Docteur Angélique. Ce verset nous occupera encore. Pour l'instant, il suffira de citer l'endroit où Thomas confirme à l'aide d'autres références bibliques que le Christ est la source de la paix présente comme de la paix future. Il s'agit du commentaire de ce verset dans le *Super Ioannem*. Thomas commente ainsi : « Et ici le Seigneur nous promet l'une et l'autre »¹⁰³ :

La première quand il dit : *Je vous laisse la paix*, à savoir dans ce siècle, afin que vous vainquiez l'ennemi, et afin que vous vous aimiez les uns les autres, ce qui est comme le testament établi pour nous par le Christ pour que nous le gardions - *Il a fait avec lui une alliance de paix, et il l'a fait prince*.¹⁰⁴

Après la paix de ce siècle vient la paix dans le futur :

Et le Seigneur nous promet la seconde quand il dit : *Je vous donne ma paix*, à savoir dans le futur - *Je ferai couler sur elle*, à savoir la Jérusalem céleste, *comme un fleuve de paix*.¹⁰⁵

colentium Deum verum et gentium, ab huiusmodi Dei cultura alienatorum, coniunxit in unum. *Io. X* [16] : *alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovili*, etc., usque ibi : *et fiet unum ovile et unus pastor*. *Ez. XXXVII* [22] : *rex unus erit omnibus imperans*, et cetera ».

¹⁰¹ *Jn* 14, 27.

¹⁰² *Jn* 14, 27 ; nous avons trouvé 14 références à ce verset, surtout dans les commentaires bibliques.

¹⁰³ *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n° 1962 : « Et utramque hic dominus nobis promittit ».

¹⁰⁴ *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n° 1962 : « Primam cum dicit *pacem relinquo vobis*, in hoc scilicet saeculo, ut hostem vincatis, et ut invicem diligatis ; quod est quasi testamentum servandum nobis statutum a Christo ; *eccli. xlv*, [30] : *statuit illi testamentum pacis, et principem fecit eum* ».

¹⁰⁵ *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n° 1962 : « Secundam vero, cum dicit *pacem meam do vobis*, scilicet in futuro ; *is. ult.*, [v. 12] : *declinabo super eam*, scilicet Ierusalem caelestem, *quasi flumen pacis* ».

Revenons maintenant au *Super Isaiam* afin de démontrer que Thomas reconnaît, avec le Christ et les pouvoirs civils, un autre agent de la paix.

1.3.5. Les autres agents de la paix : « *viam pacis nescierunt* ».

Ce sont ceux qui marchent ensemble vers la paix. Ils forment le peuple de Dieu et ils doivent aider aussi les autres à trouver la paix. Effectivement, Thomas regrette avec le prophète Isaïe, que le peuple ne connaisse pas la voie de la paix¹⁰⁶. Il le regrette non seulement pour eux mais aussi pour les autres, parce que l'obligation de connaître la voie de la paix serait utile non seulement pour le peuple de Dieu mais aussi pour les autres nations. Le peuple de Dieu aurait dû connaître la voie de la paix afin de la communiquer également aux autres¹⁰⁷.

1.3.6. *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*

Même s'il existe plusieurs agents de la paix, le rôle du Christ reste incontournable, étant donné que l'Évangile appelle les artisans de paix « fils de Dieu ». En effet, dans le *commentaire sur Matthieu*, à l'endroit où Thomas examine le « Discours sur la montagne », nous trouvons un passage qui analyse la béatitude des artisans de paix. Thomas y rappelle la définition « tranquillité de l'ordre » dont nous allons encore traiter dans les chapitres suivants et il constate que :

Cet ordre ne peut exister que chez les saints. *Ps* 118 [165] : *Paix multiple à ceux qui aiment ton nom* ; *Is* 48 [22] : *Ils vivent dans la grande guerre de l'ignorance, et ils appellent tant de grands maux « paix »*. Le monde ne peut donner une telle paix. *Jn* 14 [27] : *Je vous la donne non comme le monde la donne*. De plus, tout cela ne suffit pas ; ils doivent faire la paix entre ceux qui ne s'entendent pas. *Pr* 12 [20] : *Ceux qui vont dans les conseils de paix, la joie les suit*¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Is* 59, 8 : « *viam pacis nescierunt* ».

¹⁰⁷ *Super Is.* 59, 85-86 : « *uiam pacis, qua alios in pace ponerent* ».

¹⁰⁸ *Super Matth.*, cap. 5, lect. 2, n° 585 : « *Ista autem ordinatio non potest esse nisi in hominibus sanctis* ; *Ps.* CXVIII [165] : *pax multa diligentibus nomen tuum* ; *Is.* XLVIII [22] : *non est pax impiis : pacem enim interiorum habere non possunt* ; *Sap.* XIV [22] : *in magno viventes inscientiae bello, tot et tam magna mala pacem appellant*. Pacem talem mundus dare non potest ; *Io.* XIV [27] : *non quomodo mundus dat, ego do vobis*. Item non sufficit totum hoc, sed debent inter discordes pacem facere ; *Prov.* XII [20] : *qui ineunt pacis consilia, sequitur eos gaudium* ».

Cependant, ici sur terre, la paix des saints n'est pas encore parfaite (*perficitur*) mais seulement ébauchée (*inchoatur*)¹⁰⁹ :

car personne ne peut tenir ses bas instincts totalement soumis à sa raison. *Rm* 7 [23] : *Je vois une autre loi dans mes membres, qui répugne à la loi de mon esprit et qui cherche à me capter dans la loi de péché qui est dans mes membres. C'est pourquoi cette paix [ne] sera véritable [que] dans la vie éternelle. Ps* 4 [9] : *En paix aussitôt je dormirai et me reposerai. Ph* 4 [7] : *La paix de Dieu surpasse toute intelligence*¹¹⁰

Ces affirmations n'apportent rien de nouveau par rapport à ce que nous avons déjà vu. Ce qui représente une certaine nouveauté est la réflexion sur le verset « Car ils seront appelés les fils de Dieu ». En fait, la paix des saints, dont la cause est le Christ, les fait aussi semblables à cette cause, au Fils de Dieu. Cette ressemblance s'effectue sur trois plans.

Premièrement, les saints : « exercent la fonction du fils de Dieu, car on dit que le Fils est venu dans le monde pour rassembler les dispersés, *Ep* 2 [14] : *Car il est lui-même notre paix ; Col* 1 [20] : *Pacifiant dans le sang de sa croix les êtres qui sont sur la terre et ceux qui sont aux cieux* »¹¹¹.

Deuxièmement, la paix des saints les amène au ciel : « parce que c'est par la paix, avec la charité, qu'on parvient au royaume éternel, dans lequel tous *seront appelés fils de Dieu. Sg* 5 [5] : *Voici comment ils ont été comptés parmi les fils de Dieu, et leur sort est parmi les saints. Ep* 4 [3] : *Appliqués à conserver l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix* »¹¹².

Troisièmement, la paix est aussi l'absence des obstacles à l'assimilation de l'homme saint à Dieu : « parce que par cela l'homme est assimilé à Dieu, car là où est la paix, il n'y a pas de

¹⁰⁹ *Super Matth.*, cap. 5, lect. 2, n° 586 : « Tamen sciendum quod ista pax hic inchoatur, sed non perficitur ».

¹¹⁰ *Super Matth.*, cap. 5, lect. 2, n° 586 : « quia nullus potest totaliter habere motus brutales rationi subiectos ; *Rom.* VII [23] : *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Unde vera erit in vita aeterna ; Ps.* IV [9] : *in pace in idipsum dormiam et requiescam ; Phil.* IV [7] : *pax Dei exuperat omnem sensum* ».

¹¹¹ *Super Matth.*, cap. 5, lect. 2, n° 587 : « habent officium filii Dei : ad hoc enim filius dicitur venisse in mundum, ut congregaret dispersos ; *Ephes.* II [14] : *ipse enim est pax nostra ; Col.* I [20] : *pacificans in sanguine crucis eius, sive quae in terris, sive quae in caelis.* »

¹¹² *Super Matth.*, cap. 5, lect. 2, n° 587 : « quia per pacem cum caritate pervenitur ad regnum aeternum, in quo omnes filii Dei vocabuntur ; *Sap.* V [5] : *ecce quomodo computati sunt inter filios Dei, et inter sanctos sors illorum est. Ephes.* IV [3] : *solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* »

résistance. Or, personne ne peut résister à Dieu. *Jb* 9 [4] : *Qui lui a résisté et a gardé la paix ?* »¹¹³.

Pour conclure ce long passage consacré à l'agent de la paix, ces quelques versets et leur usage témoignent que la paix dont la cause est le Christ, est une réalité bien présente dans les Écritures et, par conséquent, dans les commentaires de Thomas. Maintenant, nous voulons passer aux versets qui répondent aux questions concernant la nature de la paix. Il s'agit des sources bibliques qui attachent la paix à l'unité, à l'écartement des conflits, au repos et à beaucoup d'autres réalités y compris la notion de la justice.

1.4. « L'œuvre de la justice sera la paix »¹¹⁴

Le lien entre la justice et la paix est déjà apparu dans le *commentaire d'Isaïe*, parce qu'il est inspiré par les versets de cette prophétie. Nous avons déjà mentionné le verset « l'œuvre de la justice sera la paix »¹¹⁵. Depuis le commentaire *Super Isaiam*, Thomas se réfère à lui seize fois au minimum sans compter la version qui remplace le mot « œuvre » par « fruit » et qui figure dans le texte qui analyse les béatitudes :

De quoi s'agit-il avec la justice et la miséricorde, sinon d'avoir la paix ? *Is* 32 [17] :

Le fruit de la justice est la paix, et l'effet de la justice, silence et sécurité à jamais.

*Ainsi, Heureux les faiseurs de paix.*¹¹⁶

En fait, la justice revient dans les réflexions de Thomas sur la paix depuis son premier commentaire biblique jusqu'à l'un des derniers, le *Super ad Romanos*¹¹⁷. A juste titre, étant

¹¹³ *Super Matth.*, cap. 5, lect. 2, n° 587 : « per hoc homo assimilatur Deo, quia ubi est pax, non est aliqua resistentia ; Deo autem nullus resistere potest ; *Iob* IX [4] : *quis restitit ei, et pacem habuit ?* »

¹¹⁴ *Is* 32, 17 : « opus iustitiae pax ».

¹¹⁵ *Is* 32, 17 : « opus iustitiae pax ».

¹¹⁶ *Super Matth.*, cap. 5, lect. 2, n° 584 : « Quid per iustitiam et misericordiam, nisi ut pacem habeamus ? *Is*. XXXII [17] : fructus iustitiae pax, et cultus iustitiae silentium, et securitas usque in sempiternum. Beati ergo pacifici ».

¹¹⁷ En fait, il est difficile de dater la rédaction de ces commentaires. Voir TORRELL, *Initiation*, p. 320-330 ; 449-450. Quant au *Super ad Romanos*, voir ibid. p. 450 : « La partie du corpus paulinien où la main de Thomas est assez directement perceptible comprend les treize premiers chapitres de l'épître aux Romains que Thomas a révisés lors de son séjour à Naples à la fin de sa vie (printemps 1272-décembre 1273). Certains pensent qu'il en aurait commencé l'enseignement à Paris, mais cela nous semble peu probable ».

donné que cette épître lui fournit le verset : « Car le royaume de Dieu n'est ni le manger ni le boire, mais la justice, et la paix, et la joie dans l'Esprit Saint »¹¹⁸.

À propos de ce verset Thomas dit :

L'Apôtre fait voir en second lieu en quoi consiste notre bien, qu'il appelle le royaume de Dieu, en disant [verset 17] : *Mais ce règne consiste dans la justice, dans la paix et dans la joie que donne le Saint-Esprit.* « La justice » se rapporte aux œuvres extérieures, par lesquelles on rend à chacun ce qui lui appartient, avec la volonté d'accomplir ces œuvres *Matth. VI [33] : Cherchez donc premièrement le royaume de Dieu et sa justice.* - La paix se rapporte à l'effet de la justice ; car la paix est troublée surtout quand on ne rend pas à chacun ce qu'on lui doit. De là *Isaïe XXXII [17] : La paix est l'œuvre de la justice*¹¹⁹.

La paix de ce royaume relève donc de fait que personne ne manque de ce qui lui appartient d'après la justice. Quant au roi de ce royaume (*rex huius regni*), Thomas confirme que c'est le Christ :

On a établi que le Règne de Dieu est justice, paix et joie dans l'Esprit- Saint, donc *celui qui par-là sert ainsi le Christ*, qui est le roi de ce Règne, selon cette parole de Paul au *Colossiens I [13] : Dieu nous a transférés dans le royaume du Fils de sa dilection*, c'est-à-dire afin de vivre dans la justice, la paix et la joie spirituelle, *est agréable à Dieu*, qui est l'auteur de ce Règne¹²⁰.

Mais la justice n'est pas le seul axe autour duquel tourne la paix. Juste à côté de lui, il en est un autre : la fin.

¹¹⁸ *Rm 14, 17* : « Non est enim regnum Dei esca et potus, sed iustitia, et pax et gaudium in Spiritu Sancto ».

¹¹⁹ *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2 : « Secundo ostendit in quo consistat bonum nostrum, quod regnum Dei vocat, dicens *sed regnum Dei est iustitia, et pax, et gaudium in spiritu sancto*. Ut *iustitia* referatur ad exteriora opera, quibus homo unicuique reddit quod suum est et ad voluntatem huiusmodi opera faciendi, ut dicitur *Matth. VI [33]*. — *primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius*. Pax autem referatur ad effectum iustitiae. Per hoc enim pax maxime perturbatur, quod unus homo non exhibet alteri quod ei debet. Unde dicitur *Is. XXXII [17]*. — *opus iustitiae pax* ».

¹²⁰ *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2, n° 1129 : « dictum est quod regnum Dei est iustitia, pax et gaudium in spiritu sancto, qui ergo in hoc servit Christo, qui est rex huius regni, secundum illud *col. i [13]* : transtulit nos in regnum filii dilectionis suae, ut scilicet vivat in iustitia, pace et spirituali gaudio, placet Deo, qui est huius regni auctor ».

1.5. Posuit fines tuos pacem

Le deuxième axe s'appuie sur le passage du *Psaume* : « il fait régner la paix à tes frontières (*fines*) »¹²¹. Le fait que nous tournons notre regard vers la notion de la fin ne dit pourtant pas que nous quittons celle de la justice. En fait, on trouve ces deux versets ensemble déjà dans le *Super Isaiam*. La *collatio* qui met ensemble deux versets, que nous venons de mentionner, est celle qui commente l'expression « opus iustitiae pax » :

Note (1) Sur l'expression « la paix sera l'œuvre de la justice » [v.17] :

La paix des saints dans la patrie sera belle :

- Parce qu'elle ne sera pas fausse. *Sg* 3 [3] : [*leur départ du milieu de nous semble un anéantissement ; mais ils sont dans la paix*].
- Parce qu'elle n'aura pas de fin. *Is* 9 [7] : *la paix n'aura pas de fin (non erit finis)*.
- Parce qu'elle sera plénière. *Ps* 147 [3] : *il assure la paix à tes frontières (fines tuos)*¹²².

Deux références contiennent le mot fin (*finis*). Le verset du prophète Isaïe : « la paix n'aura pas de fin » et surtout le verset du *Psaume* 147,3 : « posuit fines tuos pacem » que nous avons signalé et qui mérite notre attention parce que Thomas le cite 24 fois à travers toutes ses œuvres. Il appartient donc aussi aux sources majeures et il est un témoin de l'importance du terme *finis* pour comprendre sa doctrine de la paix. Mais si on s'arrête encore à ces deux versets différents qui contiennent le mot « fin », on voit que Thomas joue avec les différentes significations de ce mot. La paix future est associée à la fin au sens de la plénitude et aussi à l'absence de fin au sens de la continuité ininterrompue. D'après ce verset, il y aura donc la paix parce qu'on parvient à la fin et il n'y aura pas besoin d'autre chose. D'après un autre verset, il n'y aura pas de fin, parce qu'il n'y aura pas d'arrêt, d'interruption de cette paix. Le terme « *finis* » est donc

¹²¹ *Ps* 147, 3 : « posuit fines tuos pacem ».

¹²² *Super Is.*, cap. 32, lin. 128-131 : « Nota super illo uerbo Erit opus iustitiae pax, quod pax sanctorum in patria erit pulcra,

primo quia non erit falsa, *Sap.* XV ;

secundo quia non interrupta, supra X *Et pacis non erit finis* ;

tertio quia plena, *Ps.* *Posuit fines tuos pacem* ».

utilisé aussi dans une perspective de temporalité, comme un moment où quelque chose s'arrête pour ne plus continuer. Une autre signification est proche de son équivalent grec « *telos* »¹²³.

Une autre *collatio*, qui contient aussi le *Psaume* 147, 3 : « *posuit fines tuos pacem* », indique qu'une fois arrivé à cette fin dans l'avenir, on peut « se reposer », « s'asseoir » et « dormir » dans l'abondance et la sécurité pour toujours. La paix est donc associée au repos qui arrive à la fin pour trois raisons :

Sur le mot paix, trois choses feront la paix dans l'avenir :

- L'abondance des biens. *Ps* 147 [3] : *il a établi la paix jusqu'aux confins de tes États (fines)*.
- L'assurance contre les maux. *Is* 32 [18] : *mon peuple se reposera (sedebit) dans les tentes de la confiance*.
- L'immutabilité. *Ps* 4 [9] : *je dormirai (dormiam) en paix et je me reposerai (requiescam)*¹²⁴.

La demeure de la paix est appelée ici la « tente » ou mieux les « tentes de la confiance » dont parle *Isaïe* plus tard. Sa fonction vis-à-vis de la paix est de la protéger d'une manière stable. Cette tente peut offrir l'immutabilité. En fait, il y aura « la tente qui ne pourra jamais être déplacée » qu'est la Jérusalem céleste. Thomas le constate lorsqu'il médite sur plusieurs tentes qui se présentent sur le chemin vers cette tente future. Thomas les énumère en scrutant leur utilité, leur stabilité, si elles peuvent offrir le repos que nous cherchons :

Au sujet de *celui qui habite dans la tente* [*Is* 22,15], il faut remarquer qu'il y a plusieurs tentes :

¹²³ En fait, la signification *but* est plus proche du terme grec *telos* dont l'équivalent latin est le mot *finis*. Mais la signification plutôt négative de *limite* s'est montrée finalement plus forte. C'est pourquoi les Latins ont décidé de ne pas traduire le mot *teleiosis* (perfection) comme *finitudo* mais ont choisi le mot *perfectio*. Pour en savoir plus cf. la note 10, p. 50 dans O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe according to Aquinas* : « It is no wonder that the Latins did not choose *finitudo* to translate *teleiosis*, but chose rather to create their own term, *perfectio*. In staying with *finis* as a translation of *telos*, however, they did contribute to a certain loss in the positive meaning of *telos* and teleology... »

¹²⁴ *Super Is.*, cap. 26, lin. 158-163 : « Nota super illo uerbo, *pacem*, quod tria sunt quae faciunt pacem in futuro :

primo bonorum ubertas, *Ps.* [147] : *Posuit fines tuos pacem* ;

secundo malorum securitas, infra XXXII¹⁸ : *Sedebit populus meus in tabernaculis fiducie* ;

tertio immobilitas, *Ps.* [4] : *In pace in idipsum dormiam et requiescam* ».

- D'abord, celle de la concupiscence charnelle, qui est le propre des porcs. *Hb* 13 [10] : *nous avons un autel, dont ne peuvent manger ceux qui servent dans la tente.*
- Ensuite, celle de la vie naturelle dans le temps, qui est le propre des hommes. *2 P* 1 [14] : *je suis sûr que bientôt je devrai déposer ma tente.*
- Puis, celle de l'Église militante, qui est le propre des combattants. *Is* 4 [6] : *la tente sera un lieu ombragé pour le jour et les grandes chaleurs.*
- Celle encore de la sagesse contemplative, qui est le propre de ceux qui goûtent le repos. *Ps* 131 [7] : *nous entrerons dans sa tente.*
- Enfin, celle de la vision éternelle ou de la patrie céleste, qui est le propre des bienheureux. *Is* 33 [20] : *tes yeux verront Jérusalem, la riche cité, la tente qui ne pourra jamais être déplacée.*¹²⁵

Il faut noter que cette liste omet de mentionner explicitement une tente très importante, telle qu'on la trouve déjà ici sur le chemin qui mène à la tente « de la vision éternelle » et qui promet un avant-goût des choses à venir. Il s'agit de la tente de notre cœur :

Reviens à ton cœur :

- Comme au siège du jugement, pour t'examiner. *Ps* 76 [7] : *j'ai médité durant la nuit [dans mon cœur].*
- Comme au principe de ta vie, pour que tu le gardes. *Pr* 4 [23] : *garde ton cœur de tout ton soin, [car il est la source de la vie].*
- Comme au lieu où tu entends la parole divine, pour que tu y prêtes attention avec soin. *Os* 2 [14] : *je la conduirai au désert [et parlerai à son cœur].*
- Comme au trésor où sont conservées les paroles divines. *Ps* 118 [11] : *j'ai caché dans mon cœur [vos paroles].*

¹²⁵ Cf. *Super Is.*, cap. 22, lin. 217-233 : « Nota super illo uerbo *qui habitat in tabernaculo*, quod est multiplex tabernaculum : primum carnalis concupiscentie, quod est porcorum, *Hebr.* ult. *Habemus altare de quo edere non habent qui tabernaculo deseruiunt* ; secundum est temporalis et naturalis uite, quod est hominum, *II Petri* I [14] *Certus sum enim quod uelox est depositio tabernaculi mei* ; tertium est militantis Ecclesie, quod est pugnantium, supra III *Tabernaculum erit in umbraculum diei ab estu* ; quartum est contemplatiue sapientie, quod est quiescentium, *Ps.* *Introibimus in tabernaculum eius* ; quintum est uisionis eterne uel celestis patrie, quod est omnium beatorum, infra XXXIII [20] *Oculi tui uidebunt Ierusalem ciuitatem opulentam, tabernaculum quod numquam transferri poterit* ».

- Comme au cénacle de la paix et de la réfection divine. *Ps* 84 [9] : *il parlera de paix à son peuple*¹²⁶.

Grâce à ces précisions, on constate donc que la paix parfaite et sans « fin » est placée au terme de notre pèlerinage. Elle se trouve dans la Jérusalem céleste. En effet, le nom même de Jérusalem signifie « vision de paix »¹²⁷. Cette interprétation a été largement présente chez les contemporains de saint Thomas ; chez l'évêque de Paris Guillaume d'Auvergne¹²⁸ ou chez Gilbert de Tournai¹²⁹. Il en allait déjà ainsi chez les prédécesseurs de saint Thomas, saint Augustin¹³⁰ et saint Jérôme¹³¹. Cette interprétation remonte néanmoins plus loin, notamment jusqu'à Origène. C'est Origène qui appelle la sortie du peuple de Dieu de l'Égypte comme le commencement de la voie de la paix. Cette voie s'achève par la demeure à Jérusalem, qui est la « vision de la paix »¹³².

¹²⁶ *Super Is.*, cap. 46, lin. 93-98 : « Redite ad cor

quasi ad iudicii solium, ut te discutias, *Ps. Meditatus sum nocte* etc. ;

quasi ad uite principium, ut custodias, *Prou. iijj Omni custodia* etc. ;

quasi ad diuine loquutionis auditorium, ut diligenter attendas, *Osee ij Ducam eam in solitudinem* etc. ;

quasi ad diuinorum eloquiorum thesaurum, *Ps. In corde meo abscondi* etc. ;

quasi ad diuine pacis et refectionis cenaculum, *Ps. Loquetur pacem in plebem* etc. »

¹²⁷ *Super Is.*, cap. 4, lin. 276-278 : « Secundo tranquillitas ad pacem : *residuus*, quasi residens, in Ierusalem, que visio pacis, infra LII [1] *Ierusalem ciuitas Sancti* ».

¹²⁸ Voir GUILLELMUS ALVERNUS, *Sermones de tempore*, sermo : 43 (in natiuitate Domini), CM 230, p. 165, lin. 114 : « Ierusalem interpretatur uisio pacis, quo nichil rectius quam contemplacio tranquillitas que claustralis accipitur ».

¹²⁹ Voir GUIBERTUS TORNACENSIS, *De septem uerbis Domini in cruce sermo quartus*, p. 240, lin. 139 : « Ierusalem enim dicitur uisio pacis et abundantiam nobis insinuat claritatis et tranquillitatis. Ergo, serenata iam anima in tribus potentiis, securus in Ierusalem requiescis. »

¹³⁰ Nous avons trouvé 18 occurrences de l'expression « Jérusalem – vision de paix » chez saint Augustin. Il se peut qu'il y en ait encore plus. Il suffira de citer ici un seul passage. On y voit que saint Augustin connaissait déjà l'image de l'Église du temps futur comme la Jérusalem céleste « vision de paix ». Voir : AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos* (CPL 0283) SL 38, psalmus 9, par. 12 : « psallite domino, qui habitat in sion ; his dicitur, quos non derelinquit quaerentes se dominus. ipse habitat in sion, quod interpretatur speculatio, et gestat imaginem ecclesiae quae nunc est ; sicut ierusalem gestat imaginem ecclesiae quae futura est, id est ciuitatis sanctorum iam angelica uita fruentium, quia ierusalem interpretatur uisio pacis. praecedit autem speculatio uisionem, sicut ista ecclesia praecedit eam quae promittitur, ciuitatem immortalem et aeternam ».

¹³¹ Cf. HIERONYMUS, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* (CPL 0581), p. 50, lin. 9 : « ierusalem uisio pacis »..

¹³² Cf. ORIGENES, *In Epistulam Pauli ad Romanos explanationum libri* (CPL 0198 M (A)) vol. 16, lib. 3, cap. 2, p. 219, lin. 336 : « Sed et ille populus qui de Aegypto eductus est uiam pacis incessit ut ad terram repromissionis ueniret et habitaret in Ierusalem quae interpretatur uisio pacis ; sicut et profeta dicit : *factus est in pace locus eius et habitatio eius in Sion* ».

1.6. La paix dans la vie présente

Même si la vision de la paix est promise à la fin du chemin, il existe une certaine paix pour ceux qui sont encore en chemin. D'après les quelques indications que nous avons données, même sur ce chemin se trouvent certains endroits où on peut entrer pour trouver la paix : l'Église militante, et surtout le cœur de l'homme. Malheureusement, il se rencontre aussi certaines demeures (tentes) dont il faut se méfier parce qu'elles promettent une paix factice. Nous avons déjà parlé de la tente de la concupiscence charnelle et celle de la vie naturelle. Ceux qui habitent la première ne peuvent pas accéder à l'autel. Ils sont privés de quelque chose. Voilà pourquoi ils ne peuvent s'apaiser. Ceux qui habitent la tente de la vie naturelle savent, que leur abri sera enlevé un jour. Même si hypothétiquement rien ne leur manque, leur inquiétude vient du fait que cela ne va pas durer toujours. Effectivement, habiter dans la tente de la vie naturelle en oubliant la tente céleste peut certainement apporter une certaine paix, mais ce n'est qu'une paix éphémère. Ainsi dans l'*In Hieremiam* 14 Thomas réfléchit sur trois types de paix apparente :

Il faut remarquer

- qu'il existe une fausse paix. *Sg* 14 [22] : *Alors que l'ignorance [de Dieu] les fait vivre dans une grande guerre, ils donnent le nom de paix à de tels maux !*
- [Il y a aussi une paix] trompeuse. *Ps* 27 [3] : *Ils parlent de paix avec leur prochain, mais le mal est dans leur cœur.*
- [Il y a encore une paix] passagère. *1 Th* 5 [3] : *Alors qu'ils diront : « Paix et sûreté ! », la mort les frappera subitement.*¹³³

La paix apparente dont parle cette *collatio* se trouve chez ceux qui estiment « douce la vie de péché »¹³⁴.

¹³³ *In Ier.*, cap. 14, par. 18 : « Notandum, quod

quaedam est pax falsa. *Sapient.* 14 : *in magno viventes inscientiae bello, tot et tam magna mala pacem appellant.*

Quaedam fraudulenta. *Psal.* 27 : *qui loquuntur pacem cum proximo, mala autem in cordibus eorum.*

Quaedam transitoria. *1 Thess.* ult. : *cum enim dixerint, pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus ».*

¹³⁴ Cf. *Super Is.*, cap. 5, lin. 485-496 : « Ve qui dicitis malum bonum. Hic ponitur uanitas quantum ad excusationem peccati. Et primo quantum ad effectum : malum bonum, *Mich.* VII [3] *Malum manuum suarum dicunt bonum* ; secundo quantum ad intellectum : lucem tenebras, ueritatem errorem, *Io.* III [19] *Dilexerunt homines magis tenebras quam lucem* ; tertio quantum ad affectum : amarum in dulce, uitam peccati dulcem extimantes, *Sap.* XIV [22] *Et non suffecerat errasse eos circa Dei scientiam, sed in magno uiuentes inscientie bello : tot et tam magna mala pacem appellant ».*

En cherchant la paix véritable, il faut donc ne pas cesser de se détacher de tous ces pièges et vivre en présence des réalités futures. Il faut se concentrer sur la contemplation de la divine sagesse¹³⁵. Prenons comme exemple la *collatio* qui montre l'importance de ces efforts pour trouver la paix déjà ici-bas :

Sur le mot paix, il y a trois choses qui font la paix dans la vie présente :

- Le mépris de l'opulence temporelle. *Is* 57 [20] : *les impies sont comme une mer agitée et qui ne peut se calmer.*
- La soumission de la concupiscence charnelle. *Si* 44 [6] : *pacifiés dans leurs maisons.*
- La contemplation de la divine sagesse. *Ps* 75 [3] : *sa demeure s'est établie dans la paix et son habitation en Sion*¹³⁶.

La paix de la vie présente comporte donc certaines activités. À commencer par la contemplation de la fin, mais également par des activités utiles qui disparaîtront dans le futur comme une certaine lutte, austérité ou discipline.

1.6.1. Un avant-goût de la paix future – la confiance et le désir

La confiance et l'espérance sont les autres termes auxquels est associée la paix en chemin. Le véritable point de départ de ce chemin de la paix semble être la prière. Lorsque ceux qui ont été impliqués dans l'idolâtrie commencent à prier Dieu¹³⁷, leur prière, certes marquée par la

¹³⁵ En fait, la sagesse n'est pas seulement le but mais elle est nécessaire pour ne pas chercher la paix là où il n'y en a pas. Quant à cette deuxième fonction, Thomas l'explique dans *In De Divinis Nominibus* XI, n° 922 : « Mais c'est avec sagesse qu'ils apaiseraient le tumulte des passions si, en contenant leurs nombreux désirs, ils se tournaient vers l'unique désir de la vraie paix » traduction : S. PRONOVOST ; Quant à la contemplation de la sagesse, il existe un beau passage dans le *prologue au De hebdomadibus* : « En ceci la contemplation de la sagesse est comparable au jeu pour deux raisons. D'abord parce que le jeu est délectable et que la contemplation de la sagesse entraîne la suprême délectation ... Ensuite parce que le jeu n'est pas ordonné à autre chose qu'à lui-même et qu'il trouve en lui sa propre fin ; ce que l'on retrouve aussi dans la délectation de la sagesse » ; traduction : J.-P. TORRELL.

¹³⁶ *Super Is.*, cap. 26, lin. 142-149 : « Item nota super illo *Pacem*, quod tria sunt quae faciunt pacem in praesenti : primo contemptus temporalis opulentiae, infra LVII [20] : *Impii autem quasi mare feruens, quod quiescere non potest* ; secundo subiugatio carnalis concupiscentiae, *Eccli.* XLIV [6] : *Pacificantes in domibus suis* ; tertio contemplatio diuinae sapientiae, *Ps.* [75] : *in pace factus est locus eius et habitatio eius in Syon* ».

¹³⁷ *Super Is.*, cap. 26, lin. 25-27 : « Proponitur enim ydoneitas petentium : Vetus error, scilicet ydolatrie, *II Cor.* V [17] *Vetera transierunt* ».

crainte (*timor Domini*)¹³⁸, contient déjà une certaine paix. Cette paix découle de leur espérance. Ils peuvent espérer parce qu'il leur est promis la paix du corps et de l'âme¹³⁹. Ils méritent la paix car ils espèrent en Dieu¹⁴⁰. C'est en espérant la paix de Dieu qu'ils acceptent en paix le châtiment¹⁴¹. Ils acceptent les peines pour leurs péchés parce qu'ils savent qu'il s'agit de leur purification et que cela vient de l'action de Dieu¹⁴². Autrement dit, leur paix vient de la présence et de l'agir de Dieu. Ils ont la paix parce que, déjà à ce stade, ils ont adhéré à Dieu. Désormais, la présence de Dieu, comme la confiance et l'espérance qui en découlent, vont les accompagner jusqu'à l'accomplissement de leur chemin.

Quant à cette confiance, il faut également citer la *collatio* consacrée à ce sujet :

Notez que trois biens rendent désirable la paix future :

- D'abord, la solidité de la puissance divine. *Ps* 124 [11] : *ceux qui se confient dans le Seigneur sont comme la montagne de Sion, elle ne chancelle point, elle est établie pour toujours.*
- Ensuite, la pureté de sa propre conscience. *Pr* 3 [23] : *tu marcheras avec confiance dans ta voie et ton pied ne heurtera point.*
- Enfin, l'extinction de la malice de l'ennemi. *Jn* 16 [33] : *ayez confiance, j'ai vaincu le monde*¹⁴³.

¹³⁸ J'interprète ainsi le mot « ydoneitas » qui est employé avec une signification semblable dans : *Super Is.*, cap. 50, lin. 103-106 : « Primo requirit confidentium ydoneitatem que est ex timore et obedientia : serui, Ysaie, uel cuiuscumque alterius, *Ps. Quis est homo qui timet Dominum ?* ».

¹³⁹ *Super Is.*, cap. 26, lin. 27-30 : « postulatur pacis beneficium : seruabis pacem corporis et anime, infra XXXII [18] *Sedebit populus meus in pulchritudine pacis* [On demande le bienfait de la paix : tu nous conserveras la paix, du corps et de l'âme. *Is* 32 [18] : *mon peuple se reposera dans la beauté de la paix*] ».

¹⁴⁰ *Super Is.*, cap. 26, lin. 30-32 : « allegatur pacis meritum : Quia in te sperauimus, *Eccli.* II [11] *Quis sperauit in Domino et confusus est ?* [Il indique ce qui mérite la paix : parce que nous avons espéré en toi. *Si* 2 [11] : *qui a espéré dans le Seigneur et a été confondu ?*] ».

¹⁴¹ *Super Is.*, cap. 39, lin. 31-34 : « Tertio ponit pene acceptationem : Et dixit Ezechias : Bonum, iustum, pax ab Assiriis, ueritas religionis, supra xxvj *Domine dabis pacem* etc ».

¹⁴² *Super Is.*, cap. 26, lin. 108-115 : « Quarto propheta congaudens consentit, proponens duo bona consequentia ex dicta pena : pacem populi, ergo Domine, hoc facto dabis pacem, et hoc de te speramus : omnia enim, *Phil.* II 13 *Deus est qui operatur in nobis uelle et perficere*, operatus es, opera, id est penas quibus sufficienter nos purgasti, infra XL [2] *Suscepit de manu Domini duplicia* ».

¹⁴³ *Super Is.*, cap. 32, lin. 133-141 : « Item nota quod pacem futuram faciunt appetibilem tria : primo firmitas diuine potentie, *Ps. Qui confidunt in Domino sicut mons Syon, non commouebitur in eternum qui habitat in Ierusalem* ;

Ceux qui se sont éloignés des idoles et marchent vers la paix sont menés par le désir de cette paix. L'avant-goût de cette paix leur a été donné au moment où ils se sont « confiés dans le Seigneur » et ils ont compris qu'on peut compter sur sa puissance. Les autres motifs de leur confiance et de leur désir sont « la pureté de leur propre conscience » et « l'extinction de la malice de l'ennemi » que Jésus a effectué. Ce sont donc les réalités sur lesquelles on trouve un appui qui ne cessera pas, et qui rendent déjà en quelque sorte présente la paix future.

Ce chemin ne relève pas uniquement des efforts humains mais surtout des dons de Dieu. En fait, il existe une série de dons. Le premier est la grâce de la justification. Le don ultime est la paix :

Il énumère alors les biens qu'il leur souhaite ; ce sont *la grâce et la paix*. La grâce est le premier des dons de Dieu, parce que c'est par elle que le pécheur est justifié *Romains III [24] : Ils sont justifiés gratuitement par la grâce*. La paix est le dernier des dons divins, parce qu'il se complète dans la béatitude *Psaume CXLVII [3] : Il a placé la paix jusques à vos confins*. Car ce sera la paix parfaite, quand la volonté se reposera dans la plénitude de tout bien, en obtenant l'immunité de tout mal *Isaïe XXXII [18] : Mon peuple se reposera dans la beauté de la paix*. Ainsi, dans ces deux biens, on comprend ceux qui sont intermédiaires¹⁴⁴.

En fait, ce passage du *Super ad Romanos* témoigne d'une continuité de l'enseignement de Thomas. Elle s'appuie sur des versets tels qu'on les trouve dans le *Psaume 147* et la prophétie d'*Isaïe* qui nous accompagnent depuis le commentaire le *Super Isaiam*. Il faut également relever les termes « justification », « fin » et « repos », termes auxquels Thomas associe la paix depuis le commencement de sa carrière. Passons maintenant à un sujet qui n'est pas de prime abord entièrement perceptible mais qui devient très important par la suite, à savoir le lien entre l'amour et la paix.

secundo puritas proprie conscientie, *Prou. III [23] Ambulabis fiducialiter in uia tua et pes tuus non impinget* ;

tertio remotio hostilis nequitiæ, *Matth. ult. Confidite, ego uici mundum* ».

¹⁴⁴ *Super Rom.*, cap. 1, lect. 4, n°. 70 : « Deinde ponuntur bona quæ eis optat, quæ sunt *gratia et pax*. Quorum unum, scilicet *gratia*, est primum inter Dei bona, quia per eam iustificatur impius, infra III [24]. — *iustificati gratis per gratiam ipsius*. Aliud autem, scilicet *pax*, est ultimum quod in beatitudine perficitur. *Ps. : qui posuit fines tuos pacem*. Tunc enim erit perfecta pax, quando voluntas requiescet in plenitudine omnis boni, consequens immunitatem ab omni malo. *Is. XXXII [18] — sedebit populus meus in pulchritudine pacis*. Et sic per hæc duo bona, alia media intelliguntur ».

1.7. L'Annonce d'un certain développement : justitia – amor

Ce que semble évoluer dans la pensée de Thomas est la reconnaissance de l'amour en tant que cause de la paix. Voici quelques versets qui attestent de cette évolution et montrent le lien entre la justice et l'amour.

1.7.1. « Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis »

Un verset de l'*Épître aux Ephésiens* invite à mettre côte à côte la charité, la paix et la justice : « Ayez soin de garder l'unité dans l'Esprit par le lien de la paix »¹⁴⁵. Le commentaire de cet *Épître*, appelé *Super Ad Ephesios reportatio* vise surtout l'union de l'Église¹⁴⁶. Mais il s'arrête aussi à cette union dans l'Esprit en distinguant le principe de l'union qu'est la charité (*coniunctio animorum*) et le principe de la solidité de cette union, la paix : « Or, dans les choses matérielles, il ne peut y avoir de cohésion durable sans [l'entretien d'] un lien quelconque. De la même manière, il ne peut y avoir une union des esprits par la charité sans un lien ; or le lien véritable de cette union est la paix »¹⁴⁷. Puis Thomas ajoute : « [la paix] qui est, selon Augustin, la tranquillité du mode, de l'espèce et de l'ordre, ce qui a lieu quand chacun détient ce qui est sien. Voilà pourquoi [l'Apôtre] dit [verset 3] : *par le lien de la paix*. [Il est écrit dans] les *Psaumes* CXLVII [14] : C'est lui qui a établi à tes confins *la paix*, etc. Et cette paix se conserve assurément par la justice *Isaïe* XXXII [17] : *La paix sera l'ouvrage de la justice* »¹⁴⁸.

On voit donc que la paix dépend de la justice, étant protégée par elle. Mais elle est également liée à la charité qui est le principe de l'union dans l'Esprit et de la paix. La paix est indispensable afin de maintenir cette union. La paix représente le lien ou les limites. La justice joue ici aussi son rôle car c'est elle qui conserve la paix.

¹⁴⁵ *Ep* 4, 3 : « Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis ».

¹⁴⁶ En effet comme Thomas le suggère dans le Prologue au commentaire des épîtres, l'union de l'Église est visée dans trois épîtres de saint Paul. Par conséquent Thomas y revient dans ses commentaires *Super Ad Ephesios reportatio*, *Super Ad Philippenses reportatio* et *Super Ad Colossenses reportatio*. Voir le Prologue mais aussi Torrell, *Initiation*, p. 328 où se trouve la traduction de ce Prologue.

¹⁴⁷ *Super Eph.*, cap. 4, lect. 1 : « Nulla autem rerum materialium coniunctio stare potest, nisi ligetur aliquo vinculo. Eodem modo nec coniunctio animorum per charitatem stare potest, nisi ligetur ; huiusmodi autem verum ligamen est pax »

¹⁴⁸ *Super Eph.*, cap. 4, lect. 1 : « quae est, secundum Augustinum, tranquillitas modi, speciei et ordinis, quando scilicet unusquisque habet quod suum est. Propter quod dicit in vinculo pacis. *Ps.* cxlvii [14] : *qui posuit fines tuos pacem*, etc. Quae quidem pax servatur per iustitiam. *Is.* xxxii [17] : *opus iustitiae pax* ».

1.7.2. « fructus autem Spiritus est caritas gaudium pax »

Le commentaire d'un autre verset montre mieux encore comment Thomas arrive à lier amour et paix. C'est dans une réflexion sur les fruits de Saint Esprit : « *Ad Gal. 5[22] fructus autem Spiritus est caritas gaudium pax longanimitas bonitas benignitas [23] fides modestia continentia adversus huiusmodi non est lex* » que Thomas arrive à démontrer le lien entre amour, joie et paix. La paix se décline en deux titres qui trouvent aussi leur appui dans les Écritures. Premièrement, la paix dépend de la présence de ce qu'on aime :

que l'objet aimé suffise à celui qui aime en raison de sa perfection; et à ce propos [l'Apôtre] dit [verset 22] : *paix*. Car celui qui aime jouit de la paix, quand il possède suffisamment l'objet aimé *Cantiq. VIII [10] : Depuis que j'ai paru devant lui, comme ayant trouvé la paix.*¹⁴⁹

Deuxièmement, la paix relève de l'absence des obstacles à la jouissance parfaite de ce que l'on aime :

que la jouissance de l'objet aimé soit parfaite, ce qui s'obtient semblablement par la paix, car, quoi qu'il survienne, dès lors que l'on jouit parfaitement de l'objet aimé, par exemple de Dieu, il ne peut y avoir aucun obstacle à sa jouissance *Ps. CXVIII [165] : Une paix abondante est à ceux qui aiment ta Loi ; il n'y a pas pour eux de scandale.*¹⁵⁰

Ces deux citations montrent donc une certaine nouveauté par rapport à l'article précédent. La paix ne figure pas ici uniquement comme quelque chose qui protège, qui conserve l'effet de la charité. Elle se retrouve aussi parmi les effets de cette charité, à côté de la joie. Quant à ces distinctions, nous allons y revenir dans les chapitres suivants, car l'objectif du présent chapitre est de présenter les sources bibliques majeures.

¹⁴⁹ *Super Gal.*, cap. 5, lect. 6 : « ut res amata sufficiens sit amanti propter suam perfectionem. Et quantum ad hoc dicit pax. Tunc enim amans pacem habet, quando rem amatam sufficienter possidet. Cant. ult. : ex quo facta sum coram eo quasi pacem reperiens, etc. ».

¹⁵⁰ *Super Gal.*, cap. 5, lect. 6 : « ut adsit perfecta fruitio rei amatae, quod similiter per pacem habetur, quia, quidquid superveniat, si perfecte aliquis fruatur re amata, puta Deo, non potest impediri ab eius fruitione. *Ps. cxviii [165] : pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum. Sic ergo gaudium dicit charitatis fruitionem, sed pax charitatis perfectionem. Et per haec homo interius perficitur quantum ad bona* ».

1.8. Résumé

Après avoir fait ce bref parcours de quelques commentaires bibliques, nous avons ramassé les versets qui ont certainement inspiré la doctrine de la paix de Thomas. On a vu ainsi que sa première œuvre, le *Super Isaiam*, contient déjà le commentaire de nombreux versets. En fait, la paix est un sujet abordé très fréquemment par les Écritures par rapport à la littérature non scripturaire de l'époque, comme le constate Ceslas Spicq. De plus, les Écritures introduisent avec les termes *shalôm* et *eiréné* de nouvelles significations proches de la paix intérieure, du bien être, de la béatitude, ainsi que la conviction que la paix est un don de Dieu. Thomas a donc exploré toutes ces significations. Nous avons également relevé un intérêt personnel de Thomas pour la notion de paix. Cet intérêt s'inscrit dans le fait que, déjà au début de sa carrière, au cours de son commentaire cursif, Thomas s'arrête parfois à un verset qui contient le mot paix et en organise quelques autres autour de lui. Les *Collationes*, telles qu'elles sont composées, nous fournissent également une quantité considérable et organisée de versets sur laquelle porte la doctrine thomasienne de la paix. On a aussi vu que cet intérêt ne s'est pas atténué avec le temps. La paix comme don du Saint-Esprit ainsi que la paix comme effet de la charité appartiennent aux sujets qui ont préoccupé Thomas jusqu'à sa maturité.

Thomas constate donc avec les Écritures que la cause de la paix est le Christ. C'est lui qui « est passé dans la paix qu'il l'avait possédée, qu'il l'avait enseigné et dont il l'était l'artisan ». Il en restera la cause jusqu'à la fin, lorsque le Christ roi fera venir toutes les nations vers sa maison. Or, même si c'est le Christ qui est la cause de la paix, cela n'exclut pas qu'il y ait d'autres causes, mais toutes sont liées au Christ. On a parlé de deux causes de la paix, celle qui vient de ceux qui sont chargés du gouvernement et celle qui vient des saints. Quant à la première, Thomas reconnaît, à la suite des Écritures, la paix qui est l'effet du bon gouvernement ici sur la terre. Ce qui est important est que ce gouvernement soit surtout juste : « l'œuvre de la justice sera la paix »¹⁵¹. Quant à la seconde, les saints participent à l'œuvre pacifique du Christ de sorte que l'Évangile les appelle « fils de Dieu ». Leur paix est comme un avant-goût de la paix du Christ sur le chemin vers sa plénitude. Thomas évoque ici des versets tels que « je vous donne ma paix »¹⁵².

¹⁵¹ Is 32, 7 : « opus iustitiae pax ».

¹⁵² Jn 14, 27 : « pacem meam do vobis ».

La réalité à laquelle la paix se trouve attachée du premier au dernier commentaire biblique est la « justice », le « jugement », la « justification »¹⁵³. Ces termes apparaissent dans le commentaire du prophète Isaïe, qui lui-même dit : « l'œuvre de la justice sera la paix »¹⁵⁴. La justice coïncide également avec la paix dans le commentaire *Super ad Romanos*. Cette interprétation trouve son appui dans le verset : « le royaume de Dieu n'est ni le manger ni le boire, mais la justice, et la paix, et la joie dans l'Esprit Saint »¹⁵⁵. Étant donné que ces deux commentaires représentent respectivement le début et le sommet de la carrière de Thomas, ils témoignent d'une certaine continuité quant au cadre général de la paix qu'est le royaume juste.

Par contre, ce qui semble évoluer et prendre de l'importance au fur et à mesure dans la pensée thomasienne c'est le lien entre la paix et l'amour ou la charité. Nous avons analysé le commentaire du verset « Ayez soin de garder l'unité dans l'Esprit par le lien de la paix »¹⁵⁶. La paix y est située entre la charité et la justice comme le lien de l'union causé par la charité et conservé par la justice.

L'approfondissement du lien entre la paix et la charité a été également véhiculé par la doctrine des fruits du Saint-Esprit. L'inspiration venait du verset « les fruits de l'esprit au contraire sont la charité, la joie, la paix »¹⁵⁷. La paix y apparaît comme une réalité liée à la charité à deux titres : son effet, lorsque l'objet aimé est possédé suffisamment et lorsque son acte de jouissance n'est pas troublé.

La justice et l'amour se montrent donc susceptibles de répondre à la question de la cause de la paix. Or nous avons vu aussi quels termes peuvent répondre à la question de savoir en quoi consiste cette paix. C'est le *repos* dans la *fin* et l'*union*. Le terme « fin » se retrouve surtout dans le verset « Il a placé la paix jusqu'à tes confins (*finis*) »¹⁵⁸ qui est cité à maintes reprises. Mais il y en a d'autres. La « fin » est interprétée à la fois dans une perspective de temporalité,

¹⁵³ Pour les distinguer un peu mieux, voir par exemple : *Super Is.*, cap. 1, lin. 794-799 : « et reducent eam in iustitia, quia iudicium est reducere ad equalitatem in qua consistit iustitia, *Ps. Iudicare populum tuum in iustitia et pauperes tuos in iudicio, Ier. XXIII [5] Regnabit rex et faciet iustitiam et iudicium in terra* ». voir aussi *Super Is.*, cap. 1, lin. 705-706 : « iustitiam et iudicium, quod est iustitie executio, *Ps. Quoedusque iustitia conuertatur in iudicium* » ; *Super Is.*, cap. 11, lin. 733-734 : « Sed iudicabit. Hic ostenditur iustitia in exequendo » ; *Super Is.*, cap. 26, lin. 1-4 : « In die illa. In parte ista gratias agit de populi iustificatione, et diuiditur in duas : in prima predicit iustorum statum, in secunda ostendit iustitie fructum ».

¹⁵⁴ *Is* 32, 7 : « opus iustitiae pax ».

¹⁵⁵ *Rm* 14, 17 : « regnum Dei est iustitia, pax et gaudium in spiritu sancto ».

¹⁵⁶ *Ep* 4, 3 : « Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis ».

¹⁵⁷ *Ga* 5, 22 : « fructus autem Spiritus est caritas gaudium pax ».

¹⁵⁸ *Ps* 147, 3 : « posuit fines tuos pacem ».

comme un moment ou quelque chose s'arrête pour ne plus continuer. Une autre signification est proche de son équivalent grec « *telos* ». Il existe donc un repos dans la fin au sens d'arrêt. Il faut aussi mentionner le repos au sens que cet état va durer sans arrêt est sans perturbations¹⁵⁹. Il existe également le repos dans la fin au sens de rassasiement dans la plénitude¹⁶⁰. Mais la paix consiste aussi dans une certaine union entre ceux qui s'acheminent vers leur fin ultime et avec Dieu, comme l'évoque le verset « Il est en fait notre paix, il a fait de deux un seul »¹⁶¹ ou bien « travaillant avec soin à construire l'unité d'un même esprit par le lien de la paix »¹⁶².

Bref, même si nous n'avons pas recensé toutes les sources bibliques, il apparaît clairement que Thomas bâtit sa doctrine sur l'Écriture. On a vu également que Thomas arrive à structurer ces versets ainsi qu'à travailler avec certains mots. Cela relève sans doute de la philosophie dont il se sert comme nous rappelle Jan A. Aertsen¹⁶³ en se référant au texte de saint Thomas :

De même aussi, les interprètes de la Sainte Écriture se sont-ils divisés selon qu'ils étaient partisans de divers philosophes, dont ils avaient reçu leur formation en matière philosophique.¹⁶⁴

Comme il a été annoncé, nous voulons, dans les chapitres qui suivent, découvrir la pensée philosophique qui a contribué à la doctrine de la paix chez Thomas. Mais tout d'abord, il nous faut étudier encore d'autres sources, surtout les sources patristiques. En fait, nous osons présumer que non seulement l'interprétation des Écritures mais aussi la manière dont Thomas interprète la définition de saint Augustin et les autres sources patristiques prend son originalité en sa philosophie.

¹⁵⁹ secundo quia non interrupta, supra X *Et pacis non erit finis*

¹⁶⁰ « tertio quia plena, *Ps. Posuit fines tuos pacem* » ; « primo bonorum ubertas, *Ps. [147] : Posuit fines tuos pacem* » ;

¹⁶¹ *Ep* 2, 14 : « ipse est enim pax nostra, qui fecit utraque unum ».

¹⁶² *Ep* 4, 3 : « solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis ».

¹⁶³ Nous devons cette piste à l'article de J. A. AERTSEN, « Aquinas's philosophy in its historical setting ». Là il dit à la page 19 que : « Aquinas himself acknowledges that theologians diverge because of their different philosophical positions ».

¹⁶⁴ *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2 : « Similiter etiam expositores sacrae Scripturae in hoc diversificati sunt, secundum quod diversorum philosophorum sectatores fuerunt, a quibus in philosophicis eruditi sunt. » ; la traduction française que nous citons au cours du texte vient de Jacques Ménard. Elle a été publiée sur le site docteurangelique.free.fr.

2. Thomas – disciple de saint Augustin

Après avoir commenté les prophètes Isaïe et Jérémie, Thomas se lance dans le commentaire des *Sentences*. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il abandonne les Écritures. Prenons l'exemple du traité sur la béatitude¹⁶⁵. En parlant de la paix, Thomas y fait référence au *Psaume* 147, 3 « posuit fines tuos pacem » et aussi à Augustin ou plus précisément au livre XIX *De la Cité de Dieu*. Ce *Psaume*, dont nous avons traité dans le chapitre précédent, mérite d'être mentionné à nouveau ici parce qu'Augustin y fait aussi référence dans son livre XIX *De la Cité de Dieu*¹⁶⁶. Mais, ce n'est pas tout. Il apparaît que non seulement Augustin et Thomas citent le même *Psaume* dans le traité de la paix, mais qu'ils jouent tous deux avec le même mot. Ainsi, déjà Augustin semble jouer avec certaines significations du terme « finis »¹⁶⁷, lorsqu'il dit que la fin de la cité est la paix. Quant à Thomas, nous avons vu qu'il joue avec ce mot-clé lui aussi, définissant tantôt la fin comme « ce qui empêche quelque chose de continuer », tantôt comme « l'aboutissement » ainsi que nous l'avons vu dans le commentaire *Super Isaiam*¹⁶⁸.

Il faut dire aussi que la rencontre entre Augustin et Thomas, déjà présent dans le *Super Isaiam*, devient davantage explicite dans *In Sententiarum* et ne cesse de se poursuivre dans ses autres œuvres. Elle culmine dans un autre commentaire biblique, le *Super Ioannem*, où Thomas mentionne non pas une mais deux définitions augustinienes de la paix¹⁶⁹.

Par cette brève introduction, nous voulons indiquer que Thomas se réfère à l'autorité de quelqu'un qui a également commenté les Écritures. Il se situe ainsi dans une tradition patristique qui consiste dans la continuité de l'interprétation et dans l'approfondissement de la

¹⁶⁵ Cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, arg. 1, 2 : « Ulterius. Videtur quod beatitudo sit idem quod pax. Primo per hoc quod in *psal.* 147, 14, dicitur : *qui posuit fines tuos pacem*. Sed finis civitatis Dei, de qua ibi loquitur, est beatitudo. Ergo beatitudo est idem quod pax. Praeterea, Augustinus dicit, *19 de civ. Dei* : *possumus dicere finem bonorum nostrorum esse pacem, sicut et aeternam vitam*. Sed vita aeterna est idem quod beatitudo. Ergo et pax » ; voir aussi *STh* I-II, 3, 4, arg.1.

¹⁶⁶ Cf. *De Civ. Dei*, XIX, 11 : « quapropter possemus dicere fines bonorum nostrorum esse pacem, sicut aeternam diximus uitam, praesertim quia ipsi ciuitati dei, de qua nobis est ista operosissima disputatio, in sancto dicitur psalmo : lauda hierusalem dominum, conlauda deum tuum sion ; quoniam confirmauit seras portarum tuarum, benedixit filios tuos in te, qui posuit fines tuos pacem ».

¹⁶⁷ Quant au mot *finis*, Augustin semble jouer avec sa signification. Cf. G. BARDY, La note 2, p. 96 dans *La cité de Dieu*, XIX-XX, BA 37 : « Saint Augustin semble jouer sur le double sens du mot latin *finis* qui signifie en même temps *but* et *limite*. Les frontières du territoire hiérosolymitain sont pacifiées d'une part et, d'autre part, la paix est le but de toute l'activité de la ville sainte ».

¹⁶⁸ *Super Is.*, cap. 32, lin. 130-131 : « secundo quia non interrupta, supra X *Et pacis non erit finis* ; tertio quia plena, *Ps. Posuit fines tuos pacem* ».

¹⁶⁹ *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n° 1962.

compréhension des textes divinement inspirés¹⁷⁰. C'est pourquoi on relève certains parallèles entre Thomas et les Pères de l'Église, notamment Augustin, dans leur interprétation des sources bibliques.

Mais on trouve également, malgré ces parallèles, un certain nombre de différences entre ces deux auteurs. Le but de ce chapitre est de mieux comprendre la continuité et l'évolution qui existe entre eux afin de voir comment Thomas a intégré dans sa doctrine les « briques » patristiques, notamment celles de saint Augustin.

2.1. Augustin : la paix dans le *De Civitate Dei*

Plusieurs chercheurs ont montré l'influence d'Augustin sur la théologie thomasienne et notamment sur la célèbre définition¹⁷¹ qui définit la paix de la manière suivante:

Ainsi donc, la paix du corps, c'est l'agencement harmonieux de ses parties ;
la paix de l'âme sans raison, c'est le repos bien réglé de ses appétits ;
la paix de l'âme raisonnable, c'est l'accord bien ordonné de la pensée et de l'action ;
la paix de l'âme et du corps, c'est la vie et la santé bien ordonnées de l'être animé ;
la paix de l'homme mortel avec Dieu, c'est l'obéissance bien ordonnée dans la foi sous la loi éternelle ;
la paix des hommes, c'est leur concorde bien ordonnée ;
la paix de la maison, c'est la concorde bien ordonnée de ses habitants dans le commandement et l'obéissance ;
la paix de la cité, c'est la concorde bien ordonnée des citoyens dans le commandement et l'obéissance ;
la paix de la cité céleste, c'est la communauté parfaitement ordonnée et parfaitement harmonieuse dans la jouissance de Dieu et dans la jouissance mutuelle en Dieu ;
la paix de toutes choses, c'est la tranquillité de l'ordre.

¹⁷⁰ Quant à l'importance des Psaumes et de la tradition patristique y compris augustinienne voir la remarque de J.-P. Torrell à la marge du commentaire *Super Isaiam* : J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 61 : « La priorité des Psaumes est donc massive par rapport à l'ensemble des autres livres évoqués. Si nous cherchons une raison à cela, c'est en premier lieu un écho de la prière de Thomas ; il n'a pas seulement travaillé avec une concordance, le matériel qui lui vient spontanément à l'esprit est celui qu'il a le plus médité. En cela, il s'inscrit dans la grande tradition patristique où le Psautier est, de loin, le livre le plus fréquemment cité. [...] Et, dans la plus pure tradition d'Augustin dont il est aussi un héritier, il explique un peu plus loin "la matière de ce livre, c'est le Christ et son Église" ».

¹⁷¹ Cf. MEINERT, « The Eucharist and Peace », p. 874.

L'ordre, c'est la disposition des êtres égaux et inégaux, désignant à chacun la place qui lui convient¹⁷².

C'est surtout la formule « La paix de toutes choses, c'est la tranquillité de l'ordre »¹⁷³ qui est devenue classique et qui, comme le dit G. Bardy dans l'introduction à l'édition bilingue de *De la Cité de Dieu*, est utilisée par les « hommes cultivés » comme la meilleure définition de la paix¹⁷⁴. Il semble donc que Thomas puisse être compté parmi ces hommes très cultivés, étant donné qu'il a largement utilisé cette définition. La tranquillité de l'ordre est mentionnée quinze fois dans ses ouvrages. En revanche, chez saint Bonaventure, la même définition apparaît seulement deux fois. Chez saint Albert, nous n'avons trouvé que quelques références¹⁷⁵. Il n'y a même rien dans les écrits de Pierre Lombard. Ce dernier utilise cependant une autre définition, qui vient probablement de saint Ambroise et caractérise la paix comme

¹⁷² *De Civ. Dei*, XIX, 13, 1 : «

Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium

Pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum

Pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consentio

Pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis

Pax homini mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia

Pax hominum ordinata concordia

Pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium

Pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium

Pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo

Pax omnium rerum tranquillitas ordinis

Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio ».

¹⁷³ *De Civ. Dei* XIX, 13, 1.

¹⁷⁴ Cf. G. BARDY, Introduction, dans *La cité de Dieu*, XIX-XX, BA 37, p. 13 : « Ces définitions sont vraiment très belles, et la dernière, qui résume toutes les autres, est devenue classique, ce qui veut dire que, depuis saint Augustin, les hommes cultivés n'ont jamais senti le besoin d'en chercher une meilleure, parce que, dans sa brièveté, celle-ci dit tout ».

¹⁷⁵ Nous avons trouvé les endroits suivants. Même si références sont faites au *De Civitate Dei* il nous manque une référence directe à la « tranquillitas ordinis » qui est si présente chez Thomas. Voir donc ALBERT LE GRAND *Super Lucam*, cap. 1, ver. 79 : « Haec enim pax est, ut dicit Augustinus, in civitate concordia fruendi Deo, et invicem in Deo qui est pax coelestis civitatis » ; *De IV coaequaevis*, tract. 4, q. 58, art. 6, part. 3 « In beatis summa pax est, ut dicit Augustinus, et summa concordia. Ergo videtur, quod nulla discordia et nulla contradictio sit inter eos » ; *De mysterio missae* pro. : « Pacis : pacificati enim erimus percepto illo bono perfecto, nihil amplius extra ipsum requirentes : et haec tranquilla desiderii pax nobis influxa notatur : quia sicut dicit Augustinus : Pax cordis non nisi in summo bono reperitur » ; *De mysterio missae*, tract. 1, cap. 3 : « Pax autem aeternitatis, ut dicit Augustinus in libro XIII de Civitate Dei, est pax coelestis civitatis, quae ut idem dicit, est concordia fruendi Deo, et invicem in Deo ». *Super Baruch*, cap. 6, ver. 2 : « Pax enim est, ut dicit Augustinus, reconciliatio peccatorum ».

« tranquillitas mentis »¹⁷⁶. Il est vrai que Thomas connaît lui aussi cette définition¹⁷⁷, mais il semble que la définition de saint Augustin ait joué chez lui un rôle beaucoup plus important que celle de saint Ambroise. Enfin, lorsque nous parlons des définitions de la paix qui étaient à la disposition de Thomas, il faut en citer encore une, semblable à celle qui vient du *De Civitate Dei*, et qui dit que « La paix est la sérénité de l'esprit, la tranquillité de l'âme, la simplicité du cœur, le lien de l'amour, la communion de la charité ». Thomas l'a trouvée dans le *Sermon XCVII « De Verbis Domini »* d'Augustin¹⁷⁸. Mais elle n'est employée que dans le commentaire *Super Ioannem* et, même là, elle est citée à côté de la définition « la paix est la tranquillité de l'ordre » qui semble ici aussi jouer un rôle central.

Ces quelques mots suffiront à justifier notre intérêt pour le livre XIX de *La cité de Dieu*.

2.1.1. L'ordre juste sans oublier la charité.

Avant de parler de la réception du texte augustinien par Thomas d'Aquin, il faut préciser quelques détails liés à la doctrine de la paix dans le *De Civitate Dei* XIX. Tout d'abord, la liste des définitions suggère que l'ordre joue un rôle central pour obtenir la paix. Ensuite, il est clair que l'ordre vient de Dieu. En fait, Dieu se trouve au cœur des définitions à deux titres. D'abord parce que ces définitions sont organisées autour de celle qui mentionne « la paix de l'homme mortel avec Dieu ». Ensuite, parce que c'est de Dieu que vient l'enseignement et l'aide pour l'homme dont l'esprit subit l'infirmité. Finalement, toutes les formes de l'ordre, l'assemblage (*temperatura*), le consentement (*consensio*) ou la concorde (*concordia*),¹⁷⁹ dépendent de Dieu.

¹⁷⁶ Cf. PIERRE LOMBARD, *Collectanea in omnes Pauli apostoli Epistulas*, ad Romanos, cap. 1, PL 191, col. 1316 B-C : « [Ambrosius] Addit: Et pax, scilicet sit vobis, id est reconciliatio ad Deum et tranquillitas mentis » ; cf. également : *Collectanea*, II ad Corinthios, cap. 1, PL 192, col. 10 B : « et pax, id est remissio peccatorum et tranquillitas mentis » ; *Collectanea*, ad Galatas, cap. 6, PL 192, col. 168 D : « pax, id est tranquillitas mentis » ; *Collectanea*, ad Ephesios, cap. 1, PL 192, col. 170 C : « et pax, [Ambrosius] id est tranquillitas mentis, et reconciliatio ad Deum » ; *Collectanea*, ad Philippenses, cap. 1 PL 192, col. 224 A : « et pax, scilicet tranquillitas mentis et reconciliatio ad Deum ».

¹⁷⁷ Cf. par exemple *Super Eph.*, cap. 1, lect. 1, n° 4 ; *Super Gal.*, cap. 6, lect. 5, n° 376 ; *Super Tim.* II, cap. 1, lect. 1, n° 6.

¹⁷⁸ *Catena in Io.*, cap. 14, lect. 7 : « Augustinus de verb. dom. Est autem pax serenitas mentis, tranquillitas animi, simplicitas cordis, amoris vinculum, consortium caritatis » ; *Super Io.*, cap. 14, lect. 7, n° 1962 : « Et ideo Augustinus in Lib. de verbis domini, pacem sanctorum definiens dicit : Pax est serenitas mentis, tranquillitas animae, simplicitas cordis, amoris vinculum, consortium caritatis » ; Même si le texte original d'Augustin se trouve dans PL 39, col. 1931-1932, *Brepolis* attribue cette phrase à Caesarius Arelatensis : CAESARIUS ARELATENSIS, *Sermones Caesarii uel ex aliis fontibus hausti* (CPL 1008) SL 104, CC SL, 103; 104, sermo 174, cap. 1, lin. 4 : « Est enim pax serenitas mentis, tranquillitas animae, cordis simplicitas, amoris vinculum consortium caritatis. »

¹⁷⁹ A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché, La notion d'ordre chez saint Augustin*, p. 604 : « L'ordre est en effet ce qui fait converger des forces de vie et des tensions diverses sous la forme d'une harmonie, reflétée par les noms de *temperatura*, *consensio* ou *concordia* employés plus haut ».

En effet, il faut que l'homme, conscient de sa dépendance envers Dieu, poursuive son chemin par « l'obéissance bien ordonnée dans la foi sous la loi éternelle »¹⁸⁰. Cependant, pour atteindre dans l'univers l'ordre dont la source est Dieu, l'obéissance dans la foi ne suffit pas, la charité y joue aussi un rôle puisque les deux commandements principaux auxquels il faut obéir sont « celui d'aimer Dieu et celui d'aimer le prochain, que Dieu notre maître nous enseigne »¹⁸¹.

Et pourtant, davantage encore que l'obéissance et la charité, il semble que la notion la plus attachée à l'ordre soit celle de la justice¹⁸². En effet, la justice est la condition préalable de la paix¹⁸³. C'est elle « dont le rôle est de rendre à chacun ce qui lui est dû (d'où vient que dans l'homme même s'établit un certain ordre juste de la nature (*quidam iustus ordo naturae*) qui soumet l'âme à Dieu, la chair à l'âme et, par suite, l'âme et la chair à Dieu) »¹⁸⁴. Encore une fois, la justice, qui a pour but de donner à chacun ce qui lui est dû,¹⁸⁵ est la cause de l'ordre dit juste, celui qui se reconnaît à « la disposition des êtres égaux et inégaux, désignant à chacun la place qui lui convient »¹⁸⁶. Le lien entre l'ordre et la justice revient aussi lorsque Augustin appelle Dieu, qui est l'auteur de l'ordre¹⁸⁷, « l'ordonnateur le plus juste » (*justissimus*

¹⁸⁰ *De Civ. Dei*, XIX, 14.

¹⁸¹ *De Civ. Dei*, XIX, 14.

¹⁸² Cf. A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché*, p. 605 : « De fait, il semble naître d'une action analogue à celle de la justice, consistant à rendre à chacun ce qui lui est dû, selon la définition classique. Cette formulation n'est pas pour surprendre chez Augustin, qui identifie la fonction pénale de la justice divine à l'ordre et qui associe souvent les termes d'ordre et de justice. Mais l'ordre n'est pas cette distribution elle-même, bien plutôt l'agencement (*dispositio*) qui en ressort ».

¹⁸³ P. CURBELIÉ, *La justice dans la Cité de Dieu*, p. 469 : « on peut dire que justice et paix doivent être articulées comme le sont raisons formelles et finales. La justice est présumposée de la paix et la paix, l'œuvre de la justice ».

¹⁸⁴ *De Civ. Dei*, XIX, 4, 4 : « iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere (unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur deo et animae caro, ac per hoc deo et anima et caro) ».

¹⁸⁵ Cf. A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché*, p. 605 et surtout la note 29 *ibid.* : « Voir ARISTOTE, *Eth. Nic.* V, 9, 1134a 5-6 : la justice se définit comme la disposition de l'homme juste « qui donne à chacun la part proportionnellement égale qui lui revient. » (trad. J. Tricot, Vrin, 1990, 7^e tirage, p. 246) ; cf. CICÉRON, *De rep.* III, 7, 10 ; voir aussi *De inu.* II, 53, 160 : « Iustitia est habitus animi, communi utilitate conseruata, suam cuique tribuens dignitatem. » (Cf. AUGUSTIN, *De diu. quest.* 83, 31), et *De fin.* V, 23, 65 ; cf. AMBROISE, *De off.* I, 24, 115. Augustin s'inspire de cette définition notamment en *De ord.* I, 7, 19 (« iustus est Deus, sua cuique distribuendo utique iustus est »), et en *De Civ. Dei* XIX, 21, 1 : « Iustitia porro ea uirtus est, quae sua cuique distribuit ».

¹⁸⁶ *De Civ. Dei*, XIX, 13, 1.

¹⁸⁷ A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché*, p. 638 : « En effet, l'ordre est l'œuvre de la création divine : au terme de celle-ci, la matière informe est soumise à un ordre, et en créant les êtres, Dieu leur a donné une place particulière dans la création, c'est-à-dire qu'il les a ordonnés (*ordinare*) ; ce qui signifie aussi qu'il a doté chaque être d'un *ordo* propre, lui conférant unité et cohérence ; sont ainsi indéfectiblement liés ordre universel et ordre particulier ».

ordinator)¹⁸⁸. C'est lui qui a établi que certains sont placés plus haut, d'autres plus bas mais aussi que certains sont égaux. Par conséquent, c'est ainsi que l'ordre de l'univers, et donc sa paix (*pax omnium rerum*), sont établis.

Si on regarde la liste des définitions de la paix, on remarque que l'ordre juste et sa paix respective se traduisent dans plusieurs domaines. Nous avons déjà parlé d'« un certain ordre juste de la nature qui soumet l'âme à Dieu, la chair à l'âme et, par suite, l'âme et la chair à Dieu »¹⁸⁹. Ainsi naît la paix qu'Augustin définit dans la première série de ses définitions : la paix du corps, la paix de l'âme sans raison, la paix de l'âme raisonnable, et la paix de l'âme et du corps¹⁹⁰.

« L'ordre juste de la nature » (*iustus ordo naturae*) prescrit aussi que les animaux doivent obéir à l'homme parce que l'homme occupe une place plus élevée. La supériorité de l'homme par rapport aux animaux s'explique par sa capacité à raisonner. L'homme est créé à l'image de Dieu en tant que créature rationnelle et c'est pourquoi il doit dominer les créatures au-dessous de lui mais ne doit ni dominer ni être soumis à un autre homme, son égal¹⁹¹.

Or, cet ordre, qui existait depuis toujours, a été perturbé par le péché¹⁹². Quand l'homme libre s'est soumis au péché, ce dernier a introduit une soumission nouvelle, contraire à l'ordre naturel. C'est pourquoi « l'Ordonnateur le plus juste » donne un autre ordre, celui qui sert à conserver l'ordre naturel et à empêcher de le troubler¹⁹³. Cet ordre imposé par la justice, disons pénale, introduit une nouvelle soumission méritée à cause de l'esclavage du péché et qui a pour

¹⁸⁸ *De Civ. Dei*, XIX, 13, 2 : « Deus ergo naturarum omnium sapientissimus conditor et iustissimus ordinator... ».

¹⁸⁹ *De Civ. Dei*, XIX, 4, 4 : « iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere (unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur deo et animae caro, ac per hoc deo et anima et caro) ».

¹⁹⁰ Voir *De Civ. Dei*, XIX, 13, 1.

¹⁹¹ *De Civ. Dei* XIX, 15 : « Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Nam : Dominetur, inquit, piscium maris et volatilium caeli et omnium repentium qui repunt super terram. [Gen., I, 26] Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi inrationalibus dominari ; non hominem homini, sed hominem pecori... ».

¹⁹² A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché*, p. 638 : « Elles révèlent également la place centrale et médiane attribuée à l'homme, lui-même structuré selon un ordre hiérarchique en vertu duquel le corps est soumis à l'âme, à son tour composée de facultés de valeur et de puissance inégales. Seul avec les anges à posséder le libre arbitre, l'homme est de ce fait libre de vouloir rompre avec l'ordre instauré ».

¹⁹³ A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché*, p. 638 : « l'ordre divin ne subit pas d'amoindrissement dans sa perfection, mais c'est l'homme qui voit sa condition bouleversée, dégradée, car l'ordre prend alors la figure du châtement, de la réparation à la fois exigée par Dieu, et immanente au péché lui-même ».

but de restaurer l'ordre¹⁹⁴. Dieu ordonne que désormais il y ait des hommes qui gouvernent¹⁹⁵ et d'autres qui obéissent afin d'introduire la « concorde ordonnée de gouverner et d'obéir » (*ordinata concordia imperandi atque oboediendi*)¹⁹⁶. Par conséquent, non seulement le corps doit être soumis à l'âme et l'homme à Dieu, comme l'exige l'ordre naturel¹⁹⁷, mais l'époux est mis au-dessus de son épouse¹⁹⁸, les parents au-dessus de leurs enfants et le maître au-dessus de son serviteur¹⁹⁹. L'ordre de l'obéissance entre les hommes va durer jusqu'à ce qu'ils soient arrivés à la maison céleste. Là cet ordre ne sera plus nécessaire²⁰⁰.

¹⁹⁴ *De Civ. Dei*, XIX, 15 : « Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt, ut etiam sic insinuet Deus, quid postulet ordo creaturarum, quid exigit meritum peccatorum. Condicio quippe servitutis iure intellegitur imposita peccatori. [...] Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est homini aut peccati. Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat » ; A.-I. BOUTON-TOUBOLIC, *L'ordre caché*, p. 639 : « Cette omniprésence de l'ordre se révèle aussi dans l'utilisation persistante du verbe *ordinare* pour qualifier l'action divine en deux occasions distinctes. Au sens de « mettre en ordre », *ordinare* relève d'abord de la création, dont il est indissociable. Mais, fait remarquable et illustrant l'originalité d'Augustin, ce même verbe désigne la manière dont la justice divine s'exerce sur le mal du péché ; en ce cas, signifiant « soumettre à l'ordre », il s'oppose à *creare*, pour souligner que Dieu n'a pas de responsabilité dans le mal que son ordre réprime. La reprise du même terme avec une nuance différente selon le contexte, révèle avant tout une intention : montrer que l'ordre dirigé par Dieu n'est pas atteint par le mal, et que Dieu garde ainsi la maîtrise du monde ».

¹⁹⁵ Cf. G. BARDY, note 15 dans *La cité de Dieu*, BA 37, p. 743-744, qui énumère « trois charges essentielles de l'autorité et ceux qui la détiennent. D'abord l'*imperium*. C'est le pouvoir souverain qui décide en dernière analyse et n'admet aucun contrôle supérieur, par exemple celui du père de famille sur les enfants, du maître sur les esclaves. [...] Il appartient au chef de respecter la justice, et son pouvoir est en réalité un service. C'est ce qu'enseigne déjà le terme *consulare*. [...] Le troisième devoir du chef est la *providence*, c'est-à-dire non pas seulement la prévision de l'avenir, mais l'emploi des moyens qui permettent de le devancer avec sagesse ».

¹⁹⁶ Voir *De Civ. Dei*, XIX, 13, 1 : « *ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium* [...] *ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium* ».

¹⁹⁷ *De Civ. Dei*, XIX, 4, 4 : « unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro, ac per hoc Deo et anima et caro ».

¹⁹⁸ En effet, Bouton-Toubolic montre que dans ses autres œuvres, Augustin admet que « même avant le péché la femme a été créée telle qu'elle fût soumise à son mari ; mais c'est là une servitude de dilection (*servitudo dilectionis*) et non de condition (*servitudo conditionis*), qui est, elle, une conséquence du péché [...] pour illustrer une nature viciée, Augustin recourt à l'image d'un ordre pervers ; ainsi, le combat (*pugna*) entre la chair et l'esprit (*Gal 5, 17*) ressemble aux désaccords s'élevant entre le mari et la femme à l'intérieur d'une maison, qui sont sources de *labor* : et si le mari est vaincu, règne une paix contraire à l'ordre (*pax peruersa*), dans le cas inverse, une *pax recta* », A.-I. BOUTON-TOUBOLIC, *L'ordre caché*, p. 626-627.

¹⁹⁹ *De Civ. Dei*, XIX, 14 : « Imperant enim, qui consulunt ; sicut vir uxori, parentes filiis, domini servis. Oboediunt autem quibus consulitur ; sicut mulieres maritis, filii parentibus, servi dominis ».

²⁰⁰ *De Civ. Dei*, XIX, 16 : « Qui autem veri patres familias sunt, omnibus in familia sua tamquam filiis ad colendum et promerendum Deum consulunt, desiderantes atque optantes venire ad caelestem domum, ubi necessarium non erit officium consulendi iam in illa immortalitate felicibus ».

Nous avons mentionné que l'ordre doit être juste, qu'il vient de « l'Ordonnateur le plus juste », que la justice s'avère indispensable pour la paix. Mais malgré ce vocabulaire de la justice, la liste des définitions de la paix, notamment celles qui traitent de la paix entre les hommes, montre que la paix exige plus que la justice.

Lorsqu'Augustin analyse l'ordre juste entre deux personnes égales, il dit : « cet ordre consiste d'abord à ne nuire à personne, puis à se rendre utile à qui on peut »²⁰¹. On retrouve la même idée quand il est question de l'ordre dans la vie sociale, que ce soit dans la maison (*domus*) ou dans la cité (*urbs*)²⁰². En effet, Augustin parle non seulement de la nécessité de commander et d'obéir mais il souligne aussi qu'il est plus exigeant de bien gouverner que d'obéir²⁰³, que ceux qui gouvernent doivent être au service de ceux qui leur obéissent et faire preuve de miséricorde²⁰⁴.

Le terme *concordia* révèle également un dépassement de la justice stricte. Ce terme signifie plus que le *consensus* cicéronien qui relève du droit²⁰⁵. La *concordia* est une union qui ne porte pas sur le droit mais sur l'objet de l'amour²⁰⁶. Or, il est possible d'envisager une cité unie autour

²⁰¹ *De Civ. Dei*, XIX, 14 : « Ordinata concordia, cuius hic ordo est, primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit ».

²⁰² Effectivement, il s'agit des deux premiers parmi les trois degrés de la société humaine, « domus – urbs – orbis ». Cf. *De Civ. Dei*, XIX, 7, p. 84 : « Post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae, incipientes a domo atque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo venientes. » ; quant à la présence de cette idée chez Pythagore et chez Platon voir : L. ELDERS, *Aristotele's Theology*, p. 270 : « The Pythagoreans had laid great stress on the order inherent in the cosmos. This order is the model to which man must conform his life, his house and his city. In his *Gorgias* 506d Plato takes up this Pythagorean doctrine and makes it his own » ; Quant au troisième membre de cette triade qu'est l'univers (*orbis*), nous en avons déjà parlé en l'identifiant au terme « omnium rerum ».

²⁰³ *De Civ. Dei*, XIX, 16 : « quo donec veniatur, magis debent patres quod dominantur, quam servi tolerare quod serviunt ».

²⁰⁴ *De Civ. Dei*, XIX, 14 : « Sed in domo iusti viventis ex fide et adhuc ab illa caelesti civitate peregrinantis etiam qui imperant serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia ».

²⁰⁵ Le traité de la paix dans *De Civitate Dei* est marqué par la polémique sur la république romaine. Une partie de cette polémique fait aussi qu'Augustin s'oppose à la définition cicéronienne de la république et du peuple. Voir le chapitre intitulé « Critique de la définition cicéronienne de la république » dans A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché*, p. 607-611.

²⁰⁶ Cf. A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché*, p. 609 : « L'accord, la concorde – qui renvoie à la paix plus que le consensus cicéronien – ne se fait plus sur le droit, mais sur l'objet d'amour, véritable critère d'appréciation d'un peuple. Le reprise de certains termes cicéroniens souligne d'autant plus fortement la différence ; ce qu'un peuple a en commun (*communio*) c'est un même amour, qui subsume le droit et l'intérêt » ; cf. également la définition du peuple que propose Augustin : *De Civ. Dei* XIX, 24 citée *ibid.* p. 609 : « Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia ».

de l'amour de la gloire. Comme le dit A.-I. BOUTON-TOUBOULIC : « Elle [cette cité] est certes unie autour d'un objet d'amour, mais elle ne respecte pas l'ordre de l'amour. Ainsi le glissement qui semble s'être opéré du concept de justice à celui d'amour se comprend mieux si l'on considère qu'être juste, c'est aussi rendre à chacun l'amour qui lui est dû, et donc se conformer à la définition de l'ordre, établie au chapitre treize, en matière d'amour »²⁰⁷. Voilà pourquoi saint Augustin commence par le précepte d'aimer qui renvoie non seulement à la notion d'amour mais aussi à la notion de l'ordre d'amour²⁰⁸. La *concordia* doit être *ordinata*.

La paix relève donc de la justice, de l'amour, mais aussi de la foi. En effet, celui qui gouverne dans la maison ou dans la cité en faisant régner l'ordre est le principe de la paix. Cependant, une fois encore, tout cela dépend de Dieu à qui il faut obéir dans la foi. Le problème commence donc quand, faute de foi, le vrai chef qu'est Dieu lui-même est parfois ignoré et que l'homme prend sa place²⁰⁹. Dans ce cas, on tente d'imposer l'ordre et la paix selon sa subjectivité, en imposant aux autres sa volonté et ses lois²¹⁰. Bref, on peut affirmer que même si Augustin met en avant la justice et l'obéissance, celles-ci ne peuvent pas exister sans les vertus théologiques²¹¹.

communione sociatus [Le peuple est une multitude d'êtres raisonnables associés par la participation dans la concorde aux biens qu'ils aiment] ».

²⁰⁷ A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché*, p. 610.

²⁰⁸ Cf. A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché*, p. 609 : « Puis, après cette allusion au double commandement de la charité, qui est une forme d'ordo amoris il présente la définition alternative d'un peuple, où l'amour occupe cette fois une place centrale ».

²⁰⁹ *De Civ. Dei*, XIX, 12, 2 : « Sic enim superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed inponere vult sociis dominationem suam pro illo. Odit ergo iustam pacem Dei et amat iniquam pacem suam ».

²¹⁰ Cf. *De Civ. Dei*, XIX, 12, 1 : « Pacem itaque cum suis omnes habere cupiunt, quos ad arbitrium suum volunt vivere. Nam et cum quibus bellum gerunt, suos facere, si possint, volunt eisque subiectis leges suae pacis inponere ».

²¹¹ Nous parlons de la justice, parce qu'il y a une ressemblance entre sa définition et celle de l'ordre. Mais il est clair que, chez Augustin, il ne faut pas négliger que c'est plutôt l'amour qui définit les deux cités qu'Augustin compare et oppose dans son œuvre. Voir P. CURBELIÉ, *La justice dans la Cité de Dieu*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004, p. 464-465 : « théorie explicative du *De ciuitate Dei* [...] L'amour *priuatus* est celui qui prive la personne de la communion avec Dieu et avec les autres, celui qui pousse au péché [...] L'amour *socialis* est celui qui entretient la communion et qui, seul, subsistera dans l'éternité. Augustin accepte donc l'opinion cicéronienne, d'origine grecque, qui reconnaît que la vie du sage est une vie sociale. "Que maintenant la vie du sage soit une vie sociale, comme ils le veulent, nous l'approuvons et bien plus qu'eux" (*De ciuitate Dei* XIX, 5) Cette vie trouve son accomplissement dans la Cité de Dieu : "D'où, en effet, cette Cité de Dieu, objet de l'ouvrage dont voici que nous déroulons entre nos mains enfin le dix-neuvième livre, aurait-elle pris naissance et atteindrait-elle les fins qui lui sont dues, si la vie des saints n'était pas une vie sociale ?" (*De ciuitate Dei* XIX, 5) ».

Augustin a ainsi « christianisé » la notion platonicienne de justice²¹². Certes, justice et obéissance sont accentuées, mais c'est parce qu'ici-bas nous marchons loin du Seigneur « dans la foi, non dans la claire vue »²¹³. Augustin a donc fourni à ses disciples un matériau vaste et structuré, même si les liens entre l'ordre, la paix, la justice et l'amour étaient encore à éclairer. C'est précisément cela que Thomas a fait, sans rejeter pour autant ce que dit Augustin.

²¹² Cf. G. BARDY, la note 20, « *La définition cicéronienne de la République* » dans *La Cité de Dieu*, « BA 37 », p. 754 – 755 : « C'est la force de saint Augustin d'avoir ainsi christianisé la notion platonicienne de justice : il a rendu au mot *ius* son vrai sens, tel que le demande la philosophie chrétienne et la théologie : il ne désigne plus le droit positif (qui pourrait dépendre du bon plaisir du prince), mais l'objet même de la justice qui, pour être une vraie vertu, doit découler de la charité et se fonder sur l'ordre divin : « *justitiam (definire licet) amorem Deo tantum servientem et ob hoc bene imperantem ceteris quae homini subiecta sunt* » (*De moribus Eccl. cath.*, I, XV, 25 ; BA 2, p. 176) ».

²¹³ *De Civ. Dei*, XIX, 14.

2.2. Thomas analyse des notions clés.

L'analyse plus détaillée de la doctrine de saint Thomas et de ses sources ne fait que confirmer l'influence de la célèbre liste de définitions de saint Augustin. C'est surtout la phrase : « la paix de toute chose est la tranquillité de l'ordre »²¹⁴, à laquelle Thomas se réfère au minimum onze fois à travers toutes ses œuvres²¹⁵. La phrase : « la paix des hommes est la concorde ordonnée »²¹⁶ est citée moins fréquemment mais elle joue un rôle important comme l'attestent quelques passages dans la *Somme contre les gentils*²¹⁷ ainsi que dans la *Somme de théologie*.²¹⁸ Thomas cite aussi une autre définition d'Augustin : « Or, l'ordre, comme il le dit lui-même dans la *Cité de Dieu*, XIX, est une disposition qui donne leur place à des choses égales et inégales »²¹⁹.

Et pourtant, Thomas non seulement cite Augustin, mais il l'interprète, l'approfondit par lui-même. Thomas constate, par exemple, à un autre endroit que la paix « est, suivant saint

²¹⁴ *De Civ. Dei*, XIX, 13, 1 : « Pax omnium rerum tranquillitas ordinis ».

²¹⁵ Effectivement, il y a deux définitions. Une qui vient d'AUGUSTIN, *De Civ. Dei* XIX 13, 1 où il est dit que « la paix est la tranquillité de l'ordre ». Nous avons trouvé onze occurrences où Thomas se réfère à cette définition : *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, co. ; *Ad Philip.*, cap. 4, lect. 1, n° 159 ; *Ad Colos.*, cap. 3, lect. 3, n° 164 ; *In De div. nom.*, IV, lect. 1 ; *In De div. nom.*, XI, lect. 1 ; *Cat.aur.in Matth.*, cap. 5, lect. 7 ; *Super Matth.*, cap. 5, lect. 2 ; *STh I*, 103, 2, arg.3 ; *STh II-II*, 29, 1, ad 1 ; *STh II-II*, 29, 2, co. ; *STh II-II*, 45, 6, co.

La deuxième définition dit que « la paix est la tranquillité du mode de l'espèce et de l'ordre ». Elle paraphrase ce que dit AUGUSTIN dans le *De natura boni*, CSEL 25/2, par. 13 p. 860 : « omnis pax et magna et parua et si qua similia occurrere potuerint maxime que illa, quae per omnia reperiuntur, siue spiritalia siue corporalia, omnis modus, omnis species, omnis ordo et magnus et paruus, a domino deo sunt ». Nous n'avons trouvé chez Thomas qu'une seule référence à cette définition : *Super Eph.*, cap. 4, lect. 1, n° 194 : « huiusmodi autem verum ligamen est pax, quae est, secundum Augustinum, tranquillitas modi, speciei et ordinis, quando scilicet unusquisque habet quod suum est ».

²¹⁶ *De Civ. Dei*, XIX, 13, 1 : « Pax hominum ordinata concordia ».

²¹⁷ *SCG III*, cap. 128, n° 3 : « Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat ut unusquisque suum ordinem teneat. Quod est homines pacem habere ad invicem : pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia, ut Augustinus dicit » ; *SCG III*, cap. 128, n° 6 : « Tunc autem ordinata concordia inter homines servatur, quando unicuique quod suum est redditur: quod est iustitiae. Et ideo dicitur Isaiae 32 [17] : *opus iustitiae pax* » ; *SCG III*, cap. 146, n° 5 : « Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium ordinata concordia ».

²¹⁸ *STh II-II*, 29, 1 arg.1 : « Videtur quod pax sit idem quod concordia. Dicit enim Augustinus, *XIX de Civ. Dei*, quod pax hominum est ordinata concordia ».

²¹⁹ *De virtutibus*, q. 1, a. 1, arg. 9 : « ordo autem, ut ipse [Augustinus] dicit in *XIX de Civit. Dei*, est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio » ; voir aussi : *In I Sent.*, d. 20, q. 1, a. 3, qc. 1, arg. 1 ; *STh I*, 96, 3 s.c.

Augustin, la tranquillité du mode, de l'espèce et de l'ordre »²²⁰. Or, dans ce passage, Thomas modifie la définition de la paix de saint Augustin en se servant d'une citation prise ailleurs, chez Augustin lui-même. En effet, Augustin n'utilise pas la triade « mode, espèce, ordre » dans le cadre du traité de la paix²²¹ mais dans celui sur le mal²²².

De plus, on peut déceler d'autres sources dont se sert Thomas pour interpréter ce qu'il apprend d'Augustin. Nous parlerons donc dans la suite de la définition de la justice attribuée à saint Ambroise. Nous parlerons aussi de l'influence d'Aristote. Or nous allons maintenant nous pencher surtout sur quelques cas de l'utilisation de la notion de l'ordre afin de démontrer que Thomas a bien compris la doctrine de saint Augustin, qu'il a été d'accord avec son autorité, qu'il a réussi à l'approfondir et à l'amener vers des conclusions qu'Augustin lui-même ne pouvait pas formuler puisqu'il ne disposait pas des mêmes outils que Thomas. On appelle cette méthode l'*expositio reverentialis*²²³.

2.2.1. L'ordre juste (*iustus ordo*)

Le passage que nous venons de mentionner, c'est-à-dire l'endroit unique où Thomas interprète Augustin par lui-même en se référant à la triade « mode, espèce, ordre », contient aussi une référence à ce que dit Augustin sur la justice : « dont le rôle est de rendre à chacun ce qui lui est dû (d'où vient que dans l'homme même s'établit un certain ordre équitable (*iustus ordo*) de la nature qui soumet l'âme à Dieu, la chair à l'âme et, par suite, l'âme et la chair à Dieu) »²²⁴. Combinant toutes ces sources, Thomas les associe aux versets bibliques et dit :

[la paix] qui est, suivant saint Augustin, la tranquillité du mode, de l'espèce et de l'ordre, ce qui a lieu quand chacun obtient ce qui est sien. C'est pourquoi l'Apôtre dit [verset 3] : *par le lien de la paix* ; Psaume CXLVII [14] : *Il vous a donné pour*

²²⁰ *Super Eph.*, cap. 4, lect. 1 : « quae est, secundum Augustinum, tranquillitas modi, speciei et ordinis ».

²²¹ Voir la note 9, p. 216 dans *Commentaire de l'Épître aux Éphésiens*.

²²² AUGUSTIN, *De natura boni*, par. 3, pag. 857, lin. 1 (CPL 0323) : « omnis ergo natura bona est. proinde cum quaeritur, unde sit malum, prius quaerendum est, quid sit malum. quod nihil aliud est quam corruptio uel modi uel speciei uel ordinis naturalis » ; AUGUSTIN, *De ciuitate Dei*, SL 48, lib. 12, cap. 6, lin. 49 (CPL 0313) : « sed etiam res ipsa quaecumque est inferior usque ad infimam terram, quoniam natura et essentia est, procul dubio bona est, habens modum et speciem suam in genere atque ordine suo ».

²²³ Voir : TORRELL, *Initiation*, p. 448 : « [Thomas] veut rechercher l'*intentio auctoris*. C'est une règle de l'*expositio reverentialis*, disons de l'herméneutique médiévale, dont le but est de retrouver ce que l'auteur veut dire ».

²²⁴ *De Civ. Dei*, XIX, 4, 4 : « iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere (unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur deo et animae caro, ac per hoc deo et anima et caro)

limites la paix, etc. Cette paix se conserve par la justice ; *Isaïe XXXII [17] : le produit de la justice sera la paix*²²⁵.

Ce passage montre que l'objectif de Thomas est d'étudier les notions clés. Ici, concrètement, c'est la justice qui est définie par l'expression « unusquisque habet quod suum est ». Thomas l'attribue ailleurs à saint Ambroise²²⁶, qui l'utilise dans son œuvre *De officiis*²²⁷. Mais, Thomas approfondi aussi ailleurs la notion de justice à l'aide d'outils philosophiques. Pour s'en convaincre, il suffit de chercher dans le commentaire du cinquième livre de l'*Éthique à Nicomaque*, où l'expression « unusquisque habet quod suum est » apparaît à plusieurs reprises²²⁸. Ce livre est d'ailleurs consacré tout entier à la notion de justice et Thomas s'en servait pour interpréter ce que dit Augustin.

²²⁵ *Super Eph.*, cap. 4, lect. 1 : « quae est, secundum Augustinum, tranquillitas modi, speciei et ordinis, quando scilicet unusquisque habet quod suum est. Propter quod dicit in vinculo pacis. *Ps.* cxlvii, [v. 14] : *qui posuit fines tuos pacem*, etc. Quae quidem pax servatur per iustitiam. *Is.* xxxii, [v. 17] : *opus iustitiae pax* ».

²²⁶ Voir *STh* II-II 57, 4, arg.1: « Ad iustitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est; ut dicit Ambrosius, in i de officiis ».

STh II-II 58, 11, s.c. : « Sed contra est quod Ambrosius dicit, in i de offic., iustitia est quae unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit ut communem aequitatem custodiat ».

²²⁷ AMBROISE, *De officiis*, lib. 1, cap. 24, (CPL 0144) : « secundo iustitiam quae suum cuique tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit ut communem aequitatem custodiat ».

AMBROISE, *De officiis*, lib. 2, cap. 8, (CPL 0144) : « iustitiae quoque, ut quae suum necauerat, alienum non tolleret sed uera mater reciperet suum ».

AMBROISE, *De officiis*, lib. 2, cap. 9, (CPL 0144) : « iustitia quae sit bona custos iuris alieni, et iudex proprietatis, suum cuique conseruans ».

²²⁸ *In Ethic.*, V, lect. 7, n° 2 : « Dicit ergo primo quod ita iudex ad aequalitatem reducit sicut, si esset una linea divisa in partes inaequales, ille qui vellet ad aequalitatem reducere, auferret a maiori parte illud in quo excedit medietatem totius lineae et apponeret illud minori parti, ita quod medietas totius lineae esset quasi quaedam dica, id est regula vel mensura, per quam inaequalia reducerentur ad aequalitatem. Et sic quum totum quod est duorum hominum dividatur tali dica, id est mensura, tunc dicunt, quod unusquisque habet quod suum est, inquantum scilicet accipiunt aequale, quod est medium inter maius et minus, et hoc secundum arismetice proportionalitatem, quia scilicet quantum medium iustitiae exceditur ab eo qui habebat plus, tantum excedit illum qui habet minus, quod pertinet ad proportionabilitatem arismetice, ut prius dictum est ».

In Ethic., V, lect. 7, n° 4 : « Manifestum est quod illud cui apponitur superexcedit alterum in duobus: quia ei cui subtrahitur non remanet nisi unum, illud autem cui additur habet tria; sed si id quod subtrahitur ab uno non apponatur alteri, manifestum est quod non erit excessus nisi in uno. Per id autem cui nihil additur nec subtrahitur, intelligitur ipsum medium iustitiae, quia habet quod suum est et nec plus nec minus; per id autem cui additur intelligitur ille qui plus habet. Per id autem cui subtrahitur intelligitur ille qui minus habet ».

En effet, ce sont certaines réflexions philosophiques qui nous aident à comprendre pourquoi, alors qu'Augustin parle de l'ordre juste non seulement dans tous les contextes de la vie sociale (la maison, la cité) mais aussi par rapport à l'individu, Thomas voit ici un problème à résoudre. Ce problème surgit du fait de l'équivocité de la justice qui ne s'exprime pas de la même façon quand il s'agit de deux personnes et quand il s'agit d'une seule personne. Dans ce dernier cas, il semble presque impossible de dire de quelqu'un qu'il est juste envers lui-même. Cette constatation existe déjà chez Aristote : « Il ne peut être alors injuste envers lui-même parce que, dans cette hypothèse, la même personne pourrait se voir en même temps retrancher et ajouter le même avantage. Or, c'est impossible. Au contraire, il y a toujours, nécessairement, plusieurs personnes impliquées dans les rapports de justice et d'injustice... »²²⁹. Et c'est avec Aristote que Thomas trouve la solution à ce problème en distinguant la justice proprement dite et la justice au sens métaphorique :

Et il dit [Aristote] qu'il est possible, selon une métaphore et une similitude, non pas bien sûr d'avoir un juste ou un injuste de l'homme tout entier envers lui-même, mais de trouver une espèce de juste entre certaines parties d'un homme. Cependant, ce n'est pas tout le juste que l'on trouve entre elles, mais seulement le juste dominatif ou dispensatif, à savoir économique : parce que c'est selon ces définitions de domination ou de dispensation que manifestement se différencie la partie rationnelle de l'âme de l'irrationnelle, divisée en irascible et concupiscible.

En effet, la raison domine l'irascible et le concupiscible et les gouverne²³⁰.

Aristote et Thomas résolvent donc le problème en distinguant chez une personne les différentes parties de son âme. Ainsi n'y a-t-il plus un seul sujet mais plusieurs. Par conséquent, cette pluralité permet de rechercher la justice. C'est donc entre les parties qui constituent la personne qu'on trouve une forme de justice, *dominative ou dispensative*, voire *économique*. Le mot *économique* renvoie à la société domestique. Effectivement, il existe à l'intérieur de chaque personne quelque chose qui ressemble à ce qu'on trouve entre les personnes d'un même

²²⁹ *Ethic.*, [1138a].

²³⁰ *In Ethic.*, V, lect. 17, n° 1106 : « Et dicit quod secundum quamdam metaphoram et similitudinem contingit, non quidem quod sit iustum vel iniustum totius hominis ad seipsum, sed quod sit quaedam species iusti inter aliquas partes hominis adinvicem. Non tamen inter eas est omne iustum, sed solum iustum *dominativum vel dispensativum*, id est economicum. Quia secundum has rationes, scilicet dominii vel dispensationis videtur distare rationalis pars animae ab irrationali, quae dividitur in irascibilem et concupiscibilem. Nam ratio dominatur irascibili et concupiscibili et gubernat eas ».

foyer. Celui qui dirige cette maison est la raison. Ceux qui doivent obéir sont l'irascible et le concupiscible²³¹.

Le commentaire *In Ethicorum*²³² que nous venons de citer est plutôt tardif. Mais l'intérêt de Thomas à résoudre le problème de la justice à l'aide d'Aristote existe déjà bien avant dans le *De Veritate*²³³. En fait, Thomas y réfléchit non seulement sur la justice mais aussi sur un certain triple « ordre dû », en faisant référence au livre de l'*Éthique* avant de le commenter :

Enfin, « justice » désigne un certain état propre, suivant lequel l'homme se comporte dans l'ordre dû (*debito ordine*), relativement à Dieu, au prochain et à lui-même, de sorte qu'en lui les puissances inférieures sont soumises à la supérieure ; et le Philosophe, au cinquième livre de l'*Éthique*, appelle cela « justice dite métaphoriquement », parce qu'on la considère entre diverses puissances de la même personne, au lieu que la justice proprement dite règne toujours entre des personnes différentes. Et à cette justice s'oppose tout péché, puisque par n'importe quel péché quelque chose de l'ordre susdit est corrompu²³⁴.

Formulant donc ces précisions à l'aide d'Aristote, Thomas peut désormais parler de l'ordre juste non seulement entre les personnes, ou entre une personne et Dieu, mais aussi de l'ordre qui porte sur la justice à l'intérieur d'une seule personne. Par conséquent, il peut confirmer ce que dit Augustin de la justice « dont le rôle est de rendre à chacun ce qui lui est dû (d'où vient

²³¹ Voir aussi d'autres endroits du même commentaire : *In Ethic.*, V, lect. 17, n° 1007 : « Et ad ista respiciunt illi quibus videtur quod sit iniustitia hominis ad se ipsum propter hoc quod in talibus contingit aliquem pati propter proprios appetitus. Puta cum ex ira vel concupiscentia aliquis facit contra rationem. Sic igitur in his est quoddam iustum et iniustum, sicut inter imperantem et eum cui imperatur. Non autem est verum iustum, quia non est inter duos ; sed est similitudinarium iustum, inquantum diversitas potentiarum animae assimilatur diversitati personarum ».

²³² Voir J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 455-456 : « Le Commentaire de l'*Éthique* à Nicomaque d'Aristote fut composé à Paris en 1271-72. Il s'agit d'une *sententia*, c'est-à-dire d'une exposition sommaire et plutôt doctrinale du texte d'Aristote, contemporaine de la rédaction de la *Secunda Secundae* qu'elle prépare ».

²³³ Voir J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 437-438 : « Les Questions disputées *De veritate* datent des trois années du premier enseignement magistral de Thomas à Paris, de 1256 à 1259 [...] L'intérêt de ces Questions disputées *De veritate* est considérable pour saisir l'évolution de la pensée du jeune maître et son génie qui s'affirme de plus en plus ».

²³⁴ *De veritate*, q. 28, a. 1, co. : « Tertio modo iustitia nominat quemdam statum proprium, secundum quem homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum et ad seipsum, ut scilicet in eo inferiores vires superiori subdantur ; quod appellat philosophus in V *Ethic.* [lect. 17 (1138b5)] iustitiam metaphorice dictam, cum consideretur inter diversas vires eiusdem personae, [iustitia] proprie dicta semper existente inter diversas personas. Et huic iustitiae omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de praedicto ordine corrumpatur ».

que dans l'homme même s'établit un certain ordre équitable (*iustus*) de la nature qui soumet l'âme à Dieu, la chair à l'âme et, par suite, l'âme et la chair à Dieu »²³⁵. Par conséquent, ces précisions ont aussi une influence sur la notion d'ordre et de paix, étant donné que la justice, l'ordre et la paix sont liées dans la doctrine d'Augustin comme dans celle de Thomas.

2.2.2. L'ordre non seulement vers la place mais surtout vers la perfection

Un autre terme contribue à la définition de l'ordre et de la paix chez Augustin, celui de place (*locus*). En fait, nous avons signalé que Thomas connaît la définition d'Augustin et la cite : « Or, l'ordre, comme il le dit lui-même dans *La cité de Dieu*, XIX, est une disposition qui donne leur place à des choses égales et inégales »²³⁶. Thomas cite cette définition en même temps que celle de la paix²³⁷. De plus, on trouve chez lui un endroit où cette définition est analysée avec un accent mis sur le mot *disposition* : « D'une troisième manière, on appelle disposition l'ordre même de certaines choses les unes par rapport aux autres. Et Augustin entend la disposition de cette manière »²³⁸. Or c'est surtout le mot *place* (*locus*) sur lequel nous voulons maintenant fixer notre regard. En fait, déjà Cicéron renvoie au mot *place* dans sa définition de l'ordre²³⁹. La définition selon Augustin en porte les traces²⁴⁰.

Chaque chose doit donc occuper sa place pour y trouver la paix. Par exemple, le corps suspendu qu'on a vu chez Augustin tend vers le *locus* où il trouve son repos, sa paix²⁴¹. Thomas aussi décrit l'ordre vers le *locus* lorsqu'il constate que les choses inanimées sont ordonnées par leur nature vers leur place *locus*²⁴².

²³⁵ *De Civ. Dei*, XIX, 4, 4 : « iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere (unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur deo et animae caro, ac per hoc deo et anima et caro)

²³⁶ *De virtutibus*, q. 1, a. 1, arg. 9 : « ordo autem, ut ipse [Augustinus] dicit in XIX *de Civit. Dei*, est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio » ; voir aussi : *In I Sent.*, d. 20, q. 1, a. 3, qc. 1, arg. 1. ; *STh* I, 96, 3 s.c.

²³⁷ Voir *Super Mt.*, cap. 5, lect. 2, n° 438 : « Pax est tranquillitas ordinis. Ordo autem est parium dispariumque sua loca cuique tribuens dispositio. Ergo pax est in hoc quod omnes teneant sua loca »

²³⁸ *De virtutibus*, q. 1, a. 1, ad 9 : « Tertio modo dispositio dicitur ipsa ordinatio aliquorum ad invicem; et hoc modo dispositio ab Augustino sumitur ».

²³⁹ CICÉRON : *De Officiis*, I, 40 : « nam ordinem sic definiunt : compositionem rerum aptis et accommodatis locis ».

²⁴⁰ Voir. A. N., WOZNICKI, *Being and Order*, p. 3 : « Basing himself on the Stoics' principles, Cicero gave the following definition of the order [...] a similar definition can be found in St. Augustine ».

²⁴¹ *De Civ. Dei*, XIX, 12, 3 : « Et quod terrenum corpus in terram nititur et vinculo quo suspensum est renititur, in suae pacis ordinem tendit et locum quo requiescat quodam modo voce ponderis poscit... »

²⁴² Voir : *In De caelo et mundo*, lib. 1, lect. 17 : « Sed natura gravium et levium determinatur ad certa loca ; ita scilicet quod omnia quae habent eandem naturam, ad unum numero locum unam numero habent naturalem inclinationem ».

Il faut ajouter qu'une autre notion est proche de celle de *locus*, celle de *situs* que Thomas et Augustin associent également à l'ordre. Prenons à titre d'exemple l'endroit où Augustin affirme que ce qui est renversé chez l'homme, suspendu la tête en bas, c'est le « *situs corporis* » et l'« *ordo membrorum* »²⁴³. Quant à Thomas, il ne refuse pas l'association de ces deux notions, mais les distingue néanmoins. Par exemple, dans son commentaire du *In Physicorum*, il constate que ces deux notions sont proches mais ne se recoupent pas totalement²⁴⁴ : « Les mesures extérieures sont le temps et le lieu. Dériver son nom de son temps entraîne l'attribution du temps et le dériver de son lieu entraîne celle du lieu (*locus*) et de la position (*situs*), qui ajoute au lieu l'ordre qu'y tiennent les parties »²⁴⁵.

Nous constatons donc certains parallèles entre la doctrine d'Augustin et celle de Thomas, qui montrent, chez Thomas, un certain approfondissement des notions clés sans introduire de différences. Mais Thomas est allé plus loin encore comme en témoigne l'usage du terme « ordre ». En effet, chez Augustin la posture de la tête en bas renverse cet ordre. Par conséquent, l'ordre renversé du corps lui enlève sa paix et menace même son être. Si les membres du corps sont là où ils doivent être d'après l'ordre juste, l'homme ou son corps reste en vie et en paix. La paix augustinienne nous rappelle donc la « première perfection » du corps, à savoir son être et sa constitution impeccable²⁴⁶. Pour Thomas, les membres doivent être à leur place, dans leur « *situs* », afin d'assurer non seulement la première perfection du corps mais surtout sa « seconde perfection »²⁴⁷. Les membres doivent occuper leur place propre afin de bien

²⁴³ *De Civ. Dei*, XIX, 12, 3 : « Quod autem perversum est, etiam hoc necesse est ut in aliqua et ex aliqua et cum aliqua rerum parte pacatum sit, in quibus est vel ex quibus constat ; alioquin nihil est omnino. Velut si quisquam capite deorsum pendeat, perversus est utique situs corporis et ordo membrorum, quia id, quod desuper esse natura postulat, subter est, et quod illa subter vult esse, desuper factum est ; conturbavit carnis pacem ista perversitas... »

²⁴⁴ Nous avons trouvé cette citation grâce à : BLANCHETTE, p. 205 : « Place could be conceived absolutely to a certain extent, that is, independly of order. We can speak of where (ubi) a thing is, its place, for example, without considering how it is situated with respect to anything else. But place in the complete sense of the term includes situation or an order of parts : "arrangement (situs) adds to the 'where' an order of parts in a place (in loco)" (*In Phys.*, III, lect. 5, n° 322) ».

²⁴⁵ *In Physic.*, III, lect. 5, n° 322 : « Exteriores autem mensurae sunt tempus et locus: secundum igitur quod aliquid denominatur a tempore, est praedicamentum quando; secundum autem quod denominatur a loco, est praedicamentum ubi et situs, quod addit supra ubi ordinem partium in loco ».

²⁴⁶ *STh I*, 73, 1, co. : « Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit ».

²⁴⁷ *STh I*, 73, 1, co. : « Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare, vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa secundae, quia forma est principium operationis ».

fonctionner et d'être actifs. Les membres du corps sont ordonnés en vue de leur acte, non seulement l'acte premier mais aussi l'acte second qui est leur opération (*operatio membrorum*)²⁴⁸. Les membres du corps doivent donc occuper leur place propre afin d'atteindre ensemble leur fin qui va bien au-delà du fait de simplement trouver la posture la plus commode.

En extrapolant cet exemple, Thomas et Augustin sont donc d'accord pour dire que Dieu gouverne l'univers pour établir l'ordre juste où chacun doit occuper sa place. Cependant, Thomas ajoute que Dieu agit ainsi pour orienter les créatures vers l'acte, vers l'opération²⁴⁹. Par son opération, la réalité créée peut parvenir à sa fin, à sa « troisième perfection ». En effet, Thomas reconnaît trois perfections. Le bien ou la perfection d'être n'est que la première. La deuxième est la perfection qui consiste en la capacité d'agir. La troisième est la perfection au sens d'arriver à la fin recherchée²⁵⁰.

2.2.3. L'ordre tranquille

Or, lorsque nous parlons de la troisième perfection, c'est-à-dire de l'arrivée à la fin, nous nous approchons aussi de la notion de béatitude²⁵¹. En fait, cette notion mérite elle aussi notre attention. Thomas partage avec Augustin la conviction que la paix est liée à l'ordre mais pour lui elle est aussi liée à la béatitude comme l'atteste un passage du commentaire *In*

²⁴⁸ Voir : *In De caelo et mundo*, I, lect. 17, n° 5 : « Quia natura membrorum hominis vel cuiuslibet animalis non determinatur secundum ordinem ad aliquem locum, sed magis secundum ordinem ad aliquem actum ; talis autem situs partium animalis congruit decentiae operationis membrorum. Sed natura gravium et levium determinatur ad certa loca ; ita scilicet quod omnia quae habent eandem naturam, ad unum numero locum unam numero habent naturalem inclinationem ».

²⁴⁹ Pour éviter les malentendus, l'expression « ce que dit Augustin » doit être comprise comme « ce que dit ce passage du texte tiré de cette œuvre particulière d'Augustin ». Effectivement l'œuvre d'Augustin d'Hippone est vaste et nous avouons que nous n'avons ni la prétention ni la possibilité de l'étudier d'une manière plus approfondie. Quant à la notion de l'ordre nous négligeons par exemple l'ouvrage qu'Augustin consacre à ce sujet, le *De ordine* (cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Dialogues philosophiques I*, Problèmes fondamentaux: Contra academicos. De Beata vita. De ordine, BA 4).

AUGUSTIN *De ordine*, lib. 1, cap. 10, lin. 12 (CPL 0255) : « ordo est, inquit, per quem aguntur omnia, quae deus constituit ».

A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, p. 605 : « C'est [la définition dans le *De Civitate Dei*] en effet la seconde définition de l'ordre que l'on trouve sous la plume d'Augustin, et elle présente un certain nombre de différences par rapport à celle du *De ordine* ». Mais il y a quand même une complémentarité entre ces deux définitions voir *ibid.*, note 28.

²⁵⁰ *STh I*, 6, 3, co. : « Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem ».

²⁵¹ *STh I*, 73, 1, co. : « Ultima autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum ; quae erit in ultima consummatione saeculi. Prima autem perfectio, quae est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione ».

Sententiarum : « C'est pourquoi la paix est aussi nécessaire à la béatitude, non pas qu'elle soit l'essence même de la béatitude, mais en tant qu'elle écarte ce qui peut empêcher la béatitude »²⁵². Ici, à nouveau, apparaît une référence à Aristote, lequel dit dans son *Éthique à Nicomaque* : pour que la délectation arrive, l'opération qui surgit de l'habitus doit être préservée des perturbations²⁵³. Thomas se réfère à ce principe lorsqu'il dit : « Or, il est nécessaire que l'opération dans laquelle consiste la béatitude soit une opération sans empêchement, car un empêchement enlèverait quelque chose à sa perfection. La délectation qui suit l'opération parfaite est donc aussi causée par l'opération qui n'est pas empêchée, comme il est dit dans *Éthique*, VII »²⁵⁴. C'est donc cette absence d'obstacles à l'opération aristotélicienne qui est associée par saint Thomas à la tranquillité augustinienne : « Comme le dit Augustin dans *La cité de Dieu*, XIX, : *la paix de toutes choses est la tranquillité de l'ordre*. Il ressort de cela qu'on entend la raison de paix par le fait que quelque chose n'est pas empêché d'être correctement ordonné : en effet, la tranquillité exclut le bouleversement causé par un empêchement »²⁵⁵.

Cette interprétation qui vient du *In Sententiarum* atteste donc des avancées du jeune Thomas, qui apportent un enrichissement considérable à la définition augustinienne. D'autres interprétations attestent que ces efforts ont continué.

2.2.3.1. *L'ordre de la sagesse*

Lorsque nous regardons une fois encore comment Thomas interprète la définition suivante : « la paix de toute chose est la tranquillité de l'ordre », il apparaît que la notion d'ordre peut être enrichie et approfondie par celle de sagesse. Chez Augustin la sagesse conduit à la fin (*dirigit*

²⁵² *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, co. : « et ideo ad beatitudinem requiritur pax, non quae sit ipsa essentia beatitudinis, sed sicut remotio eorum quae possent beatitudinem impedire ».

²⁵³ *Éthique à Nicomaque*, VII, [1153b] : « Forte autem necessarium, si quidem operatio est felicitas sive si alicuius ipsorum utique est non impedita, eligibilissimam esse. Hoc autem est delectatio » ; et voici l'usage par saint Thomas : *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, co. : « Operationem autem in qua beatitudo consistit, oportet esse operationem non impeditam: quia impedimentum aliquid de ejus perfectione detraheret; unde etiam delectatio quae perfectam operationem consequitur, causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7 *ethic.*; et ideo ad beatitudinem requiritur pax, non quae sit ipsa essentia beatitudinis, sed sicut remotio eorum quae possent beatitudinem impedire ».

²⁵⁴ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, co. : « Operationem autem in qua beatitudo consistit, oportet esse operationem non impeditam : quia impedimentum aliquid de ejus perfectione detraheret ; unde etiam delectatio quae perfectam operationem consequitur, causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7 *Ethic.* »

²⁵⁵ Cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, co. : « sicut dicit Augustinus, 19 *de civit. Dei*, *pax omnium rerum est tranquillitas ordinis* : ex quo patet quod ex hoc ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine : tranquillitas enim perturbationem impimenti excludit ».

in finem)²⁵⁶ mais elle ne semble pas jouer un rôle primordial dans sa doctrine de l'ordre et de la paix. Thomas se montre donc ici de nouveau original grâce à ce qu'il a trouvé chez Aristote. Effectivement, dans le livre de la *Métaphysique* se trouve un passage où le « Philosophe » dit au sujet d'un sage : « il ne faut pas que le sage reçoive des ordres, mais qu'il en donne, ni qu'il obéisse à un autre, mais que le moins sage lui obéisse »²⁵⁷. Thomas se réfère à ce principe à plusieurs reprises²⁵⁸. On voit qu'il y accorde même une certaine importance, lorsqu'il interprète Aristote par Aristote dans le prologue du *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque* et lorsqu'il distingue entre plusieurs types d'ordre²⁵⁹. Grâce à ce préalable, l'adage « ordonner appartient au sage » se retrouve engagé au sommet de l'œuvre et à nouveau comme outil d'interprétation d'Augustin. Thomas dit donc d'abord : « On appelle ainsi [les pacifiques] ceux qui font la paix, en eux ou chez les autres. Or, faire la paix, c'est ramener les choses à l'ordre qui convient ; la paix est en effet *la tranquillité de l'ordre*, selon S. Augustin »²⁶⁰. Et ensuite : « Et comme mettre de l'ordre est du ressort de la sagesse, dit Aristote, il en résulte que la qualité de l'artisan de paix est attribuée à sa sagesse »²⁶¹. Nous avons donc une nouvelle interprétation de la doctrine augustinienne par la philosophie, concrètement par celle d'Aristote.

²⁵⁶ Voir *De Civ. Dei*, XIX, 20 : « res ista uero sine spe illa beatitudo falsa et magna miseria est ; non enim ueris animi bonis utitur, quoniam non est uera sapientia, quae intentionem suam in his quae prudenter discernit, gerit fortiter, cohibet temperanter iuste que distribuit, non ad illum dirigit finem, ubi erit deus omnia in omnibus, aeternitate certa et pace perfecta ».

²⁵⁷ ARISTOTE, *Métaphysique*, I [982a] : « Non enim ordinari, sed sapientem ordinare oportet ; neque hunc ab altero, sed ab hoc minus sapientem suaderi ».

²⁵⁸ Voir J.-B. ÉCHIVARD, *Une introduction à la philosophie*, tom 3, p. 39-41.

²⁵⁹ *In Ethic.*, I, lect. 1, n° 1 : « Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI metaphysicae, *ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem*. Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae ; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo ».

²⁶⁰ *STh II-II*, 45, 6, co. : « Pacifici autem dicuntur quasi pacem facientes vel in seipsis vel etiam in aliis. Quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur ad debitum ordinem rediguntur : nam pax est *tranquillitas ordinis*, ut Augustinus dicit, 19 de *Civ. Dei* [c. 13] ».

²⁶¹ *STh II-II*, 45, 6, co. : « Ordinare autem pertinet ad sapientiam ; ut patet per Philosophum, in principio *Metaphys.* [lib. I, c. 2, n° 3]. Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiae ».

2.3. Résumé : parallèles et différences entre Augustin et Thomas avant l'analyse détaillée de la notion d'« ordre ».

Nous avons parcouru les œuvres de saint Thomas afin de découvrir certains endroits où il se réfère surtout à la définition de saint Augustin : « la paix est la tranquillité de l'ordre ». Même si ce n'est pas la seule définition de la paix que l'on trouve chez les deux auteurs, elle est tout de même au centre de la liste du *De Civitate Dei*. Laissant donc de côté la formule : « la paix est la concorde ordonnée », nous avons choisi de nous concentrer sur les passages qui contiennent la référence « la paix est la tranquillité de l'ordre » et qui montrent comment Thomas travaille à partir de cette source importante. Nous avons donc évalué non seulement l'influence incontestable d'Augustin sur sa doctrine de la paix mais nous avons également vu que Thomas s'efforce d'interpréter certaines notions clé, notamment avec l'aide d'Augustin lui-même, d'Ambroise et surtout d'Aristote. Par exemple, son analyse de la justice est inspirée par l'*Éthique à Nicomaque*, tout comme celle la notion de la tranquillité. L'analyse de la notion d'ordre porte elle aussi les traces de la *Métaphysique*. C'est avec ce dispositif que Thomas interprète la définition augustinienne : « la paix est la tranquillité de l'ordre ».

On a aussi observé des différences au niveau du style et du contexte dans lequel les deux auteurs ont travaillé. La description d'ordre renversé, à savoir de l'homme suspendu la tête en bas²⁶², dont se sert Augustin pour introduire la série de ses définitions de la paix, est une image très parlante, certainement digne d'un rhéteur. Mais Thomas ne partage pas ce style. On observe chez lui un travail philosophique et un style moins brillant, éloigné des images utilisées par Augustin. La distinction entre les diverses significations de la justice à l'aide de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote²⁶³ est moins choquante que l'image d'un cadavre suspendu. Le style de Thomas semble être plus positif. Il est fasciné par l'inclination des créatures vers quelque chose et essaie de l'expliquer²⁶⁴. Augustin souligne l'aspect négatif, les signes de l'ordre

²⁶² Voir *De Civitate Dei*, XIX, 12, 3.

²⁶³ Voir *STh* I, 21, 1, co. : « duplex est species iustitiae. Una, quae consistit in mutua datione et acceptione, ut puta quae consistit in emptione et venditione, et aliis huiusmodi communicationibus vel commutationibus. Et haec dicitur a philosopho, in v *ethic.*, iustitia commutativa, vel directiva commutationum sive communicationum... ».

²⁶⁴ Voir *STh* I, 103, 1, co. : « quidam antiqui philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi. Sed haec positio ostenditur esse impossibilis ex duobus. [1] Primo quidem, ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus [...] ut, ab Aristotele dictum, Tullius introducit in libro *de natura deorum*. [2] Secundo

renversé, la douleur etc.²⁶⁵. Il faut avoir ces deux approches sous les yeux pour comprendre les différences qui surgissent entre Augustin et Thomas et qui pourraient cacher le fait qu'il existe malgré tout une continuité et un accord entre eux.

Les différences entre ces deux théologiens peuvent donc s'expliquer par la philosophie dont ils se servent. Mais il faut prendre également en compte le contexte dans lequel ils ont travaillé. L'ordre aristotélicien permet à Thomas de formuler une doctrine qui n'a pas été développée chez Augustin, à savoir celle des principes intérieurs à l'homme qui lui permettent de se diriger vers sa fin ultime. Thomas a ainsi approfondi un aspect qui semblait avoir été négligé en particulier dans les *Sentences* de Pierre Lombard, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant. Quant à Augustin, s'il insiste sur la priorité de l'agir de Dieu, c'est pour s'opposer aux pélagiens²⁶⁶. Et quand il parle de son expérience de la souveraineté de Dieu, c'est à la lumière de sa conversion²⁶⁷. Thomas, quant à lui, a voulu davantage montrer comment l'homme s'ordonne lui-même vers Dieu²⁶⁸. Et pour cela, les intuitions d'Augustin comme les analyses d'Aristote se sont montrées fort complémentaires.

autem apparet idem ex consideratione divinae bonitatis, per quam res in esse productae sunt, ut ex supra dictis patet ».

²⁶⁵ Quant à cette différence, voir la note suivante qui essaie de comparer la vision béatifique chez ces deux auteurs : J. TONNEAU, Renseignement techniques dans *La Loi Nouvelle*, Éditions de la Revue des jeunes, Paris, 1999, p. 200-201 : « Prenons par exemple le thème de la vision béatifique. S. Augustin a d'émouvants exposés sur la misère de l'âme qui n'est pas unie à Dieu, sur la soif de Dieu qui ne sera jamais assouvie que dans la vision béatifique ; d'autre part Aristote admire ce qu'il y a d'insatiable dans le désir de connaître la vérité et de la connaître non pas seulement dans ses aspects fragmentaires et fugitifs qui nous frappent, mais dans leur principe, La Vérité par essence, c'est-à-dire Dieu même. [...] Dans la perspective augustinienne comme dans la perspective nouvelle où Aristote a mené Thomas... ».

²⁶⁶ Cf. G. BARDY, note 1. dans *La cité de Dieu*, BA 37, p. 62 : « Cette phrase porte en quelque sorte sa date, lorsqu'on la replace au milieu des controverses pélagiennes ».

²⁶⁷ En fait, c'est une hypothèse mais elle est suggérée et développée par le professeur de patrologie Franz Mali.

²⁶⁸ Non seulement l'homme, mais toutes les causes particulières sont importantes pour ce mouvement orchestré par la cause première. Voir par exemple le passage où Thomas utilise l'image de la cité, mais dans un sens marqué par sa philosophie : *STh* I-II, 1, 2, ad 3 : « Manifestum autem est quod particulares causae moventur a causa universali, sicut rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia officia civitatis. Et ideo necesse est quod omnia quae carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina ».

3. Le double ordre vers la fin – les analogies venant de la *Métaphysique*

Thomas utilise la philosophie d'Aristote comme un outil d'interprétation de la doctrine de la paix chez Augustin. Mais on trouve aussi un passage dans son commentaire sur les *Psaumes* où Thomas se réfère à ce qu'Aristote enseigne de la paix affirmant que les gouvernements doivent assurer la paix afin que les citoyens puissent s'occuper de la vérité : « *Vaquez au repos et voyez*. Telle est la fin de la paix. La fin de la paix temporelle, selon le *Philosophe*, est la contemplation de la vérité. C'est pourquoi la paix est la fin utile de la vie active, et la paix est ordonnée à la contemplation. Et, selon Augustin, le Christ a ménagé la paix à l'Empire romain afin que les Apôtres parcourent le monde entier »²⁶⁹. Même si Thomas se réfère ici au *Philosophe*, cette phrase ne se trouve pas telle quelle chez Aristote²⁷⁰. Elle ressemble plutôt à ce que Thomas lui-même dit en commentant le *Philosophe* : « Voilà, en effet, le bonheur spéculatif, au quel toute la vie politique semble bien ordonnée, puisque par la paix, que l'on établit et conserve par l'ordonnance de la vie politique, on fournit l'opportunité de contempler la vérité »²⁷¹. Mais il est vrai que le raisonnement de Thomas n'est pas loin de celui d'Aristote qui dit que le rôle du politicien est de faire la paix²⁷². Cette paix est en quelque sorte une condition pour la contemplation ou la philosophie, même si cela n'arrive pas automatiquement. Les politiciens doivent donc assurer l'ordre et la paix puis doivent apprendre à leur peuple à vivre en cherchant la vérité.²⁷³

²⁶⁹ In *Ps.*, 45, n° 8. : « Vacate et videte. Hic finis est pacis. Finis pacis temporalis, secundum philosophum, est contemplatio veritatis. Unde pax est utilis finis vitae activae, et pax ordinatur ad contemplationem. Et secundum Augustinum, Christus procuravit pacem Romani imperii, ut apostoli discurrerent per totum mundum ».

²⁷⁰ Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy n'a pas identifié cette citation (voir la note 5 dans THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, p. 595).

²⁷¹ In *Ethic.*, X, lect. 11, n° 2101: « Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata ; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplantis veritatem ».

²⁷² Ainsi dit Aristote dans : *Ethic.* [1112b11] : « Neque enim medicus consiliabitur si sanabit, neque rhetor si persuadebit, neque politicus si pacem faciet, neque reliquorum aliquis de fine ».

²⁷³ Voir : *Les Politiques* [1334a] : « Quod autem oportet legislatorem studere gratia ordinis et pacis, testantur ea quae fiunt rationibus. Plurimae enim talium civitatum, bellantes quidem salvantur ; postquam autem obtinuerunt principatum, pereunt ; rubiginem enim contrahunt, sicut ferrum, pacem ducentes. Causa autem legislator, non erudiens posse vacare ». Voir aussi [1270b6-1271b19] « Igitur salvabantur quidem bellantes, peribant autem principantes propter nescire vacare, neque ad virtutem exercitari nulla exercitatione altera principaliori quam bellica ».

Aristote peut donc être compté parmi les sources de la doctrine de Thomas de la paix. Or, comme nous l'avons indiqué, sa philosophie est surtout un outil d'interprétation. Nous avons également signalé qu'une des notions élaborées par le Stagirite et dont Thomas a profité est la notion de l'ordre. Voici un passage de la *Somme contre les Gentils* qui atteste de cette méthode. Thomas reprend d'abord ce que dit Augustin :

La loi divine est un certain plan (*ratio*) de la providence divine pour le gouvernement des hommes. Or, il revient à la providence divine de maintenir chacune des choses qui lui sont soumises dans l'ordre dû (*debito ordine*) : c'est-à-dire que chacune occupe le lieu et le degré qui lui sont propres. La loi divine ordonne (*ordinat*) donc les hommes entre eux de telle sorte que chacun garde son ordre (*ordinem*) propre. Cela revient à ce que les hommes soient en paix les uns avec les autres : en effet, la paix des hommes n'est rien d'autre qu'une concorde ordonnée (*ordinata concordia*), comme le dit Augustin²⁷⁴.

Mais Aristote est appelé à l'aide ensuite pour éclairer cette définition :

Quand des choses sont subordonnées à une autre, elles doivent être ordonnées entre elles (*ordinata ad invicem*) de façon concordante, sans quoi elles s'empêcheraient mutuellement d'atteindre leur fin commune ; on le voit dans le cas de l'armée, qui est ordonnée de façon concordante (*concorditer ordinatur*) en vue de la victoire, qui est la fin du chef. Or chaque homme est par la loi divine ordonné (*ordinatur*) à Dieu. Pour que les hommes ne se gênent pas mutuellement, il fallait donc que la loi divine fasse régner entre eux la concorde ordonnée (*ordinatam concordiam*) qui est la paix²⁷⁵.

Alors que le prophète Isaïe tisse un lien entre la transformation des armes en outils d'agriculture et la paix et qu'Augustin traite de la paix à l'intérieur du corps, de la maison et

²⁷⁴ *SCG* III, cap. 128, n° 3003 : « Lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos. Ad divinam autem providentiam pertinet singula quae ei subsunt, sub debito ordine continere : ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat ut unusquisque suum ordinem teneat. Quod est homines pacem habere ad invicem : pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia, ut Augustinus dicit ».

²⁷⁵ *SCG* III, cap. 128, n° 3004 : « Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem : alias se invicem impedirent in consecutione finis communis ; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quae est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, ordinatam concordiam esse, quod est pax ».

de la cité, Thomas n'hésite pas à utiliser l'analogie de l'armée. L'ordre paisible de l'armée est non seulement une nouveauté mais aussi un certain paradoxe : l'armée, qui est l'outil de la guerre, doit nous enseigner la paix. Cette étrangeté nous pousse à nous arrêter sur le commentaire de la *Métaphysique*, susceptible d'expliquer d'où vient cette inspiration. En fait, c'est là aussi que se trouve le traité sur l'ordre, important pour comprendre la doctrine de Thomas²⁷⁶. Autrement dit, nous voulons présenter comment Thomas comprend l'ordre de l'univers dans une des œuvres de sa maturité, le commentaire *In Metaphysicorum*²⁷⁷. C'est là que nous trouvons certains principes et analogies auxquelles il se réfère pratiquement dès ses premiers écrits. Il s'agit de découvrir plusieurs de ces analogies et pas seulement l'analogie de l'ordre comme celle de l'armée que nous avons mentionnée, souvent privilégiée pour décrire l'ordre et aussi la paix²⁷⁸ et qui distingue Thomas d'Augustin.

Certes, le commentaire *In Metaphysicorum* n'est pas la seule œuvre de Thomas que nous devons évoquer : d'autres œuvres peuvent compléter la notion d'ordre, qui contiennent d'autres analogies comme celles du bâtiment ou du corps. Mais laissons-les pour plus tard, selon l'adage « sapientis est ordinare ». Nous choisissons le commentaire *In Metaphysicorum* parce qu'il nous offre une notion d'ordre déjà très élaborée et qu'il montre le mieux quelle est la source de cette doctrine. Ainsi, d'après avoir fait quelques parallèles entre Thomas et Augustin, nous allons maintenant présenter son originalité et juger si son enseignement est vraiment différent. Cela nous permettra d'achever ce chapitre comparatif.

²⁷⁶ Quant à l'importance de la notion de l'ordre dans la doctrine de Thomas, voir B. COFFEY, *De l'idée d'ordre d'après saint Thomas d'Aquin*, Institut catholique de Paris, 1945 et C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, « Ordo rationis, ordo amoris ; La notion d'ordre au centre de l'univers éthique de S. Thomas », dans *Ordo sapientiae et amoris*, Éditions universitaires, Fribourg, 1993, p. 285-302.

²⁷⁷ Voir J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 457 : « La date et le lieu du Commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote posent de nombreux problèmes. La désignation du Livre *Lambda* comme Livre VII, appellation que Thomas a adoptée vers le milieu de l'année 1271, invite à dater le Commentaire des Livres VII-XII après cette date ; le début du Commentaire pourrait dater de l'année universitaire 1270-71 ; le Commentaire des Livres II et III enfin pourrait être le fruit d'une auto-correction ou d'une rédaction postérieure. Commencée à Paris, la composition de cet ouvrage peut avoir été achevée à Naples ; la seule chose certaine dans l'état actuel de la recherche est qu'il est antérieur au *De celo et mundo*, rédigé probablement à Naples en 1272-73 ».

²⁷⁸ Il semble que cette analogie compte parmi les préférées chez Aristote ainsi que chez Thomas. Quant à Thomas, nous avons trouvé quelques 14 références à cette analogie, sans compter le commentaire de la *Métaphysique*, d'où elle prend son origine. Quant à Aristote voir O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 13-14 : « To bring this out Saint Thomas turns to what seems to have been one of Aristotle's favorite analogies, since he uses it at two key points in his work, at the end of the *Posterior Analytics* [book II, chap. 19], to illustrate how the intelligence takes hold in the flow of experience, and at the end of the *Metaphysics*, to illustrate how the universe relates to the Unmoved Mover as to its good ».

C'est dans le livre *Lambda* de la *Métaphysique* que nous trouvons les concepts indispensables pour la doctrine de l'ordre et par conséquent pour la doctrine de la paix. Le traité sur l'ordre se trouve presque à la fin de ce livre, étant donné que son sujet est surtout la démonstration du premier moteur²⁷⁹. Quant à l'influence de ce livre sur Thomas, on peut objecter que le commentaire de la *Métaphysique* est assez tardif et que pour cette raison cette œuvre d'Aristote n'a pu inspirer la doctrine de Thomas. Mais il suffit de regarder quelques l'*In Sententiarum* pour confirmer que Thomas se réfère au livre *Lambda* bien avant la rédaction de son commentaire²⁸⁰.

En ce qui concerne le passage du texte d'Aristote qui contient l'analogie de l'armée, il commence par la question du bien de l'univers : « Il nous faut examiner aussi comment l'univers renferme le souverain bien »²⁸¹. Ensuite le Philosophe propose trois possibilités pour expliquer comment l'univers renferme ce bien : « si c'est comme un être indépendant, qui existe en soi et par soi, ou bien comme l'ordre du monde ; ou enfin si ce sont des deux manières à la fois, ainsi que dans une armée »²⁸². La troisième option semble être la plus adaptée, c'est pourquoi le Philosophe la développe un peu plus : « En effet, le bien de l'armée, c'est l'ordre qui y règne et son général, et surtout son général : ce n'est pas l'ordre qui fait le général, c'est le général qui est la cause de l'ordre »²⁸³.

C'est l'analogie avec l'armée qui explicite ce que Aristote observe dans la nature : « Tout a une place marquée dans le monde, poissons, oiseaux, plantes ; mais il y a des degrés différents, et les êtres ne sont pas isolés les uns des autres ; ils sont dans une relation mutuelle, car tout est

²⁷⁹ Pour en savoir plus sur le contenu du livre Lambda nous recommandons un commentaire qui lui est entièrement consacré – L. ELDERS, *Aristotle's Theology, A Commentary on Book Λ of the Metaphysics*, Van Gorcum, Assen, 1972. Il y a aussi une introduction courte faite par J. Tricot dans le cadre de la traduction en deux volumes de tout le livre de la *Métaphysique* – ARISTOTE, *La Métaphysique*, J. Vrin, Paris 2003.

²⁸⁰ Voir par exemple *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1, co. : « Bonum enim invenitur in rebus secundum duplicem ordinem, ut in 12 *Metaphys.* dicitur, scilicet secundum ordinem unius rei ad rem aliam, qui ordo similis est ordini quem partes exercitus ad invicem habent : et alius est ordo rerum ad finem ultimum, qui scilicet est similis ordini exercitus ad bonum ducis : et quia res referuntur in finem ultimum communem, mediante fine proprio ; ideo secundum diversitatem finis proprii efficitur diversa relatio rerum ad finem ultimum ».

²⁸¹ *Métaphysique*, livre Λ, [1075a11] : « Perscrutandum autem est qualiter habet totius natura bonum et optimum ».

²⁸² *Métaphysique*, livre Λ, [1075a11] : « utrum separatum quid et ipsum secundum se, aut ordinem. Aut utroque modo sicut exercitus ? ».

²⁸³ *Métaphysique*, livre Λ, [1075a11] : « Et enim in ordine ipsum bene et dux exercitus, et magis iste ; non enim iste propter ordinem sed ille propter hunc est ».

ordonné en vue d'une existence unique »²⁸⁴. Il fait ensuite une analogie avec la famille pour compléter celle de l'armée : « Il en est de l'univers comme d'une famille. Là, les hommes libres ne sont point assujettis à faire ceci ou cela suivant l'occasion ; toutes leurs fonctions ou presque toutes, sont réglées. Les esclaves, au contraire, et les bêtes de somme, concourent pour une faible part à la fin commune, et habituellement l'on se sert d'eux au gré des circonstances »²⁸⁵. Or, le principe d'ordre ne réside pas uniquement dans le chef, il est aussi intrinsèque à chaque chose. C'est la nature des choses : « Le principe du rôle de chaque chose dans l'univers, c'est sa nature même : tous les êtres, veux-je dire, vont nécessairement se séparant les uns des autres ; et tous, dans leurs fonctions diverses, conspirent à l'harmonie de l'ensemble »²⁸⁶. Voici donc quelques principes formulés par le Stagirite comme le résultat de l'observation de la nature.

En commentant ce passage, Thomas résume d'abord ce qui a été dit au préalable, lorsque Aristote traite du premier moteur, lequel meut toute chose en tant que bien et désirable (*bonum et appetibile*) : « Après avoir montré de quelle manière le premier moteur est à la fois une intelligence et un intelligible, le Philosophe cherche ici à *montrer de quelle manière le premier moteur est un bien désirable* »²⁸⁷. Thomas répète donc le principe qui dit que le bien est ce que tous cherchent. Ce principe vient du livre de l'*Éthique* et Thomas s'y réfère à plusieurs reprises²⁸⁸. Ensuite, il introduit une distinction entre deux « biens désirables » : « Le bien, en effet, selon qu'il est la fin d'un être, se présente de deux manières. Il y a, en effet, une fin qui est extérieure à celui qui tend vers la fin, par exemple lorsqu'on dit que le lieu est la fin de celui qui se meut vers ce lieu. Mais il y a aussi une fin intérieure, comme la forme qui est la fin de

²⁸⁴ *Métaphysique*, livre Λ, [1075a11] : « Omnia uero coordinata sunt aliquantulum, sed non similiter, et natatilia et uolatilia et plante ; et non sic se habent ut non sit alteri ad alterum nichil, sed est aliquid. Ad unum quidem enim omnia coordinata sunt ».

²⁸⁵ *Métaphysique*, livre Λ, [1075a11] : « Sed quemadmodum in domo liberis non licet quod contingit facere, sed omnia aut plurima ordinata sunt, seruis uero et bestiis paruum quod ad commune, multum uero quod contingit ».

²⁸⁶ *Métaphysique*, livre Λ, [1075a11] : « tale namque cuiusque principium ipsorum natura est. Dico autem puta ad discerni quidem necesse omnibus uenire, et alia sic sunt quibus communicant omnia ad totum ».

²⁸⁷ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 1 : « Postquam philosophus ostendit qualiter primum mouens est intelligens et intelligibile, hic intendit inquirere qualiter primum mouens sit bonum et appetibile ».

²⁸⁸ La recherche de l'adage « bonum est quod omnia appetunt » donne quelques dizaines d'occurrences à travers les œuvres de Thomas. Voir par exemple celui qui vient du même ouvrage et qui fait lien entre le bien et la cause finale : *In Metaphys.*, II, lect. 4, n° 317 : « Remota autem causa finali, removetur natura et ratio boni : eadem enim ratio boni et finis est ; nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in primo Ethicorum. ».

la génération et de l'altération, et la forme déjà atteinte est un bien intrinsèque pour celui dont c'est la forme »²⁸⁹. On voit donc ici trois types de mouvement²⁹⁰ : la génération, l'altération et le mouvement local²⁹¹. Par ces trois types de mouvement, on peut atteindre deux biens ou deux fins. On peut se diriger vers quelque chose qui se trouve en-dehors, et c'est le mouvement vers le lieu qui en sert d'exemple. Mais on peut aussi viser quelque chose qui est intérieur, la forme.

Après ces précisions, Thomas revient à la question principale d'Aristote : qu'est-ce que la fin ou le bien de l'univers ? S'agit-il d'une fin qui lui est intrinsèque ? De la même manière que le bien intrinsèque des réalités sorties de la génération ou de l'altération est leur forme, il existe aussi un bien intrinsèque d'un « certain tout » (*aliquis totius*) formé de parties, autrement dit de l'univers. Cependant, dans ce cas, on parle de quelque chose d'analogue à la forme au sens du *terminus* de la génération. « Mais la forme d'un tout, lequel est un, grâce à une certaine

²⁸⁹ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 1 : « Bonum enim, secundum quod est finis alicuius, est duplex. Est enim finis extrinsecus ab eo quod est ad finem, sicut si dicimus locum esse finem eius quod movetur ad locum. Est etiam finis intra, sicut forma finis generationis et alterationis, et forma iam adepta, est quoddam bonum intrinsecum eius, cuius est forma ».

²⁹⁰ Thomas ne néglige sans doute pas l'idée d'une cité bien ordonnée, mais il semble être davantage inspiré par l'univers aristotélicien qui est construit autour de la notion du mouvement : O. BLANCHETTE, p. 58 : « ...Aristotelian cosmology, which is built around the notion of change, first, with regard to substance, substantial change, and second, with regard to motion as distinct kind of *mutatio*, the three categories in which there can be motion *per se*, quality, quantity, and place, all of which will have an important role in the construction of Aristotle's cosmological model.

²⁹¹ *In IV Sent.*, d. 11, q. 1, a. 3, qc. 1, co. : « Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in mutationibus naturalibus invenitur mutatio secundum quam nihil variatur de eo quod est intraneum rei, sed solum hoc quod est extra, sicut patet in motu locali ; aliqua vero mutatio in qua variatur illud quod inest rei accidentaliter, scilicet quantitas vel qualitas, ut patet in motu augmenti et alterationis ; aliqua vero mutatio est quae pertingit usque ad formam substantialem, sicut generatio et corruptio » ; *In Physic.*, VIII, lect. 14 : « Secundum autem motum localem solum nihil removetur quod insit subiecto mobili: secundum enim alterationem fit transmutatio secundum qualitatem, in augmento vero et decremento secundum quantitatem, quae insunt subiecto; transmutatio vero generationis et corruptionis attenditur secundum formam quae constituit substantiam subiecti; motus autem localis est solum secundum locum, qui exterius continet » ; Le texte de la *Physique* d'Aristote est cité dans le même cadre par R. MINER, *Thomas Aquinas on the Passions*, p. 39-40.

organisation des parties, est l'ordre de ce tout : d'où il suit que la forme est le bien de ce tout »²⁹². On peut donc dire que le bien intrinsèque de l'univers est son ordre²⁹³.

²⁹² *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 1 : « Forma autem alicuius totius, quod est unum per ordinationem quamdam partium, est ordo ipsius : unde relinquitur quod sit bonum eius ».

In Metaphys., XII, lect. 12, n° 4 : « Sicut videmus in exercitu : nam bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus, et in duce, qui exercitui praesidet : sed magis est bonum exercitus in duce, quam in ordine : quia finis potior est in bonitate his quae sunt ad finem : ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem ; non autem e converso, bonum ducis est propter bonum ordinis ».

²⁹³ O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 14 : « At this point we have to presuppose something about the order of place in the universe and the idea of form as the end of coming-to-be (which we shall discuss later) but the thing to note is that order, in this dynamic conception of the universe, is now seen by Aquinas as analogous to the form in things that come to be, and it is in its order that the perfection of the universe, its form or its intrinsic good, will consist ».

3.1. L'analogie de l'armée - primordialité de la fin

La question suivante est : le bien ou la fin de l'univers est-il cet ordre ou existe-t-il une autre fin qui lui soit extrinsèque²⁹⁴ ? La réponse est : les deux²⁹⁵ : « Il y a en effet un bien séparé, qui est le premier moteur, duquel dépendent le Ciel et toute la nature comme de leur fin et d'un bien désirable ainsi que nous l'avons montré. Et parce qu'il faut que tous les êtres, dont la fin est une, s'accordent dans leurs rapports à la fin, il est nécessaire qu'on retrouve un ordre entre les parties de l'univers ; et c'est de cette manière que l'univers possède à la fois un bien distinct de lui et le bien de l'ordre »²⁹⁶.

C'est à ce moment qu'intervient l'analogie de l'armée pour illustrer le double ordre de l'univers : « car le bien de l'armée repose à la fois sur l'ordre même de l'armée et sur le chef qui la commande : mais le bien de l'armée repose encore davantage sur son chef que sur l'ordre qu'elle doit maintenir, c'est pour cette raison que la fin est meilleure et plus parfaite en bonté que ce qui est ordonné à la fin ; mais l'ordre de l'armée n'existe qu'en vue d'accomplir le bien visé par le chef, à savoir réaliser la volonté du chef d'obtenir la victoire ; et le bien du chef, au contraire, n'est pas en vue du bien de l'ordre »²⁹⁷. On voit donc qu'une relation est bien présente entre ces deux ordres. L'ordre intrinsèque de l'armée dépend de l'ordre extrinsèque²⁹⁸

²⁹⁴ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 2 : « Le Philosophe cherche donc à savoir [1102] si la nature de l'ensemble de l'univers possède un bien et une perfection, c'est-à-dire une fin qui lui est propre et qui est comme distincte et séparée de lui, ou s'il possède un bien et une perfection dans l'ordre de ses parties à la façon dont le bien d'une chose naturelle est sa forme. [Quaerit ergo philosophus utrum natura totius universi habeat bonum et optimum, idest finem proprium, quasi aliquid separatum a se, vel habeat bonum et optimum in ordine suarum partium, per modum, quo bonum alicuius rei naturalis est sua forma] ».

²⁹⁵ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 3 : « Primo enim ostendit, quod universum habet bonum separatum, et bonum ordinis. Secundo ostendit qualiter partes universi se habent ad ordinem, ibi, omnia vero coordinata. Dicit ergo primo, quod universum habet utroque modo bonum et finem » ; voir aussi O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 14-15.

²⁹⁶ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 3 : « Est enim aliquod bonum separatum, quod est primum movens, ex quo dependet caelum et tota natura, sicut ex fine et bono appetibili, ut ostensum est. Et, quia omnia, quorum unum est finis, oportet quod in ordine ad finem convenient, necesse est, quod in partibus universi ordo aliquis inveniatur ; et sic universum habet et bonum separatum, et bonum ordinis ».

²⁹⁷ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 4 : « Sicut videmus in exercitu : nam bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus, et in duce, qui exercitui praesidet : sed magis est bonum exercitus in duce, quam in ordine : quia finis potior est in bonitate his quae sunt ad finem : ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem ; non autem e converso, bonum ducis est propter bonum ordinis ».

²⁹⁸ A. N. WOZNICKI, *Being and Order*, p. 217 : « In his doctrine of finality St. Thomas distinguishes two orders of ends : 1. Intrinsic order of finality (*ordo in finem*) ; and 2. Extrinsic order of finality (*ordo finium*) ».

(le bien visé par le chef). Analogiquement, l'ordre intrinsèque de l'univers dépend de « l'ordre qui est dans l'intelligence et la volonté du premier moteur » :

Et parce que la définition des choses qui sont en vue de la fin se tire de la fin elle-même, il est nécessaire non seulement que l'ordre de l'armée soit en vue du chef, mais il faut aussi qu'il vienne du chef comme de son agent puisqu'il est en vue de lui. De même encore, ce bien séparé qui est le premier moteur est un bien supérieur au bien de l'ordre qu'on retrouve dans l'univers. En effet, l'ordre universel qu'on retrouve dans la nature est en vue du premier moteur de telle manière que s'exprime dans cet ordre ce qui est dans l'intelligence et la volonté du premier moteur. Et c'est ainsi qu'il faut que toute l'ordonnance de l'univers ait été produite par Lui²⁹⁹.

L'ordre de l'armée indique donc bien le rôle du chef. L'ordre vers la fin dépend de sa volonté et de son intelligence. En fait, la paix dépend de la volonté et de l'intelligence de celui qui gouverne vers le bien, comme nous allons encore le voir. Cependant, demeure le risque d'opposer le bien du chef et le bien des soldats en oubliant que le bien du chef est le bien commun³⁰⁰. Thomas lui-même en parle ailleurs, dans les Questions disputées *De virtutibus*³⁰¹ :

Il existe le bien propre d'un homme en tant qu'il est une personne singulière ; et quant à l'amour qui regarde ce bien, chacun est pour lui-même le principal objet de l'amour. Mais il est un bien commun qui appartient à tel ou tel en tant qu'il est une partie d'un tout, comme au soldat en tant qu'il est une partie de l'armée, ou au citoyen en tant qu'il est une partie de la cité ; et quant à l'amour qui regarde ce bien, l'objet principal de l'amour est ce en quoi consiste principalement ce bien, comme le bien de l'armée est dans le chef, celui de la cité dans le roi ; de là il

²⁹⁹ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 5 : « Et, quia ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine, ideo necesse est quod non solum ordo exercitus sit propter ducem, sed etiam quod a duce sit ordo exercitus, cum ordo exercitus sit propter ducem. Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem, ut scilicet explicatur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis. Et sic oportet, quod a primo movente sit tota ordinatio universi ».

³⁰⁰ Mais le bien du chef n'exclut pas le bien des soldats. Son bien propre n'exclut pas le bien commun. Nous devons ici beaucoup à la thèse d'A. Guilbeau. La citation de *De Virtutibus* que nous utilisons ici se trouve dans son texte. Voir A. GUILBEAU, *Charles De Koninck's Defense of the Primacy of the Common Good*, p. 245-246.

³⁰¹ Voir J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 442 : « Les questions disputées *De virtutibus* doivent être datées du second enseignement parisien de Thomas, à la fin de cette période en 1271-72, en même temps que la *Secunda Secundae* » ; cela signifie que cet ouvrage appartient presque à la même période que l'*In Metaphysicorum*.

découle que sacrifier sa vie appartient à l'office du bien du soldat pour conserver le bien du chef ; tout comme lorsque l'homme expose naturellement son bras pour préserver sa tête³⁰².

Dans les chapitres suivants, nous poursuivrons l'examen de cette analogie en analysant les passages où Thomas parle de la paix, non dans le contexte de la guerre mais dans celui du gouvernement. Avant d'en arriver là cependant, suivons avec lui les autres analogies qui ne mettent plus l'accent sur le chef mais sur les réalités ordonnées. Elles démontrent « de quelle manière les parties de l'univers se rapportent à l'ordre ».³⁰³

³⁰² *De virtutibus*, q. 2, a. 4, ad 2 : « Est autem quoddam bonum proprium alicuius hominis in quantum est singularis persona ; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, unusquisque est sibi principale obiectum dilectionis. Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel ad illum in quantum est pars alicuius totius, sicut ad militem, in quantum est pars exercitus, et ad civem, in quantum est civitatis; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale obiectum dilectionis est illud in quo principaliter illum bonum consistit, sicut bonum exercitus in duce, et bonum civitatis in rege; unde ad officium boni militis pertinet ut etiam salutem suam negligat ad conservandum bonum ducis; sicut etiam homo naturaliter ad conservandum caput, brachium exponit ».

³⁰³ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 6 ; voir aussi O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 15 : « He then adds something that perhaps goes beyond what Aristotle had in mind, attributing to the Unmoved Mover a will as well as an intellect. [...] But it is not his theological angle that interests us here. What concerns us more is the cosmological order itself, and it is to this that he next turns his attention : *qualiter partes universi se habent ad ordinem*, how the parts of the universe stand in relation to order, which toward an end ».

3.2. L'analogie de la maison (la famille) - l'affinité des réalités ordonnées

En effet, si on regarde de près cet ordre intrinsèque de l'univers, on s'aperçoit que, malgré leur diversité, les créatures ne semblent pas être isolées, voire détachées les unes des autres. Certaines réalités sont créées en relation avec d'autres, comme, par exemple, les animaux qui sont ordonnés en fonction de l'homme³⁰⁴. Et c'est comme cela qu'ils sont tous ensemble ordonnés à la même fin ultime :

Il [Aristote] montre *de quelle manière les parties de l'univers se rapportent à l'ordre*, en disant que toutes les choses qu'on retrouve dans l'univers sont ordonnées ensemble d'une certaine façon mais qu'elles ne se rapportent pas toutes à l'ordre de la même manière comme on peut le voir pour les animaux marins, les oiseaux et les plantes. Et bien qu'elles ne se rapportent pas toutes à l'ordre de la même manière, elles ne sont cependant pas disposées de telle sorte que l'une n'ait aucun rapport avec les autres ; il y a au contraire une certaine parenté [*affinitas*] et un rapport d'une chose à l'autre [*ordo unius ad alterum*]. En effet, les plantes sont disposées en vue des animaux et les animaux en vue de l'homme. Et que toutes choses soient ordonnées les unes par rapport aux autres, cela est clair puisqu'elles sont toutes ordonnées simultanément à une seule et même fin³⁰⁵.

Cet argument est issu de l'observation de la nature. Thomas semble insister sur deux notions que nous avons précisées dans l'extrait ci-dessus : « l'affinité » et « l'ordre de l'un vers l'autre ».

Pour expliquer ces deux termes, Thomas engage une autre analogie, celle « de la maison ou de la famille » (*in aliqua enim domo vel familia*). Nous avons dit que l'analogie de l'armée est bien adaptée pour expliquer le rôle du chef, ce n'est donc pas par hasard qu'elle revient dans le contexte du gouvernement. Quant à l'analogie de la famille, elle est moins dynamique mais

³⁰⁴ Voir O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 16 : « Human being stands at the pinnacle of nature, and from that vantage point it is the principle of order in nature, inasmuch as all inferior bodies are ordered to it ; and it can, by its own initiative, introduce a new dimension of order. But the human being is still only a part of the universe, and as such it is itself ordered, along with the other parts (though in its peculiar way, as we shall see), to the good of the universe as a whole ».

³⁰⁵ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 6 : « Deinde cum dicit omnia vero ostendit qualiter partes universi se habent ad ordinem ; dicens, quod omnia quae sunt in universo, sunt aliquo modo ordinata, sed non similiter omnia habent ordinem, scilicet animalia marina, et volatilia, et plantae. Et tamen licet non sint eodem modo ordinata, non ita se habent, quod unum eorum non pertineat ad alterum ; sed est aliqua affinitas et ordo unius ad alterum. Plantae enim sunt propter animalia, et animalia sunt propter homines. Et quod omnia sint ordinata ad invicem, patet ex hoc, quod omnia simul ordinantur ad unum finem ».

explique bien comment, malgré la diversité, il existe une unité effectuée non seulement par le chef mais aussi par une affinité de tous les membres de l'ordre³⁰⁶. Cette analogie démontre cela en détaillant les différents degrés des membres de la famille en fonction de leur rapport au bien commun³⁰⁷ :

Mais que toutes choses ne soient pas ordonnées de la même manière, on le manifeste par un exemple. En effet, dans une maison ou dans une famille ordonnée, on retrouve différents degrés. Par exemple, sous le père de famille, le fils aîné tient le premier rang, puis les esclaves tiennent un autre rang puis on retrouve au dernier rang les bêtes qui ont une utilité dans la maison comme le chien et les animaux de cette sorte. Ces rangs, en effet, se rapportent différemment à l'ordre de la maison, lequel est imposé par le père de famille qui dirige la maison. Il ne convient pas aux fils en effet d'agir à l'aventure et sans ordre mais au contraire chacune de leurs actions, ou du moins la plupart, est réglée. Par contre, il n'en est pas de même pour les esclaves et les bêtes car ils participent peu l'ordre qui construit le bien commun. Par conséquent, chez eux, de nombreuses actions sont laissées au hasard. Et il en est ainsi parce qu'ils n'ont qu'une faible relation avec celui qui dirige la maison et qui recherche le bien commun de toute la famille³⁰⁸.

³⁰⁶ Voir O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 16 : « Perhaps the most important element that the example of the army, is this notion of affinity, an affinity that is not merely contingent upon the choice of the head, as in army, but an affinity that would pertain to the nature of parts themselves and their relation to one another ».

³⁰⁷ Le terme « bien commun » est ici très important. Son rôle dans l'ordre de l'univers a été décrit par Charles de Koninck dont nous avons découvert la pensée grâce à la thèse d'Aquinas Guilbeau. C'est lui qui cite ce passage éclairant, CH. DE KONINCK, *Primauté*, p. 33-34 : « On se révolte contre l'idée même de l'ordre, alors qu'une créature est plus parfaite dans la mesure où elle participe davantage à l'ordre. Les substances séparées sont plus parfaites que nous, parce qu'elles sont davantage ordonnées et que par nature elles participent plus profondément à la perfection de l'univers dont elles revêtent la splendeur, grâce à cette ordination. "Les choses qui sont de Dieu, sont ordonnées." Or, il est nécessaire que les parties supérieures de l'univers participent davantage du bien de l'univers, qui est l'ordre. Les choses où l'ordre existe par soi participent plus parfaitement de l'ordre que celles où il ne se trouve qu'un ordre par accident. Pourquoi ce mépris de l'ordre qui est l'œuvre de la Sagesse divine ? Comment les anges pourraient-ils aimer leur inégalité si celle-ci n'était pas enracinée dans le bien commun, et si le bien commun n'était pas leur plus grand bien ? Si, au contraire, l'être même de leur personne était pour eux le plus grand bien intrinsèque de l'univers, l'inégalité serait principe de discorde, tant entre les anges, qu'entre chaque personne individuelle, et le bien commun serait bien étranger ; cette inégalité procéderait, non pas de la sagesse [*sic*] divine, mais, soit du libre arbitre et de la contrariété du bien et du mal, soit d'une primauté accordée à la distinction matérielle ».

³⁰⁸ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 7 : « Sed quod omnia non sic sint similiter ordinata, manifestatur per quoddam exemplum. In aliqua enim domo vel familia ordinata inveniuntur diversi gradus, sicut sub

Nous retrouvons donc ici le rôle du bien commun dont nous avons déjà parlé. Nous pouvons également apprécier ici un nouveau terme : « au hasard » (casualiter). Manifestement, le hasard a sa place dans l'ordre de l'univers parce que les parties de l'univers se situent différemment par rapport au bien commun. On peut trouver étonnant que le hasard fasse partie de l'ordre de la maison. Il est peut-être plus étonnant encore que ce qui s'oppose au hasard ne soit pas la présence de règles strictes (autrement, les esclaves ne seraient pas si éloignés du père de famille). Thomas montre que c'est la participation parfaite au bien commun qui exclut le hasard. C'est ce que nous pouvons observer chez le fils aîné à l'égard de son père³⁰⁹.

Dans l'étape suivante, Thomas fait en sorte d'élargir l'analogie de la maison à toute la nature. Après cela, les termes « affinité » et « hasard » reviennent à nouveau. Mais avant de les placer dans une perspective plus universelle il faut expliquer comment, non seulement les fils ou les esclaves, mais aussi les réalités dépourvues de raison peuvent, elles aussi, obéir aux consignes de celui qui les gouverne. Thomas dit que ceux qui sont dans la maison et qui possèdent l'intelligence peuvent être ordonnés par les prescriptions, par la loi. Or, les choses naturelles sont ordonnées par leur nature³¹⁰, dans laquelle est inscrite l'intelligence du premier moteur³¹¹ :

patrefamilias est primus gradus filiorum, alius autem gradus est servorum, tertius vero gradus est bestiarum, quae serviunt in domo, ut canes, et huiusmodi animalia. Huiusmodi enim gradus diversimode se habent ad ordinem domus, qui imponitur a patrefamilias gubernatore domus. Filiis enim non competit ut faciant aliquid casualiter et sine ordine ; sed omnia, aut plura eorum quae faciunt, ordinata sunt. Non autem ita est de servis aut bestiis, quia parum participant de ordine, qui est ad commune. Sed multum invenitur in eis de eo quod contingit, et casualiter accidit. Et hoc ideo quia parvam affinitatem habent cum rectore domus, qui intendit bonum domus commune ».

³⁰⁹ Il peut être intéressant de considérer ce que dit L. Elders par rapport au texte d'Aristote : L. ELDERS, *Aristotle's Theology*, p. 273 : « The following lines compare the universe to a house whose master, family and friends lead a very regular life, in which everything is carefully planned, but the slaves and domestic animals work without a plan. – At first sight this observation seems strange : the slaves seem to be working according to a set program, while the free citizens dispose of their time at will, and this is perhaps why Christ excises these lines. As I see it, the answer to this difficulty is that the citizens keep the well-being of the community constantly in mind, while the slaves work for the casual needs of an individual person or individual house. [...] The sense of the passus is rather that free citizens consciously work for the good of the city and seek truth, so that in its essential orientation their life shows a great deal of consistency ».

³¹⁰ Il nous semble que la nature joue le rôle des prescriptions du père de la famille, et pas le rôle du père lui-même comme le suggère O. Blanchette dans *The Perfection of the Universe*, sur p. 16 : « This is especially significant when we see how it applies to the order of nature itself, for nature is like the father in a household. It is the principle found in the things of nature that brings each and every one of them to perform according to its role in the order of the universe. Just as the father directs the diverse members of the household, so also every being of nature is directed through its own proper nature, which inclines it to act according to the order of nature as a whole ».

³¹¹ Dans d'autres passages, Thomas se réfère au principe selon lequel « l'œuvre de la nature est un œuvre de l'intelligence ». Voir par exemple : *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 5, co. : « Propter quod etiam a

Et tout comme un ordre est imposé dans la famille par la loi et la prescription du père de famille, lequel est, pour chacun des rangs tenus dans la maison, le principe d'exécution des choses qui appartiennent à l'ordre de la maison, de même la nature dans les choses naturelles est pour chaque chose le principe d'exécution de ce qui lui appartient par rapport à l'ordre de l'univers. De même, en effet, que celui qui est dans la maison tend à faire quelque chose par la prescription du père de famille, de même, toute chose naturelle tend à faire quelque chose par l'influence de sa nature propre. Et la nature propre de chaque chose naturelle est une certaine inclination qui lui est donnée par le premier moteur pour l'ordonner vers la fin qui lui convient. Et il est clair à partir de là que les choses naturelles agissent en vue d'une fin, bien qu'elles ne la connaissent pas, car c'est de la première Intelligence qu'elles tiennent cette tendance vers la fin³¹².

Une fois que le terme « nature » est introduit, Thomas montre ce que signifie le « hasard » dans le contexte de l'univers. Sa réponse est analogue à celle qu'il donne dans le contexte de l'analogie de la maison-famille. Agir par hasard, comme agir hors de la nature (*praeter naturam*), signifie ne pas suivre l'ordre vers le bien commun :

Et cependant, ce n'est pas de la même manière que toutes les choses se rapportent à cette fin. Il y a en effet quelque chose qui est commun à toutes les choses ; car il est nécessaire que toutes les choses, pour y arriver, se distinguent les unes des autres, c'est-à-dire qu'elles possèdent leurs opérations en propre et séparément et même qu'elles se distinguent les unes des autres par la substance ; et quant à cela, l'ordre ne fait défaut à aucun être. Mais il existe certaines choses qui possèdent non seulement cela, mais qui de plus sont telles que tout ce qu'on retrouve en elles

philosophis dicitur, opus naturae esse opus intelligentiae : alias ea quae natura fiunt, a casu acciderent » ; *In Physic.*, II, lect. 4, n° 171 : « Eius autem quod ars imitatur naturam, ratio est, quia principium operationis artificialis cognitio est ; omnis autem nostra cognitio est per sensus a rebus sensibilibus et naturalibus accepta : unde ad similitudinem rerum naturalium in artificialibus operamur. Ideo autem res naturales imitabiles sunt per artem, quia ab aliquo principio intellectivo tota natura ordinatur ad finem suum, ut sic opus naturae videatur esse opus intelligentiae, dum per determinata media ad certos fines procedit : quod etiam in operando ars imitatur ».

³¹² *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 8 : « Sicut autem imponitur in familia ordo per legem et praeceptum patrisfamilias, qui est principium unicuique ordinatorum in domo, exequendi ea quae pertinent ad ordinem domus, ita natura in rebus naturalibus est principium exequendi unicuique id quod competit sibi de ordine universi. Sicuti enim qui est in domo per praeceptum patrisfamilias ad aliquid inclinatur, ita aliqua res naturalis per naturam propriam. Et ipsa natura uniuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem. Et ex hoc patet, quod res naturales agunt propter finem, licet finem non cognoscant, quia a primo intelligente assequuntur inclinationem in finem ».

communiqué au tout, c'est-à-dire est ordonné au bien commun du tout. Et il en est ainsi pour les choses dans lesquelles on ne retrouve rien qui soit en dehors de la nature ou qui se produise par hasard, mais où tout ce qu'il y a en elle, se projette vers la fin qui lui est réservée³¹³.

Puis il spécifie que n'importe quelle réalité est ordonnée par sa nature vers le bien commun. Et pourtant, il est plausible que les opérations naturelles « fassent parfois défaut » :

Il est manifeste en effet que toute chose naturelle, ainsi que nous l'avons dit, est ordonnée vers le bien commun conformément à l'opération qui lui revient naturellement. C'est pourquoi, pour ce qui est des choses dont les opérations qui leur reviennent naturellement ne font jamais défaut, elles communiquent parfaitement au tout quant à tout ce qu'elles possèdent en elles. Mais pour ce qui est des choses dont les opérations qui leur reviennent naturellement font parfois défaut, tout ce qu'elles ont en elles ne concourt pas au bien de l'ensemble comme c'est le cas pour les corps inférieurs³¹⁴.

³¹³ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 9 : « Sed tamen non similiter omnia ista se habent ad istum finem. Est enim aliquid commune omnibus ; quia necesse est quod omnia ad hoc perveniant quod discernantur, idest quod habeant discretas et proprias operationes, et quod etiam secundum substantiam adinvicem discernantur ; et quantum ad hoc in nullo deficit ordo. Sed quaedam sunt quae non solum hoc habent, sed ulterius talia sunt, quod omnia, quae sunt in eis *communicant ad totum*, idest sunt ordinata ad bonum commune totius. Hoc autem invenitur in illis, in quibus nihil est praeter naturam neque casualiter, sed omnia secundum debitum ordinem praecedunt ».

³¹⁴ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 10 : « Manifestum est enim, quod unaquaeque res naturalis, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune, secundum suam actionem debitam naturalem. Unde illa quae nunquam deficiunt a sua actione debita et naturali habent omnia sua communicantia ad totum. Illa vero quae aliquando deficiunt ab actione debita et naturali, non habent omnia sua communicantia ad totum, sicut huiusmodi corpora inferiora ».

L'univers est donc composé de plusieurs degrés de réalités naturelles avec leurs opérations naturelles³¹⁵. Or, les corps inférieurs gardent la possibilité d'agir en dehors de leur nature³¹⁶. C'est donc ainsi que le hasard se retrouve dans l'ordre de l'univers. Ensuite, Thomas lui-même résume les choses ainsi :

Pour l'ensemble de la solution, il faut donc savoir que l'ordre requiert deux points, à savoir la distinction des éléments ordonnés les uns aux autres et la collaboration des éléments distincts par rapport au tout. Le premier point se réalise indéfectiblement chez tous les êtres; quant au deuxième point, l'ordre se réalise indéfectiblement chez certains êtres, c'est-à-dire chez ceux qui sont supérieurs et plus près du premier principe, comme les substances séparées et les corps célestes chez lesquels rien ne se produit par hasard et en opposition à la nature; chez certains êtres cependant l'ordre fait défaut quant au deuxième point, c'est-à-dire chez les corps où il se produit parfois quelque chose par hasard et en opposition à la nature : et il en est ainsi en raison de leur éloignement du premier principe qui est toujours identique à lui-même³¹⁷.

³¹⁵ Quant à l'importance de ceux qui cherchent le bien commun pour la paix dans la cité voir : *STh* II-II, 183, 2, ad 3 : « Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus dum quaerit quae sibi sunt propria, sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives singuli quae sua sunt quaerunt. Alioquin, per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quam in civitate terrena magis pax conservatur, inquantum per haec plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde et apostolus dicit, *I ad Cor.*, XII, quod *Deus sic temperavit ut non sit schisma in corpore, sed pro invicem sollicita sint membra* » ; *In Ethic.*, IX, lect. 6, n° 1839 : « ostendit quod in pravis non est concordia. Et dicit quod pravi non possunt concordare, nisi forte parum, sicut et parum possunt esse amici. Ideo autem concordare non possunt, quia volunt superabundanter habere in bonis utilibus, sed volunt deficere, idest minus habere, in laboribus qui communiter imminent sustinendi vel etiam in ministrationibus, idest quibuscumque tributis vel servitiis. Et, dum sibi unusquisque vult haec, scilicet superabundare in bonis et deficere in malis, inquit de proximo suo et impedit eum ne hoc adipiscatur quod ipse cupit. Et ita dum non servant bonum commune quod est iustitia, destruitur inter eos communitas concordiae. Et sic accedit inter eos contentio, dum unus cogit alium ad hoc quod servet ei id quod est iustum, sed tamen ipse non vult alteri iustitiam facere, sed vult superabundare in bonis et deficere in malis, quod est contra aequalitatem iustitiae ».

³¹⁶ O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 18 : « It is clear that both Aristotle and Saint Thomas are thinking here in terms of their dichotomy between the incorruptible celestial bodies and the corruptible terrestrial bodies ».

³¹⁷ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 11 : « Est ergo summa solutionis, quod ordo duo requirit, scilicet ordinatum distinctionem et communicantiam distinctorum ad totum. Quantum autem ad primum indeficienter est ordo in omnibus ; quantum autem ad secundum est quidam ordo indeficienter in aliquibus, quae sunt suprema et proxima primo principio, sicut substantiae separatae et corpora caelestia, in quibus nihil casualiter accedit et praeter naturam : in aliquibus autem deficit, scilicet corporibus, in quibus interdum aliquid accedit casualiter praeter naturam. Et hoc propter remotionem a primo principio semper eodem modo se habente ».

L'analogie de l'armée, comme celle de la famille, démontrent donc bien ces deux caractéristiques de l'ordre : « la distinction des éléments ordonnés » et leur « collaboration par rapport au tout ». Afin de pouvoir parler d'ordre, il faut que soient présentes des choses distinctes, constate Thomas ailleurs dans *In De Divinis Nominibus* en parlant de la paix³¹⁸, texte dans lequel on verra qu'il profite de l'analyse de l'ordre selon Aristote.

Regardons encore le commentaire *Super Ad Philippenses reportatio* (1263-1265) qui semble mettre ensemble toutes les sources dont nous avons traité lorsque Thomas décrit la participation des saints à la paix avec l'analogie de la maison-famille et en faisant référence à la définition augustinienne. Il s'agit de la description de l'ordre paisible ainsi que du rôle du Christ dans un passage où Thomas commente ce verset : « Et la paix de Dieu, qui dépasse tout ce qu'on peut concevoir, gardera vos cœurs et vos pensées dans le Christ Jésus »³¹⁹ :

Quand saint Paul dit [verset 7] : *et que la paix, etc.*..., il dirige l'âme disposée, quant à ce qui regarde la paix, par ce qui précède. Il souhaite cette paix par forme de prière. La paix, selon saint Augustin, est la tranquillité de l'ordre, car la perturbation de l'ordre est la destruction de la paix. Or, cette tranquillité de l'ordre peut s'envisager de trois manières. D'abord en tant qu'elle réside dans le principe de l'ordre, c'est-à-dire en Dieu ; *Rm XIII [1] : Toutes les puissances qui sont sur la terre, ont été établies par Dieu*. De ces profondeurs où elle habite, la paix dérive, d'abord et plus parfaitement, sur les bienheureux dans lesquels il ne se trouve aucune perturbation, ni de la faute ni de la peine, et ensuite, conséquemment, dans les saints ; et plus on est saint, moins l'âme éprouve de perturbation de l'esprit ; *Psaume CXVIII [16] : Ceux qui aiment votre loi jouiront d'une grande paix, et il n'y a pas pour eux de scandale* ; donc dans les bienheureux la paix est parfaite ; *Isaïe LXVI [12] : Je vais faire couler sur Jérusalem comme un fleuve de paix*.³²⁰

³¹⁸ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 891 : « Ad quam quidem tranquillitatem ordinis, tria requiruntur : primo quidem ut ab invicem distinguantur : non enim potest esse ordo nisi distinctorum, et ideo dicit quod *omnia diffinit* ».

³¹⁹ *Ph 4, 7.* : « Et pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras in Christo Iesu ».

³²⁰ *Super Philipp.*, cap. 4, lect. 1 : « Deinde cum dicit et pax, etc., ordinat animum quantum ad pacem per illa supradicta dispositum. Et hanc per modum orantis optat. Pax, secundum Augustinum, est tranquillitas ordinis, perturbatio enim ordinis est destructio pacis. Haec ordinis tranquillitas tripliciter consideratur. Primo prout est in principio ordinis, scilicet in Deo. *Rom. xiii [2] : quae a Deo sunt, ordinata sunt*, etc. Ab isto profundo, in quo est pax, derivatur primo et perfectius in beatos, in quibus nulla est perturbatio, et nec culpae, nec poenae, et consequenter derivatur ad sanctos viros. Et quanto

Dieu est donc le principe de l'ordre et il est celui en qui réside la paix. Plus on est proche de ce principe de l'ordre, moins l'ordre est perturbé, c'est-à-dire plus on est en paix. Ce qui fonctionne comme dans l'analogie de la maison³²¹ : ceux qui sont les plus proches sont les bienheureux au ciel. Quant à leur paix : « considérée comme elle est dans la patrie céleste, elle surpasse tout sentiment des anges »³²². Ensuite, il y a les saints, ceux « qui aiment la loi » et qui sont en chemin. Leur paix « est au-dessus de tout sentiment humain de ceux qui n'ont pas la grâce »³²³. Cette citation révèle qu'il existe encore un degré supplémentaire pour « ceux qui n'ont pas la grâce ». Mais la paix dont Thomas parle est possible en Jésus parce que, par sa charité, notre affectivité est préservée du mal : « Et cela *en Jésus-Christ*, car c'est par sa charité que nos affections sont préservées du mal, et par sa foi que notre intelligence se maintient dans la vérité »³²⁴.

3.3. Conclusion

L'objectif de ce chapitre a été de découvrir certaines « briques » que Thomas a trouvées chez Aristote et dont il s'est servi pour construire sa doctrine de la paix. Nous avons vu que les œuvres du Stagirite contiennent quelques passages sur la paix et que Thomas se réfère à lui une seule fois. Or, Thomas a surtout trouvé chez le Philosophe les concepts susceptibles d'être exploités pour interpréter les sources patristiques et bibliques. Notre objectif a été de présenter une des notions clés : le double ordre de l'univers tel qu'il est démontré dans le livre *Lambda* de *Métaphysique* à travers les analogies de l'armée et de la famille. Ces deux analogies éclairent la notion d'ordre en mettant l'accent soit sur son principe extérieur (le chef) soit sur son principe intérieur (l'affinité, la nature). Thomas en tire manifestement profit dans ses œuvres pour interpréter les expressions de « tranquillité de l'ordre » et de « concorde ordonné », deux définitions autour desquelles tourne déjà la doctrine de la paix de saint Augustin.

est magis sanctus, tanto minus patitur perturbationem mentis. *Ps.* cxviii [165] : *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum, sed perfecta est in beatis. Is. ult. : ecce ego declinabo super eam quasi fluvium pacis, etc.* ».

³²¹ Voir H. MCADAM ERB, « Interior Peace », p. 281 : « Through this metaphysical vision, Aquinas saw peace in terms of modes of causality, descending from the mysterious unity of the Father, and through Christ, into the human heart and down into creaturely vestiges ».

³²² *Super Philipp.*, cap. 4, lect. 1 : « secundum quod est in patria, superat omnem sensum Angelorum ».

³²³ *Super Philipp.*, cap. 4, lect. 1 : « exuperat omnem sensum humanum non habentium gratiam ».

³²⁴ *Super Philipp.*, cap. 4, lect. 1 : « Et hoc in Christo Iesu. Per cuius scilicet charitatem conservatur affectus a malo, et per cuius fidem intellectus perseverat in veritate ».

En fait, les analogies de l'ordre que nous avons vues nous permettent de comprendre non seulement certaines notions liées à sa doctrine de la paix mais aussi le contexte plus large dans lequel Thomas formule sa doctrine de la créature, dont le principe est Dieu et qui est ordonnée vers lui. Nous nous réservons de ces observations dans les chapitres suivants.

Nous verrons aussi que, pour Thomas, la paix est plus que l'absence d'obstacles à la fin, même si cette idée est très accentuée dans ses premiers écrits, en particulier dans le *Commentaire des Sentences*. Passons donc à présent, entre autres, de cet ouvrage à d'autres, en respectant plus ou moins l'ordre chronologique. Jusqu'ici, nous avons recensé quelques sources majeures afin d'introduire les notions clé de la doctrine de la paix selon Thomas. Désormais, nous voulons montrer le chemin effectué par Thomas afin d'approfondir ces notions que nous venons d'introduire et de progresser grâce à la relecture de ses sources.

4. La paix comme tranquillité dans l'*In Sententiarum* et dans la *Summa contra Gentiles*.

Nous avons vu qu'Augustin donnait plusieurs définitions de la paix auxquelles Thomas se réfère en les interprétant avec des outils philosophiques, assez souvent empruntés à Aristote. Mais il y a encore un autre auteur qui a traité de la paix et qui mérite d'être compté parmi les sources majeures de Thomas. Il s'agit du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Il est déjà nommé avec Augustin dans l'*In Sententiarum* pour soutenir le principe que la paix est ce que tous cherchent³²⁵. De plus, le Pseudo-Denys a consacré à la paix presque tout le chapitre onze de son ouvrage le *De Divinis Nominibus* et c'est là que Thomas a trouvé son inspiration. Nous aurions donc pu parler des maintenant de l'influence du Pseudo-Denys, juste après le chapitre sur l'inspiration augustinienne, ou même regrouper l'ensemble en un seul chapitre et l'intituler « les sources patristiques de Thomas ». Mais nous avons préféré revenir à l'influence du Pseudo-Denys plus tard après avoir analysé la paix dans l'*In Sententiarum* et dans la *Summa contra Gentiles* (SCG). Plusieurs raisons nous ont amené à ce choix. Premièrement, *De Divinis Nominibus* n'est pas une source seulement, comme c'était le cas du *De Civitate Dei* d'Augustin. L'ouvrage de Pseudo-Denys a été commenté par Thomas. Et ce commentaire ayant été rédigé après l'*In Sententiarum* et la SCG, nous voulons honorer cet ordre chronologique en traitant donc de la paix dans l'*In De Divinis Nominibus* plus tard. Deuxièmement, tandis que l'*In Sententiarum* et SCG apportent un approfondissement de certaines notions que nous venons de présenter, l'*In De Divinis Nominibus* représente une certaine synthèse qui rassemble toutes les sources et les articule à la doctrine du Pseudo-Denys. Ce faisant, Thomas prépare, d'une certaine façon, le terrain pour la doctrine telle qu'elle se retrouve dans la *Somme de Théologie*. C'est donc aussi la raison pour laquelle nous avons choisi de laisser le chapitre sur l'influence de Pseudo-Denys à plus tard.

4.1. Le *Commentaire des Sentences*, la paix est la tranquillité

Quant au *Commentaire des Sentences*, on pourrait objecter qu'il s'agit justement d'un commentaire. Autrement dit, Thomas semble être obligé de réagir à la doctrine de quelqu'un d'autre et c'est pourquoi il n'a pas assez de place pour s'exprimer lui-même, pour suivre l'ordre de sa doctrine. Mais nous allons voir que la nécessité de commenter les *Sentences* de Pierre Lombard a stimulé Thomas pour présenter sa propre pensée, parfois différente de ce que dit le

³²⁵ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, arg. 3 : « Sed pacem omnes desiderant, et propter ipsam agunt quae agunt, ut Augustinus dicit, et Dionysius ».

« Maître »³²⁶. De plus, on trouve plusieurs endroits où Thomas s'exprime au sujet de ce qui nous préoccupe, la paix.

La paix y est abordée dans les contextes suivants. Premièrement, elle est présente dans le débat sur l'amour³²⁷. Deuxièmement, la paix figure dans le traité de la charité³²⁸. Troisièmement, la paix se retrouve liée aux dons du Saint Esprit³²⁹. Quatrièmement, Thomas en parle également dans le traité de la béatitude³³⁰. Les notions auxquelles la paix est identifiée sont d'abord « le quasi-repos de l'appétit »³³¹, puis « l'enlèvement des obstacles à l'union »³³², « l'enlèvement des obstacles à la délectation »³³³, « l'enlèvement des obstacles à

³²⁶ Voir J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 422 : « Le commentaire des quatre Livres des *Sentences* de Pierre Lombard constitue la première œuvre majeure de Thomas. Fruit de son enseignement comme bachelier sententiaire au début de son premier séjour parisien (1252/53-1254/55), sa rédaction a été contemporaine de l'enseignement oral : la rédaction du livre IV, deux fois plus gros que les précédents, n'étaient pas encore tout à fait achevée lorsqu'il commença son activité de Maître (1256). Davantage qu'un simple commentaire, ce vaste recueil de questions soulevées à l'occasion du texte du Lombard, englobant toute la matière de la théologie, est une œuvre théologique personnelle de plein droit, révélatrice de la pensée et des options de Thomas ».

³²⁷ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3, ad 5 : « pax non distinguitur ab amore, sed est aliquid amoris – dicit enim quasi quietationem appetitus – sed amor dicit ulterius transformationem et quamdam conversionem ipsius in amatum. Unde pax est medium inter desiderium et amorem ».

³²⁸ *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, arg. 6 : « videtur quod sit idem quod pax. Caritas enim est vinculum faciens spirituum unitatem » ; [...] *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, ad 6. : « pax ad concordiam reducit, nisi quod pax magis dicitur quantum ad remotionem discordiae, concordia autem quantum ad ipsam unionem ».

³²⁹ *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4 : « In statu autem viae magis operatur removendo impedimenta quae praedictam ordinationem perturbare possunt, quam eam assequatur ; et ideo « pacificatio » ponitur in septima beatitudine quantum ad statum viae, per quam perturbantia pacem quae est ordinationis praedictae terminus, quietare conatur et in seipso et etiam quantum ad alios qui quocumque modo ei obediunt » ; *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 5 : « Inter fructus autem computantur quidam qui sunt essentialiter delectatio, ut gaudium quantum ad unionem et praesentiam bonorum ; et pax quantum ad remotionem impedimentorum perturbantium delectationem ».

³³⁰ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, arg. 1 : « Videtur quod beatitudo sit idem quod pax. Primo per hoc quod in psal. 147, 14, dicitur : qui posuit fines tuos pacem. Sed finis civitatis Dei, de qua ibi loquitur, est beatitudo. Ergo beatitudo est idem quod pax... » ; [...] *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4 : « sicut dicit Augustinus, 19 de Civit. Dei, pax omnium rerum est tranquillitas ordinis : ex quo patet quod ex hoc ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine : tranquillitas enim perturbationem impediendi excludit ».

³³¹ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3, ad 5 : « dicit enim quasi quietationem appetitus ».

³³² *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, ad 6 : « pax ad concordiam reducit, nisi quod pax magis dicitur quantum ad remotionem discordiae, concordia autem quantum ad ipsam unionem ».

³³³ *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 5 : « Inter fructus autem computantur quidam qui sunt essentialiter delectatio, ut gaudium quantum ad unionem et praesentiam bonorum ; et pax quantum ad remotionem impedimentorum perturbantium delectationem ».

l'ordination »³³⁴ et enfin « l'enlèvement des obstacles à l'ordre droit »³³⁵. Cette courte liste montre déjà que la paix joue dans la plupart des cas un rôle plutôt subordonné, à savoir l'absence d'obstacle à quelque chose³³⁶. Dans les paragraphes suivants, nous voulons confirmer cette intuition et démontrer qu'effectivement la paix, dans ce commentaire, n'est pas autre chose que la « tranquillité » selon la définition augustinienne de la « tranquillité de l'ordre » dont elle vient. Ainsi, nous allons voir que la paix s'avère être équivalente à la tranquillité au sens de l'absence de dérangements ou d'obstacles qui pourraient s'opposer à la poursuite de la fin.

Avant de commencer l'analyse de la doctrine de Thomas, il faut dire quelques mots sur l'enseignement de Pierre Lombard, en précisant tout d'abord que celui-ci n'a pas écrit que les *Sentences*. Ainsi, dans les *Collectanea in omnes Pauli apostoli Epistulas* qui semblent précéder les *Sentences*, il emploie la définition augustinienne « *ordinata concordia* »³³⁷ qui est totalement absente dans les *Sentences*. À cela s'ajoutent au moins huit occurrences où Pierre Lombard reprend une autre définition de la paix qui lui vient de saint Ambroise : « La paix est la tranquillité de l'esprit » (*pax est tranquillitas mentis*)³³⁸. En conclusion, il y a également d'autres endroits où Pierre Lombard parle de la paix. Il s'agit surtout de commentaires du texte biblique, où ce sujet est abordé à plusieurs reprises³³⁹. Mais, aucune de ces définitions ne figure

³³⁴ *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4, co. : « donum sapientiae [...] In statu autem viae magis operatur removendo impedimenta quae praedictam ordinationem perturbare possunt, quam eam assequatur ; et ideo « pacificatio » ponitur in septima beatitudine quantum ad statum viae, per quam perturbantia pacem quae est ordinationis praedictae terminus, quietare conatur et in seipso et etiam quantum ad alios qui quocumque modo ei obediunt ».

³³⁵ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4 : « ex hoc ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine ».

³³⁶ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4 : « ex quo patet quod ex hoc ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine ».

³³⁷ Voir ce passage qui parle de la paix dans la maison dans PIERRE LOMBARD, *Collectanea in omnes Pauli apostoli Epistulas*, ad Colossenses, cap. 3, PL 192, col. 285 A : « Haec est pax domestica, et cohabitantium ordinata a Deo concordia, et clara justitia, ut scilicet qui excellunt ratione, excellent dominatione. Hanc concordiam docet dicens : Mulieres subditae estote viris, sicut oportet, id est tam perfecte sicut Deus mandavit, et hoc in Domino, non contra Dominum ».

³³⁸ Voir par exemple PIERRE LOMBARD, *Collectanea in omnes Pauli apostoli Epistulas*, ad I Corinthios, cap. 1, PL 191, col. 1535 C : « Et pax, id est mentis tranquillitas ».

³³⁹ Cf. PIERRE LOMBARD, *Collectanea in omnes Pauli apostoli Epistulas*, ad Romanos, cap. 14, PL 191, col. 1517 D-1518 A : « Quasi dicat : Esca et potus non est causa regni, sed justitia, ut fratri facias quod tibi vis ; et pax, id est concordia quae est effectus justitiae, et gaudium, non utique in Epistolis ut multi solent, sed in Spiritu sancto, id est de bonis Spiritus sancti non superbire, sed humiliter et grate accipere. Hoc gaudium oritur de fraterna pace, sicut de disceptatione nascitur ira, ubi non est Spiritus sanctus qui in solis pacificis est, cujus gratia haec tria sunt in aliquo, quae non in vobis sunt, o

dans les *Sentences* qui nous intéressent en tant qu'unique œuvre de Pierre Lombard commenté par Thomas d'Aquin³⁴⁰.

4.2. Pierre Lombard – La doctrine qui a aidé Thomas à élaborer sa propre position

Les *Sentences*³⁴¹ de Pierre Lombard³⁴² semblent identifier la paix à la personne du Saint-Esprit³⁴³. L'Esprit Saint lui-même est la paix parce que par lui le Père et le Fils s'aiment et conservent la paix³⁴⁴. Pierre Lombard se réfère ici au *De Trinitate* de saint Augustin³⁴⁵ qui à

Romani. Qui enim. Quasi dicat : Vere iustitia et pax causa regni est » ; PIERRE LOMBARD, *Collectanea in omnes Pauli apostoli Epistulas*, ad Romanos, cap. 5, PL 191, col. 1379 A : « [Ambrosius.] Vere igitur ex fide iustificati sumus, et per eam pacem habeamus ad Deum. Pacem namque cum Deo habere fides facit, non lex : haec enim nos reconciliat Deo, sublatis peccatis, quae nos fecerant inimicos. [Cassiodorus.] Pacem autem ille habet cum Deo, qui adversum mandata ejus contraria voluntate non litigat, qui sequitur iussa Domini, et ad omne praeceptum divinum suum flectit arbitrium. Pax enim vera est, concordare moribus probis, et litigare cum vitiis. [Paulinus.] Contra pax hujus mundi, quae peramica est vitiis, Deo dissidet, quam Christus non venit mittere sed tollere. Dico, habeamus pacem ad Deum, [Ambros.] quia ei reconciliati sumus per ministerium gratiae, scilicet per Dominum nostrum Jesum Christum, id est per auxilium et gratiam ejus ».

³⁴⁰ Bien sûr les *Sentences* ne sont pas le seul texte de Pierre Lombard qui soit utilisé par Thomas. Mais sa spécificité est qu'il est seul qu'il ait commenté. Thomas a donc été obligé de réagir et de formuler sa propre doctrine vis-à-vis de la doctrine du « Maître ». Cela permet de mieux apprécier l'originalité éventuelle de sa doctrine. Quant aux autres œuvres de Pierre Lombard, que Thomas connaît, il faut citer en particulier la *Magna glossatura* dont il faisait usage pour commenter l'Écriture sainte. Voir G. DAHAN, « Introduction » dans THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, p. XIV : « Chez Thomas, la *Glossa*, tout en étant constamment utilisée, n'a cependant pas une telle importance. La *Glossa* est rédigée d'abord dans l'entourage des maîtres de Laon, au début du XII^e siècle (Anselme et Raoul, puis Gilbert l'Universel). Mais, pour les Psaumes et les épîtres pauliniennes, il va y avoir successivement deux refontes : l'une, de moindre importance, par Gilbert de la Porrée (on l'appelle parfois *Media glossatura*), l'autre extrêmement importante, par Pierre Lombard (parfois appelée *Magna glossatura*). C'est celle-ci qu'utilise le plus souvent Thomas : quand il dit *Glossa* c'est le commentaire du Lombard qu'il désigne essentiellement. [...] Malgré la fréquence des citations, Thomas n'est pas asservi à la *Glossa* ; bien souvent, ses propres explications sont indépendantes de celles de Pierre Lombard... ».

³⁴¹ 1155-1157 première édition ; 1157-1158 édition révisée.

³⁴² 1095 – 1160, les données biographiques sont prises de COLISH, *Peter Lombard*.

³⁴³ *Sententiae*, I, d. 21, cap. 3, par. 2 : « Cur ergo, inquit augustinus, tacuit de spiritu sancto ? Quia consequens est, ut ubicumque nominatur unus, sicut pater et filius tanta pace uni adhaerens, intelligatur etiam ipsa pax, quamvis non commemoretur » ; le texte que Pierre Lombard cite ici vient de : AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VI, cap. 9, n° 10 (PL 42, 930 ; CCL 50, 239s).

³⁴⁴ *Sententiae*, I, d. 32, cap. 1, par.3 : « Aperte dicit quod pater et filius et essentia et dono suo [Spiritu Sancto] diligunt se et pacem servant ».

³⁴⁵ *Sententiae*, I, d. 10, cap. 2, par.5 : « Augustinus quoque in ui libro de trinitate [cap. 4-5, n° 6-7 (PL 42, 927s ; CCL 50, 235)] ait : In omnibus aequalis est patri filius, [...] suo proprio servantes unitatem spiritus in uinculo pacis [Eph. 4, 3]. Ecce hic habes spiritum sanctum esse quo filius diligitur a patre et pater a filio, et quo illi duo servant unitatem pacis ».

son tour renvoie au verset : « ayez soin de garder l'unité dans l'Esprit par le lien de la paix »³⁴⁶ de l'Épître de saint Paul aux Éphésiens. Le « Maître », fidèle ici à l'école de Laon, dit d'abord que le Père et le Fils conservent l'union de la paix en s'aimant mutuellement (*diligunt*) par l'Esprit Saint. Il est donc l'Amour qui produit cette unité intratrinitaire. Mais l'Esprit Saint est aussi le don de Dieu aux hommes et par conséquent la paix de Dieu qui nous fait adhérer à l'unité³⁴⁷. Il le fait parce qu'il est la charité³⁴⁸ qui produit également dans la créature des effets semblables à ceux qu'il accomplit dans la Trinité³⁴⁹.

Mais ce n'est pas seulement l'identification de l'Esprit Saint à la charité, c'est surtout la conception de la théologie de Pierre Lombard qui a poussé Thomas à présenter sa propre position. Par conséquent, ce changement du cadre général de l'enseignement de la doctrine sainte a influencé aussi la notion de la paix, comme nous le verrons plus tard.

Quant à la doctrine de Pierre Lombard, celui-ci signale au début de ses *Sentences* que son enseignement traite soit de réalités (*de rebus*) soit de signes (*de signis*)³⁵⁰. Il ne cache pas que cette division est inspirée par le *De doctrina christiana* de saint Augustin. Elle est donc le premier axe autour duquel les *Sentences* sont bâties. Le second axe est la division de réalités entre celles qui sont destinées à l'utilité (*uti*) et celles qui sont destinées à être possédées avec

³⁴⁶ Ep 4, 3.

³⁴⁷ Cf. *L'ordre caché*, p. 144 : « Ce “Don de la bonté divine”, troisième personne de la Trinité, correspond aussi à la “paix” de Dieu qui “nous fait adhérer à l'unité” ».

³⁴⁸ Cf. M. COLISH, *Peter Lombard*, t. 2, p. 501 : « The school of Laon's definition of charity as the Holy Spirit, “that is, the love between the Father and the Son” (id est amor patris et filii) is also one that influenced Peter ».

³⁴⁹ *Sententiae*, I, d. 3, cap. 1, par. 8 : « Per considerationem itaque creaturarum unius substantiae Trinitatem intelligimus, scilicet unum Deum Patrem a quo sumus, et Filium per quem sumus, et Spiritum Sanctum in quo sumus : scilicet principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur : unum scilicet quo auctore conditi sumus, et similitudinem eius per quam ad unitatem reformamur, et pacem qua unitati adhaeremus... » ; en fait il s'agit d'une citation de SAINT AUGUSTIN, *De vera religione*, cap. 55, n° 113, (PL 34, 172 ; CSEL 77-11, 80s ; CCL 32, 259s).

³⁵⁰ Cf. *Sententiae*, I, d. 1, cap. 1, par. 1 : « Omnis doctrina de rebus uel de signis. Veteris ac nouae legis continentiam diligenti indagine etiam atque etiam considerantibus nobis, praeuia dei gratia innotuit sacrae paginae tractatum circa res uel signa praecipue uersari. Ut enim egregius doctor Augustinus ait in libro de doctrina christiana, omnis doctrina uel rerum est uel signorum. Sed res etiam per signa discuntur ».

jouissance (*frui*). De nouveau il s'agit d'une distinction augustinienne³⁵¹. Tels sont donc les principes sur lesquels l'ouvrage des *Sentences* est bâti³⁵².

Scrutant donc les réalités et les signes, Pierre Lombard arrive bientôt à la conclusion que Dieu seul est le bien suprême et qu'il doit être recherché et aimé pour lui-même. Dieu, et Dieu seul, appartient ainsi à la catégorie des biens dont on jouit (*frui*). Les autres biens, comme les vertus par exemple, appartiennent à la catégorie des choses à utiliser (*uti*). Mais, il est une seule exception, la charité, parce qu'elle est à la fois vertu et Dieu lui-même. Et Dieu est, nous venons de le dire, l'unique bien dont on ne peut que jouir (*frui*)³⁵³.

Voici donc quelques idées du Maître auxquelles ses commentateurs étaient appelés à réagir et qui ont donné à Thomas l'opportunité d'aller bien au-delà³⁵⁴.

4.3. Thomas – l'ordre de l'univers établi sur les causes

Passons maintenant à la doctrine de Thomas, élaborée en se distinguant de l'enseignement de Pierre Lombard. Il ne néglige ni les choses, ni les signes. Dans son commentaire du *Prologue* du livre des *Sentences*, Thomas admet que la science qu'est la théologie traite de choses et de signes. Mais il y a d'autres sciences qui traitent également de choses et de signes. Ainsi pour spécifier ce qu'est la théologie, il faut en définir le sujet. La théologie traite de choses et de signes en tant que choses et signes divins³⁵⁵. Mais Thomas ne se contente pas de cette précision. Il va plus loin lorsqu'il présente sa propre manière de construire la sainte doctrine, non plus sur

³⁵¹ Cf. *Sententiae*, I, d. 1, cap. 1, par. 1 : « Id ergo in rebus considerandum est, ut in eodem Augustinus ait, quod res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur ».

³⁵² Cf. M. COLISH, *Peter Lombard*, tom. 2, p. 78-79 : « The thematic orientation that Peter gives to his work is the distinction between signs and things, use and enjoyment, found in Augustine's *De doctrina christiana* and applied by that author to biblical hermeneutics ».

³⁵³ *Sententiae*, I, d. 2, cap. 1, par. 10 : « Ita et per virtutes fruimur, non eis, nisi forte aliqua virtus sit Deus, ut caritas, de qua post tractabitur ».

³⁵⁴ J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 67 : « De fait, les théologiens ne tardèrent pas à abandonner les servitudes d'un strict commentaire et à introduire hardiment de nouvelles considérations, parfois fort éloignées de celles du Lombard. C'est pourquoi, les commentaires des *Sentences* peuvent être considérés comme des œuvres théologiques de plein droit, révélatrices de la pensée de leur auteur. Thomas ne fut donc pas le premier ni le seul à aller au-delà du Lombard, mais il fut sans doute un de ceux qui le firent le plus résolument ».

³⁵⁵ *In I Sent.*, pro., q. 1, a. 4, ad 3 : « Ad aliud dicendum, quod res et signa communiter accepta, non sunt subjectum hujus scientiae, sed inquantum sunt quaedam divina ».

les axes que Pierre Lombard propose³⁵⁶, mais sur la structure qui s'inspire du schéma *exitus-reditus*³⁵⁷ :

Étant donné que l'intention de la sainte doctrine est autour des choses divines, comme il a été dit plus haut, dans le prologue ; le divin en effet est compris selon la relation vers Dieu, soit comme vers le principe, soit comme vers la fin, selon ce qui est dit dans *Apocalypse* 22 [13] : je suis l'alpha et l'oméga ; la réflexion de cette doctrine est donc autour des choses en tant qu'elles sortent de Dieu comme de leur principe, et selon qu'elles sont portées vers lui comme vers leur fin. D'où vient que dans la première partie on se borne aux choses divines selon leur sortie du principe ; dans la deuxième partie selon leur retour vers la fin, ainsi qu'au commencement de la troisième³⁵⁸.

La même division est utilisée à nouveau lorsque Thomas montre la différence qui existe entre théologie et philosophie. Ainsi la théologie ou plus précisément le théologien s'intéresse aux réalités créées sous l'angle de leur départ à compter du premier principe et de leur ordre vers leur fin ultime, Dieu :

La considération des créatures appartient aux théologiens et aux philosophes, mais de manière différente. Car les philosophes considèrent les créatures dans leur propre nature ; c'est pourquoi ils recherchent les causes et les effets propres (*proprias causas et passiones*) ; mais le théologien considère les créatures, selon

³⁵⁶ *In I Sent.*, d. 2, diuisio textus : « Aliter potest dividi secundum intentionem Magistri, quod in prima determinat de rebus, in secunda de signis, et hoc in quarto ».

³⁵⁷ Voir E. PERRIER, *L'attrait divin*, La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez saint Thomas d'Aquin, p. 414-415 : « Ce cadre, embrassé avec tant de naturel qu'il met à nu quelque chose de l'âme du treizième siècle latin, est celui du cycle de la sortie et du retour des créatures hérité de la tradition néoplatonicienne, avec l'appui d'Aristote concernant la perfection du mouvement circulaire. L'Aquinatense semble pourtant rapidement se sentir à l'étroit dans ce cadre sans pour autant jamais le renier ».

³⁵⁸ *In I Sent.*, d. 2, diuisio textus : « Cum enim, ut supra dictum est, in prooem., sacrae doctrinae intentio sit circa divina ; divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum, vel ut principium, vel ut finem, secundum quod *apoc.* 22 [13] dicitur : ego sum alpha, et omega ; consideratio hujus doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem ».

Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio ; in secunda secundum reditum in finem, et hoc in principio tertii ».

qu'elles sont sorties du premier principe et qu'elles sont ordonnées à la fin ultime qui est Dieu³⁵⁹.

Mais ce prologue au commentaire du deuxième livre des *Sentences* de Pierre Lombard³⁶⁰ montre aussi l'importance de deux autres sujets, celui des propres causes (*proprias causas*) et celui des passions (*passiones*). Thomas souligne ainsi l'importance d'un principe propre et intérieur aux réalités créées qui leur est donné pour se diriger vers leur fin ultime. Ce principe est également celui qui découle de leur propre nature.

Si l'on cherche la raison pour laquelle Thomas adopte une telle position et quels sont les principes qu'il cherche à défendre, on en trouve plusieurs. Tout d'abord, la première raison est donnée dans son commentaire *In de Caelo et Mundo*³⁶¹. Thomas y parle de la distinction qui existe entre la connaissance par les signes, si chère au « Maître des Sentences », et la connaissance par les causes. Ce texte montre que Thomas ne cherche pas seulement à savoir si les réalités existent, ce qu'on peut savoir par les signes dont parle Pierre Lombard, mais s'intéresse aussi à ce pour quoi elles existent, ce qu'on peut savoir en connaissant les causes³⁶².

Un autre objectif défendu par Thomas semble être la ressemblance entre Dieu et l'homme, qui porte non seulement sur l'être mais aussi sur la capacité d'agir. En effet, lorsque Pierre Lombard attribue tout à Dieu ou plus précisément à l'Esprit Saint qui meut sa créature lui-même, il risque de supprimer ce deuxième aspect de la ressemblance. Or Thomas veut surtout

³⁵⁹ *In II Sent.*, pro. : « Creaturarum consideratio pertinet ad theologos et ad philosophos, sed diversimode. Philosophi enim creaturas considerant, secundum quod in propria natura consistunt : unde proprias causas et passiones rerum inquirunt ; sed theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est ».

³⁶⁰ Voir aussi *In II Sent.*, d. 1, q. 1, pro. : « Dividitur ergo liber iste in partes duas : in prima determinat de creaturis in communi : in secunda determinat de eis in speciali, quantum ad considerationem theologi pertinet. Secunda, dist. 2, ibi : *de angelica itaque natura haec primo consideranda sunt*. Prima in duas : in prima determinat de creaturis secundum exitum earum a principio ; in secunda determinat de eis secundum ordinem earum in ultimum finem, ibi : *credamus ergo rerum creaturarum (...) causam non esse nisi bonitatem creatoris* ».

³⁶¹ J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 458 : « Postérieur à la *Métaphysique*, le *Commentaire du De Caelo et mundo* d'Aristote fut très probablement rédigé à Naples, en 1272-73. Inachevé, cet ouvrage est resté interrompu peu après le début du Livre III, leçon VIII (Bekker 302 b 9) ».

³⁶² *In De caelo et mundo*, II, lect. 7, n° 366 : « Nihil autem prohibet, cum quaeritur an aliquid sit, probare illud per signum ; cum tamen quaeritur de causa alicuius propter quam est, oportebit signum ad causam reducere ; sicut si probemus cor moveri per motum venae pulsantis, si tamen quaeratur quae sit causa motus venae pulsantis, dicetur quod hoc est propter motum cordis ».

souligner ce principe, raison pour laquelle il insiste sur les causes secondes dans *In Sententiarum*³⁶³.

Ensuite, Thomas parle de la bonté divine qui se manifeste par l'existence de principes intérieurs de l'agir confié à la créature. Le raisonnement de Thomas s'appuie sur un verset du livre de la *Sagesse* : « Elle déploie sa vigueur d'un bout du monde à l'autre, elle gouverne l'univers avec bonté (*suaviter omnia disponit*) »³⁶⁴. C'est la douceur qui réclame la nécessité d'un principe dans les réalités créées. Si elles ne se dirigeaient vers leur fin que par une motion venue de l'extérieur et sans qu'elles ne soient inclinées aussi par une inclinaison qui leur soit intérieure, cela semblerait contredire à la douceur de la Sagesse divine³⁶⁵. En cela, Thomas se place dans une tradition d'interprétation le gouvernement divin qui existait déjà dans la théologie juive³⁶⁶.

Finalement, regardons encore brièvement le texte de Pierre Lombard, celui qui a été commenté et qui parle de la création. On s'aperçoit que sont présents presque tous les concepts que Thomas utilise à son tour. Pierre Lombard se pose la question de l'unicité du premier principe, parle du mouvement, cite même Aristote et Platon³⁶⁷. Il dit beaucoup d'autres choses dont Thomas se sert pour décrire sa première esquisse de l'ordre de l'univers. Mais Pierre Lombard n'utilise pas le terme de « fin ». C'est la finalité qui se révèle être le point distinctif. C'est la cause finale qui suggère une originalité éventuelle de l'approche du Docteur Angélique par rapport à la doctrine de Pierre Lombard³⁶⁸. C'est elle qui est engagée dans l'acte de la

³⁶³ On peut aussi dire que Thomas insiste sur une certaine ressemblance entre l'homme et Dieu. Voir J. EMERY, *A Christology of Communication*, p. 183 : « When turning one's attention to Aquinas' later works one is immediately struck by the almost absolute disappearance of this theme of likeness. Thus, whereas in the Commentary on the Sentences saint Thomas is more attentive to the consequence of Lombard's position that refers to the Holy Spirit moving the rational creature in a way that does not entail any likeness between the creature and the divine Person, in the later works he is more interested in another consequence, namely, the moving of the will in a way that is not proper to it ».

³⁶⁴ *Sg* 8,1 : « Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter ».

³⁶⁵ Cf. *In I Sent.*, pro., q. 1, a. 4.

³⁶⁶ Voir E. PERRIER, *L'attrait divin*, La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin, p. 520-534 où l'auteur démontre entre autres qu'« En quelques mots, cette phrase condense le cœur de la théologie monothéiste juive sur le gouvernement divin » (p. 520).

³⁶⁷ M. OZILLOU, l'introduction dans PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences*, Deuxième Livre, Cerf, Paris, 2013, p. 34 : « Le concept important est ici "principe/principium". Platon ([chapitre]1, [paragraphe]2) et Aristote (3, 4) sont mentionnés. Mais ne nous y trompons pas : le concept de "principe" dont use le Lombard, ne vient pas des représentants de la philosophie, mais de l'Écriture (*Gn* 1, 1) ... »

³⁶⁸ Il suffit de voir l'introduction faite par Thomas, et il est véritablement frappant de constater le nombre de fois où le terme fin ou ses dérivés apparaissent dans ce texte. Voir donc *In II Sent.*, d.

création ainsi que dans le mouvement des réalités créées³⁶⁹. Or, lorsqu'on parle de cause finale et originalité, il faut rappeler que Thomas n'est pas le premier qui s'intéresse à la finalité. Souvenons-nous du commencement de l'*Éthique à Nicomaque* où Aristote lui aussi analyse plusieurs types de fins (telos)³⁷⁰. Souvenons-nous aussi de la *Physique* d'où vient le principe suivant : « la nature ne fait rien en vain »³⁷¹. Nous avons déjà vu et nous verrons encore que Thomas est incontestablement sous l'influence d'Aristote. Ainsi, après avoir traité de la sortie (*exitus*) du premier principe, le Docteur Angélique traite de l'ordre qui tend vers la fin ultime en distinguant plusieurs fins. Il commence par la fin visée par le premier principe mais il en existe également d'autres du fait de la diversité des principes subordonnés³⁷². Il montre que c'est la bonté divine qui est la cause finale en tant qu'elle est voulue³⁷³. Ensuite, cette bonté n'exclut pas, bien au contraire, le fait que les créatures participent à ce type de causalité³⁷⁴. Comme nous l'avons dit, Thomas insiste sur une ressemblance entre le Créateur et son œuvre quant à l'être et quant à la causalité.

1, diuisio textus. : « Dicto exitu rerum a primo principio, hic prosequitur ordinem earum in ultimum fine ; [...] in prima ostendit finem ultimum creaturarum : in secunda ex fine ostendit creaturarum diversitatem [...] in prima ostendit ordinem spiritualis naturae in finem [...] primo ex fine concludit spiritualis naturae institutionem ; secundo concludit ordinem ipsius in finem, [...] primo assignat finem ex parte agentis ; secundo ex parte operis [...] primo ostendit finem corporalis creaturae ».

³⁶⁹ O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Univers*, p. 176 : « There remains finale causality to be considered, whose idea is implied in both the act of creation and in the movement of creatures ».

³⁷⁰ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* I, 1 [1094a] : « Toute technique et toute démarche méthodique – mais il en va de même de l'action et de la décision – semble viser quelque chose de bon. C'est pourquoi l'on a eu cette belle déclaration : le bien, c'est la visée de tout. Néanmoins, une certaine différence apparaît entre les fins... ».

³⁷¹ Voir Note 1 dans J.-B. ÉCHIVARD, *Une introduction à la philosophie*, t. 3 ; p. 178.

³⁷² *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1, co. : « Respondeo dicendum, quod eodem ordine res referuntur in finem quo procedunt a principio, eo quod agens unusquisque ordinat effectum suum in finem aliquem ; et ideo secundum ordinem agentium est ordo finium. In progressu autem rerum a principio invenitur unum rerum principium primum, quod commune est omnium, sub quo inveniuntur alia principia propria, quae in diversis sunt diversa : ita etiam in referendo res ad finem invenitur ultimus finis omnibus communis, qui est ultimus finis ; sed inveniuntur diversi fines proprii secundum diversitatem entium ».

³⁷³ *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, ad. 3 : « Ad tertium dicendum, quod finis non est causa rei, nisi secundum quod est in voluntate agentis ; et ideo ipsa bonitas divina secundum modum et ordinem quo est ab eo voluta est finis rerum ».

³⁷⁴ O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Univers*, p. 177 : « This primordial role of the divine goodness as final cause, however, does not exclude the participation of created things in it any more than the primordial role of the Creator as efficient cause exclude the activity of secondary agents ».

En fait, l'ordre que l'on trouve dans la diversité des réalités créées, est composé d'un tissu de plusieurs causes³⁷⁵. Parmi elles, la cause des causes est la cause finale³⁷⁶. La deuxième cause qui semble préoccuper Thomas dans l'*In Sententiarum* est la cause formelle. De fait, il existe un lien étroit entre la fin, la forme et l'agent naturel. La forme est ce par quoi l'agent agit mais elle est aussi la fin de l'agir et elle porte la ressemblance à la forme de l'agent. C'est la fin principale de la nature d'introduire la forme³⁷⁷. Même si cette doctrine va évoluer³⁷⁸, dans l'*In Sententiarum*, la forme explique également la causalité qu'exerce la volonté³⁷⁹. C'est par cette insistance sur l'importance de la cause finale ainsi que de la cause formelle qu'en opposition

³⁷⁵ O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Univers*, p. 156 : « The frame of references within which Saint Thomas carried on this philosophical reflexion is well known. It was that of the four causes as formulated by Aristotle. Order, for Aquinas, was something that not only came and returned to God, but permeated everything in the universe, as did the causes for this order. "The order of effects should correspond the order of causes" (*De Verit.*, q. 5, a. 9, ad 7). He saw mediate and immediate causes as well as ultimate causes operating in the universe. In fact, according to a very pregnant phrase of his, these immanent causes are the very texture of the universe - *ordine et causarum contextitur* (*De Verit.*, q. 11, a. 1, co.). Order and causality are interwoven in the very fabric of the universe ».

³⁷⁶ *In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, ad 1 : « Ad primum ergo dicendum, quod finis est causa causarum ».

³⁷⁷ Voir le texte dont nous faisons ici une paraphrase : *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4, qc. 1, co. : « Et quia forma et finis et agens incidunt in idem numero vel specie, ideo etiam in ordine causae efficientis introductio formae prior est : quia forma prior introducta, est similitudo formae agentis, per quam agens agit ; et similiter in ordine causae finalis : quia natura principaliter intendit introductionem formae, et ad hanc ordinat expulsionem omnis ejus cum quo non potest stare formae introductio ».

³⁷⁸ Voir M. S. SHERWIN, *By Knowledge and by Love*, p. 76 : « In the Commentary on the Sentences, Aquinas describes these features of love solely in terms of form and solely in relation to the appetite. In the *Summa theologiae*, however, he explains these features in relation to cognition and appetite, and the language of form is removed from his description of appetite ».

³⁷⁹ *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1, co. : « Et ideo vires motae a voluntate, duo ab ea recipiunt. Primo formam aliquam ipsius secundum quod omne movens et agens imprimit suam similitudinem in motis et patientibus ab eo. Haec autem forma vel est secundum formam ipsius voluntatis, secundum quod omnes vires motae a voluntate libertatem ab ea participant ; vel est secundum habitum perficientem voluntatem, qui est caritas ; et sic omnes habitus qui sunt in viribus motis a voluntate perfecta, participant formam caritatis. Haec tamen forma quam a voluntate vires motae participant, est omnibus communis ; unde praeter eam habitus, qui sunt perfectiones earum, habent speciales formas, secundum quod congruit potentiae quam perficiunt, per comparisonem ad actus et objecta. Secundo recipiunt a voluntate consummationem in fine ; et sic caritas dicitur finis aliarum virtutum, inquantum per eam fini ultimo conjunguntur ».

avec plusieurs auteurs qui ont souligné plutôt la cause matérielle et efficiente³⁸⁰, Thomas révèle sa position philosophique qui n'est pas loin de celle du « Philosophe »³⁸¹.

Nous avons déjà démontré que l'œuvre d'Aristote et surtout sa *Métaphysique* offre plusieurs notions et analogies pour décrire l'ordre qui est un « tissu de causes » avec la primordialité de la fin. Quant aux analogies, nous avons parlé notamment de l'analogie de l'armée, dont se sert aussi Thomas dans l'*In Sententiarum*, et à plusieurs reprises³⁸². Mais il utilise aussi une autre analogie, celle de la maison, qui est restée dans l'ombre de l'analogie de l'armée jusqu'ici parce elle n'explique pas aussi bien l'unité de l'univers³⁸³. En revanche, c'est elle qui montre bien comment la fin³⁸⁴ et la forme sont des causes. Elle introduit ainsi certaines notions qui se montreront utiles pour la doctrine de la paix dans l'*In Sententiarum*. C'est pourquoi nous voulons nous arrêter maintenant sur cette analogie, sans négliger celle de l'armée. En fait, cela

³⁸⁰ *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, co. : « Circa hoc tamen tripliciter est erratum. Quidam enim, ut primi naturales, non posuerunt nisi causam materiale : unde qui ex eis plura principia materialia posuit, plura principia simpliciter dixit prima. Quidam vero cum causa materiali posuerunt etiam causam agentem, et dixerunt duo contraria esse prima agentia, scilicet Empedocles, ut amicitiam et litem: et huic consonat opinio Pythagorae, qui divisit omnia entia in duos ordines, et unum ordinem reduxit in bonum, sicut in principium, et alterum in malum: et exinde pullulavit haeresis Manichaeorum, qui ponunt duos deos, unum creatorem bonorum, invisibilium, incorporalium, novi testamenti; alium creatorem visibilium, corporalium, veteris testamenti. Tertius error fuit eorum qui posuerunt agens et materiam, sed agens non esse principium materiae, quamvis sit unum tantum agens : et haec est opinio Anaxagorae et Platonis : nisi quod Plato superaddidit tertium principium, scilicet ideas separatas a rebus, quas exemplaria dicebat ; et nullam esse causam alterius ; sed per haec tria causari mundum, et res ex quibus mundus constat ».

³⁸¹ O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 160 : « We should note here that the idea of causality found in Saint Thomas is much broader than that usually found in modern scientific thinking, which tends to restrict the idea to the efficient and the material cause. For Aquinas, as for Aristotle, the formal and final cause figured just as prominently in accounting for the order of the universe as did the efficient and the material cause ».

³⁸² Voir *In I Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2, co. : « secundum philosophum in 11 *Metaphys.*, bonum universi consistit in duplici ordine ; scilicet in ordine partium universi ad invicem, et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus ; sicut etiam est in exercitu ordo partium exercitus ad invicem, secundum diversa officia, et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria ; et hic ordo est praecipuus, propter quem est primus ordo » ; Voir aussi *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, co. ; *In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, co. ; *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1, co. ; *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, q. 1, co.

³⁸³ L'analogie de l'armée se montrera mieux adaptée pour décrire l'ordre de l'univers lorsqu'il faut réfléchir à son unité. C'est là où l'analogie de la maison risque d'introduire l'idée erronée de l'unité organique de l'univers. Voir O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Univers*, p. 197.

³⁸⁴ O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Univers*, p. 177 : « To use another example found frequently in Saint Thomas, the end of a house to be inhabited, but this comes only after the material has been disposed according to the form designed by the architect. Yet the end is truly a cause because it answers the question "why ?" (*propter quid ?*) » ; voir aussi *In Phys.*, II, lect. 15 où Thomas suivant le texte d'Aristote utilise l'image de la maison pour expliquer la causalité de la fin et de la matière.

n'est pas loin de l'intention de Thomas qui lui-même utilise les deux analogies dans le traité de la providence divine en commençant par celle de la maison³⁸⁵.

4.3.1. Analogie de la maison : la poursuite de la fin

Nous voulons donc présenter maintenant l'analogie de la maison, au sens de bâtiment. Il faut ajouter cette précision parce que nous avons déjà vu que Thomas utilise aussi l'analogie de la maison au sens de famille, avec le père comme principe de l'ordre. Quant à l'analogie de la maison-bâtiment, elle se retrouve également à plusieurs reprises chez Aristote. Mais il suffit d'en mentionner une seule parce qu'elle contient tous les termes qui sont employés par Thomas dans l'*In Sententiarum* :

Mais il n'y a pas de différence entre parler d'harmonie, d'ordre ou de composition, car il est manifeste que la même règle s'applique. Et il est vrai qu'une maison aussi, une statue et quoi que ce soit d'autre viennent à l'être de la même manière. En effet, la maison vient à l'être à partir du fait pour telles choses de ne pas être composées mais séparées de telle manière, et la statue et toute chose qui est mise en forme viennent d'une absence de forme. Et chacune de ces choses est soit un certain ordre, soit une certaine composition³⁸⁶.

Dans le traité de la providence divine que l'on trouve dans le commentaire de l'*In Sententiarum*³⁸⁷ Thomas démontre longuement que l'ordre de l'univers a été conçu de la même manière que la forme de la maison³⁸⁸. Cette « fabrication » de l'univers consiste donc en trois étapes.

³⁸⁵ *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, co. : « Respondeo dicendum, quod ista tria, dispositio, scientia et providentia, se habent per additionem unius ad alterum. Cum enim Deus de rebus creatis scientiam quasi practicam habeat, ad modum scientiae artificis ejus scientia consideranda est. Sciendum est ergo, quod artifex praeconciendo artificiatum suum considerat finem primo. [...] Sed dispositio dicitur ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus ; scilicet rei ad rem, secundum quod juvant se invicem ad consequendum finem ultimum ; et iterum totius universi ad ipsum Deum : sicut etiam philosophus ponit, ubi etiam ponit exemplum de ordine partium exercitus ad invicem, et ad bonum ducis ».

³⁸⁶ *Physique*, [188b15-20].

³⁸⁷ *In I Sent.*, d. 39, q. 2, pro. : « Deinde quaeritur de divina providentia ; et circa hoc duo quaeruntur : 1 quid sit ; 2 utrum sit omnium ».

³⁸⁸ Quant à l'analogie entre la forme et l'ordre on en a déjà parlé : *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 1 : « Forma autem alicuius totius, quod est unum per ordinationem quamdam partium, est ordo ipsius : unde relinquitur quod sit bonum eius ».

Premièrement, Dieu se rapporte à sa création comme un artisan se rapporte à son œuvre³⁸⁹. Chaque artisan réfléchit d'abord sur la fin : « Il faut donc savoir que l'artiste ou l'artisan, en concevant à l'avance son œuvre, considère premièrement la fin »³⁹⁰.

Deuxièmement, l'artisan réfléchit sur le double ordre de son œuvre : « et ensuite, il considère l'ordre de la chose qu'il cherche à faire par rapport à cette fin, et aussi l'ordre des parties entre elles, par exemple les fondations sont sous les murs et les murs sous le toit ; et cet ordre (*ordo*) des parties entre elles est finalement ordonné (*ordinatur*) à la fin de la maison »³⁹¹.

Pour finir, l'artisan doit réfléchir à la poursuite de la fin (*consecutio finis*)³⁹² de son œuvre : « Troisièmement, il faut qu'il considère les choses par lesquelles il progresse dans la poursuite de la fin et qu'il fasse disparaître celles qui empêchent de la réaliser ; d'où il imagine des compléments de la maison par certains appendices et fenêtres par lesquels la maison est apte à être habitée »³⁹³.

Cette troisième phase nous intéresse éminemment. Ici, l'artisan réfléchit à ce qui peut aider la chose d'obtenir ou d'atteindre sa fin (*consecutio finis*) et cherche à éviter les obstacles. Cette double remarque contribue ainsi à approfondir notre connaissance de la providence : « On l'appelle providence selon qu'elle attribue aux êtres ainsi ordonnés les choses qui conservent l'ordre et qu'elle repousse le désordre de tous les êtres »³⁹⁴. Or la raison de notre intérêt est que la providence, en enlevant les obstacles à la poursuite de la fin, assure ce que le quatrième livre

³⁸⁹ *In I Sent.*, pro. : « Secundum quod pertinet ad Dei sapientiam est creaturarum productio : ipse enim de rebus creatis non tantum speculativam, sed etiam operativam sapientiam habet, sicut artifex de artificiatu ».

³⁹⁰ *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, co. : « Sciendum est ergo, quod artifex praeconciando artificiatum suum considerat finem primo ».

³⁹¹ *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, co. : « Et deinde [artifex] considerat ordinem rei quam facere intendit, ad finem illum, et ordinem etiam partium ad invicem, sicut quod fundamentum sit sub pariete, et paries sub tecto ; et iste ordo partium ad invicem ordinatur ulterius ad finem domus ».

³⁹² Cf. *In I Sent.*, d. 1, q. 4, a. 1, co. où saint Thomas utilise cette expression pour décrire la béatitude : « Uterius autem fruitio dicit delectationem in fine ; unde perfecta fruitio non est, nisi sit perfecta delectatio, quae esse non potest ante consecutionem finis : et ideo justus homo non perfecte fruatur ; sed beati, qui consecuti sunt finem, vere et perfecte et proprie fruuntur ».

³⁹³ *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, co. : « Tertio oportet quod [artifex] consideret ea quibus promoveatur ad consecutionem finis, Et tollantur ea quae possunt impedire finem ; Unde excogitat sustentamenta domus per aliquas appendicias et fenestras, et hujusmodi, quibus domus sit apta ad habitationem ».

³⁹⁴ *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, co. : « Providentia autem dicitur secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea quae ordinem conservant et propellit omnium inordinationem ».

de l'*In Sententiarum* appelle la « tranquillité »³⁹⁵. On se rappelle ici spontanément la paix qui est définie comme « la tranquillité de l'ordre »³⁹⁶.

4.3.2. La forme en tant que principe de la paix

Nous avons vu que l'architecte appliquait dans la construction de son bâtiment des principes intérieurs afin d'assurer non seulement la poursuite de la fin mais aussi pour écarter d'éventuels obstacles. Nous voulons donc nous arrêter à ces principes en analysant surtout les deux dernières phases de la construction du bâtiment. Une question est à traiter : quelle est la différence entre ces deux phases ? La troisième phase porte sur certains accidents comme « des compléments de la maison par certains appendices et fenêtres par lesquels la maison est apte à être habitée »³⁹⁷. En revanche, la phase qui la précède relève du double ordre des parties de la maison, à savoir l'ordre entre elles et l'ordre vers leur fin commune. Mais pourquoi les fenêtres et les autres compléments sont-ils traités à part ? Pourquoi Thomas ne les compte-t-il pas parmi les parties de la maison sur lesquelles Dieu réfléchit dans la deuxième étape ? Il semble que Thomas distingue ici en premier lieu des choses essentielles comme : « les fondations [qui] sont sous les murs et les murs sous le toit ; et cet ordre des parties entre elles est finalement ordonné à la fin de la maison »³⁹⁸. Ainsi, les choses sont établies dans leur être, dans leur première perfection. En second lieu, il y a les réalités accidentelles qui jouent pourtant un rôle non négligeable dans la poursuite de la fin. On peut donc dire que la paix ou la tranquillité se situe dans la deuxième et la troisième perfection qui sont contenues dans cette troisième étape³⁹⁹. Là, la forme est perfectionnée (deuxième perfection) et c'est grâce à elle que l'œuvre peut atteindre sa fin (troisième perfection). On peut aussi s'appuyer sur une distinction

³⁹⁵ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4 : « Tranquillitas enim perturbationem impedimenti excludit ».

³⁹⁶ Voir *De Civ. Dei*, XIX, 13, 1 : « Pax omnium rerum tranquillitas ordinis ».

³⁹⁷ *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, co. : « sustentamenta domus per aliquas appendicias et fenestras, et huiusmodi, quibus domus sit apta ad habitationem ».

³⁹⁸ *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, co. : « Et deinde [artifex] considerat ordinem rei quam facere intendit, ad finem illum, et ordinem etiam partium ad invicem, sicut quod fundamentum sit sub pariete, et paries sub tecto ; et iste ordo partium ad invicem ordinatur ulterius ad finem domus ».

³⁹⁹ En fait Thomas distingue entre trois perfections. Voir O. BLANCHETTE, *The Perfection*, p. 70 : « The first perfection consiste in the completeness brought by substantial form to matter, including the integrity and proper disposition of at least the essential parts of being. The second consists in something more, what is required for the being to act according to its nature, such as the power of learn.... The third perfection has to do with attaining an extrinsic final end... »

semblable à celle qu'on trouve dans le *De ente et essentia*⁴⁰⁰ où Thomas distingue entre la forme (la deuxième perfection) et les parties intégrales (la première perfection) auxquelles elle s'ajoute⁴⁰¹. En effet, Thomas fait la même distinction dans l'*In Sententiarum* en différenciant la forme substantielle de la forme accidentelle. Ces deux formes sont importantes pour l'opération⁴⁰² (la troisième perfection). Si nous revenons à l'analogie de la maison, on voit que la poursuite paisible de la fin ou la tranquillité est liée à la forme perfectionnée. Plus précisément à quelque chose qui rappelle la forme accidentelle, parce que le bâtisseur réfléchit comment faire disparaître les empêchements de la poursuite de la fin dans la phase où « il imagine des compléments de la maison par certains appendices et fenêtres par lesquels la maison est apte à être habitée »⁴⁰³.

Pour conclure ce paragraphe, sont présents dans cette analogie beaucoup des parallèles avec ce que nous avons dit du « situs » impeccable du corps dans le chapitre sur l'influence de la doctrine de saint Augustin. Mais l'analogie de la maison démontre davantage que la paix a son principe à l'intérieur de la réalité créée. C'est sa forme substantielle et accidentelle. Ce principe intérieur a deux effets. Un qui est plutôt positif : une maison habitée. Un plutôt négatif : l'écartement des obstacles. C'est dans le dernier effet nommé qu'il faut chercher la paix.

4.3.3. La tendance vers la fin – l'appétit

Nous connaissons donc le contexte un peu large de la doctrine de la paix. Les concepts de « fin » et de « forme » y jouent le rôle primordial. Pour la suite, cette introduction nous permet de comprendre aussi les termes auxquels la paix se trouve directement liée, surtout : l'« appétit » et le « mouvement de l'appétit ».

⁴⁰⁰ Nous pensons ici à l'ouvrage *De ente et essentia* qui appartient à peu près dans la même période que le récit de la conception de la maison. Voir J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 465 : « Composé, selon Ptolémée, "pour ses frères et ses compagnons alors qu'il n'était pas encore maître", on s'accorde généralement à dater cet opuscule de Thomas des années 1252-56 à Paris ».

⁴⁰¹ Voir *De ente et essentia*, cap. 2 : « Et ideo humanitas significatur ut forma quedam, et dicitur quod est forma totius ; non quidem quasi superaddita partibus essentialibus, scilicet forme et materie, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eius : sed magis est forma que est totum, scilicet formam complectens et materiam, tamen cum precisione eorum per que nata est materia designari ».

⁴⁰² *In I Sent.*, d. 32, q. 1, a. 1, co. : « Et praeterea forma habet rationem principii respectu ejus cujus est forma, quaecumque forma sit, vel quantum ad esse substantiale, vel accidentale, et operationem consequentem » : *In I Sent.*, d. 32, q. 2, a. 1, co. : « Quidquid autem significatur esse in aliquo per modum formae vel substantialis vel accidentalis, significatur ut principium alicujus in ipso ; quia forma substantialis est principium substantialis esse ; et accidentalis dat aliquod esse, scilicet accidentale ; et utraque principium est operationis in eo in quo est ».

⁴⁰³ *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, co. : « Unde excogitat sustentamenta domus per aliquas appendicias et fenestras, et hujusmodi, quibus domus sit apta ab habitationem ».

Quant à l'appétit, revenons à ce que nous avons dit de la forme en raison d'une certaine ressemblance entre ces deux termes. En fait, l'agent agit en vertu de sa propre forme. Autrement dit, grâce à sa propre forme l'agent est doué de la capacité d'introduire dans son effet une autre forme de sa puissance en acte. Cette nouvelle forme porte une similitude de sa cause, elle porte aussi la capacité d'agir. C'est donc grâce à cette forme qu'il y a un nouvel agent doué de la capacité d'introduire une autre forme de sa puissance en acte. En fait, il existe toute une chaîne de transmission des formes, mais il faut dire qu'elle n'est pas infinie. Elle possède son principe premier ainsi que sa fin ultime en Dieu. C'est la raison pour laquelle, par cette chaîne des causes, se transmet aussi une certaine ressemblance à son premier principe qui consiste en sa capacité d'agir :

Bien que Dieu ne soit d'aucune façon matière, cependant l'être même que la matière possède imparfaitement, pour autant qu'elle est appelée un être en puissance, lui vient de Dieu et se ramène à lui comme à son principe. De même la forme, qui est partie d'une chose, est-elle une similitude du premier agent et découle-t-elle de lui. Toutes les formes se ramènent donc au premier agent comme leur principe exemplaire. Ainsi ressort l'unique principe premier à proprement parler, qui est le premier agent, le modèle et la fin ultime⁴⁰⁴.

Mais la forme ne signifie pas uniquement la capacité d'agir, elle est aussi une tendance vers l'agir. Elle est une tendance qui conduit vers la fin⁴⁰⁵. Or le principe de cette tendance est

⁴⁰⁴ *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 5 « quamvis Deus nullo modo sit materia, nihilominus tamen ipsum esse, quod materia habet imperfectum, prout dicitur ens in potentia, habet a Deo, et reducitur in ipsum sicut in principium. Similiter et forma, quae pars est rei, est similitudo agentis primi fluens ab ipso. Unde omnes formae reducuntur in primum agens sicut in principium exemplare. Et sic patet quod est unum primum principium simpliciter, quod est primum agens, et exemplar, et finis ultimus ».

⁴⁰⁵ O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Univers*, p. 44-45 : « This is why Aristotle spoke of the form of a thing as its *entelecheia*, that is, as the thing having its *telos* within itself. In this why he was thinking of it as having its perfection, which is according to its nature and power to act. *Natura* in Latin, like *phusis* in Greek, is associated with coming to be and birth. To speak of the nature of a thing is to speak of that for which it is born or comes to be ; to speak of its form is to speak of the end or the *telos* of this process of per-fection. Form as such is the perfection of a thing ».

nommé tantôt la « forme »⁴⁰⁶, tantôt la « nature », tantôt l'« appétit »⁴⁰⁷. Il est très difficile de les distinguer, surtout dans le cas des réalités qui ne sont pas pourvues de raison⁴⁰⁸.

Il s'agit donc d'un principe interne à chaque chose, et en tant que tel, il reflète encore plus la préoccupation de la Providence divine, dont nous avons déjà parlé en analysant l'analogie de la maison. « Donc puisque la Providence ne doit pas détruire l'ordre des choses, l'effet de la providence est accompli dans les choses proportionnellement aux capacités naturelles de la chose à atteindre la fin. En effet, comme le dit Denys, il appartient à la providence non pas de détruire la nature de la chose mais de la conserver ; et c'est pourquoi elle a établi certaines choses de telle manière qu'elles parviennent à la fin selon leur condition au moyen d'un principe qui est la nature seulement, comme c'est le cas pour tous les êtres irrationnels ; et à certains elle a ajouté à ce principe un autre principe qui est la volonté »⁴⁰⁹.

Quant à la nature ou à l'appétit naturel, il est tout d'abord une certaine tendance des éléments de la nature vers leur place⁴¹⁰. Ainsi le feu a tendance à monter vers le haut, tandis que les

⁴⁰⁶ En fait, la forme, en tant que perfection, est, en un certain sens, désirée par la matière. Voir O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Univers*, p. 69 : « It is precisely this positive conception of matter as potency that set Aristotle off from Plato and that Saint Thomas found most congenial. It does not presuppose that matter as such can act, because only complete beings can properly act and matter is not a complete being apart from form, its principle of completion. But it does presuppose a certain desire for form in matter, or at least an ordination to form that defines matter precisely as such. Matter is not found apart from form, but only with a form in which it acquiesces as its good and perfection, which in turn implies a certain desire for form if it is not had, because appetit means either acquiescence in a good possessed or desire for that good when it is not possessed ».

⁴⁰⁷ Voir aussi F.-X. PUTALLAZ, « Notes philosophiques » dans *l'Âme humaine*, p. 714 : « L'appétit est donc une tendance interne à chaque chose qui l'incline vers sa perfection et la dirige vers la finalité correspondante. Aussi cette inclination est-elle universelle, diversifiée selon les choses, mais dynamisant la totalité des créatures. C'est ce qu'on appelle un "appétit naturel" : par nature, une chose tend à sa propre perfection. Il se trouve donc une tendance inviscérée en toute chose, une inclination ontologique au bien qui lui convient. Cet appétit est fonction de la "forme" propre à chaque espèce de choses. Dans la physique ancienne des quatre éléments, on tenait qu'une réalité à dominante de terre inclinait vers le bas, comme à son lieu naturel : son "appétit" suivait la forme de l'élément qui l'entraînait vers son lieu, tout comme la forme du feu visait vers le haut ».

⁴⁰⁸ Quant à la proximité de ces termes voir le chapitre « *Finality and Activity of Nature* » dans A. N. WOZNICKI, *Being an Order*, p. 213-219.

⁴⁰⁹ *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, co. : « Cum igitur providentiae non sit destruere ordinem rerum, expletur effectus providentiae in rebus secundum convenientiam rei prout nata est consequi finem. Sicut enim dicit Dionysius, IV cap. *de div. nom.*, § 33, col. 732, non est providentia naturas rei destruere, sed salvare ; et ideo quasdam res sic instituit ut secundum suam conditionem consequantur finem per principium quod est natura tantum, sicut in omnibus irrationabilibus [tantum ...irrationabilibus *om. Éd. de Parme*] ; in aliquibus super hoc principium addit aliud, quod est voluntas ».

⁴¹⁰ Voir O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 207 : « Thus we are left with three simple motions that Aristotle ties together through they relation to a center, *per habitudinem ad medium mundi* : one away from the center, the other toward the center, and a third around the center. These simple

choses de la terre cherchent le bas. C'est une tendance tellement claire que même Augustin s'en sert dans sa description de l'ordre lorsqu'il parle du cadavre suspendu et de sa tendance vers la terre. On peut également observer chez la créature une tendance à conserver son être et sa vie⁴¹¹. Mais on observe de même que « à certains elle [la Providence] a ajouté à ce principe un autre principe qui est la volonté »⁴¹². En effet, la volonté est une tendance adaptée pour les créatures rationnelles⁴¹³.

En réalité, Thomas distingue entre trois inclinations ou trois appétits : l'appétit naturel, l'appétit volontaire et l'appétit sensitif. Chaque appétit représente une inclination vers la fin, c'est ce que présuppose la connaissance de la fin et l'ordre vers la fin. Quant à l'appétit naturel, cette connaissance est extérieure à celui qui est incliné vers la fin. Elle vient de Dieu, l'auteur de la nature⁴¹⁴. C'est dans ce sens qu'on dit que l'appétit naturel vient d'un principe extrinsèque. Mais, même si cette inclination est précédée par la connaissance extérieure, elle-

motions must then be seen as belonging to simple bodies whose nature it is to move according to each one. For Aristotle this immediately brought up the four elements, for these were thought to be the simplest bodies. He identified upward motion with fire, the light simple body, and downward motion with earth, the heavy simple body. [...] Complex bodies are mixtures of simple bodies and do not have a simple local motion on their own. [...] [air and water are] intermediaries between the two extremes already mentioned, one of the side of the simple light body, fire, and the other on the side of the simple heavy body, earth ». Voir aussi F.-X. PUTALLAZ, « Notes philosophiques » dans *l'Âme humaine*, p. 714 : « Dans la physique ancienne des quatre éléments, on tenait qu'une réalité à dominante de terre inclinait vers le bas, comme à son lieu naturel : son "appétit" suivait la forme de l'élément qui l'entraînait vers son lieu, tout comme la forme du feu visait vers le haut ».

⁴¹¹ Voir F.-X. PUTALLAZ, « Notes philosophiques » dans *l'Âme humaine*, p. 714 : « Et la tendance la plus radicale pour chaque chose est de se maintenir dans l'être, ou de continuer de vivre ».

⁴¹² *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, co. : « in aliquibus super hoc principium addit aliud, quod est voluntas ».

⁴¹³ Voir F.-X. PUTALLAZ, « Notes philosophiques » dans *l'Âme humaine*, p. 714 : « L'équation est donc simple : à une forme correspond un appétit. Mais pour les animaux supérieurs, dont l'homme, cet appétit naturel ne suffit pas. C'est qu'ils ne sont pas réduits à leur unique forme ontologique constitutive : grâce à leur connaissance, les êtres connaissants s'ouvrent à une foule d'autres réalités, et s'enrichissent de formes étrangères qu'ils s'approprient. Il faut donc que s'ajoute à leur "appétit naturel" une série de puissances proprement appétitives qui les inclinent vers toutes ces choses auxquelles elles aspirent, dont ils ont acquis une connaissance nouvelle, et qui dépassent leur forme naturelle et leur appétit naturel ».

⁴¹⁴ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, co. : « Cognoscens autem finem et ea quae sunt ad finem, non solum seipsum in finem dirigit, sed etiam alia, sicut sagittator emittit sagittam ad signum. Sic ergo dupliciter aliquid tendit in finem. Uno modo directum in finem a seipso, quod est tantum in cognoscente finem et rationem finis. Alio modo directum ab alio ; et hoc modo omnia secundum suam naturam tendunt in fines proprios et naturales, directa a sapientia instituyente naturam ».

même reste intérieure. Le premier moteur non mû, celui qui connaît, agit pour la fin, donne la nature aux réalités créées. Ainsi elles ont un principe intérieur qui les incline vers cette fin⁴¹⁵.

En revanche, l'appétit volontaire est l'inclination de quelqu'un qui connaît la fin et l'ordre vers la fin. Cet appétit, ou inclination volontaire ressort donc de l'intérieur de celui qui veut quelque chose⁴¹⁶. Il existe une troisième sorte d'appétit, qui se trouve entre l'appétit naturel et l'appétit volontaire, c'est l'appétit sensitif⁴¹⁷. Il ressemble à l'appétit volontaire parce qu'il vient aussi de la connaissance de la fin. Mais il en diffère, parce qu'il lui manque la connaissance de la raison de la fin (*ratio finis*) et de la proportion (*proportio*) de ce qui est pour la fin (*quod est ad finem*), en direction de cette fin. L'appétit ou l'inclination sensitive vient donc de celui qui se dirige vers quelque chose. Mais il vient aussi de l'extérieur, c'est-à-dire de l'objet et de quelqu'un d'autre qui connaît la fin⁴¹⁸. Par conséquent, étant donné qu'est libre celui qui est la cause de soi-même (*libertum est quod est causa sui*), l'appétit volontaire possède donc la liberté, ce qui n'est pas le cas de l'appétit naturel⁴¹⁹. L'appétit sensitif ne la possède pas non plus, mais il y participe⁴²⁰.

⁴¹⁵ *In Metaphysic.*, XII, lect. 12, n° 2634 : « sicuti enim qui est in domo per praeceptum patrisfamilias ad aliquid inclinatur, ita aliqua res naturalis per naturam propriam. Et ipsa natura uniuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem ».

⁴¹⁶ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, co. : « Sic ergo patet quod in hoc differt appetitus naturalis et voluntarius quod inclinatio naturalis appetitus est ex principio extrinseco, et ideo non habet libertatem, quia « libertum est quod est causa sui » ; inclinatio autem voluntarii appetitus est in ipso volente, et ideo habet libertatem voluntas ».

⁴¹⁷ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, co. : « Et inter hos duos appetitus est medius unus, qui procedit ex cognitione finis sine hoc quod cognoscantur ratio finis et proportio ejus quod est ad finem, in finem ipsum ; et iste est appetitus sensitivus ».

⁴¹⁸ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, co. : « Sed inclinatio appetitus sensitivi partim est ab appetente, inquantum sequitur apprehensionem appetibilis, unde dicit Augustinus quod animalia moventur visis ; partim ab objecto, inquantum deest cognitio ordinis ad finem, et ideo oportet quod ab alio cognoscente finem, expedientia eis provideantur. Unde ad ea naturali inclinatione moventur. Et propter hoc non omnino habent libertatem, sed participant aliquid libertatis ».

⁴¹⁹ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, co. : « Sic ergo patet quod in hoc differt appetitus naturalis et voluntarius quod inclinatio naturalis appetitus est ex principio extrinseco, et ideo non habet libertatem, quia « libertum est quod est causa sui » ; inclinatio autem voluntarii appetitus est in ipso volente, et ideo habet libertatem voluntas ».

⁴²⁰ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, co. : « Sed inclinatio appetitus sensitivi partim est ab appetente, inquantum sequitur apprehensionem appetibilis, unde dicit Augustinus quod animalia moventur visis ; partim ab objecto, inquantum deest cognitio ordinis ad finem, et ideo oportet quod ab alio cognoscente finem, expedientia eis provideantur. Unde ad ea naturali inclinatione moventur. Et propter hoc non omnino habent libertatem, sed participant aliquid libertatis ».

4.3.4. Le mouvement vers la fin

Là où est l'inclination, on attend également le mouvement. C'est la dernière « brique » à scruter. En effet, la philosophie d'Aristote et celle d'autres penseurs⁴²¹ est présente dans le traité de l'inclination de l'appétit, voire de l'amour, dans l'*In Sententiarum*. Ainsi, en citant le *De Anima* d'Aristote, saint Thomas montre que l'appétit est quelque chose qui sert à mouvoir tout en gardant la nécessité d'être mû⁴²². L'appétit s'y situe donc dans une chaîne de mouvements différents comme celui qui est mû afin de pouvoir mouvoir, « movens motum ». La place privilégiée est ici accordée à l'appétit rationnel, la volonté, qui joue aussi le rôle du premier moteur à son niveau. Cette fois, Thomas évoque d'abord l'analogie de l'armée :

Dans les agents ordonnés, les fins des agents secondaires sont ordonnées à la fin du premier agent, de même que tout l'univers est ordonné au bien premier, qui est Dieu, comme le dit le Philosophe, et que l'armée [est ordonnée] au bien de celui qui la dirige. L'action de l'agent premier est donc à la fois antérieure et postérieure. Antérieure pour mouvoir, car les actions de tous les agents secondaires sont fondées sur l'action de l'agent premier, unique et les affermissant toutes, dont l'effet est spécifié en telle ou telle chose selon ce qu'elle le requiert. Ainsi, sous le commandement d'un seul qui commande une guerre, l'un reçoit une épée, l'autre prépare le cheval, et ainsi pour les autres. Mais il est postérieur en utilisant les actes des autres en vue de sa fin propre : ainsi, toutes les actions des autres agents sont

⁴²¹ En fait, l'inspiration par Aristote ne suffit pas pour expliquer le rôle de l'appétit chez saint Thomas. Il faut chercher aussi chez ses commentateurs arabes et grecs. Cf. V. J., BOURKE, « The Role of Habitus in the Thomistic Metaphysics of Potency and Act », dans *Essays in Thomism*, Sheed and Ward, New York, 1942.

⁴²² ARISTOTE, *De anima* [433b13-19] : « Quoniam autem tria sunt, unum quidem mouens, secundum autem quo mouet et tertium quod mouetur, mouens autem duplex, aliud quidem immobile, aliud autem quod mouetur, est autem immobile actuale bonum, mouens autem et quod mouetur appetituum : mouetur enim quod appetit secundum quod appetit, et appetitus actus aut motus quidam est ; quod autem mouetur, animal est ; quo vero mouet organo appetitus, iam hoc corporeum est » ; cf. *In de Anima*, III, cap. 9, n° 186-206 : « Deinde cum dicit *quoniam autem tria* assignat ordinem motus. Et dicit quod *tria sunt* quae inueniuntur in motu, *unum* quod est *mouens*, et aliud est organum *quo* mouens mouet, et *tertium* est *quod mouetur* ; *mouens autem* est *duplex*, unum *quidem immobile* et *aliud* quod est mouens motum ; in motu igitur animalis mouens quod non mouetur est *bonum actuale*, quod mouet appetitum prout est intellectum vel imaginatum ; sed mouens motum est ipse appetitus, quia omne *quod appetit* inquantum *appetit mouetur*, et ipsum appetere est *quidam actus* vel *motus*, prout motus est actus perfecti, sicut supra dictum est de operatione sensus et intellectus ; *quod autem mouetur est animal* ; organum autem *quo appetitus mouet* est aliquid *corporeum*, scilicet quod est primum organum motus. Et ideo de huiusmodi organis *considerandum est* in operationibus *communibus animae et corporis* (determinat enim de hoc in libro *De causa motus animalium*) ; In hoc enim libro intendit determinare de anima secundum se ».

modifiées par l'action de l'agent premier. Puisque, parmi les puissances de l'âme, la volonté tient lieu de premier moteur, son acte est d'une certaine manière antérieure aux actes des autres puissances, pour autant qu'elle les commande en vue de la fin ultime et les utilise pour son obtention⁴²³.

En fait, il faut distinguer deux sortes de mouvement dans la volonté et dans les autres appétits. Tout d'abord, il y a la transformation de la puissance appétitive. La volonté ou le concupiscible doit être ainsi déterminé parce qu'elle est une puissance passive⁴²⁴. Ensuite, la transformation de l'appétit est la condition d'un autre type de mouvement qu'est l'opération⁴²⁵.

Au départ de la transformation se trouve ce qui est « *appetibile* ». L'« *appetibile* » meut l'appétit sans être mû⁴²⁶. Le but de ce mouvement est de recevoir une forme, d'être transformé. L'appétit en tant que puissance passive se fait former par la forme de l'« *appetibile* ». Lorsque

⁴²³ *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1, co. : « in agentibus ordinatis fines agentium secundorum ordinantur ad finem agentis primi sicut totum universum ordinatur ad primum bonum, quod est Deus, ut dicit philosophus, sicut exercitus ad bonum ducis ; et ideo actio primi agentis est et prior et posterior. Prior in movendo : quia actiones omnium secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis, quae cum sit una, communiter omnes firmans, specificatur ejus effectus in hoc et in illo secundum exigentiam illius ; sicut uno praecepto ducis praecipientis bellum unus accipit gladium, alius parat equum, et sic de aliis. Est autem posterior in utendo aliorum actibus ad finem proprium ; et sic omnes actiones aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis. Cum ergo in viribus animae voluntas habeat locum primi motoris, actus ejus est prior quodammodo actibus aliarum virium, inquantum imperat eos secundum intentionem finis ultimi, et utitur eis in consecutione ejusdem ».

⁴²⁴ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, co. : « Appetitus autem est virtus passiva. Unde in *III De Anima*, (γ 10.433^b, 15 sq. ; 1. 15, n° 831) dicit Philosophus quod *appetibile movet sicut movens non motum, appetitus autem sicut movens motum* ».

⁴²⁵ Quant aux différents types de mouvement dans les réalités vivantes voir : *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 3, co. : « Ex hoc autem dicitur aliquid vivens quod potest seipsum movere secundum aliquam actionem : unde et plantae dicuntur vivere ex hoc quod movent se secundum augmentum ; et animalia ulterius, inquantum movent se secundum locum, et inquantum movent se ad sentiendum ; in homine autem ulterius, inquantum potest se movere ad volendum et intelligendum ».

⁴²⁶ Voir WOZNICKI, *Being and Order*, p. 219 : « Having a natural inclination to an end as to its own perfection and good, the agent is able to act. But in order to act the agent must be moved by that towards which it tends, that is, by the end. In other words, the agent acts, but it must be moved by its end. So, the causality of the end is to move the agent to act. In this sense the final cause is called “causa causarum” and St. Thomas explaining its causal influence on the agent in terms of “appetere” and “desiderare”, says that the end is a cause insofar as it is being wanted or desired by the agent ».

l'appétit reçoit sa forme, ce mouvement⁴²⁷ cesse et l'appétit se repose⁴²⁸. En fait, le commentaire de l'*In Sententiarum* fait ici un parallèle entre d'une part la forme qui est reçue par l'appétit, l'amour, et d'autre part la forme intelligible qui est reçue par l'intellect⁴²⁹. La chose aimée meut donc l'appétit qui se laisse transformer en recevant sa forme. Cette transformation de l'appétit conduit à l'amour. L'appétit qui a été privé de la forme en possède finalement une⁴³⁰.

L'amour est le terme du mouvement de l'appétit, mais il reste encore le désir qui le précède⁴³¹. Le désir se situe par rapport à l'amour comme le commencement par rapport à la fin. L'amour relève d'une certaine possession d'une chose aimée. Le désir relève d'un mouvement vers une chose qu'on aime et qu'on ne possède pas encore⁴³². Le désir peut aussi être décrit comme une tendance vers cette possession⁴³³. C'est à titre du commencement du mouvement vers l'amour que le désir peut être appelé l'amour imparfait⁴³⁴.

Il faut dire que le mouvement de l'appétit vers sa transformation ne regarde que l'appétit intellectuel et sensitif. Pourquoi ? Parce que l'idée du mouvement de l'appétit est liée à celle de la détermination de la puissance appétitive. Or l'appétit naturel n'en a pas besoin puisqu'il

⁴²⁷ Cf. *In I Sent.*, d. 27, q. 4, a. 1, ad 1 : « Ad primum dicendum, quod motus, proprie sumendo, semper est existentis in potentia ; sed aliquando improprie ipsa operatio rei dicitur motus eius, ut intelligere et sentire, et tunc motus est actus perfecti, ut in *III De anima*, cap. XXVIII dicitur ».

⁴²⁸ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, co. : « Omne autem passivum perficitur secundum quod formatur per formam sui activi et in hoc motus ejus terminatur et quiescit ».

⁴²⁹ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, co. : « Sicut intellectus, antequam formetur per formam intelligibilis, inquit et dubitat : qua cum informatus fuerit, inquisitio cessat, et intellectus in illo figitur ; tunc et dicitur intellectus firmiter illi rei inhaerere. Similiter quando affectus vel appetitus omnino imbuatur forma boni quod est sibi objectum, complaceat sibi in illo et adhaeret ei quasi fixum in ipso ; et tunc dicitur amare ipsum. Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam ».

⁴³⁰ Cet approche va évoluer chez Thomas justement en parallèle de sa doctrine de l'amour. Michael Sherwin a consacré à ce sujet le chapitre « *Development of St. Thomas' Theory of Love* ». Voir en particulier le sous-chapitre « *Love in the Commentary on the Sentences* » : M. SHERWIN, *By Knowledge and By Love*, p. 65-70.

⁴³¹ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 2 : « Ad secundum dicendum quod amor dicitur esse habitus, sicut formatum habet suam formam : quam quidem formationem desiderium praecedat in ipsam tendens, sicut ratio intellectum vel scientiam ».

⁴³² *In III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 2, sol. 2 : « Desiderium et amor in hoc differunt quod amor importat quamdam convenientiam et connaturalitatem ad amatum, quod quidem perficitur dum amatum aliquo modo habetur ; desiderium autem importat motum in ipsum amabile nondum habitum ».

⁴³³ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 2 : « Ad secundum dicendum quod amor dicitur esse habitus, sicut formatum habet suam formam : qua quidem formationem desiderium praecedat in ipsam tendens... »

⁴³⁴ *In III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 2, sol. 2 : « Unde motus appetitus incipit in desiderio et terminatur in amore completo. Et ideo desiderium est quaedam inchoatio amoris et quasi quidam amor imperfectus ».

est déjà déterminé par l'amour naturel. Sa détermination vient, comme nous l'avons déjà dit, de l'extérieur, de la connaissance divine. Il est donc déterminé depuis le moment où la nature apparaît et c'est pourquoi il est pratiquement équivalent à elle. Seuls les appétits intellectuel et sensitif ont besoin d'être déterminés. Ils doivent être mûs vers un terme qui s'appelle l'amour⁴³⁵. Mais tandis que l'appétit sensitif est déterminé entièrement par l'objet aperçu, c'est l'appétit volontaire qui seul ne reçoit pas sa détermination directement d'un principe extérieur à lui. La volonté possède, ainsi que nous l'avons vu, une liberté, elle est la cause de sa propre détermination.

Il faut aussi dire que les puissances, telles que l'appétit intellectuel et sensitif, n'échappent pas à l'inclination naturelle qui vient de l'auteur de la nature et qui se traduit par l'amour naturel. Ainsi l'amour naturel est partout, à savoir dans toutes les réalités créées. En revanche, l'amour dit « *animalis* » n'est que dans la volonté ou dans la puissance concupiscible déterminée.

On peut aussi dire que de par le mouvement vers l'amour, l'appétit est perfectionné. En fait, le mouvement signifie l'acte d'un imparfait⁴³⁶. Mais cela ne se termine pas ici, comme nous l'avons déjà dit. L'appétit parfait, ou plutôt l'appétit perfectionné par l'amour, est la condition de l'opération par laquelle on peut atteindre la fin ultime⁴³⁷. Certes l'amour signifie déjà le repos et une certaine possession de la chose aimée⁴³⁸ mais cette possession incline vers

⁴³⁵ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, co. : « Et similiter dicendum est de amore qui est terminatio appetitivi motus ; quia amor naturalis est in omnibus potentiis et in omnibus rebus ; amor autem animalis, ut ita dicam, est in aliqua potentia determinata, vel voluntate, secundum quod dicit terminationem appetitus intellectivae partis, vel in concupiscibili, secundum quod dicit lterminationem sensitivi appetitus ».

⁴³⁶ Voir O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 45-48.

⁴³⁷ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, ad 3 : « Ad quartum dicendum, quod ultimus finis rei non est quies, sed operatio rei, cujus perfectio non potest esse nisi re perfecta existente; motus autem est actus imperfecti; et secundum hoc quies ad quam terminatur motus, est finis propinquior quam ipse motus; et sic motus ordinatur in quietem sicut in finem » ; *In I Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1, ad 1 : « Differt autem operatio a motu, secundum philosophum, quia operatio est actus perfecti, sed motus est actus imperfecti, quia existentis in potentia » ; *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, co. : « ita amans cujus affectus est informatus ipso bono quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati. Et talis operatio est sibi maxime delectabilis, quasi formae conveniens » ; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 1, co. : « Finis autem cujuslibet rei est operatio propria, vel per operationem propriam ad finem venit ».

⁴³⁸ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 2 : « quietatio affectus in aliquo quam amor importat non potest esse nisi secundum convenientiam unius ad alterum : quae quidem convenientia est secundum quod uno participatur id quod est alterius ; et sic amans quodammodo habet amatum. Unde conjunctio quae in habere importatur est conjunctio rei ad rem et praecedat unionem rei ad affectum quae est amor ».

l'opération qui produit la délectation⁴³⁹ et qui par conséquent approfondit le lien⁴⁴⁰ jusqu'à la possession par l'opération issue de la vertu parfaite. Ce qui porte aussi le nom de « béatitude »⁴⁴¹.

Nous venons donc d'expliquer ce qu'est le mouvement de la créature vers la fin en mettant l'accent sur le mouvement de l'individu. C'est d'ailleurs le cadre dans lequel on trouve la doctrine de la paix telle qu'elle existe dans l'*In Sententiarum*. Pour compléter cet exposé, nous voulons rappeler que Thomas ne conçoit pas l'univers comme un ensemble d'individus. Bien au contraire, les parties de l'univers s'ordonnent mutuellement en vue de la fin ultime. C'est aussi l'aspect où Thomas se réfère à l'analogie de l'armée⁴⁴². Ainsi la transformation de l'appétit, l'amour, peut aussi avoir aussi une autre conséquence. L'amour, ou plus précisément la charité, veut qu'on consente aux biens de son ami comme si c'étaient les siens propres⁴⁴³. L'amour pénètre aussi les relations entre ceux qui sont inégaux. L'amour incline les supérieurs vers les inférieurs⁴⁴⁴ et réciproquement⁴⁴⁵. Mais ce qui est important à retenir, et non seulement dans le cas de l'inclination des inférieurs vers les supérieurs, est que l'ordre de l'univers, mais

⁴³⁹ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 3 : « Alia delectatio est quae consequitur assecutionem finis ; et illa efficitur per operationem quae fini conjungit ».

⁴⁴⁰ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, co. : « semper magis accenditur in amatum inquantum majorem delectationem in amato expertitur in his quae propter ipsum facit vel patitur ».

⁴⁴¹ *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 5, co. : « Unde cum felicitas vel beatitudo sit operatio secundum virtutem perfectam... ».

⁴⁴² *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 3, co. : « Ipse [Deus] enim duplicem ordinem in universo instituit. Principalis est secundum quod res ordinantur in ipsum ; et secundarius est secundum quod una juvat aliam in perveniendo ad similitudinem divinam ; unde dicitur in XII Metaphysicor., text 52, quod ordo partium universi ad invicem est propter illum ordinem qui est in bonum ultimum » ; *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1, co. : « Bonum enim invenitur in rebus secundum duplicem ordinem, ut in 12 Metaphys. dicitur, scilicet secundum ordinem unius rei ad rem aliam, qui ordo similis est ordini quem partes exercitus ad invicem habent : et alius est ordo rerum ad finem ultimum, qui scilicet est similis ordini exercitus ad bonum ducis : et quia res referuntur in finem ultimum communem, mediante fine proprio ; ideo secundum diversitatem finis proprii efficitur diversa relatio rerum ad finem ultimum ».

⁴⁴³ *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1 : « Homo ea quae sibi bona videntur implere consentit. Et secundum quod hoc ad amicum fit, amor concordiam includit, secundum quam aliquis consentit in his quae amico videntur... Amor autem super quatuor predicta aliquid addit, scilicet quietationem appetitus in re amata, sine qua quodlibet predictorum quatuor esse potest ».

⁴⁴⁴ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, ad 7 : « ipsa inclinatio superiorum ad providendum inferioribus, quae est eis ex formis propriis, amor eorum dicitur ».

⁴⁴⁵ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, ad 9 : « conversio qua inferiora ad superiora convertuntur, est ordinatio eorum in finem a superioribus intentum. Et quamvis hujusmodi ordinatio sit [a principio extrinseco] inquantum ab ipsis superioribus inferiora ordinantur in fines superiorum, nihilominus est et a principio intrinseco inquantum in inferioribus est quaedam inclinatio ad hoc, vel ex natura sicut est in naturali amore, vel ex voluntate sicut est in amore animali ».

aussi l'ordre de la cité, découle des inclinations intérieures de ses composants. Ces inclinations intérieures font que les réalités créées ont également une tendance à éviter les obstacles éventuels à l'ordre dû. Elles tendent vers une « tranquillité de l'ordre ». Dieu ordonne ainsi l'univers d'une manière douce⁴⁴⁶.

4.4. La tranquillité de l'ordre vers la fin dans l'*In Sententiarum*

Nous avons dit que le terme de « paix » signifie un enlèvement des obstacles là où le mouvement de la créature, de son principe premier vers sa fin ultime, peut éventuellement être troublé. Étant donné que le mouvement de la créature vers Dieu englobe une diversité de réalités créées ainsi qu'une diversité de mouvements et de types de mouvement, on peut distinguer, avec Thomas, plusieurs significations analogues de cet écartement des obstacles, voire plusieurs significations de la paix.

Mais, nous le répétons, la paix apparaît à la marge de questions qui traitent de notions plus importantes encore pour décrire le mouvement de l'œuvre de Dieu vers sa fin. La paix y est traitée parce que, selon les objections, on pourrait l'identifier et la confondre avec des notions clés telles que l'amour, la concorde, la béatitude, etc...

4.4.1. La paix et la béatitude

Nous voulons présenter la paix dans le contexte de la béatitude⁴⁴⁷. C'est dans ce cadre que Thomas formule les objections qui établissent que la paix semble être très difficile à distinguer de la béatitude parce que toutes deux sont associées aux mêmes notions telles que la fin⁴⁴⁸, la vie éternelle⁴⁴⁹ et le repos (*quies*)⁴⁵⁰. De plus, toutes deux, la paix et la béatitude, sont recherchées par tous comme le disent Augustin et le Pseudo-Denys l'Aréopagite⁴⁵¹. C'est donc une raison supplémentaire pour dire que toutes deux sont une seule et même chose.

⁴⁴⁶ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, ad 9 : « Et propter hoc dicitur Deus omnia suaviter disponere, inquantum singula etiam ex seipsis faciunt hoc ad quod ordinata sunt ».

⁴⁴⁷ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 4, co. : « Beatitudo ergo cum sit finis... ».

⁴⁴⁸ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, arg. 1 : « Primo per hoc quod in *Psal.* 147 [14] dicitur : *qui posuit fines tuos pacem*. Sed finis civitatis Dei, de qua ibi loquitur, est beatitudo ».

⁴⁴⁹ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, arg. 2 : « Augustinus dicit, 19 *de Civ. Dei* : *possumus dicere finem bonorum nostrorum esse pacem, sicut et aeternam vitam*. Sed vita aeterna est idem quod beatitudo ».

⁴⁵⁰ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, arg. 4 : « pax quietem quamdam importat. Sed omnis mutationis finis est quies, ut per exemplum in naturalibus ostendi potest. Ergo totius vitae nostrae mutabilis finis est pax ».

⁴⁵¹ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, arg. 3 : « Sed pacem omnes desiderant, et propter ipsam agunt quae agunt, ut Augustinus dicit, et Dionysius ».

Répondant à ces objections, Thomas stipule dans le *sed contra* deux différences entre la béatitude et la paix. Premièrement quant à l'acte : tandis que la béatitude consiste en une opération, la paix se rapporte plutôt au repos (*immobilitas*)⁴⁵². En second quant au lieu : tandis que la béatitude signifie plutôt l'opération de l'intellect, la paix se situe plutôt comme un repos de la volonté⁴⁵³. Ensuite, dans le *corpus* Thomas affirme que le rôle de la volonté à l'égard de la fin est d'être ordonnée vers elle. Si cet ordre est droit et sans perturbations, alors la paix en résulte, conclut Thomas en se référant à la définition d'Augustin. Dans la réponse aux objections, il qualifie encore le rôle de la paix par rapport à la béatitude par les termes suivants : « la disposition la plus rapprochée en vue de la fin, qui existe en même temps que la fin »⁴⁵⁴ ; « ce sans quoi leur fin ne peut être obtenue »⁴⁵⁵.

La paix est donc comme une condition nécessaire de la béatitude : « C'est pourquoi la paix est aussi nécessaire à la béatitude, non pas qu'elle soit l'essence même de la béatitude, mais en tant qu'elle écarte ce qui peut empêcher la béatitude »⁴⁵⁶. De fait, un principe philosophique sous-tend ces constatations. Pour que la délectation arrive, dit Aristote dans son *Éthique à Nicomaque*, l'opération qui surgit de l'habitus doit être préservée des perturbations⁴⁵⁷. Thomas se réfère à ce principe lorsqu'il dit : « Or, il est nécessaire que l'opération dans laquelle consiste la béatitude soit une opération sans empêchement, car un empêchement enlèverait quelque

⁴⁵² *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, s.c. 1 : « Sed contra, beatitudo est operatio quaedam, secundum philosophum. Sed pax non nominat actum aliquem, sed immobilitatem tantum. Ergo pax non est idem quod beatitudo ».

⁴⁵³ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, s.c. 2 : « Praeterea, pax maxime ad appetitum vel voluntatem refertur, quia est quaedam ipsius quietatio; beatitudo autem praecipue consistit in intellectu, ut supra dictum est. Ergo beatitudo non est idem quod pax ».

⁴⁵⁴ Voir *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, ad 1 : « quasi propinquissima dispositio ad finem, quae est simul cum ipso fine ; et non quasi ipsa sit per se finis ».

⁴⁵⁵ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, ad 3 : « id sine quo finis haberi non potest ».

⁴⁵⁶ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, co. : « et ideo ad beatitudinem requiritur pax, non quae sit ipsa essentia beatitudinis, sed sicut remotio eorum quae possent beatitudinem impedire ».

⁴⁵⁷ *Éthique à Nicomaque*, VII, [1153b] : « Forte autem necessarium, si quidem operatio est felicitas sive si alicuius ipsorum utique est non impedita, eligibilissimam esse. Hoc autem est delectatio » ; et voici l'usage par saint Thomas : *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, co. : « Operationem autem in qua beatitudo consistit, oportet esse operationem non impeditam: quia impedimentum aliquid de ejus perfectione detraheret; unde etiam delectatio quae perfectam operationem consequitur, causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7 *ethic.*; et ideo ad beatitudinem requiritur pax, non quae sit ipsa essentia beatitudinis, sed sicut remotio eorum quae possent beatitudinem impedire ».

chose à sa perfection. La délectation qui suit l'opération parfaite est donc également causée par l'opération qui n'est pas empêchée, comme il est dit dans *Éthique*, VII »⁴⁵⁸.

C'est donc cette absence d'obstacles à l'opération aristotélicienne qui est identifiée par saint Thomas à la tranquillité augustinienne : « Comme le dit Augustin dans *La cité de Dieu*, XIX, : *la paix de toutes choses est la tranquillité de l'ordre*. Il ressort de cela qu'on entend la raison de la paix par le fait que quelque chose n'est pas empêché d'être correctement ordonné : en effet, la tranquillité exclut le bouleversement causé par un empêchement »⁴⁵⁹. Thomas formule donc un principe qui explique ce qu'est la paix, non seulement dans le cas de la béatitude mais aussi dans les cas analogues⁴⁶⁰. Par conséquent :

Or, la paix porte principalement sur l'ordre par lequel la volonté est ordonnée à quelque chose. Nous disons ainsi que l'homme est en paix lorsqu'il n'y a rien qui empêche l'ordre de sa volonté par rapport à quelque chose ; de même, nous disons que la paix existe dans la cité lorsqu'il n'existe rien qui trouble l'ordre correct de la cité, qui vient de la volonté de celui qui gouverne la cité. Parce que nous disons aussi que les choses inanimées ont un appétit naturel, nous affirmons que chaque chose est en paix lorsque l'inclination qu'elle a par rapport à sa fin, qu'elle désire naturellement, n'est pas empêchée⁴⁶¹.

Étant donné que la paix est l'absence d'obstacles qui s'opposent à la béatitude, elle est désirée naturellement : « Et parce que du fait même que quelque chose est désiré, l'appétit fuit son contraire, parce que tous désirent naturellement la béatitude, ils fuient aussi naturellement les

⁴⁵⁸ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, co. : « Operationem autem in qua beatitudo consistit, oportet esse operationem non impeditam : quia impedimentum aliquid de ejus perfectione detraheret ; unde etiam delectatio quae perfectam operationem consequitur, causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7 *Ethic.* »

⁴⁵⁹ Cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, co. : « sicut dicit Augustinus, 19 de civit. Dei, pax omnium rerum est tranquillitas ordinis : ex quo patet quod ex hoc ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine : tranquillitas enim perturbationem impedimenti excludit ».

⁴⁶⁰ En ce qui concerne la paix dans la cité, voir aussi *In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, co. : « sic ut in principatu saeculari finis est ut subjecta multitudo pacifice disponatur ad bonum intentum a principe, sicut patet in exercitu, qui, secundum philosophum, ordinatur ad bonum ducis sicut ad finem ultimum ».

⁴⁶¹ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, art. 2, qc. 4, co. : « Pax autem praecipue respicit illum ordinem quo voluntas in aliquid ordinatur: unde et tunc dicimus hominem pacem habere quando nihil est quod impediatur ordinem suae voluntatis in aliquid; et similiter dicimus pacem esse in civitate, quando nihil est quod perturbet rectum ordinem civitatis, qui est ex voluntate gubernatoris civitatis; et secundum etiam quod inanimata appetitum naturalem habere dicuntur, ponimus unamquamque rem habere pacem, secundum quod non impeditur ab inclinatione quam habet in suum finem, quem naturaliter appetit ».

empêchements à la béatitude. C'est en cela que consiste pour eux de désirer naturellement la paix »⁴⁶².

Le traité de la béatitude dans l'*In Sententiarum* situe la paix dans la volonté, quelque part entre le désir et la béatitude. Placée dans la volonté, la paix précède la béatitude dont l'essence est située dans l'opération de l'intellect. Il y a aussi l'acte de la volonté qui suit la béatitude. Thomas décrit ces deux actes de la volonté, à savoir celui qui précède la béatitude et celui qui la suit, ainsi :

Aussi la fin ultime de l'homme est-elle un acte de l'intellect, et la béatitude, qui est la fin ultime de l'homme, réside-t-elle dans l'intellect. Cependant, ce qui existe du côté de la volonté, à savoir, son apaisement dans la fin [*quietatio in fine*], qu'on peut appeler délectation, complète formellement la raison de béatitude, comme s'ajoutant à la vision en laquelle consiste la substance de la béatitude. De sorte qu'on attribue à la volonté un premier rapport avec la fin, pour autant qu'elle désire l'obtention de la fin, et un dernier, selon qu'elle se repose dans la fin déjà obtenue⁴⁶³.

On voit donc que la paix se situe dans le premier rapport (*prima habitudo*) de la volonté. Mais elle semble manquer dans le rapport ultime (*habitudo ultima*), là où sont situés le repos et la délectation. C'est ce qui va changer ou évoluer dans la *Somme de théologie*, comme nous allons encore le démontrer. Là, Thomas précise en plus la paix conséquente qui vient à la suite de la béatitude et qui est l'effet de la délectation⁴⁶⁴. Or ici dans l'*In Sententiarum*, nous le répétons, la paix équivaut uniquement à un enlèvement des obstacles qui peuvent troubler quelque chose, même la délectation. En effet, Thomas fait une même analyse dans le contexte du traité des

⁴⁶² *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, co. : « Et quia ex hoc ipso quod desideratur aliquid, contrarium ejus refugit appetitus ; ideo ex hoc ipso quod omnes appetunt beatitudinem naturaliter, etiam naturaliter refugiunt beatitudinis impedimenta ; et hoc est eos naturaliter desiderare pacem ».

⁴⁶³ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 2, co. : « Et ideo ultimus finis hominis est in actu intellectus ; et ita beatitudo, quae est ultimus finis hominis, in intellectu consistit. Tamen id quod est ex parte voluntatis, scilicet quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit ; ut sic voluntati attribuat et prima habitudo ad finem, secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima, secundum quod in fine jam assecuto quietatur ».

⁴⁶⁴ Cf. *STh* I-II, 3, 4, co. ; ce changement est lié à une certaine évolution dans le traité de l'amour, mais sans discontinuité. Voir M. SHERWIN, *By Knowledge and by Love*, p. 64 : « As we shall see, there is a fundamental continuity between Aquinas' earlier and later theories of love. Nevertheless, Aquinas did clarify his understanding of the relationship between intellect and will, and this clarification influenced his mature description of love ».

fruits du Saint Esprit : « Or, parmi les fruits, on en compte certains qui sont essentiellement une délectation, telle la joie, pour l'union et la présence des biens, et la paix, pour l'enlèvement des empêchements qui troublent la délectation »⁴⁶⁵. Cette citation montre que la paix et l'union semblent ainsi être détachées dans l'*In Sententiarum*. Or cela va aussi changer plus tard, notamment dans l'*In de divinis nominibus*, comme nous allons le voir dans les chapitres suivants.

La paix est identifiée à l'empêchement des troubles dans un autre passage de l'*In Sententiarum*, dans lequel est analysée de la septième béatitude : « bienheureux les artisans de paix ». La paix signifie l'absence d'obstacles qui peuvent surgir dans la phase du cheminement vers la fin : « Mais, dans l'état du cheminement, elle agit surtout en enlevant les obstacles qui peuvent troubler la mise en ordre mentionnée, plutôt qu'elle ne l'atteint. C'est pourquoi la pacification est indiquée dans la septième béatitude, pour ce qui est de l'état du cheminement, par laquelle elle s'efforce d'apaiser, en soi-même et par rapport aux autres qui lui obéissent de quelque manière, ce qui trouble la paix »⁴⁶⁶. Thomas semble distinguer ici entre la paix, qui est reconnue comme un terminus de la pacification, et l'apaisement ou enlèvement des obstacles sur le chemin. Cela voudrait-il dire que la paix est quand même la fin ultime ? On attend spontanément que la fin implique un certain repos et par conséquent une certaine paix comme le suggère l'objection relevée dans le traité de la béatitude⁴⁶⁷. Mais Thomas insiste sur le fait que la paix n'est pas la fin ultime, même si elle est liée à elle, comme nous l'avons démontré quelques lignes plus haut.

4.4.2. La paix et l'amour

Une situation analogue se trouve dans le traité de l'amour et de la charité. Du point de vue du mouvement de la créature vers Dieu, nous sommes plutôt au commencement, parce que la charité, qui est une sorte d'amour, en est le principe. Ainsi, nous avons déjà démontré que la

⁴⁶⁵ *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 5 : « Inter fructus autem computantur quidam qui sunt essentialiter delectatio, ut gaudium quantum ad unionem et praesentiam bonorum ; et pax quantum ad remotionem impedimentorum perturbantium delectationem ».

⁴⁶⁶ *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4, co. : « In statu autem viae magis operatur removendo impedimenta quae praedictam ordinationem perturbare possunt, quam eam assequatur ; et ideo « pacificatio » ponitur in septima beatitudine quantum ad statum viae, per quam perturbantia pacem quae est ordinationis praedictae terminus, quietare conatur et in seipso et etiam quantum ad alios qui quocumque modo ei obediunt ».

⁴⁶⁷ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, arg. 4 : « Praeterea, pax quietem quamdam importat. Sed omnis mutationis finis est quies, ut per exemplum in naturalibus ostendi potest. Ergo totius vitae nostrae mutabilis finis est pax ; et sic pax est idem quod beatitudo ».

charité en tant qu'amour est le principe non seulement du mouvement et du repos, mais aussi d'une sorte d'union, la concorde. Mais cela pousse les objecteurs à identifier la paix à l'amour et à la charité parce qu'elle est liée également au repos de l'appétit ou à la concorde des volontés.

Quant à la concorde, elle arrive dans la sixième objection qui dit que la charité et la paix sont identiques parce que toutes deux effectuent l'union des esprits⁴⁶⁸. Mais la réponse est que la paix n'est pas cette union mais l'absence d'obstacles qui s'opposent à elle : « La paix se ramène à la concorde, mais on ne parle pas de paix pour l'éloignement de la discorde, mais de concorde pour l'union elle-même »⁴⁶⁹.

Quant au repos du mouvement qu'est la transformation de l'appétit (l'amour), la paix n'est pas la fin mais quelque chose qui s'y attache, un certain quasi-repos (*quasi quietatio*)⁴⁷⁰ :

La paix ne se distingue pas de l'amour, mais elle est quelque chose de l'amour. En effet, elle exprime un certain apaisement de l'appétit. Mais l'amour exprime en plus une transformation et une certaine conversion de lui-même en ce qui est aimé.

La paix tient donc le milieu entre le désir et l'amour⁴⁷¹.

Il faut relever ici un problème. Cette définition ne mentionne explicitement ni enlèvement des obstacles ni tranquillité. Elle engage l'expression d'un certain apaisement (*quasi quietatio*). Mais malgré cette nouveauté au niveau du vocabulaire, la paix est située de nouveau dans l'appétit. Elle est située entre ces deux actes ; entre le désir et l'amour, c'est-à-dire entre le commencement et la fin de sa transformation. Est-ce que cela n'indique pas implicitement que la paix est la tranquillité de l'approche vers la fin, comme le signalent tous les passages que nous avons présentés ?

En fait, la définition qui caractérise la paix comme quelque chose de l'amour est la première esquisse de la paix telle qu'on trouve dans l'*In Sententiarum*. En revanche, la définition qui

⁴⁶⁸ Cf. *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, arg. 6 : « Caritas enim est vinculum faciens spirituum unitatem. Hoc autem paci attribuitur. *Eph.*, IV [3] : « Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. » Ergo caritas est idem quod pax ».

⁴⁶⁹ *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, ad 6 : « Pax ad concordiam reducitur, nisi quod pax magis dicitur quantum ad remotionem discordiae, concordia autem quantum ad ipsam unionem ».

⁴⁷⁰ Voir aussi *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, arg. 4 : « Praeterea, pax quietem quamdam importat. Sed omnis mutationis finis est quies, ut per exemplum in naturalibus ostendi potest. Ergo totius vitae nostrae mutabilis finis est pax ; et sic pax est idem quod beatitudo ».

⁴⁷¹ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3, ad 5 : « pax non ditinguitur ab amore, sed est aliquid amoris – dicit enim quasi quietationem appetitus – sed amor dicit ulterius transformationem et quamdam conversionem ipsius in amatum. Unde pax est medium inter desiderium et amorem ».

interprète la paix comme tranquillité de l'ordre est la dernière. Il se peut que la pensée de saint Thomas ait évolué entre ces deux moments et pourtant même la paix comme quelque chose de l'amour peut finalement être considérée comme une sorte d'enlèvement des obstacles. Pour le démontrer, il faut que nous nous souvenions d'abord que deux sortes de mouvement sont liés à l'appétit, passif et actif. En fait, nous avons déjà dit que l'appétit est *movens-motum* qui doit d'abord être mû pour pouvoir mouvoir :

L'appétit est une puissance passive. Aussi, dans *Sur l'âme*, III, le Philosophe dit-il que ce qui est désirable meut comme un moteur qui est mû. Or, tout ce qui est passif est achevé en recevant la forme de ce qui le meut ; c'est en cela que son mouvement se termine et se repose⁴⁷².

La différence de terminologie s'explique donc par le fait que la paix liée à l'amour se situe dans le mouvement passif, tandis que les autres types de mouvements et leurs paix respectives sont actifs⁴⁷³. Une autre différence, qui est encore plus importante pour nous, est que la fin de ce mouvement passif est le repos (*quietatio*). C'est l'amour qui est le repos de l'appétit⁴⁷⁴. Certes, la paix peut être appelée elle aussi le repos, mais cela peut se confondre avec le repos qu'est l'amour, comme le dit l'objection⁴⁷⁵. Afin d'éviter cette confusion avec l'amour, la paix doit être appelée le quasi-repos de l'appétit. L'avantage du binôme « quasi-repos » - « repos » est qu'il exprime bien l'appartenance de la paix à l'amour. La fin de la transformation de l'appétit est donc essentiellement l'amour. Or, la paix appartient aussi à cette fin. C'est une situation analogue à celle que nous avons vu dans le traité de la béatitude. Le terme « tranquillité » qui manque dans le traité de l'amour semble être remplacé par le terme « repos ».

⁴⁷² *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, co. : « appetitus autem est virtus passiva ; unde in 3 de anima, dicit philosophus, quod appetibile movet sicut movens motum. Omne autem passivum perficitur secundum quod informatur per formam sui activi ; et in hoc motus ejus terminatur et quiescit ».

⁴⁷³ Voir V. J. BOURKE, « The Role of Habitus in the Thomistic Metaphysics of Potency and Act », p. 104 : « These last potencies are a sort of metaphysical scandal ; they are of a nature which seems to go beyond the limits of the simple theory of potency and act. They are at once active and passive, *agentes et actae* ».

⁴⁷⁴ Voir aussi le même principe utilisé dans le traité de la béatitude : *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 4, co. : « et ideo sicut quando res naturalis pervenit ad terminum, cessat motus ejus ; ita voluntas cum habet quod quaerit, appetitus ejus desistit, conversus in amorem vel delectationem ».

⁴⁷⁵ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, arg. 4 : « pax quietem quamdam importat. Sed omnis mutationis finis est quies, ut per exemplum in naturalibus ostendi potest. ».

4.4.3. Résumé

La paix dans l'*In Sententiarum* surgit donc à la marge de la doctrine du mouvement des créatures du premier principe vers la fin ultime en vertu de leur forme. En fait, ce sujet est un véritable axe de ce commentaire. Pour décrire ce mouvement, Thomas se sert de notions, telles que le repos, l'amour, la concorde, la béatitude, la fin. La question de la paix y surgit parce que les Écritures, Augustin, le Pseudo-Denys, ou encore les autres objecteurs semblent identifier la paix à une de ces notions. Thomas s'efforce, lui, de les distinguer.

En répondant aux objections, Thomas réussit donc à démontrer que la paix est liée à d'autres notions pourtant différentes. Voici donc quelques distinctions telles que l'on peut déduire à partir des binômes présents dans le traité sur la charité et sur la béatitude : « *remotio discordiae* » – « *concordia* »⁴⁷⁶ et « *exclusio perturbationem impedimenti [ordinis]* » – « *ordo* »⁴⁷⁷ sans oublier le binôme « *remotio impedimentorum perturbantium delectationem* » – « *delectatio* »⁴⁷⁸ que nous avons rencontré dans l'article sur le lien entre les fruits et les dons du Saint-Esprit.

Quant à ce mouvement vers la fin, nous avons vu que même si le commencement de tout mouvement est le Premier Moteur, chaque créature possède un principe intérieur de son propre mouvement. Ensuite, parmi les créatures, celle qui occupe la place centrale et à laquelle Thomas s'intéresse le plus est l'homme. Chez l'homme, les trois différents types de principes du mouvement s'appellent les appétits. Parmi eux, l'appétit dit de la volonté participe également en un certain sens au rôle du premier moteur. Mais la différence est que cet appétit n'est pas uniquement *movens* mais aussi *motus*. Quant au mouvement passif (*motus*) de l'appétit, nous avons vu que la paix est quelque chose entre le désir et la fin. Elle précède la

⁴⁷⁶ Cf. *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, ad 6 : « Ad sextum dicendum quod pax ad concordiam reducit, nisi quod pax magis dicitur quantum ad remotionem discordiae, concordia autem quantum ad ipsam unionem ».

⁴⁷⁷ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4 : « Quant à la quatrième question, il faut dire que, comme le dit Augustin dans le chapitre 19, *De Civ. Dei* : la paix de toutes choses est la tranquillité de l'ordre : de cela il est évident que la définition (ratio) de la paix est prise du fait que quelque chose n'est pas dérangé (impeditur) de l'ordre droit : en effet la tranquillité exclut la perturbation d'empêchement. Or la paix concerne surtout cet ordre par lequel la volonté est ordonnée vers quelque chose [Ad quartam questionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 19 *de Civit. Dei*, *pax omnium rerum est tranquillitas ordinis* : ex quo patet quod ex hoc ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine : tranquillitas enim perturbationem impedimenti excludit. Pax autem praecipue respicit illum ordinem quo voluntas in aliud ordinatur...] ».

⁴⁷⁸ *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 5 : « Inter fructus autem computantur quidam qui sunt essentialiter delectatio, ut gaudium quantum ad unionem et praesentiam bonorum ; et pax quantum ad remotionem impedimentorum perturbantium delectationem ».

transformation de l'appétit par l'amour. Quant au mouvement actif (*movens*), la paix signifie un enlèvement des obstacles à la concorde⁴⁷⁹, elle est également un enlèvement des obstacles à l'ordre droit⁴⁸⁰ et un enlèvement des obstacles au plaisir⁴⁸¹. Bref, l'enlèvement des obstacles est quelque chose qui est explicitement ou implicitement mentionné dans toutes les définitions de la paix qu'on trouve dans le *Commentaire sur les Sentences*.

Nous avons vu également qu'un des termes philosophiques dont Thomas se sert pour expliquer le mouvement est la forme⁴⁸². C'est elle qui est le principe interne du mouvement vers la fin. Mais elle est aussi le principe de la paix. En fait, la forme fait que la réalité est en acte et que, par conséquent, les obstacles à cet acte sont écartés. Nous avons développé trois exemples. Premièrement, la forme perfectionnée de la maison fait que la maison est en acte et que disparaissent les empêchements de la poursuite de sa fin. C'est pourquoi l'architecte « imagine des compléments de la maison par certains appendices et fenêtres par lesquels la maison est apte à être habitée »⁴⁸³. Deuxièmement, l'acte du feu est à la fois de chauffer et d'écarter le froid. Troisièmement, l'appétit est en acte : « Et parce que du fait même que quelque chose est désiré, l'appétit fuit son contraire, parce que tous désirent naturellement la béatitude, ils fuient aussi naturellement les empêchements à la béatitude. C'est en cela que consiste pour eux de désirer naturellement la paix »⁴⁸⁴. Dans chacun de ces exemples se révèle un côté positif et un côté négatif, l'écartement de la privation qui est identifié à la paix.

Il nous reste encore à dire quelques mots sur ce langage. Rappelons-nous des efforts de Thomas pour sauver l'image de Dieu dans la créature. Étant donné que Dieu est le premier

⁴⁷⁹ *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, ad 6 : « Pax ad concordiam reducitur, nisi quod pax magis dicitur quantum ad remotionem discordiae, concordia autem quantum ad ipsam unionem ».

⁴⁸⁰ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4 : « ex quo patet quod ex hoc ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine ».

⁴⁸¹ *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 5 : « Inter fructus autem computantur quidam qui sunt essentialiter delectatio, ut gaudium quantum ad unionem et praesentiam bonorum ; et pax quantum ad remotionem impedimentorum perturbantium delectationem ».

⁴⁸² L'importance de la forme est encore plus visible dans le sujet qui se montre plus important que la paix et à qui la paix est étroitement liée, l'amour. Quant à l'amour et la forme, voir M. S. SHERWIN, *By Knowledge and by Love*, p. 76 : « In the Commentary on the Sentences, Aquinas describes these features of love solely in terms of form and solely in relation to the appetite. In the Summa theologiae, however, he explains these features in relation to cognition and appetite, and the language of form is removed from his description of appetite ».

⁴⁸³ *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, co. : « Unde excogitat sustentamenta domus per aliquas appendicias et fenestras, et hujusmodi, quibus domus sit apta ab habitationem ».

⁴⁸⁴ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, co. : « Et quia ex hoc ipso quod desideratur aliquid, contrarium ejus refugit appetitus ; ideo ex hoc ipso quod omnes appetunt beatitudinem naturaliter, etiam naturaliter refugiant beatitudinis impedimenta ; et hoc est eos naturaliter desiderare pacem ».

moteur, on trouve son image surtout dans la volonté qui est comme le premier moteur parmi les puissances de l'âme⁴⁸⁵. C'est là où Thomas investit son érudition. Le mouvement de la volonté éclairé par les analogies du mouvement local est le contexte privilégié pour s'exprimer au sujet de la paix.

Mais lorsque le contexte change, la paix est décrite autrement mais pas d'une manière incompatible. Nous allons donc bientôt voir ce que va apporter, au niveau de la doctrine de la paix, le gouvernement divin, dans le contexte de la *Somme contre les Gentils*.

⁴⁸⁵ *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1, co. : « Cum ergo in viribus animae voluntas habeat locum primi motoris, actus ejus est prior quodammodo actibus aliarum virium, inquantum imperat eos secundum intentionem finis ultimi, et utitur eis in consecutione ejusdem ».

4.5. La *Somme contre les Gentils* - la paix est la tranquillité de la concorde

La doctrine de la paix telle qu'elle se trouve dans la *Somme contre les Gentils* (SCG)⁴⁸⁶ apporte certains changements à l'égard de l'*In Sententiarum*. Ces changements consistent dans la mise en avant de quelques concepts présents déjà dans les ouvrages précédents, mais désormais, plus accentués. Il s'agit surtout de l'accent mis sur le gouvernement divin, sur l'ordre entre les hommes et sur la loi. Mais même dans ce contexte différent, la paix est à nouveau associée à l'écartement des obstacles. Plus précisément, si l'on regarde l'ordre double, dans lequel l'ordre entre les individus est subordonné à l'ordre vers la fin, l'accent n'est plus mis sur l'écartement de l'empêchement de l'ordre vers cette fin mais sur l'écartement des perturbations de l'ordre entre les individus. Quant à la liste de définitions établie par Augustin, Thomas se réfère à la « concorde ordonnée » (*ordinata concordia*) :

Quand des choses sont subordonnées à une autre, elles doivent être ordonnées entre elles de façon concordante, sans quoi elles s'empêcheraient mutuellement d'atteindre leur fin commune ; on le voit dans le cas de l'armée, qui est ordonnée de façon concordante en vue de la victoire, qui est la fin du chef. Or chaque homme est par la loi divine ordonné à Dieu. Pour que les hommes ne se gênent pas mutuellement, il fallait donc que la loi divine fasse régner entre eux la concorde ordonnée [*ordinatam concordiam*] qui est la paix⁴⁸⁷.

L'extrait que nous venons de citer indique que l'outil adapté à ce propos est la loi. C'est la spécificité du gouvernement des personnes humaines. En fait, la Providence divine dirige l'univers tout entier vers sa fin ultime, et pour cela elle pourvoit à chacun son inclination naturelle vers sa fin. Mais les créatures irrationnelles ne sont gouvernées que par une tendance qu'elles partagent avec leur espèce (*quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur*). Par conséquent, elles sont dirigées *secundum congruentiam* par leur espèce,

⁴⁸⁶ Voir J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 435 : « La *Summa contra Gentiles* est la deuxième grande œuvre personnelle de Thomas qui l'a relue, modifié et corrigée à plusieurs reprises ; [...] La rédaction primitive des 53 premiers chapitres du Livre I revient à la dernière année du premier enseignement parisien (avant l'été 1259). En Italie, à partir de 1260, Thomas a révisé ces 53 premiers chapitres et rédigé le reste de l'ouvrage, achevé avec la rédaction du Livre IV en 1264-65, très probablement avant son départ pour Rome (1265) ».

⁴⁸⁷ SCG III, cap. 128, n° 3004 : « Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem : alias se invicem impedirent in consecutione finis communis ; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quae est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, ordinatam concordiam esse, quod est pax ».

c'est-à-dire que l'individu n'a pas la possibilité de décider s'il va suivre cette inclination ou pas⁴⁸⁸. L'homme est en plus pourvu du principe qui lui permet d'être dirigé par la loi⁴⁸⁹. Mais le fait que l'homme soit dirigé et agisse comme un individu ne signifie pas qu'il cherche uniquement ce qui convient à ses besoins individuels. En revanche, il a tout ce qu'il faut pour s'investir au maximum pour le bien commun. Nous avons déjà parlé de ce principe et nous y revenons une fois encore. En fait, le rôle de l'homme dans l'ordre de l'univers est particulier⁴⁹⁰.

Pour éviter tout malentendu, Thomas distingue ici, dans l'inclination vers la fin, l'inclination partagée et l'inclination individuelle. Mais cela ne signifie pas que l'inclination partagée ne puisse incliner vers la fin individuelle et vice versa. Quant à l'inclination partagée par les animaux, ils peuvent poursuivre la fin ou le bien individuel. En effet, lorsque Thomas distingue plusieurs degrés du bien⁴⁹¹, comme le rappelle O. Blanchette en se référant à la *Somme contre les gentils*, dans le chapitre où Thomas analyse le mouvement des créatures dépourvues de raison vers le bien :

Mais le bien d'un être revêt des formes multiples. C'est d'abord son bien au titre individuel ; par exemple, l'animal veut son bien dans la nourriture qui assure sa conservation. C'est encore son bien au titre de l'espèce : l'animal recherche son bien dans la génération de ses petits et la nourriture qu'il leur assure et dans tout ce

⁴⁸⁸ Cf. *SCG* III, cap. 113, n° 2870 : « Si igitur homo haberet directionem in suis actionibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oportet quod sequetur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationalis creaturae actus directionem habet non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum ».

⁴⁸⁹ *SCG* III, cap. 114, n° 2876 : « ...Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo secundum quod ad individuum pertinent, ut ostensum est. Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur. Ergo, supra hoc, dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur. Et hoc dicimus legem ».

⁴⁹⁰ A. Guilbeau montre dans sa thèse (*Charles De Koninck's Defense of the Primacy of the Common Good*, p. 258-265) comment ce passage a été interprété par certains personalistes pour placer l'homme au-dessus de l'ordre de l'univers et donne la réponse de Charles De Koninck. Dans sa présentation A. Guilbeau nous rappelle à la p. 260 que : « For Aquinas and thus for De Koninck, God's will in constituting man a part of the universe lies at the heart of the question of human dignity. Contrary to the thesis of the personalists, man is great not because the powers of his personne elevate him over cosmos. Rather, man is great because some of the perfective goods toward which he freely moves are, in the divinely established order of finality, greater than he is ».

⁴⁹¹ O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 16 : « Clearly, this inclination in the proper nature of each thing cannot be viewed only in an order to the particular good of that particular thing, given the contexte of community in which it appears. The good of a thing, its proper good, must be viewed also on a more communal or universal scope, as is evident in the four levels of good that Saint Thomas spells out in another place ».

qu'il fait pour la protection et la défense des individus de son espèce. C'est troisièmement son bien au titre du genre : ainsi l'agent analogue recherche son bien dans sa causalité, comme dans le cas du ciel. Quatrièmement enfin ce bien consiste dans une ressemblance analogique entre les effets et leur principe. Ainsi Dieu qui est au-dessus de tout genre en raison de son bien, donne l'être à toutes choses⁴⁹².

Le texte cité montre donc que même les animaux poussés par le principe partagé par toute leur espèce cherchent leur propre conservation. En fait, ce type de bien se trouve comme premier et au plus bas sur l'échelle qui monte jusqu'au bien divin. Mais comme nous l'avons déjà dit dans le chapitre sur les analogies de l'ordre dans le commentaire de la *Métaphysique*, les créatures les plus haut placées ne cherchent que le bien commun, qui pourtant semble parfaitement correspondre à leur bien individuel. Le fils ne cherche ainsi que le bien commun de la maison. Ici, Thomas recourt au même principe lorsqu'il montre une échelle qui va au-delà de la créature, jusqu'à Dieu⁴⁹³. Ainsi Dieu cherche au maximum le bien de toutes les créatures en agissant selon le principe : « bonum est diffusivum sui »⁴⁹⁴.

⁴⁹² SCG III, cap. 24, n° 2052 : « Bonum autem suum cuiuslibet rei potest accipi multipliciter. Uno quidem modo, secundum quod est eius proprium ratione individui. Et sic appetit animal suum bonum cum appetit cibum, quo in esse conservatur. Alio modo, secundum quod est eius ratione speciei. Et sic appetit proprium bonum animal inquantum appetit generationem proles et eius nutritionem, vel quicquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei. Tertio vero modo, ratione generis. Et sic appetit proprium bonum in causando agens aequivocum : sicut caelum. Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium. Et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse ».

⁴⁹³ SCG III, cap. 24, n° 2053 : « Ex quo patet quod quanto aliquid est perfectioris virtutis, et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet, et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt ; perfecta vero ad bonum speciei ; perfectiora vero ad bonum generis ; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, inquantum huiusmodi, est diffusivum : quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia in quolibet genere quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusionem sit exemplar omnium bonitatem diffundentium. Inquantum autem unumquodque bonitatem diffundit in alia, fit aliorum causa. Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum ».

⁴⁹⁴ Quant au principe néoplatonicien : « bonum est difusivum sui » voir O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 56 qui montre comment Thomas lui-même a adopté ce principe et l'a développé grâce à l'analyse de la causalité finale et efficiente.

En résumé, l'homme possède les capacités qui lui permettent d'être dirigé par la loi et c'est ainsi qu'il est dirigé par Dieu en tant qu'individu⁴⁹⁵. Il peut ainsi dans sa liberté⁴⁹⁶ atteindre par ses actes personnels le bien commun et la fin ultime de l'univers qu'est Dieu⁴⁹⁷. Sur ce point précis, la créature rationnelle surpasse aussi toutes les autres créatures dépourvues de raison parce qu'elles ne peuvent atteindre la fin ultime de l'univers qu'à travers les créatures rationnelles⁴⁹⁸. Dieu ordonne tout vers l'homme qui est « le sommet de la création »⁴⁹⁹. Thomas se sert ici de l'image de l'armée que nous connaissons déjà, mais cette fois de manière différente. Il s'appuie sur le fait que, dans l'armée, seuls les soldats peuvent atteindre directement le but, qui est la victoire, par leurs actes. Les autres, par exemple ceux qui préparent les armes ou les chevaux, sont dans l'armée au service des soldats. Or étant ainsi ordonnés aux soldats, ils sont ordonnés vers la victoire par eux. Ils atteignent la victoire par leurs actes⁵⁰⁰.

4.5.1. La loi et l'amour

L'excellence des créatures rationnelles est donc justement fondée sur leur intelligence⁵⁰¹, par laquelle elles sont capables d'accepter la loi divine d'une manière individuelle, tout en gardant

⁴⁹⁵ SCG III, cap. 113, n° 2876 : « Ergo, supra hoc [naturali inclinatione], dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur ».

⁴⁹⁶ SCG III, cap. 113, n° 2855 : « sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum ; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant ».

⁴⁹⁷ SCG III, cap. 113, n° 2855 : « sola creatura intellectualis adipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognosendo et amando Deum : aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem ».

⁴⁹⁸ V. AUBIN, *Introduction au livre III* dans SCG III, p. 13 : « Étant destinée à une fin plus haute que les autres créatures, du fait de l'excellence particulière de sa nature, la créature rationnelle réclame en effet un mode de gouvernement spécifique. Deux motifs en sont donnés : le fait que seule la nature intellectuelle parvienne à la plus étroite communion avec le principe et la fin de toutes choses montre que toutes les autres natures ne sont gouvernées qu'en fonction de l'homme, en tant que sommet de la création. Le mode de gouvernement adapté à une telle nature est de lui donner une loi, ce qui donne lieu à une longue étude de la loi divine (chap. 113-146) ».

⁴⁹⁹ voir V. AUBIN, *Introduction au livre III* dans SCG III, p. 13 : « le fait que seule la nature intellectuelle parvienne à la plus étroite communion avec le principe et la fin de toutes choses montre que toutes les natures ne sont gouvernées qu'en fonction de l'homme, en tant que sommet de la création ».

⁵⁰⁰ SCG III, cap. 112, n° 2858 : « Quodcumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem : sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur ; omnes autem alii, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad parandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur ».

⁵⁰¹ O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 147 : « [man] also rises above the heavenly bodies by reason of a soul that is not only immortal but also has the power to communicate directly in the good of the universe as a whole through intelligence. Thus the human individual is not like any

leur liberté⁵⁰². La loi est d'ailleurs « le plan d'une opération, tiré de sa fin »⁵⁰³. Elle sert donc à conduire les actes personnels vers la fin, vers Dieu lui-même.⁵⁰⁴ Le meilleur moyen d'assurer ce but est l'amour. C'est par l'amour que l'homme peut adhérer le plus étroitement à Dieu. C'est pourquoi la loi vise l'amour⁵⁰⁵.

D'une certaine manière, l'amour est le sommet, le but du chemin. Mais par la crainte, on peut également adhérer à Dieu. Effectivement, l'homme ne peut adhérer à Dieu que par les puissances intellectuelles de son âme, par l'intellect et par la volonté. L'adhésion par l'intellect s'achève (*completionem recipit*) par celle de la volonté⁵⁰⁶. Or la volonté peut adhérer à la fin de deux façons, par la crainte ou par l'amour. Par la crainte, lorsqu'elle ne veut pas principalement cette chose qu'est la fin mais qu'elle veut en éviter une autre. Par l'amour, lorsqu'elle veut cette chose aimée⁵⁰⁷. Quant à la loi divine, elle vise l'adhésion à Dieu par la crainte de choses mauvaises, et c'est ainsi que fonctionne la loi ancienne. Mais elle vise surtout

other individual among the corruptible species whose purpose was chiefly to perpetuate the species as a part of order of universe. It was ordered to the good of the universe even as an individual ».

⁵⁰² Voir V. AUBIN, *Introduction au livre III* dans *SCG III*, p. 38-39 : « En donnant à l'homme sa loi, Dieu se trouve en effet au principe même des actes humains, puisqu'il indique lui-même à l'homme les grands axes d'un ordre moral raisonnable. En même temps la loi respecte la liberté, puisqu'elle s'adresse à la raison et vient la transformer dans son rôle pratique ».

⁵⁰³ Voir *SCG III*, cap. 114, n° 2880 : « *lex nihil aliud sit quam ratio operis ; cuiuslibet autem operis ratio a fine sumitur* ».

⁵⁰⁴ Voir *SCG III*, cap. 114, n° 2880 : « *ab eo unusquisque legis capax suscipit legem a quo ad finem perducitur ; sicut inferior artifex ab architectore, et miles a duce exercitus. Sed creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur* » ; Quant à l'analogie avec l'armée, elle a été déjà employée à cause de la différence entre les soldats qui atteignent le but par leur opération et les hommes qui les soutiennent, disons logistiquement, et qui sont ainsi ordonnés vers les soldats et par eux vers la victoire. On utilise également la même analogie pour mettre l'accent sur le chef qui dirige les soldats vers leur fin. Quant à notre sujet situé dans la *SCG III*, Thomas va exploiter cette image aristotélicienne deux fois encore pour dire que la fin de l'armée est celle de son chef, Dieu, et que cette fin est Dieu lui-même ; voir *SCG III*, cap. 115, n° 2883 ; *SCG III*, cap. 128, n° 3004.

⁵⁰⁵ *SCG III*, cap. 116, n° 2888 : « *Quia vero intentio divinae legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhaereat; homo autem potissime adhaeret Deo per amorem: necesse est quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum* ».

⁵⁰⁶ *SCG III*, cap. 116, n° 2889 : « *Quod autem per amorem homo maxime Deo adhaereat, manifestum est. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhaerere, intellectus scilicet et voluntas: nam secundum inferiores animae partes Deo adhaerere non potest, sed inferioribus rebus. Adhaesio autem quae est per intellectum, completionem recipit per eam quae est voluntatis: quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. Voluntas autem adhaeret alicui rei vel propter amorem, vel propter timorem: sed differenter* ».

⁵⁰⁷ *SCG III*, cap. 116, n° 2889 : « *Nam ei quidem cui inhaeret propter timorem, inhaeret propter aliud : ut scilicet evitet malum quod, si non adhaereat ei, imminet. Ei vero cui adhaeret propter amorem, adhaeret propter seipsum. Quod autem est propter se, principalius est eo quod est propter aliud* ».

l'adhésion à Dieu par l'amour, et cela est la loi nouvelle⁵⁰⁸. C'est surtout le Décalogue qui représente la loi ancienne et ce sont surtout les conseils de l'Évangile qui représentent la loi nouvelle⁵⁰⁹.

Après cela Thomas ajoute un autre principe ainsi qu'une autre signification du terme amour. Après l'amour de la fin ultime, Dieu, l'homme se tourne vers l'amour mutuel entre ceux qui se dirigent vers Dieu. Même si l'homme est dirigé en tant qu'individu, il n'est pourtant pas isolé, il partage sa fin ultime avec les autres. Ce serait donc mieux si les hommes étaient unis par leurs affections vis-à-vis de leur fin commune⁵¹⁰. L'homme doit aimer les autres personnes parce que Dieu les aime. Or, si on aime Dieu comme sa fin ultime, il faut qu'on aime aussi celui qui est aimé par Dieu, le prochain⁵¹¹. En plus, l'homme est un animal social, il a besoin du soutien des autres. Et tout cela est assuré au mieux par un amour mutuel⁵¹².

4.5.2. L'amour, la justice et la paix

L'amour mutuel revêt encore une fonction très importante pour notre sujet, il écarte les obstacles éventuels qui peuvent surgir entre les hommes et les empêcher de s'occuper des choses divines (*vacare divinis*). Autrement dit, l'amour mutuel protège la paix : « Pour se consacrer aux choses divines, l'homme a besoin de tranquillité et de paix. Or, c'est surtout par l'amour mutuel que sont évitées les causes qui peuvent troubler la paix. Donc, puisque la loi divine ordonne aux hommes de se consacrer aux choses divines, il faut que ce soit de la loi

⁵⁰⁸ SCG III, cap. 113, n° 2892, 2893 : « Deus autem, qui est legis divinae dator [...] Inde est etiam quod lex nova, tamquam perfectior, dicitur lex amoris : lex autem vetus, tamquam imperfectior, lex timoris ».

⁵⁰⁹ V. AUBIN, *Introduction au livre III* dans SCG III, p. 13 : « La loi divine est étudiée dans sa double composante : les préceptes (du Décalogue) et les conseils (de l'Évangile). Thomas dégage auparavant l'intention de la loi divine, c'est-à-dire sa fin, ce qui rend compte du détail des prescriptions : c'est l'amour de Dieu et l'amour du prochain (chap. 115-117) ».

⁵¹⁰ SCG III, cap. 117, n° 2895 : « Oportet enim esse unionem affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione ».

⁵¹¹ SCG III, cap. 117, n° 2896 : « Adhuc. Quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo, et eos qui coniuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus sui ipsius fruitionem quasi ultimum finem praedisposuit. Oportet igitur ut, sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi ».

⁵¹² Voir SCG III, cap. 117, n° 2895 et 2897 : « Amplius. Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem. Quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente ... »

divine que procède entre les hommes l'amour mutuel »⁵¹³. Même si Thomas ne cite pas directement Aristote, il ne s'en éloigne pas⁵¹⁴. La paix s'avère ainsi ne pas être un but en lui-même, mais elle est un moyen pour atteindre quelque chose de plus grande. La paix permet aux hommes de réaliser leur but, de faire ce vers quoi ils sont ordonnés par la loi divine, de se consacrer aux choses divines (*ut divinis vacent*). Mais pour cela il faut qu'il n'y ait pas de troubles entre eux, et c'est ce que signifie la paix. Quant à cette paix, la meilleure façon de l'installer entre les personnes est l'amour. Mais, analogiquement à l'amour qui permet de mieux adhérer à la fin, l'amour mutuel est aussi visé par la loi, par celui qui gouverne. En fait, la conception du gouvernement a été bien réfléchi par Thomas pendant la rédaction de *SCG*. La preuve en est une certaine évolution que l'on peut constater dans la rédaction elle-même. Tandis que la première rédaction met davantage en avant la justice en termes de châtement⁵¹⁵ la seconde rédaction, qui nous concerne maintenant, met surtout en relief la notion de la loi⁵¹⁶.

La loi vise plus que le châtement ou les restrictions, elle rectifie le lien entre les hommes ainsi qu'entre l'homme et certaines réalités, afin qu'il puisse atteindre sa fin. La loi tourne l'homme surtout vers Dieu, comme nous l'avons déjà vu. La loi ordonne également l'homme envers les réalités corporelles et sensibles (*corporalia et sensibilia*), puis vers l'usage des réalités sexuelles ainsi que vers l'usage de la nourriture. Finalement, la loi vise aussi le comportement

⁵¹³ *SCG* III, cap. 117, n° 2898 : « Ad hoc quod homo divinis vacet, indiget tranquillitate et pace. Ea vero quae pacem perturbare possunt, praecipue per dilectionem mutuam tolluntur. Cum igitur lex divina ad hoc ordinet homines ut divinis vacent, necessarium est quod ex lege divina in hominibus mutua dilectio procedat ».

⁵¹⁴ Nous avons déjà parlé de la doctrine d'Aristote, et de la seule référence que Thomas en fait pour parler de la paix, voir : *In Ps.*, 45, n° 8. : « Vacate et videte. Hic finis est pacis. Finis pacis temporalis, secundum philosophum, est contemplatio veritatis... ».

⁵¹⁵ V. AUBIN, *Introduction au livre III* dans *SCG* III, p. 37 : « Ce qui était central était l'idée que les actes de l'homme seraient jugés par Dieu, et punis et récompensés par lui, autrement dit l'idée de responsabilité, par laquelle l'homme se distingue des autres animaux, capables de défaillir mais non de commettre des fautes (*culpa*). Ce jugement divin, cependant, s'exercerait non selon une règle arbitraire, mais selon une règle naturellement juste, c'est-à-dire en fonction de ce qui est bien ou mal en soi (actuel chap. 129). Puis Thomas montrait que le gouvernement divin est semblable à un gouvernement paternel, c'est-à-dire qu'il vise au bien intérieur de ceux qui lui sont soumis, et non seulement, comme celui des rois justes, au simple respect de la justice dans les rapports entre les hommes, et moins encore, comme celui des tyrans, à l'avantage du gouvernant. Selon cette première rédaction, donc, le gouvernement spécial de Dieu est étudié d'abord dans le jugement divin, puis en tant que gouvernement paternel dont les préceptes et les conseils ne sont qu'un moyen parmi d'autres ».

⁵¹⁶ V. AUBIN, *Introduction au livre III* dans *SCG* III, p. 37 : « La deuxième rédaction reporte la question du jugement divin, des récompenses et des peines, après une ample étude de la loi divine, décrite comme le mode de gouvernement qui convient à une nature rationnelle, dotée de la maîtrise de son acte ».

de l'homme envers les autres hommes.⁵¹⁷ C'est dans ce dernier cas que Thomas constate que la loi divine met de l'ordre parmi les hommes⁵¹⁸. En effet, c'est de cet ordre mutuel dans l'humanité que découle la paix entre les hommes :

La loi divine est un certain plan (*ratio*) de la providence divine pour le gouvernement des hommes. Or il revient à la providence divine de maintenir chacune des choses qui lui sont soumises dans l'ordre dû : c'est-à-dire que chacune occupe le lieu et le degré qui lui sont propres. La loi divine ordonne donc les hommes entre eux de telle sorte que chacun garde son ordre propre. Cela revient à ce que les hommes soient en paix les uns avec les autres : en effet, la paix des hommes n'est rien d'autre qu'une concorde ordonnée, comme le dit Augustin⁵¹⁹.

Thomas se réfère ici à l'expression : « concorde ordonnée », qui provient d'Augustin⁵²⁰ pour exprimer un certain ordre statique entre les individus, un ordre où chacun garde « sa place », « son lieu », « son degré ». Mais cet ordre a aussi une dimension dynamique. Elle est en service de la fin. Pour exprimer cette dimension dynamique, Thomas passe, comme souvent, par l'image de l'armée tirée d'Aristote. Pour que l'humanité puisse atteindre sa fin commune, la loi divine l'organise comme si elle formait une armée. Effectivement, c'est en regardant une armée qu'on s'aperçoit qu'il est nécessaire à chacun de garder sa place et qu'ainsi tous sont ordonnés vers une fin, qui est la victoire :

Quand des choses sont subordonnées à une autre, elles doivent être ordonnées entre elles de façon concordante, sans quoi elles s'empêcheraient mutuellement d'atteindre leur fin commune ; on le voit dans le cas de l'armée, qui est ordonnée de façon concordante en vue de la victoire, qui est la fin du chef. Or chaque homme est par la loi divine ordonné à Dieu. Pour que les hommes ne se gênent pas

⁵¹⁷ V. AUBIN, *Introduction au livre III* dans SCG III, p. 14 : « On peut considérer que l'exposé du Décalogue est structuré en fonction des diverses réalités envers lesquelles l'homme doit être droitement disposé pour atteindre sa fin : Dieu (chap. 118-120), les réalités corporelles, principalement sexuelles (chap. 122-126) et la nourriture (chap. 127), enfin les autres hommes (chap. 128) ».

⁵¹⁸ SCG III, cap. 128, n° 3003 : « Oportet igitur quod ex lege divina instituat homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines ».

⁵¹⁹ SCG III, cap. 128, n° 3003 : « Lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos. Ad divinam autem providentiam pertinet singula quae ei subsunt, sub debito ordine continere : ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat ut unusquisque suum ordinem teneat. Quod est homines pacem habere ad invicem : pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia, ut Augustinus dicit ».

⁵²⁰ *De Civ. Dei* XIX, 13, 1 : « Pax hominum ordinata concordia ».

mutuellement, il fallait donc que la loi divine fasse régner entre eux la concorde ordonnée qui est la paix⁵²¹.

Nous savons donc d'où vient et où se dirige la « concorde ordonnée », autrement dit nous savons qui a organisé cette armée et quel est son objectif. En fait, le principe et la fin est Dieu lui-même. Il reste encore une question, qui est de savoir comment assurer que chacun continue de garder son ordre, comment préserver l'ordre visé par la loi divine ? Thomas répond que la « concorde ordonnée » ou la « paix » sont préservées quand chacun rend à l'autre ce que lui revient. En se référant au verset d'*Isaïe* 32, 17, que nous connaissons et qui dit que « la paix sera l'œuvre de la justice », Thomas explique que :

Une concorde ordonnée est préservée entre les hommes quand il est rendu à chacun ce qui lui revient, ce que fait la justice. Aussi est-il dit dans *Isaïe* 32 [17] : *La paix est l'œuvre de la justice*. Il fallait donc que la loi divine donne des préceptes concernant la justice, pour que chacun rende à l'autre ce qui lui revient, et s'abstienne de lui causer du tort⁵²².

Voici donc le commencement de la paix qui devrait être mieux encore assurée par amour sans nier la justice. En fait, Thomas énumère deux manières pour la loi divine d'incliner les hommes à observer la justice : « L'homme se trouve doublement incliné à observer cette justice qui est établie par la loi divine : de l'intérieur, et de l'extérieur »⁵²³. Être incliné de l'intérieur équivaut à être incliné par l'amour : « L'homme est [incliné] de l'intérieur, quand il observe volontairement ce que prescrit la loi divine. C'est l'effet de l'amour de l'homme pour Dieu et pour le prochain, car celui qui aime quelqu'un lui rend spontanément et avec plaisir ce qu'il lui doit, et même, libéralement, plus qu'il ne doit »⁵²⁴. Ainsi on fait plus que le nécessaire pour la

⁵²¹ SCG III, cap. 128, n° 3004 : « Quodcumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem : alias se invicem impedirent in consecutione finis communis ; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quae est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, ordinatam concordiam esse, quod est pax ».

⁵²² SCG III, cap. 128, n° 3006 : « a) Tunc autem ordinata concordia inter homines servatur, quando unicuique quod suum est redditur : quod est iustitiae. Et ideo dicitur *Isaiae* 32 [17] : *Opus iustitiae pax*. Oportuit igitur per legem divinam iustitiae praecepta dari, ut unusquisque alteri redderet quod suum est, et abstinere a nocementis alteri inferendis ».

⁵²³ SCG III, cap. 128, n° 3007 : « Ad huiusmodi autem iustitiam observandam, quae lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur : uno modo, ab interiori ; alio modo ab exteriori ».

⁵²⁴ SCG III, cap. 128, n° 3007 : « Ab interiori quidem [inclinatur], dum homo voluntarius est ad observandum ea quae praecipit lex divina. Quod quidem fit per amorem hominis ad Deum et proximum : qui enim diligit aliquem, sponte et delectabiliter ei reddit quod debet, et etiam liberaliter superaddit ».

justice. On va au-delà, vers l'amour qui est le but ou l'accomplissement de la loi. Thomas dit aussi que ceux qui sont inclinés par l'amour à observer la loi n'ont plus besoin de la loi. Ils sont devenus leur propre loi⁵²⁵.

Or il existe aussi une autre manière d'incliner quelqu'un à observer les préceptes de la loi. Thomas l'appelle « de l'extérieur » : « Mais comme certains ne sont pas intérieurement disposés à faire spontanément par eux-mêmes ce que la loi ordonne, ils doivent être poussés de l'extérieur à accomplir la justice de la loi. C'est ce qui se produit quand la crainte de la punition leur fait accomplir la loi, servilement et non plus librement »⁵²⁶. Cette justice imposée de l'extérieur nous rappelle la distinction entre la volonté qui adhère à quelque chose par amour et celle qui y adhère par crainte. Ici donc, la volonté adhère aux préceptes de la loi par crainte de la punition. Mais cela suffit déjà pour introduire la paix entre les hommes, même si le but de la loi est que la paix soit préservée par l'amour.

4.5.3. L'unicité du gouvernement

Celui qui gouverne vise donc la paix et il le fait par le moyen de la loi. On a déjà traité de la loi, il faut désormais dire encore quelque chose de celui qui gouverne :

Or, le meilleur gouvernement pour un peuple, c'est celui où un seul gouverne : on le voit clairement si l'on considère la fin du gouvernement, qui est la paix. La fin de celui qui gouverne, c'est en effet la paix et l'unité de ceux qui lui sont soumis.

Or, un seul homme est plus apte à produire l'unité qu'un grand nombre⁵²⁷.

Ces principes s'appliquent aussi à l'Église.

Le gouvernement de l'Église est donc manifestement établi de telle sorte qu'un seul dirige l'Église tout entière. Qui plus est, l'Église militante dérive, par ressemblance, de l'Église triomphante⁵²⁸.

⁵²⁵ Voir *SCG* III, cap. 128, n° 3008.

⁵²⁶ *SCG* III, cap. 128, n° 3007 : « Sed quia aliqui interius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex iubet, ab exteriori trahendi sunt ad iustitiam legis implendam. Quod quidem fit dum timore poenarum, non liberaliter, sed serviliter legem implent ».

⁵²⁷ *SCG* IV, cap. 76, n° 4 : « Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi ».

⁵²⁸ *SCG* IV, cap. 76, n° 4-5 : « [...] Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit. Amplius. Ecclesia militans a triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur ».

C'est le Christ qui exerce donc cette tâche d'assurer l'unité de l'Église triomphante aussi bien que militante⁵²⁹. Or, pour l'Église militante, il se sert de vicaires, Pierre et ses successeurs⁵³⁰. Ainsi a-t-on le meilleur gouvernement qui est beaucoup plus apte à assurer l'unité et la paix.

4.5.4. Résumé

Avec la *SCG*, nous sommes ainsi dans le contexte du gouvernement qui vise la paix entre les gouvernés, ce qui représente un certain changement par rapport à l'*In Sententiarum*. En fait, nous avons vu que dans l'*In Sententiarum*, Thomas soulignait le mouvement de la créature vers la fin par les principes qui lui sont inhérents. Plusieurs raisons l'amenaient à cette affirmation, notamment son positionnement par rapport à Pierre Lombard. Or, dans la *SCG*, Thomas ne se sent plus obligé de défendre la similitude entre le Créateur et son œuvre. Le cadre de son exposé est Dieu qui gouverne, plutôt que la réalité créée qui se dirige vers lui⁵³¹.

On a vu comment Thomas prépare le terrain par la question de la spécificité du gouvernement des créatures rationnelles, les hommes. Tandis que les créatures, dépourvues de raison, sont dirigées uniquement par une inclination naturelle commune à leur espèce, l'homme est dirigé en tant qu'individu par la loi vers sa fin ultime personnelle qui est d'adhérer à Dieu. Cette fin est également commune à tous les hommes. Tous doivent non seulement communier à cette fin, mais sont supposés s'aider mutuellement sur le chemin qui y conduit. C'est ce qu'exprime l'adage qui dit que l'homme est un « animal social ». Le gouvernement divin assure par la loi

⁵²⁹ E. CAZANAVE, *Unité de l'univers et unité de l'Église : une lecture de la Summa contra gentiles*, p. 416 : « Le chef unique, le pasteur unique de l'Église en sa condition triomphante aussi bien qu'en sa condition militante, c'est Jésus-Christ ».

⁵³⁰ *SCG* IV, cap. 76, n° 5 : « [...] In triumphanti autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scilicet Deus: dicitur enim *Apoc.* 21[3]: *ipsi populus eius erunt, et ipse cum eis erit eorum Deus*. Ergo et in Ecclesia militante unus est qui praesidet universis. [...] et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret, ut supra dictum est. Eadem igitur ratione, quia praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam. [...] Non potest autem dici quod, etsi Petro hanc dignitatem dederit, tamen ad alios non derivatur. [...] Per hoc autem excluditur quorundam praesumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subiectione Petri, successorem eius Romanum pontificem universalis Ecclesiae pastorem non recognoscentes ».

⁵³¹ Voir S. T. PINCKAERS, *La béatitude*, Appendice, p. 320 : « La Somme contre les Gentils adopte le point de vue de Dieu et situe l'étude de la béatitude dans la perspective générale du gouvernement divin conduisant toute chose vers Dieu comme vers la Bonté plénière » ; V. AUBIN, *Introduction au livre III* dans *SCG* III, p. 40 : « Cela indique au moins un changement important de perspective : la *CG* s'intéresse exclusivement à la façon dont la providence divine gouverne les hommes tout en respectant leur mode propre d'opération ; en revanche la *STh* étudie directement l'homme en tant que principe de ses actes ».

l'harmonie signifiée par ses deux principes en introduisant l'« *ordinata concordia* », terme pris de saint Augustin. C'est cette concorde ordonnée qui équivaut à la paix.

Il faut relever un certain progrès sur ce chemin. Ce que vise celui qui gouverne pour introduire la paix ou de la concorde ordonnée est d'établir de l'extérieur la justice. Or même si elle est visée par la loi en premier lieu, l'objectif est que les personnes adhèrent à cette loi par un principe intérieur, qui est l'amour. À ce moment, la concorde ordonnée, autrement dit la paix, s'enracine afin de servir aux individus comme à la communauté à atteindre leur fin commune, Dieu.

Enfin, il faut encore mentionner le principe du passage qui traite du gouvernement de l'Église. Quant à celui qui gouverne, il serait mieux s'il soit un. Thomas en conclut que l'unité et la paix de l'Église sont aussi au mieux effectués lorsqu'il n'y a qu'un seul qui dirige.

Bref, la *SCG* nous montre ce qu'est la paix dans le contexte du gouvernement. C'est la concorde non perturbée mais ordonnée, l'unité effectué lorsqu'on adhère intérieurement à la loi par laquelle le gouverneur s'adresse aux gouvernés. Elle est visée par la Providence qui s'adresse aux créatures doué d'intelligence, et surtout par le Christ qui dirige son Église.

5. Le commentaire l'*In De Divinis Nominibus*

Notre parcours plus ou moins chronologique nous amène maintenant à Denys l'Aréopagite qui a consacré à la paix presque tout le chapitre onze de son ouvrage *Des Noms Divins*. Ce chapitre, comme tout l'ouvrage, a été connu de Thomas depuis sa jeunesse. Il lui a consacré par la suite son commentaire l'*In De Divinis Nominibus*⁵³², qui est l'ouvrage qui contient l'exposé le plus vaste sur la paix.

5.1. La paix d'après Denys l'Aréopagite

Quant au Pseudo-Denys, il traite de la Paix divine. Plus précisément, il traite du nom divin de « Paix » qui signifie la réalité qui échappe à notre raison. Mais nous pouvons tout de même en parler, parce que ce nom de « Paix », comme les autres noms divins, a le pouvoir de transformer ceux qui y participent⁵³³. Elle est « comme le Bien et l'Amour, la *puissance unitive* (ἡ ἐνοποιὸς δύναμις) qui rassemble l'univers dans une paix *catholique* »⁵³⁴. « C'est elle qui unit toutes choses, qui engendre et qui produit tout consensus et toute connaturalité »⁵³⁵. C'est pourquoi toutes choses tendent vers lui⁵³⁶. La Paix divine elle-même est aussi appelée la Quiétude, le Silence, l'Immobilité ou l'Unité⁵³⁷. Nous pouvons parler de la Paix divine parce que des participations se trouvent dans l'intelligence et dans la parole ou, comme le traduit Ysabel De Andia : « examinons ses participations intelligibles et exprimables »⁵³⁸. Nous

⁵³² J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 460 : « La date précise de la rédaction de l'*expositio* du *De divinis nominibus* du Pseudo-Denys est restée longtemps incertaine. Les derniers travaux de R.-A. Gauthier permettent de dissiper les doutes et de la situer durant le séjour à Rome après mars 1266 ».

⁵³³ Y. DE ANDIA, Introduction dans *SC 578*, p. 47 : « Chaque nom positif a la “puissance” de transformer celui qui participe de sa vertu en ce qu'il est lui-même. Un nom divin est une “puissance transformante” de l'homme qui, grâce à cette transformation, connaît un aspect de Dieu. C'est pourquoi la théophanie des noms divins ne se réalise vraiment que par la divinisation de l'homme » ; dans la table p. 46 Y. De Andia reconnaît dans le traité de la Paix les puissances suivantes : *De Div. Nom.*, cap. XI, par. 1, [949A] – « puissance de rassemblement » ; *De Div. Nom.*, cap. XI, par. 1, [949A] – « puissance de communion » ; *De Div. Nom.*, cap. XI, par. 2, [952A] – « puissance unificatrice » ; *De Div. Nom.*, cap. XI, par. 3, [952C] – « puissance stable et immuable ».

⁵³⁴ Y. DE ANDIA, note 5 dans *SC 578*, p. 143.

⁵³⁵ *De Div. Nom.*, cap. XI, par. 1, [948 D] : « Ipsa enim est omnium unitiva et universorum consensus et connaturalitatis generativa et operativa ».

⁵³⁶ Cf. *De Div. Nom.*, cap. XI, par. 1, [948 D] : « Propter quod et omnia ipsam desiderant ».

⁵³⁷ *De Div. Nom.*, cap. XI, par. 1, [949 A, B] : « Mais en quoi peuvent consister cette Paix et cette Quiétude que saint Juste appelle Silence et, par rapport à tout procès connu, Immobilité ; comment cette Paix peut demeurer paisible en soi et au-dedans d'elle-même ; quelle est cette Unité totale et parfaite... ».

⁵³⁸ Cf. *De Div. Nom.*, cap. XI, par. 1, [949 B] ; cf. Également Y. DE ANDIA, *L'union à Dieu*, p. 186.

trouvons ce genre de participations au niveau des « intelligences divines », des « âmes » et de « l'indissoluble trame de l'univers entier »⁵³⁹. En fait, nous trouvons dans chaque réalité trois types d'union : à elle-même (*ad seipsa*), aux autres (*ad alias invicem*) et au principe de toute paix (*ad unum totorum pacis-principatum*). Mais même si ce principe n'est qu'un, la paix divine, l'univers est organisé de telle sorte que les créatures participent elles aussi non seulement à l'effet qui en découle, mais aussi à cette puissance elle-même. C'est pourquoi celles qui sont placées plus haut possèdent la capacité d'introduire une triple union chez leurs subordonnées⁵⁴⁰.

On ne peut contester l'importance de l'unité ou de l'union dans l'ensemble du traité *Des Noms Divins*. Notons, avec Ysabel de Andia, que le traité commence par l'union et la distinction de la Trinité et s'achève avec l'Un⁵⁴¹. Puis l'Un semble être le principe et la fin du multiple qui en procède et y revient⁵⁴². Par conséquent, comme le dit également Ysabel de Andia : « Le vocabulaire employé par Denys à propos de la Paix, est un vocabulaire de l'union »⁵⁴³. La participation à la Paix divine ramène les « puissances de rassemblement » (les anges) à l'union « à elles-mêmes, entre elles et au Principe unique de leur paix »⁵⁴⁴. Ensuite, les puissances transmettent le même pouvoir aux puissances qui leur sont subordonnées⁵⁴⁵.

Tandis que l'union est ce à quoi la paix est identifiée, la confusion est ce qui s'oppose à la paix,. Pour mieux comprendre, il faut dire que la paix, telle qu'elle est exprimée dans l'ensemble du traité, est marquée par une certaine opposition entre les doctrines du Pseudo-Denys et celles de Grégoire de Nysse. En effet, le Pseudo-Denys insiste sur le fait que rien ne

⁵³⁹ Cf. *De Div. Nom.*, cap. XI, par. 1, [949 B].

⁵⁴⁰ Cf. *De Div. Nom.*, cap. XI, par. 1, [948 D] : « Participazione divinae pacis, digniores congregativarum virtutum et ipsae ad seipsas et ad alias invicem uniuntur et ad unum totorum pacis principatum. Et subiecta uniunt et ipsa ad seipsa et ad alia invicem, et ad unum et perfectum omnium principium pacis et causam ».

⁵⁴¹ Y. DE ANDIA, *L'union à Dieu*, p. 38 : « L'Un est le dernier des noms divins par lequel le traité s'achève, au chapitre XIII. On peut dire que le mouvement des noms divins va de l'union et de la distinction, principe de procession des noms divins, au chapitre II, à l'Un, au chapitre XIII. De l'ἐνωσις à l'ἐν ».

⁵⁴² Y. DE ANDIA, *L'union à Dieu*, p. 75 : « Enfin la communication hiérarchique des dons se fait dans le double mouvement de procession du multiple à partir de l'Un et de retour du multiple à l'Un... »

⁵⁴³ Y. DE ANDIA, *L'union à Dieu*, p. 188-189 : « Il faut remarquer que c'est dans le chapitre XI Sur la Paix que Denys parle d'union (ἐνωσις) ; dans le chapitre XIII Sur l'Un, il n'emploiera qu'une fois ce terme. [...] La Paix comme « puissance d'unification » (ἡ ἐνοποιος δύναμις) est l'avant-dernier moment de ce retour à l'Un, mais elle n'est pas encore la fin, qui est l'un lui-même ».

⁵⁴⁴ *De Div. Nom.*, cap. XI, par. 1, [949 A].

⁵⁴⁵ Cf. *De Div. Nom.*, cap. XI, par. 1, [949 A].

peut échapper complètement à ses limites, et que les êtres ne peuvent se « mêler aux autres dans une confusion universelle »⁵⁴⁶. Selon lui, la Paix divine crée donc la paix en donnant des limites. Quant à Grégoire, il souligne l'infinité en parlant de la nature divine comme de la perfection humaine. Mais, c'est dans l'infini que Denys voit le risque pour la réalité créée de sortir de sa propre unité. Pour lui, l'infini risque de se plonger dans une confusion qui s'oppose à la paix⁵⁴⁷. Ce qu'il faut chercher n'est pas l'infini, mais l'extase⁵⁴⁸.

Pour conclure, la Paix divine est le principe de deux effets. Premièrement, elle cause l'unité dans la multiplicité, comme nous l'avons déjà signalé. Deuxièmement, et par conséquent, la Paix divine « empêche les êtres de se diviser et de fuir de façon indéfinie et indéterminée, de perdre tout ordre, toute stabilité, et toute présence divine, d'échapper à leur unité propre et de se mêler les uns aux autres dans une confusion universelle »⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ *De Div.Nom.*, cap. XI, par. 1, [949 A].

⁵⁴⁷ Cf. Y. DE ANDIA, *L'union à Dieu*, p. 184 : « C'est dans cette appréciation de l'ἄπειρον que l'on voit la différence entre la pensée de Grégoire de Nysse et celle de Denys. Pour l'un, la nature divine est infinie et la perfection de la nature humaine, qui est une participation à la nature divine, est un progrès infini. Pour l'autre, non seulement l'infini n'est pas l'attribut principal de Dieu, qui est également au-delà du fini et de l'infini, mais il représente une tentation de sortir de sa propre unité et par conséquent un risque de guerre. L'unité de chaque être est définie et définissable parce qu'elle est finie » ; dans cette ouvrage Ysabel de Andia met en question la conclusion de Jean Daniélou qui dit que *La théologie mystique* de Denys n'est qu'un exposé des idées de Grégoire de Nysse. C'est pourquoi elle fait la comparaison entre ces deux écrivains : voir Y. DE ANDIA, *L'union à Dieu*, p. 19.

⁵⁴⁸ Cf. Y. DE ANDIA, *L'union à Dieu*, p. 184 : « Il ne faut pas confondre l'extase et l'infini, l'une ne présuppose pas l'autre, et, de l'infini, on ne dit pas qu'il "sort de lui-même", mais qu'il "se répand" hors de lui-même. L'extension n'est pas l'extase ».

⁵⁴⁹ *De Div.Nom.*, cap. XI, par. 1, [949 A] ; voir aussi Y. DE ANDIA, *L'union à Dieu*, p. 184-185 : « La Paix est, au contraire, l'acceptation de l'ordre et de la limite. Denys oppose l'ordre et la stabilité à la perte dans l'indéfini et l'illimité, et l'unité propre de chacun, à la confusion dans "un mélange total" ; alors que le seul mélange qui préserve l'identité de chacun est le "mélange sans confusion" et que la seule union fondée dans la Paix est "l'union sans confusion" ».

5.2. Le commentaire de Thomas

Le commentaire de Thomas intègre la doctrine du Pseudo-Denys, comme elle intègre les autres sources dont nous avons déjà parlé. Autrement dit, Thomas analyse les mots non pour les isoler mais plutôt pour mieux démontrer les analogies, les liens, la causalité. On trouve donc chez lui le vocabulaire de l'union et de la concorde, les deux étant également présents chez le Pseudo-Denys et étant indispensables pour définir la paix : « Ainsi donc, deux choses se rencontrent dans la nature de la paix : d'abord certes que certains soient unis (*unita*) et deuxièmement, qu'ils s'accordent (*concordent*) sur une même chose ; et c'est d'après ces critères qu'on dit aussi trouver la paix dans les choses naturelles »⁵⁵⁰. Mais tout au début du commentaire de ce chapitre, Thomas énonce le terme de « repos ». C'est la notion qui a été élaborée dans le contexte du mouvement d'une chose vers sa fin, vers sa perfection.⁵⁵¹ Il exprime donc ce qu'il a trouvé en analysant le mouvement de l'appétit, à savoir que : « Toute chose, en effet, désire sa perfection, dont elle participe par la grâce de Dieu, et elle l'aime et quand elle l'a acquise, son appétit s'y repose et c'est dans ce repos que consiste la tranquillité et la nature de la paix »⁵⁵². Ensuite, il précise encore ce qu'il a déjà dit dans l'*In Sententiarum*, à savoir que la paix consiste formellement en l'absence d'obstacles au repos : « Il faut cependant considérer qu'on dit qu'une chose possède à proprement parler la paix en elle-même (*in seipso*) du fait que son appétit se repose dans l'acquisition de son bien propre, ce qui se produit certes lorsqu'il n'y a aucun obstacle, intérieur ou extérieur, qui empêche un tel repos »⁵⁵³. Suit cette tentative de réconcilier ce vocabulaire avec celui du *De Divinis Nominibus*. Thomas identifie donc la tranquillité de la paix, au sens de l'écartement des obstacles, à une certaine union : « Ainsi donc, on dit qu'une chose est en paix avec elle-même

⁵⁵⁰ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 885 : « Sic igitur ad rationem pacis, duo concurrunt : primo quidem, quod aliqua sint unita ; secundo, quod concordent ad unum ; et secundum hoc, etiam pax in rebus naturalibus dicitur » ; la traduction française que nous citons au cours du texte vient de Serge Pronovost (Neuville, le 18 mars 2017). Elle a été publiée sur le site docteurangelique.free.fr.

⁵⁵¹ *In Physic.*, IV, lect. 4, n° 3 : « Sicut autem forma includitur sub potentia passiva materiae, ita effectus includitur sub potentia activa agentis : unde et dicitur aliquid esse in primo motivo. Deinde autem manifestum est quod appetitus quiescit in bono desiderato et amato, et in eo figitur, sicut et locatum in loco : unde etiam dicitur affectus amantis esse in amato. Et sic patet quod omnes alii modi derivantur ab ultimo, qui est maxime proprius ».

⁵⁵² *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 876 : « Unaquaeque enim res appetit suam perfectionem, quam a deo patricipat et amat eam et cum adepta eam fuerit, quiescit appetitus eius, in qua quiete consistit quies et ratio pacis ».

⁵⁵³ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 880 : « Est autem considerandum quod proprie aliquid habere pacem dicitur in seipso, ex eo quod quiescit appetitus eius in proprio bono adepto ; quod quidem contingit, cum non est aliquid repugnans quod talem quietem impediat neque interius neque exterius ».

(*ad seipsum*) et à l'égard des autres (*ad alia*) en raison d'une certaine union (*quadam unione*) qui exclut tout obstacle »⁵⁵⁴.

Deux principes nous sont indiqués au début. Premièrement, la cause de tout cela est la Paix divine. Deuxièmement, lorsque nous parlons de la paix, nous pensons tout d'abord à la paix des créatures rationnelles. Autrement dit : « parce que le nom de paix se rencontre avec raison plus fréquemment dans les créatures rationnelles dans lesquelles la notion de paix se retrouve avec plus d'évidence, c'est à partir d'elles qu'il faut considérer ce qu'est à proprement parler la paix et en quoi consiste sa nature : c'est cela en effet que la paix divine produit avec succès dans les choses »⁵⁵⁵.

5.2.1. La tranquillité comme absence d'un mélange désordonné

La paix entre les hommes arrive donc « lorsque leurs volontés s'accordent sur un même point : ainsi en effet, l'un ne s'oppose pas à l'autre. Mais que plusieurs s'accordent sur un même point, cela se produit du fait qu'ils partagent une même chose : par exemple, ceux qui partagent une même cité s'accordent sur le bien commun (*concordant ad bonum commune*) de la cité et il en est de même dans d'autres domaines »⁵⁵⁶. Deux conditions sont nécessaires : « d'abord certes que certains soient unis et deuxièmement qu'ils s'accordent sur une même chose »⁵⁵⁷. Par analogie, ces deux conditions permettent de parler de la paix aussi pour les réalités naturelles dépourvues de raison⁵⁵⁸, mais il existe une différence de vocabulaire. La concorde des volontés des hommes est appelé *consensus*, la concorde des appétits naturels, et porte le nom de : *connaturalitas*⁵⁵⁹.

La paix divine est celle qui fait tout et qui assure les deux conditions préalables à l'instauration de la paix. Premièrement, la paix divine fait que les réalités partagent une chose

⁵⁵⁴ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 880 : « Sic ergo pacem aliquid habere dicitur ad seipsum et ad alia ex quadam unione qua omnis repugnantia excluditur ».

⁵⁵⁵ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 885 : « Quia vero, recte, nomen pacis magis frequentatur in rationalibus creaturis, in quibus manifestius ratio pacis invenitur, ex eis considerandum est quid proprie sit pax et in quo ratio pacis consistat : hoc enim est quod divina pax effective in rebus producit ».

⁵⁵⁶ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 885 : « quando voluntates eorum concordant in uno : sic enim unus alteri non adversatur. Quod autem multi concordant in unum, contingit ex hoc quod in aliquo uno communicant : puta, qui communicant in una civitate, concordant ad bonum commune civitatis et simile patet in aliis ».

⁵⁵⁷ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 885 : « primo quidem, quod aliqua sint unita ; secundo, quod concordent ad unum ».

⁵⁵⁸ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 885 : « et secundum hoc, etiam pax in rebus naturalibus dicitur ».

⁵⁵⁹ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 885 : « ut consensus referatur ad concordiam voluntatum ; connaturalitas, ad concordiam naturalium appetituum ».

(*communicant in aliquo uno*). La paix qui appartient à la nature divine est donc *unitiva omnium*. Elle est la cause efficiente de cette union. Deuxièmement, la paix divine fait que toutes les réalités créées se mettent d'accord par rapport à leur bien commun. En fait, Thomas dit que, malgré les discordes qui concernent les fins propres, la concorde basée sur l'appétit de la fin ultime est tout de même présente⁵⁶⁰. C'est ainsi que la paix divine est aussi la cause finale.

Cette causalité finale repose sur un principe philosophique élaboré par Boèce dans son troisième livre de la *Consolation de la Philosophie*. Il s'agit de la convertibilité de l'unité, de l'être et du bien⁵⁶¹. Thomas le cite dans le chapitre 4 de son commentaire⁵⁶². Les réalités créées cherchent donc l'unité : « Et il est naturel à tout être de rechercher l'unité comme de rechercher l'être et le bien car c'est par la division qu'une chose s'affaiblit et est détruite et que sa bonté est diminuée »⁵⁶³. Thomas applique cela à l'unité de l'univers qui n'existerait pas sans la Paix divine⁵⁶⁴. Même ceux qui s'opposent naturellement « s'accordent néanmoins dans l'ordre de l'univers selon lequel elles sont unies et cohabitent d'une certaine manière »⁵⁶⁵. Une certaine hiérarchie est également présente dans l'univers. Ainsi la Paix divine fait en sorte que les réalités supérieures participent à cette capacité d'effectuer l'union et la paix dans les réalités inférieures⁵⁶⁶.

5.2.2. La tranquillité de l'ordre – l'analogie des tables

A quoi ressemble donc cet ordre de l'univers ? Certaines réalités créées sortent d'un principe et se dirigent vers une fin - la paix divine. Quant à leur sortie, Thomas rappelle d'abord « la

⁵⁶⁰ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 885 : « Ubi considerandum est quod etsi aliqua discordent quantum ad fines proprios, omnia tamen concordant in appetitu finis ultimi ».

⁵⁶¹ Voir *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 886 : « Est autem naturale cuilibet rei ut unitatem desideret, sicut esse et bonum ; quia per divisionem res deficit et corrumpitur et bonitas rei minoratur ».

⁵⁶² Comme il s'est référé à lui dans *In De Divinis Nominibus* IV, lect. 9, n° 421 : « cum divisibile non sit verum et perfectum bonum, sed bonum indivisibile, quod est maxime unum ; bonum enim et unum in idem concurrunt, ut Boëthius probat in libro *de Consolatione* [d'après la note il s'agit du livre III, prose XI. PL 63, 771 AB ; 771 B ; 772 A] ».

⁵⁶³ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 886 : « Est autem naturale cuilibet rei ut unitatem desideret, sicut et esse et bonum ; quia per divisionem res deficit et corrumpitur et bonitas rei minoratur ».

⁵⁶⁴ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 886 : « Et quia divina pax causat unitatem in rebus, ideo concludit quod omnia suo modo desiderant divinam pacem, inquantum etiam est omnium unitiva ; et hoc est quod dicit : *divisibilem ipsorum multitudinem convertentem ad totam unitatem* quia scilicet ea quae sunt in se divisa, in toto adunantur, inquantum sunt partes universi ».

⁵⁶⁵ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 886 : « concordant in ordine universi, secundum quem, quodammodo uniuntur atque cohabitant in mundo ».

⁵⁶⁶ Voir *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 888-889.

distinction des éléments ordonnés les uns aux autres »⁵⁶⁷. Cette distinction est déjà présente dans le commentaire de l'*In Metaphysicorum*. Thomas affirme donc que la notion de l'ordre relève de la diversité des réalités créées : « disons qu'il ne peut exister d'ordre qu'entre des choses qui sont différentes ; et c'est pourquoi Denys dit qu'*il définit toute chose* »⁵⁶⁸. Mais cette diversité pourrait engendrer des conflits. Comment donc la Paix divine les élimine-t-elle ? En s'appuyant sur le texte du Pseudo-Denys, Thomas donne la solution grâce à une nouvelle analogie, l'analogie des tables et des chevilles, comme nous l'avons signalé. Par cette analogie, Thomas essaie de réconcilier l'union de la paix dionisienne et la tranquillité de l'ordre augustinienne⁵⁶⁹.

Cette tranquillité consiste dans le fait qu'aucune chose ne dépasse les limites données par leur nature⁵⁷⁰. Ensuite, lorsque des choses sont distinctes et encadrées par les limites de leurs natures, il faut que cet ordre soit stabilisé⁵⁷¹. Les choses doivent se tenir dans leurs limites. Autrement, il existe un risque qu'elles puissent envahir la fin des autres choses et provoquer ainsi désordre et suppression de la tranquillité de l'ordre⁵⁷².

L'univers ainsi ordonné et stabilisé ressemble aux tables dressées, ordonnées et stabilisées par des chevilles :

Mais il [Denys] dit [de ce Principe de paix], en se servant d'une similitude tirée des choses sensibles, *qu'il définit, délimite et protège les différences comme par des verrous qui enferment* : il est de coutume en effet, pour que les tables soient érigées selon un certain ordre, que des chevilles soient insérées grâce auxquelles les tables construites acquièrent leur solidité ; de même la distinction et la délimitation des choses se trouvent

⁵⁶⁷ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 11 : « ordinatorum distinctionem ».

⁵⁶⁸ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 891 : « non enim potest esse ordo nisi distinctorum, et ideo dicit quod *omnia diffinit* ».

⁵⁶⁹ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 891 : « Ad quam quidem tranquillitatem ordinis, tria requiruntur ».

⁵⁷⁰ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 891 : « Secundo necesse est ad tranquillitatem ordinis ut rerum distinctarum nulla exeat limitem suae naturae ; et ad hoc pertinet quod dicit : *terminat* ».

⁵⁷¹ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 891 : « Tertio, requiritur quod haec diffinitio et terminatio stabiliatur ; et ad hoc pertinet quod dicit : *et firmat* ».

⁵⁷² *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 891 : « Alioquin si rerum diffinitio et terminatio non esset firma, sed una res a termino suo egrediens, alterius fines invaderet, confunderetur ordo rerum et sic non esset tranquillitas ordinis ».

à être protégées par les perfections et les puissances données à ces choses par Dieu, qui sont comme des chevilles propres aux différentes sortes de choses⁵⁷³.

Même si cette analogie peut évoquer un ordre très statique, qui est l'ordre des places soigneusement gardé, ce n'est pas le cas ici. Quelques lignes plus tard, Thomas ajoute que ce qui est protégé de la confusion par l'ordre n'est pas la place de l'objet mais ses opérations et ses transmutations. Autrement dit, le fait que les choses ne dépassent pas ces limites est assuré par le fait que les opérations et transmutations tendent vers un certain terme et une limite. Les choses sont donc affermies dans l'ordre parce qu'elles sont attachées à un principe qui les tient ensemble, et leurs opérations et transmutations tendent vers une fin⁵⁷⁴.

Les choses qui sont ainsi ordonnées, encadrées et stabilisées sont par conséquent en paix. Ce type d'ordre et de paix reflète donc la crainte dyonysienne de l'infini, c'est-à-dire du manque de limites qui laisse les choses se mêler d'une manière désordonnée. Ce type d'ordre et de paix est assuré en fait par la triple union, notion chère également au Pseudo-Denys. C'est elle qui s'oppose à la diffusion des choses vers l'infini tout en venant de la participation à la Paix divine⁵⁷⁵. Suivant le texte de Denys, saint Thomas énumère maintenant les conséquences de l'abolition de cette union. Tout d'abord, par rapport à l'union avec le premier principe qui est aussi la fin ultime, lorsqu'on coupe cette union et qu'on l'empêche de parvenir à ce principe, alors on devient seul, abandonné par Dieu⁵⁷⁶. Ensuite, lorsqu'on enlève l'union d'une chose à

⁵⁷³ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 891 : « Dicit autem quod omnia diffinit et terminat et firmat, sicut quibusdam vectibus conclusivis diversorum, utens similitudine sensibilibus rerum : consuetum est enim, si multa tabulae eriguntur secundum aliquem ordinem, ut quidam vectes inserantur quibus erectae tabulae firmentur ; ita rerum distinctio et terminatio, perfectionibus et virtutibus a Deo inditis, quasi quibusdam vectibus rerum distinctarum, firmatur ».

⁵⁷⁴ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 892 : « Modum autem firmationis, qui pertinet ad conservationem pacis, manifestat subdens : et non sinit divisa effundi ad interminatum et infinitum, inordinata et non collocata et deserta a Deo facta et ab unitione sui ipsorum exeuntia et in se invicem omni mixtione conspersa ; et dicit quod Deus non permittit res distinctas effundi ad interminatum et infinitum, ut scilicet operationes et transmutationes rerum non tendant in aliquem certum terminum et finem, quasi sint inordinata et non collocata, idest firmata in aliquo principio conservante » ; voir aussi S. RAMIREZ, *De Caritate*, p. 572-573 : « Revera, ordo includit necessario duo : a) pluralitatem quamdam, personarum, partium vel affectionum, quia ubi nonnisi unum est, ibi ordo esse non potest ; b) distinctionem illorum plurimum inter se, quatenus unumquodque sit ubi esse debet, in loco suo : col-locatio. Tranquillitas vero includit alia duo : a) stabilitatem vel firmitatem seu quietem ; quamdam ; quod enim agitur vel movetur ; non est tranquillum et serenum ; b) naturalitatem vel spontaneitatem in quiete illa, quia secus, si a natura sponte non procederet illa firmitas, sed vi imponeretur ab extrinseco, esse violenta ; nihil autem violentum est durable, ut est proverbio ».

⁵⁷⁵ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 892 : « Ista autem effusio in infinitum opponeretur unitioni rerum triplici, quam supra dixit fieri in rebus per participationem divinae pacis ».

⁵⁷⁶ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 892 : « Tolleretur enim unio ad primum principium non perveniendum et quantum ad hoc dicit : *et deserta a Deo facta* ».

elle-même, la chose déborde et sort de l'union à elle-même⁵⁷⁷. Enfin, lorsqu'on enlève l'union ordonnée des choses, elles vont se mélanger mutuellement et cela va amener à une confusion :

l'union ordonnée des unes aux autres serait-elle aussi supprimée et c'est pour cela qu'il dit : *et qu'elles se dispersent les unes dans les autres dans une confusion universelle*, par un mélange des choses les unes dans les autres, s'il leur était permis de se répandre ainsi à l'infini⁵⁷⁸.

Sans cette triple union, on ne voit donc que des choses abandonnées, détachées d'elles-même et mêlées entre elles dans le chaos.

Pour conclure, jusqu'ici la notion de paix et d'ordre dans l'*In De Divinis Nominibus* se montre tout d'abord liée à celle d'unité au sens d'une absence de conflits, de mélanges. À juste titre, parce que le Pseudo-Denys lui-même insiste beaucoup à ce sujet, comme nous l'avons dit. Et nous avons également dit que cette unité ne s'oppose pas à la diversité mais plutôt à l'infini. L'infini signifie un manque de limites et par conséquent un désordre. C'est comme cela que Dieu établit la paix dans l'univers : il lui donne la diversité et il donne à chaque créature l'ordre vers sa fin, mais il lui donne aussi des limites ou des frontières. Ainsi il évite-t-il la confusion qui s'oppose à l'unité et donc à l'ordre⁵⁷⁹ et à la paix.

5.2.3. L'ordre de l'univers – le principe de la continuité

Mais, les limites et le manque de conflits dans la diversité n'est pas la seule signification de l'unité et de la paix dans ce commentaire. Est également présent dans l'univers une sorte d'union au sens de l'ordre. Cette double signification est évoquée lorsque Thomas commente le binôme « non mixta » - « et tamen concreta » expliquant que les réalités créées non seulement restent sans conflit mais qu'elles sont aussi mutuellement ordonnées, « coordinantur ad invicem »⁵⁸⁰. Mais pour aller plus loin, il est également nécessaire de revenir au principe de continuité qui se manifeste à travers l'ordre de l'univers. Thomas y arrive bien avant le chapitre

⁵⁷⁷ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 892 : « Tolleretur et unio rei ad ad seipsam et quantum ad hoc dicit : *et exeuntia ab unitione sui ipsorum* ».

⁵⁷⁸ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 892 : « Tolleretur et ordinata unitio unius ad alterum et quantum ad hoc dicit : *et in se invicem omni mixtione conspersa per quamdam confusionem rerum ad invicem, si ad infinitum effundi sinerentur* ».

⁵⁷⁹ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 908 : « Confusio enim ordinem tollit ; unde illa inconfuse congregantur quae secundum ordinem quemdam, complexionem habent ad invicem ».

⁵⁸⁰ Voir *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 903 : « Haec enim divina natura sic conservat omnia, secundum quamdam continentiam non confusam, idest non inordinatam ad invicem, ut simul sint incommixta, idest non mixta et tamen concreta : non mixta quidem, dum unumquodque remanet in puritate suae speciei ; et concreta, secundum quod coordinantur ad invicem ».

dans lequel il expose ce qu'est la paix divine, précisément au moment où il s'interroge sur la possibilité de connaître Dieu. En répondant à cette question, il affirme que c'est l'ordre de l'univers tout d'abord qui reflète son Créateur⁵⁸¹ :

Nous ne connaissons donc pas Dieu en voyant son essence, *mais* nous le connaissons *à partir de* l'ordre de tout l'univers. En effet, la totalité même des créatures nous est *proposée* par Dieu pour qu'à travers elle nous puissions Le connaître, dans la mesure où l'ordre de l'univers comporte *certaines images et certaines ressemblances* imparfaites des modèles *divins*, lesquels se rapportent aux créatures comme les exemplaires de départ se rapportent aux images qu'on reproduirait en s'en inspirant⁵⁸².

C'est donc l'ordre de l'univers qui manifeste sa cause qui est Dieu. Et si on scrute cet ordre on arrive à la Sagesse divine qui se rend visible à travers lui⁵⁸³ :

Ensuite, lorsqu'il dit *et certes...* il manifeste quelque chose qu'il avait dit, à savoir que Dieu est connu à partir de toute chose ; et il dit qu'il en est ainsi, parce que la Sagesse divine elle-même *est* la cause *efficiente de tout*, dans la mesure où elle produit les choses dans l'être et non seulement elle donne aux choses l'être, mais encore un être qui est en harmonie avec l'ordre des autres choses [*esse cum ordine*], car les choses collaborent mutuellement et s'unissent en vue de leur fin ultime. Et de plus, cette Sagesse est *la cause* de l'indissolubilité de cette harmonie *et de cet*

⁵⁸¹ Voir O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 194 : « Thus what it produces concretely by creation is *esse cum ordine in rebus*, as Saint Thomas is careful to specify, just as it is by the order of the whole universe, and not just by things scattered randomly, that we come to know God ».

⁵⁸² *In De Div. Nom.*, VII, lect. 4, n° 729 : « Non ergo cognoscimus Deum, videntes Eius essentiam, sed cognoscimus Ipsum ex ordine totius universi. Ipsa enim universitas creaturarum est nobis a Deo *proposita* ut per eam Deum cognoscamus, inquantum universum ordinatum habet *quasdam imagines et assimilationes* imperfectas *divinorum* quae comparantur ad ipsas sicut principalia exemplaria ad imagines ».

⁵⁸³ En effet il existe un lien entre l'ordre et la sagesse. Voir O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 3-4 : « Thus, to insist on *esse* as the proper term of creation [...] is not to cut *esse* off from the *universitas rerum*, as if it were some partial abstraction, but to see it concretely ordered in a diversity and multiplicity of beings. "Divine wisdom," Aquinas writes at another point, "is the effective cause of all things, insofar as it produces them in *esse* and it not only gives being to things, but also being with order in things – *esse cum ordine in rebus*" (*In De Div Nom.*, VII, lect. 4, n° 733) ».

ordre qui durent toujours, quels que soient les changements qu'on observe dans les choses⁵⁸⁴.

La Sagesse ne se manifeste donc pas uniquement par l'ordre des choses mais aussi par la durabilité de cet ordre. Cela nous rappelle l'analogie de l'architecte qui produit la maison avec ordre et qui prend aussi les mesures pour que l'ordre soit sans menaces. Nous avons vu cela dans l'*In Sententiarum*, où Thomas n'attribue pas cet ordre et sa protection à la sagesse mais plutôt à l'art. Thomas applique ainsi à Dieu l'adage qui vient d'Aristote et qui dit : « sapientis est ordinare »⁵⁸⁵. Cette Sagesse divine se manifeste donc par l'*esse cum ordine*⁵⁸⁶ de l'univers.

Ensuite, Thomas continue son commentaire en démontrant le mode de cet ordre⁵⁸⁷ :

Il ajoute le mode selon lequel cet ordre se manifeste, car *toujours ce qui est dernier dans ce qui est le plus élevé*, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus humble dans le supérieur s'unit à *ce qui est premier dans ce qui suit*, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus élevé dans l'inférieur, à la manière selon laquelle ce qu'il y a de plus élevé dans la nature corporelle, le corps humain, est uni à l'âme rationnelle, laquelle est la moins élevée de tout ce qui existe dans la nature intellectuelle ; et c'est la même chose qu'on observe dans les autres ordres de réalités ; et c'est ainsi que la Sagesse divine engendre *selon un plan unique* la beauté de l'univers, c'est-à-dire l'accord *et l'harmonie*, à savoir la proportion et l'ordre appropriés à travers tout ce qui existe⁵⁸⁸.

⁵⁸⁴ *In De Div. Nom.*, VII, lect. 4, n° 733 : « Deinde, cum dicit : *et quidem* et cetera, manifestat quoddam quod dixerat, scilicet quod Deus ex omnibus cognoscatur ; et dicit quod ideo est, quia ipsa divina sapientia est omnium causa effectiva, inquantum res producit in esse et non solum rebus dat esse, sed etiam esse cum ordine in rebus, inquantum res invicem se coadunant in ordinem ad ultimum finem ; et ulterius, est *causa* indissolubilitatis huius concordiae *et* huius *ordinis*, quae semper manent, qualitercumque rebus immutatis ».

⁵⁸⁵ Voir *In De Div. Nom.*, I, lect. 2, n° 59 : « Quarto, autem, manifestat idem per nomen sapientis et pulchri ; et dicit quod laudant deitatem theologi sicut sapientem et pulchram, quia omnia existentia, in quibus invenitur propria natura salvata absque corruptione, sunt plena omni harmonia divina, idest perfecta consonantia seu ordine a Deo et sunt, iterum, plena sancto decore ; ut quod dicit : harmonia, referatur ad sapientiam cuius est ordinare et commensurare res ; quod autem dicit : decore, maxime ad pulchritudinem referatur » ; *In De Div. Nom.*, V, lect. 1, n° 650 : « Tertio, ponit ea quae pertinent ad sapientiam ; et dicit quod ex Deo est omnis sapientia. Et quia sapientis est ordinare, subiungit : et omnis ordo et omnis harmonia, quae est convenientia ordinis ».

⁵⁸⁶ *In De Div. Nom.*, VII, lect. 4, n° 733.

⁵⁸⁷ Voir O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 195.

⁵⁸⁸ *In De Div. Nom.*, VII, lect. 4, n° 733 : « Modum autem huius ordinis subiungit, quia *semper fines primorum*, idest infima supremorum, coniungit *principiis secundorum*, idest supremis inferiorum, ad

L'univers n'est donc pas un ensemble d'éléments dispersés sans aucune connexion. En revanche, il est ordonné et cet ordre consiste dans le fait que les choses inférieures sont liées aux choses supérieures par les choses intermédiaires. Ainsi les choses supérieures influencent les choses inférieures par le biais des intermédiaires. En revanche, les choses inférieures sont aptes à recevoir ce qui arrive des supérieures à travers les intermédiaires⁵⁸⁹. En fait, Aristote l'avait déjà constaté en observant les animaux⁵⁹⁰. C'est ainsi qu'il a formulé le principe de continuité⁵⁹¹. Mais le Pseudo-Denys ainsi que Thomas ajoutent, comme nous l'avons constaté, que cette continuité ou cet ordre sont un effet de la Sagesse divine⁵⁹².

Avant de quitter cette partie consacrée à l'ordre et à la sagesse dans l'*In De Divinis Nominibus*, faisons encore une courte incursion dans une de ses œuvres écrites à la même

modum quo supremum corporalis creaturae scilicet corpus humanum, infimo intellectualis naturae, scilicet animae rationali unit ; et simile est videre in aliis ; et sic operatur pulchritudinem universi per *unam omnium conspirationem*, idest concordiam et *harmoniam*, idest debitum ordinem et proportionem ».

⁵⁸⁹ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 910 : « Nam suprema influunt infimis per media et infima convertuntur ad recipiendum a supremis per media ».

⁵⁹⁰ O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 193-194 : « As Aristotle had gone from animal natures to the whole of nature in formulating the principle of continuity, so also Saint Thomas went from nature to the whole of universe : "Orders of this kind, since they proceed from the one first principle, have certain continuity with one another in such a way that the order of bodies touches on (*atingit*) the order of souls and the order of souls touches on the order of intellects, which touches on the divine order" (*In De Causis*, l. 19, n° 352) ».

That the different orders of reality "touch on" one another is what brings about the similarities between neighbouring kinds of being. Through this contact, which is a form of causality, something passes from the higher to the lower order, and the lower has some part of what is found fully only in the higher » ;

Voir aussi le chapitre « Marvelous Connection of Things » dans A. N. WOZNICKI, *Being and ordre* p. 4-6.

⁵⁹¹ O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 192 : « The gradual passage from the lower to the higher in nature had long been acknowledged throughout observation. In his *History of Animals*, Aristotle presented a lengthy classification of animals on the basis of similarities and differences in their parts, organs and functions ; at the end he formulated a principle of continuity that become more or less a commonplace in antiquity and in the Middle Ages... »

⁵⁹² O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 194 : « we must consider a more fundamental question. What does continuity have to do with the order of universe ? Is it something essential, as diversity has been shown to be, or is it only incidental ? If we consider only the fact of continuity in the order of the universe, perhaps the question could not be settled completely, though the consistency of the fact at all levels of nature and reality would certainly tend to make us think that such continuity is essential. But if the fact be connected directly with the underlying divine wisdom, the nit begins to appear as essential, as diversity did, for its origin, its *ratio* or its idea, is exactly the same as that of the order itself. For Saint Thomas the continuity in the order of the universe flowed from the divine wisdom precisely in the same way as order and diversity itself. The idea was found in Dionysius, who had written... ».

période. Il s'agit d'un ouvrage du *De Potentia*⁵⁹³ qui regroupe des questions disputées et qui peut confirmer et compléter ce qui est dit dans l'*In De Divinis Nominibus*. D'une part Thomas y mentionne aussi le rôle de la Sagesse divine⁵⁹⁴ même si c'est dans un contexte différent. Dans le *De potentia*, Thomas attribue à la Sagesse divine la diversité des créatures⁵⁹⁵ tandis qu'ici le Pseudo-Denys et Thomas soulignent un autre aspect de l'ordre, l'unité. Mais cela est bien complémentaire, étant donné que la diversité et l'unité appartiennent toutes deux à la notion d'ordre⁵⁹⁶. D'autre part, un autre parallèle existe encore entre le *De potentia* et l'*In De Divinis Nominibus*. Les deux ouvrages abordent la question de la place de l'être humain dans l'univers. En effet, l'homme occupe la place centrale parce qu'il est le lieu où s'effectue la continuité de toutes les parties de l'univers. Quant au commentaire sur *Les Noms Divins*, Thomas y introduit la question de la place de la personne lorsqu'il réfléchit sur le mode, la proportion et la mesure dans l'ordre.⁵⁹⁷ Quant au *De Potentia*, une question mérite d'être mentionnée ici pour éclairer ce sujet : « Les plantes, les animaux et les minéraux demeureront-ils après la fin du monde ? »⁵⁹⁸ L'objection dit que tout cela doit exister de sorte que, dans le nouvel univers, la continuité soit assurée⁵⁹⁹. Mais la réponse est que ce n'est pas nécessaire, parce que toutes ces réalités se

⁵⁹³ Voir J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 439 : « Les Questions disputées *De potentia* datent du séjour de Thomas à Rome, très probablement de la première année de cette période (1265-66), avant la rédaction de la *Prima pars* de la *Somme de théologie* ».

⁵⁹⁴ Il existe sans doute un écho de ce principe aristotélicien dans le même commentaire. Voir par exemple *In De Div. Nom.*, V, lect. 1 : « Tertio, ponit ea quae pertinent ad sapientiam ; et dicit quod ex Deo est omnis sapientia. Et quia sapientis est ordinare, subiungit : et omnis ordo et omnis harmonia, quae est convenientia ordinis ».

⁵⁹⁵ Voir donc *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 16, s.c. 5 : « Praeterea, in *psal.* ciii [24] dicitur : omnia in sapientia fecisti. Sed cum sapientis sit ordinare, oportet ea quae per sapientiam fiunt, ordinem habere, et per consequens multitudinem. Ergo rerum multitudo a Deo processit ».

⁵⁹⁶ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 891 : « non enim potest esse ordo nisi distinctorum, et ideo dicit quod *omnia diffinit* ».

⁵⁹⁷ O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 195 : « It is Saint Thomas who explicitly introduces the idea of mode, the proportion, and measure in order, along with the illustration drawn from the place of the human being in the universe, and not Dionysius ».

⁵⁹⁸ *De Potentia*, q. 5, a. 9, titulus : « utrum plantae et bruta animalia et corpora mineralia remaneant post finem mundi ».

⁵⁹⁹ *De Potentia*, q. 5, a. 9, arg. 11 : « Praeterea, effectus divinae sapientiae est, ut Dionysius dicit [VII cap. *de div. Nom.*], quod supremum inferioris naturae coniungatur infimo naturae superioris. Hoc autem non erit si animalia et plantae desinant esse, quia elementa in nullo attingunt ad perfectionem humanam, ad quam attingunt quodammodo quaedam animalia ; ad animalia vero appropinquant plantae ; ad plantas vero corpora mineralia, quae immediate post elementa sequuntur. Ergo in illo mundi fine, cum non debeat illud amoveri quod pertinet ad ostensionem divinae sapientiae, videtur quod animalia et plantae cessare non debeant ».

rencontrent dans l'être humain⁶⁰⁰. C'est donc dans l'homme que l'on trouve un parallèle à l'univers ordonné par la sagesse. L'homme est un micro-univers.

Cependant, il faut ajouter encore deux précisions. Tout d'abord, il y a encore une réalité qui est intermédiaire entre Dieu et l'homme, les anges⁶⁰¹. Puis, en ce qui concerne l'homme, Thomas dit qu'il y a, dans l'ordre, un rôle particulier de l'homme qui est bon et parfait⁶⁰². Nous allons voir plus tard dans la *Somme* que cet homme participe à la sagesse divine et c'est pourquoi il est l'artisan de la paix dans le micro-univers qu'il est lui-même, mais aussi dans l'univers autour de lui.

Mais revenons à l'*In De Divinis Nominibus* où Thomas se focalise sur la Paix divine qui exerce sa causalité à travers l'univers ainsi ordonné et qui se montre plutôt liée à la notion d'union⁶⁰³.

5.2.4. La Paix divine

En effet, la Paix divine se trouve elle-même attachée aux autres perfections divines, telles que le silence ou l'immobilité⁶⁰⁴. Elle reste, *secundum quod in se est*, inaccessible à notre connaissance⁶⁰⁵. Or, même si l'union et la Paix divine, comme les autres perfections, nous sont inaccessibles, elles laissent des traces à travers l'univers. Les créatures participent à ces perfections, chacune selon sa capacité. Quant à la Paix divine, elle reste immuable en elle-même et la capacité de Dieu à établir la paix en toute choses est inépuisable. Elle dépasse la capacité des choses à recevoir la paix. En fait, nous avons déjà indiqué que Thomas, conduit par le texte du Pseudo-Denys, se concentre sur l'union⁶⁰⁶. Ce sont surtout les différents degrés

⁶⁰⁰ *De Potentia*, q. 5, a. 9, ad 11 : « Ad undecimum dicendum, quod in ipso homine continuatio quaedam naturarum apparebit, in quantum in eo congregatur et natura corporis mixti et natura vegetabilium et animalium ». Voir aussi : O. BLANCHETTE, note 6 dans *The Perfection of the Universe*, p. 195.

⁶⁰¹ Cf. *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 897, 905 ; lect. 3, n° 923.

⁶⁰² Cf. *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 897 : « non solum ab Angelis, sed a viris bonis et perfectis ».

⁶⁰³ Cf. *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 901 : « Dicit ergo primo quod dicendum est, quod divina pax facit omnia ad se invicem concreta : nihil enim est in rebus quod non habet cum aliquo alio unionem... ».

⁶⁰⁴ Cf. *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 895.

⁶⁰⁵ Cf. *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 894 : « Dicit ergo primo quod neque licitum est neque possibile, non solum alicui hominum, sed neque alicui existentium creaturarum, dicere ore aut cogitare corde, ipsam divinam pacem secundum quod in se est... ».

⁶⁰⁶ Cf. *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 896 : « Et tanta est Eius unitio, quod neque cum ingreditur ad seipsum, intelligendo scilicet et amando neque cum multiplicat seipsum, per hoc quod multiplices sui similitudines imprimit rebus, derelinquit propriam unionem, sed propter excessum unionis Eius, quae

de l'union qui sont analysés par Thomas pour démontrer comment les perfections divines dépassent ce qui est accessible à notre connaissance et comment nous n'en connaissons que des « participations »⁶⁰⁷.

Pour comprendre ce que sont les « participations » aux perfections divines quelques mots sur le principe de la causalité du maximum (*maxime tale*)⁶⁰⁸ sont nécessaires. C'est la doctrine que Thomas rattache à Aristote⁶⁰⁹, et même aux Écritures et à Boèce⁶¹⁰, et qui dit que « la perfection subsistante est la cause de l'existence de la perfection participée dans les sujets qui y participent ». Par conséquent « [les perfections participées] sont nécessairement animées par un dynamisme d'assimilation à leur cause agente/exemplaire qui est aussi leur fin », comme le dit P. Bonino dans son article sur la béatitude⁶¹¹.

Ayant ce principe devant les yeux, regardons ce que dit Thomas de la paix divine et des traces qu'elle laisse à travers les réalités créées. Il n'y a pas que la paix qui subsiste⁶¹², elle est plutôt un effet d'une autre perfection participée. Mais même l'union se retrouve dans la même situation. Le texte du pseudo-Denys, ainsi que l'analyse de plusieurs types d'union, amènent Thomas à la notion de nature, qui est son principe. Il y a donc tout d'abord la nature divine qui instaure la paix dans les choses par le mode de l'union⁶¹³. Cette union est effectuée par les dons

superat omnem unitatem, sic Deitas *procedit ad omnia* per sui similitudines rebus communicatas, quod tamen *tota* manet intra seipsam, sicut sigillum quod imprimit suam imaginem et similitudinem diversis ceris et tamen idem manet identitate quod est ».

⁶⁰⁷ Cf. *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 897.

⁶⁰⁸ *STh* I, 2, 3 co. : « Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum ».

⁶⁰⁹ Voir la note 14 dans S.-T. BONINO, « Les béatitudes », p. 432.

⁶¹⁰ Voir J. EMERY, *A Christology of Communication*, p. 281-286.

⁶¹¹ Quant à l'influence de cette doctrine sur le traité de la paix, on peut dire ce qui a été dit de la béatitude : S.-T. BONINO, « Les béatitudes », p. 432-433 : « La réflexion thomasiennne sur la béatitude apparaît donc structurée par la doctrine de la participation. *Primo*, l'Aquinat fait systématiquement jouer le principe du *maxime tale* ou de la causalité du maximum pour rattacher toutes les béatitudes créées à la Béatitude incréée : la perfection subsistante est la cause de l'existence de la perfection participée dans les sujets qui y participent. [...] *Secundo*, puisque les diverses béatitudes créées sont des participations à la béatitude divine, elles sont nécessairement animées par un dynamisme d'assimilation à leur cause agente/exemplaire qui est aussi leur fin ».

⁶¹² Cf. *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 899 : « Non est enim aliqua pax creata per se subsistens ».

⁶¹³ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 903 : « Ex his igitur concludit quod debemus considerare unam quamdam simplicem naturam, quae per modum unionis facit pacem in rebus, scilicet, naturam divinam ».

venant de la nature divine. Nous avons déjà parlé d'une triple union en laquelle consiste l'ordre de l'univers. Le premier type d'union est effectué lorsque les choses sont assimilées à la nature divine et ordonnées vers elle en tant que vers leur fin ultime.⁶¹⁴ La nature divine effectue d'autres types d'union qui correspondent à l'ordre des choses. Par l'influence de ces dons, les choses sont unies à elles-mêmes comme l'une à l'autre⁶¹⁵. Finalement, la nature divine stabilise cet ordre⁶¹⁶. Les choses restent dans leurs limites et en même temps il existe une coordination entre elles⁶¹⁷.

Encore une fois, la paix n'est pas la substance. C'est un effet de la puissance unitive (*causa uniens*) universelle qui est parfaitement (*simpliciter*) présente à chaque chose sans se multiplier ni se diviser⁶¹⁸. Ainsi la paix divine effectue un ordre dans la création⁶¹⁹. Nous connaissons déjà le principe de continuité qui dit que l'ordre consiste dans le fait que les choses inférieures sont liées aux choses supérieures par les choses intermédiaires. Ainsi les choses supérieures influencent les choses inférieures par le biais des intermédiaires. Et les choses inférieures sont converties pour recevoir ce qui arrive des supérieures à travers les intermédiaires⁶²⁰. La Paix divine réunit donc les réalités créées dans un ordre hiérarchique. Mais elle les réunit aussi chacune à elle-même de sorte que quiconque est inférieur parmi les créatures, ou toute chose qui est inférieure dans une certaine créature, peut jouir, à sa propre manière, de la Paix divine⁶²¹.

⁶¹⁴ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 903 : « quae unit omnia sibi ipsi dum omnia sibi assimilant per influentiam suorum donorum et ad se ordinant sicut ad ultimum finem »

⁶¹⁵ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 903 : « Et iterum [natura divina] unit universa illis ipsis, id est, quamlibet rem ad seipsam. Intantum enim unumquodque est sibi unitum et invicem sibi, id est unit unam rem alteri, prout una res convenit cum altera, quocumque modo ».

⁶¹⁶ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 903 : « Haec enim divina natura sic conservat omnia, secundum quamdam continentiam non confusam, id est non inordinatam ad invicem, ut simul sint incommixta, id est non mixta et tamen concreta ».

⁶¹⁷ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 903 : « non mixta quidem, dum unumquodque remanet in puritate suae speciei ; et concreta, secundum quod coordinantur ad invicem ».

⁶¹⁸ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 909 : « Haec inquam pax pertransit a prima causa ad omnia existentia, secundum quod virtus unifica primae causae *uniens*, id est faciens unitatem in rebus, est praesens omnibus simpliciter, id est absque aliqua sui multiplicatione et immixte, quia rebus non permiscetur, sed secundum suam essentiam est rebus absoluta ».

⁶¹⁹ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 910 : « Haec quidem pax divina ad omnia transit, omnia uniendo, ex hoc quod reducit omnia in quemdam ordinem ».

⁶²⁰ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 910 : « Nam suprema influunt infimis per media et infima convertuntur ad recipiendum a supremis per media ».

⁶²¹ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 910 : « Et non solum pax coniungit extrema extremis per media, sed etiam ulterius omnia coniungit sibi ipsi, inquantum dat omnibus suo modo ut ipsa divina pace fruuntur et infimae creaturae et quicquid est infimum in quacumque creatura ».

De cela ressort une amitié connaturelle entre les choses. Il s'agit de l'amitié ou de la *concorde* entre les choses qui communiquent à la même réalité. Cette fois, chaque chose participe à un certain don de Dieu. De cette participation naît l'amitié connaturelle à l'égard des autres choses. Et les choses ainsi réunies sont ordonnées vers la fin ultime qui consiste en la jouissance de Dieu⁶²². Le paragraphe suivant va démontrer encore mieux que la nature est le don reçu par chaque chose et est le principe de l'ordre et de la paix.

5.2.5. Le rôle de la nature – la réponse aux objections

En effet, le principe universel d'ordre et de paix, tel qu'on le trouve dans l'univers, est la nature divine. Mais elle fait que chaque chose possède sa nature propre⁶²³. C'est elle qui est le principe d'être, d'agir ; elle est aussi la capacité d'être connu. Dans tous ces domaines, il faut qu'il y ait diversité des choses et que celles-ci restent néanmoins dans leurs limites propres et soient liées d'une certaine manière entre elles. Thomas ne cite pas explicitement Aristote mais nous avons vu qu'Aristote explique que : « Le principe du rôle de chaque chose dans l'univers, c'est sa nature même : tous les êtres, dis-je, vont nécessairement se séparant les uns des autres ; et tous, dans leurs fonctions diverses, participent à l'harmonie de l'ensemble »⁶²⁴. Par contre, on trouvera quelques références au Philosophe au sujet du rôle du premier moteur. Autrement dit, la notion d'ordre dans le commentaire du Pseudo Denys est bien compatible avec la notion aristotélicienne, même si elle est décrite à l'aide d'analogies inspirées par le texte commenté, comme l'analogie des chevilles, ou même si l'accent est mis sur la notion d'unité, ce qui est confirmé par la réponse de Thomas à certaines objections.

Les réponses aux objections dans la troisième lecture du chapitre XI éclairent plus le sens de l'unité et du repos en tant qu'appartenant à la définition de la paix. L'objection met alors en

⁶²² *In De Div. Nom.*, XI, lect. 2, n° 910 : « Nihil enim est ita infimum in rebus quod non aliquo divino dono participet, ex qua participatione sortitur ut habeat connaturalem amicitiam ad alias creaturas et ut ordinetur ad Deum, sicut ad ultimum finem, qui est *frui Deo* ».

⁶²³ Effectivement la nature remplace ici la forme, tellement soulignée dans l'*In Sententiarum*. Mais il n'y a pas de changement radical lorsque les deux notions sont étroitement liées déjà chez Aristote : voir A. N. WOZNICKI, p. 214 : « By reducing all these different meanings of the term "nature" to mater and form, the question may arise concerning which of these two meanings deserve the name of nature in a higher and fuller sense of the word. Aristotle is in favor of form, and says : "The form indeed is nature rather than mater" (*Physics* II, 1. 193b7). The main argument of the superiority of form over matter is based upon the superiority of actuality over potentiality... » ; *ibid.* p. 216 : « These two senses of nature, as an active and as a passive principle of motion, Aquinas following Aristotle derives from the meaning of nature as form and matter... ».

⁶²⁴ *Métaphysique*, livre Λ, [1075a11] : « tale namque cuiusque principium ipsorum natura est. Dico autem puta ad discerni quidem necesse omnibus uenire, et alia sic sunt quibus communicant omnia ad totum ».

doute le constat selon lequel tout le monde désire la paix⁶²⁵. Certes, il a été démontré que tout le monde désire la paix. Mais le problème est que la notion de paix consiste dans le repos et dans l'union. Or certaines choses semblent ne chercher ni le repos ni l'union⁶²⁶. « Il demande donc en premier *comment* on peut dire que *toute chose désire la paix* alors qu'*ils sont nombreux* ceux qui se complaisent dans la différence et dans la division et qui ne cherchent pas *naturellement à se reposer dans les biens qui leur sont propres* et qui recherchent toujours le mouvement »⁶²⁷.

La réponse est divisée en trois parties qui scrutent trois principes de désir, lequel semble ne pas être compatible avec la notion de paix. Ces trois principes de désir sont l'appétit naturel⁶²⁸ (n° 917-919), le hasard (*secundum casum*)⁶²⁹ (n° 920-921) et la volonté⁶³⁰ (n° 922). Voici maintenant les réponses que Thomas donne en abordant chaque question du point de vue de la paix comme cause finale et comme cause efficiente.

5.2.6. Le désir de garder sa propre nature et le désir de la paix.

Quant à la paix, qui est la cause finale, il est dit que lorsqu'on parle de la tendance naturelle à la différence, on parle en même temps de la tendance vers ce qui est propre à quelqu'un. Il est alors logique que rien ne veuille perdre sa nature ni quoi que ce soit qui appartienne à cette nature. Si donc la tendance à être différent est naturelle, chaque chose désire ce qui lui est propre selon sa nature. Chaque chose désire naturellement être unie immuablement à sa nature et à ce qui lui appartient sans la perdre. C'est ainsi qu'elle désire l'indivision ou l'unité de la

⁶²⁵ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 913 : « Dixerat enim supra quod omnia desiderant pacem ».

⁶²⁶ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 914 : « Cum autem ratio pacis in unitate et quiete consistat, haec omnia rationi pacis adversari videntur ».

⁶²⁷ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 914 : « Quaerit ergo primo *quomodo* possit dici quod *omnia desiderant pacem*, cum *multa* sint quae in hoc gaudeant quod sunt alia ab aliis discreta et propria *sponte quiescere non* volunt, sed semper moveri desiderant. Cum autem ratio pacis in unitate et quiete consistat, haec omnia rationi pacis adversari videntur ».

⁶²⁸ Cf. *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 917 : « intellegat de alteritate et discretionem quae competit unicuique secundum suam propriam naturam, per quam alia ab aliis distiguuntur, quam quidem propriam naturam et distinctionem consequentem, nulla res perdere vult, contra hunc intellectum non oportet nos contradicere, sed dicemus quod desiderare talem discretionem est desiderare pacem ».

⁶²⁹ Cf. *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 920 : « cum dixit quod multa gaudent alteritate et discretionem, non intellexit de alteritate et discretionem naturali, quae pertinent ad rationem pacis, sed intellexit de alteritate et discretionem secundum casum a pace, idest secundum quod aliquid excidit ab unione in quo consistit ratio pacis et sic velit probare quod pax non est omnibus amabilis ».

⁶³⁰ Cf. *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 922 : « solvit dubitationem secundum tertium intellectum, prout id quod dictum est quod multa sunt quae alteritate et discretionem gaudent, non referatur ad appetitum naturalem, ut in praemissis, sed ad appetitum voluntarium ».

paix : « Mais, par cela même que ce qui est propre à chaque chose soit conservé, c'est à la fois la paix et l'unité de la chose à l'égard d'elle-même qui sont préservées. D'où il suit que désirer la distinction qui découle de sa nature propre, c'est désirer la paix »⁶³¹.

Quant au désir naturel de se mouvoir, Thomas procède d'une manière analogue⁶³². Le désir de se mouvoir, qui surgit de sa propre nature, ne s'oppose donc lui non plus à la paix : « si ceux-là, dont la nature est de se mouvoir, ne veulent pas *se reposer* mais veulent *toujours se mouvoir* par leur mouvement *propre*, ce désir aussi est celui de la paix que Dieu répand en toutes choses et grâce à laquelle toutes choses sont conservées en elles-mêmes sans déchoir de ce qui leur convient conformément à leur nature propre »⁶³³. Se mouvoir est l'œuvre propre de celui qui est mobile⁶³⁴, c'est-à-dire son opération propre. Or lorsque quelqu'un garde ce qui lui appartient naturellement, il possède la paix. Lorsque donc quelqu'un garde l'opération qui lui appartient naturellement, il a par cela même la paix⁶³⁵. Telle est la réponse à l'objection qui dit que certaines choses veulent toujours se mouvoir. Effectivement, elles aussi veulent garder l'unité inhérente à leur nature, à ce qui leur appartient. « D'où il apparaît que, puisque les choses qui se meuvent naturellement veulent toujours se mouvoir et ne pas se reposer, ces dernières désirent la paix »⁶³⁶.

Mais la paix divine est aussi la cause efficiente⁶³⁷ de ce désir. Quant à la discrétion naturelle, nous en avons déjà parlé dans l'analogie des tables et des chevilles. Thomas répète donc ici

⁶³¹ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 917 : « Per hoc autem quod id quod est proprium uniuscuiusque rei conservatur, et servatur pax et unitas rei ad seipsam. Unde sequitur quod desiderare discretionem quae consequitur propriam naturam, est desiderare pacem ».

⁶³² *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 919 : « Et quia iam solvit dubitationem quantum ad hoc quod dictum erat quod multa gaudent et alteritate et discretionem, consequenter cum dicit: et si mota... solvit eodem modo dubitationem, quantum ad hoc quod dictum est quod multi non volunt sponte quiescere ».

⁶³³ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 919 : « si illa, in quorum natura est quod moveantur, non volunt *quiescere*, sed volunt *semper moveri* proprio *motu*, hoc etiam *desiderium est* pacis quae a Deo est in omnia derivata, per quam omnia conservantur in seipsis, absque hoc quod cadant ab eo quod competit eis secundum propriam naturam ».

⁶³⁴ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 919 : « Moveri enim est proprium opus mobilis, inquantum est mobile ».

⁶³⁵ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 919 : « Quod autem propriam operationem retinet, habet ad se pacem ».

⁶³⁶ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 919 : « Unde patet quod cum ea quae naturaliter moventur, volunt moveri semper et non quiescere, pacem desiderant ».

⁶³⁷ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 918 : « Deinde cum dicit : *Et est et munda...* manifestat praedictam solutionem per efficientiam divinae pacis ».

que la paix divine est à l'origine des différences entre les choses. La paix divine conserve ce qui est propre à chaque chose dans sa pureté, c'est-à-dire dans sa nature, qui est distincte de ce que lui est étranger⁶³⁸. En effet, il s'agit de l'œuvre de la Providence divine qui assure que les choses se tiennent dans leurs propres limites sans franchir les limites des autres choses. Ne pas être content dans ses propres limites et franchir les limites des autres engendre la guerre. La Providence divine empêche donc la guerre et établit la paix⁶³⁹. Autrement dit, la paix est possible parce que chacun reste dans sa nature, ce qui est l'œuvre de la Providence : « à savoir que la Providence, selon une puissance stable et indéfectible, établit *toutes choses dans leur paix et leur repos* afin qu'elles demeurent dans leur nature propre d'une manière immuable et qu'ainsi elles soient en paix entre elles »⁶⁴⁰.

Le mouvement naturel, tout comme la diversité, a son origine en Dieu qui est le premier moteur sans mouvement⁶⁴¹. De plus, en tant que premier moteur immobile, il est nécessairement vivant⁶⁴². Il est donc à l'origine du mouvement naturel et de la vie. Cela n'est pas contraire à la paix : « Cependant, c'est ainsi que la nature propre des êtres mobiles et la vie immobile des moteurs sont empêchées, grâce à la Paix divine, de déchoir de leur statut naturel »⁶⁴³.

5.2.7. Le hasard ne s'oppose pas au désir de la paix.

La deuxième objection, conforme au principe que tout le monde désire la paix, consiste à dire que certaines créatures jouissent de l'altérité et de la différence, non pas au sens d'un détachement (*secundum casum*) de la paix, mais au sens de quelque chose qui provient de

⁶³⁸ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 918 : « Hoc est ergo quod dicit quod perfecta pax, scilicet divina conservat proprietatem, idest propriam naturam singulorum, in sua munditia et puritate, non permixtam extraneo, sed discretam ab eo ».

⁶³⁹ Voir *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 918.

⁶⁴⁰ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 918 : « Sic igitur, per hoc quod divina Providentia servat omnia non bellantia et inconfusa et unumquodque ad seipsum et diversas res ad invicem, statuit pacem in rebus; et hoc est quod subdit quod omnia, secundum stabilem et indeclinabilem virtutem, statuit ad sui pacem et immobilitatem, idest ut immobiliter in propria natura permaneant et sic ad se pacem habeant ».

⁶⁴¹ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 919 : « Prima autem motiva sunt immobilia, quia cum in mobilibus non sit procedere in infinitum, necesse est devenire ad aliquod primum moventium immobile, ut probatur VIII^o *Physicorum* ».

⁶⁴² *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 919 : « Primum vero movens immobile, necesse est esse vivens, ut probatur in XII^o *Metaphysicorum* ».

⁶⁴³ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 919 : « Sic autem custoditur per divinam Pacem, proprietas mobilium et vita immobilis motivorum, ut non excidant a naturali statu ».

l'union qui relève de la paix⁶⁴⁴. Le texte latin utilise le mot « casus » qui peut signifier à la fois l'action de tomber, que nous traduisons ici par « détachement » mais aussi le hasard. Le mot grec est le verbe « ἀποπίπτω » qui signifie « tomber de ». Nous avons déjà rencontré le mot latin dans l'analogie de la maison-famille où il signifie le « hasard » qui est parfaitement compatible avec l'ordre de l'univers. Par conséquent, nous allons interpréter le mot « détachement » par « hasard ».

La réponse semble confirmer notre intuition en disant que rien ne peut se détacher complètement par « chute » de toute union dans laquelle consiste la raison de la paix⁶⁴⁵. Pour démontrer cela, Thomas examine les diverses possibilités qu'ont les choses de se séparer.

Tout d'abord, le détachement de l'union naturelle peut signifier que la chose quitte sa position stable (*statio*) dans l'union naturelle aux autres et devient ainsi quelque chose d'instable⁶⁴⁶.

Ce détachement peut se produire de trois manières différentes dès lors qu'on enlève ce par quoi la chose tient dans sa position stable⁶⁴⁷. Sur ce point, le commentaire *In De Divinis Nominibus* énumère trois éléments qui soutiennent les choses afin qu'elles ne tombent pas dans l'instabilité : les propres limites, le lieu et l'opération. Premièrement, chaque chose est soutenue dans sa stabilité par ses propres limites (*propriis terminis*). Et on appelle limite propre la forme par laquelle chaque chose est contenue dans son être⁶⁴⁸. La chose qui abandonne ses propres termes est appelée « indéfinie » (*interminatam*)⁶⁴⁹.

⁶⁴⁴ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 920 : « ...cum dixit quod multa gaudent alteritate et discretione, non intellexit de alteritate et discretione naturali, quae pertinent ad rationem pacis, sed intellexit de alteritate et discretione secundum casum a pace, idest secundum quod aliquid excidit ab unione in quo consistit ratio pacis et sic velit probare quod pax non est omnibus amabilis ».

⁶⁴⁵ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 920 : « contra hunc opponentem sic erit dicendum quod nihil est quod totaliter excidat ab omni unione, in qua consistit ratio pacis ».

⁶⁴⁶ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 921 : « Primo quidem quantum ad ipsum casum, cui opponitur statio, secundum quod aliquid stat in naturali unitione ; et quantum ad hoc, dicit : *instabile* ». De Andia traduit celui et les trois autres types du détachement de l'union telle qu'on les trouve dans le texte commenté de Pseudo-Denys ainsi : « instable et illimité, inconsistent et indéfini » voir *De Div. Nom.*, XI, 5. En plus elle dit dans la note 2, p. 146 que « CORSINI, *Il trattato*, p. 34, note un parallèle entre ce passage et la définition du mal en DN IV, 20, 31-32... ».

⁶⁴⁷ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 921 : « Deinde ea tangit ex quibus casus accidit: cadit autem aliquid, dum tolluntur ea per quae stabat; stat autem aliquid in naturali unitione per tria ».

⁶⁴⁸ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 921 : « Primo quidem, per terminum quo continetur ne effluat ; nam et sicca continentur propriis terminis et humida continentur terminis alienis et forma per quam unaquaeque res continetur in suo esse, terminus dicitur ».

⁶⁴⁹ Cf. *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 921.

Deuxièmement, chaque chose est soutenue dans son état par le fait d'être contenue dans quelque chose d'extérieur. Par exemple, les corps sont contenus dans un lieu⁶⁵⁰. Par analogie au lieu qui contient le corps, toute chose extérieure qui contient quelque chose sans la conserver peut être appelée lieu (*locus*). La chose qui abandonne son propre lieu est ainsi appelée « sans lieu » (*illocabile*)⁶⁵¹.

Troisièmement, une chose tient dans son état stable par son opération. Et cette stabilité de l'opération vient de la fin. Par exemple, l'artisan, dont la fin de l'opération est déterminée, agit selon la règle de sa fin⁶⁵². La chose qui n'est pas ainsi déterminée se répand en plusieurs fins, c'est pourquoi on l'appelle « sans fin » (*indefinitum*)⁶⁵³.

Et pourtant, rien ne peut devenir complètement instable, c'est-à-dire rien ne peut complètement échapper à toute union. Effectivement, chaque chose désire ce qui lui est conforme et échappe à ce qui est contraire à sa forme⁶⁵⁴. Autrement dit, la réponse à l'objection ainsi interprétée est négative. La nature et le désir naturel assurent la paix naturelle malgré le hasard qui fait partie de l'ordre naturel.

Avant de passer à l'objection concernant l'appétit volontaire, terminons ce passage avec le constat que la notion d'ordre, ainsi que le rôle de la nature et du hasard, correspondent ici à ce que nous avons déjà vu dans le commentaire de la Métaphysique :

Pour l'ensemble de la solution il faut donc savoir que l'ordre requiert deux points, à savoir la distinction des éléments ordonnés les uns aux autres et la collaboration des éléments distincts par rapport au tout. Le premier point se réalise indéfectiblement chez tous les êtres; quant au deuxième point, l'ordre se réalise indéfectiblement chez certains êtres, c'est-à-dire chez ceux qui sont supérieurs et plus près du premier principe, comme les substances séparées et les corps célestes

⁶⁵⁰ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 921 : « Secundo, aliquid habet stationem per aliquod extrinsecum continens, sicut corpora continentur in loco; et secundum hanc similitudinem, omne exterius continens et non conservans, locus dici potest ».

⁶⁵¹ Cf. *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 921.

⁶⁵² *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 921 : « Tertio, aliquid habet stationem in sua propria operatione ex fine; quia enim artifex habet finem determinatum suae operationis regulariter operatur secundum regulam finis ».

⁶⁵³ Cf. *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 921.

⁶⁵⁴ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 921 : « Sic ergo nihil totaliter excidit ab unitione pacis ; unumquodque autem appetit et amat id quod est sibi conforme, refugit autem contrarium : impossibile enim est esse aliquod ens quod totaliter unitiorem refugiat et appetat alteritatem et discretionem, quae est secundum casum a naturali pace ».

chez lesquels rien ne se produit par hasard et en opposition à la nature; chez certains êtres cependant l'ordre fait défaut quant au deuxième point, c'est-à-dire chez les corps où il se produit parfois quelque chose par hasard et en opposition à la nature : et il en est ainsi en raison de leur éloignement du premier principe qui est toujours identique à lui-même⁶⁵⁵.

Avant de conclure ce paragraphe, ajoutons encore quelques observations sur la place du hasard telles qu'on les trouve ailleurs que dans le commentaire de l'*In de Divinis Nominibus*. En fait, lorsque Thomas regarde les choses naturelles, il s'aperçoit⁶⁵⁶ qu'elles se dirigent naturellement vers ce qui est meilleur⁶⁵⁷. Il en conclut que ce n'est pas le hasard qu'on observe dans la nature, mais l'ordre sûr vers la fin du bien (*finis boni*)⁶⁵⁸. Cette *finis boni* est visée par

⁶⁵⁵ *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n° 11 : « Est ergo summa solutionis, quod ordo duo requirit, scilicet ordinatorum distinctionem et communicantiam distinctorum ad totum. Quantum autem ad primum indeficienter est ordo in omnibus ; quantum autem ad secundum est quidam ordo indeficienter in aliquibus, quae sunt suprema et proxima primo principio, sicut substantiae separatae et corpora caelestia, in quibus nihil casualiter accidit et praeter naturam : in aliquibus autem deficit, scilicet corporibus, in quibus interdum aliquid accidit casualiter praeter naturam. Et hoc propter remotionem a primo principio semper eodem modo se habente ».

⁶⁵⁶ À vrai dire, c'est plutôt Aristote qui s'en est aperçu, et Thomas le cite non seulement ici mais aussi en d'autres endroits. Voir *De potentia*, q. 3, a. 6, arg. 26 : « Praeterea, natura semper fecit quod melius est, secundum philosophum et hoc ex bonitate naturae provenit » ; *De uirtutibus*, q. 2, a. 3, arg. 10 : « Praeterea, natura semper facit quod melius est » ; *In De caelo et mundo*, II, lect. 7, n° 5 : « Dicit ergo quod inter ea quae contingit fieri, natura semper facit id quod est optimum, tanquam mota et directa a primo principio, quod est ipsa essentia bonitatis » ; ici Thomas comment l'ouvrage d'Aristote *De caelo* [287b22-288a12].

⁶⁵⁷ CH.-V. HÉRIS, note 2 dans *Le gouvernement divin*, tome 1, *STh* I, 103-109, *Édition des jeunes*, p. 215-216 : « Les choses réalisent le meilleur, d'abord en ce qu'elles concourent toutes à l'ordre général du monde, qui est meilleur que l'une quelconque d'entre elles prise individuellement ; - puis en ce que chacune d'elles, considérée en particulier, réalise toujours ou du moins le plus souvent la fin qui est conforme à sa nature et qui est le meilleur pour elle : les monstres sont rares dans la nature. S. Thomas ne parle ici que des réalités naturelles : il n'est pas question des êtres libres et volontaires, lesquels ne réalisent pas toujours, ni même la plupart du temps, ce qui est mieux et le plus conforme à leur nature » ; Quant à la compréhension de l'exception qu'est le monstre voir *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 3 : « Si autem consideretur [malum naturae] respectu alicujus particularis agentis in natura, constat quod actio ejus semper est secundum debitum naturae suae, nisi aliquando impediatur, et hoc est raro ; et ex tali impedimento accidit malum in natura ejus, sicut apparet in partibus monstruosis ».

⁶⁵⁸ Encore un parallèle terminologique avec Augustin qui occupe beaucoup d'espace dans le livre XIX du *De Civitate Dei* qui contient cette expression même dans son sous-titre. Ce livre porte le titre suivant : « In quo, de finibus utriusque civitatis, terrenae ac caelestis, disputatur. Recensentur de bonorum et malorum finibus opiniones philosophorum qui beatitudinem in hac vita facere ipsi sibi frustra conati sunt : qui dum operosius refelluntur, ipsius civitatis caelestis, seu populi christiani beatitudo et pax quaenam sit, qualisve hic haberi, vel in futurum sperari possit, demonstratur » : G. BARDY, « Introduction » dans *La cité de Dieu*, BA 37, p. 11. Quant à l'analyse détaillée de ce terme par Augustin lui-même, voir *De Civ. Dei* XIX 1, 1 : « Finem boni ergo nunc dicimus, non quo consumatur ut non sit,

la providence⁶⁵⁹. Thomas voit ainsi dans la nature un certain dynamisme qui est ordonné vers la fin. Tout lui semble s'effectuer pour la fin (*propter finem*). Il répond à l'objection de ceux qui disent que les choses peuvent se produire ainsi par hasard, que le hasard⁶⁶⁰ ne suffit pas à expliquer pourquoi les choses se produisent chaque fois ou souvent (*vel semper vel frequenter*) de la même manière⁶⁶¹. C'est justement cette régularité qui permet de parler d'une pour la finalité dans la nature⁶⁶². Thomas appelle cela l'ordre sûr (*ordo certus*) des choses. C'est cet ordre que Thomas voit dans la nature et qui lui fait penser à la maison bien ordonnée. Il reconnaît ne pas être le premier : Cicéron (et peut-être même Aristote, mais cela n'est pas

sed quo perficiatur ut plenum sit » ; ibid : « Illud enim est finis boni nostri, propter quod appetenda sunt cetera, ipsum autem propter seipsum » etc.

⁶⁵⁹ *STh* I, 103, 1, co. : « Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus, quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi, sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perenderet ; ut, ab Aristotele dictum, Tullius introducit in libro *de natura deorum* ».

⁶⁶⁰ Le hasard existe, mais il n'est pas pensable sans un certain ordre et gouvernement : *STh* I, 103, 5 ad.1 : « sub sole dicuntur esse ea quae secundum motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur ; non ita quod omnia quae in eis fiunt, sint causalia ; sed quia in qualibet eorum aliquid casuale inveniri potest. Et hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in huiusmodi rebus, demonstrat ea alicujus gubernationi esse subjecta. Nisi enim huiusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maxime quae non cognoscunt : et sic non eveniret in eis aliquid praeter intensionem, quod facit rationem casus. .. » ; voir aussi J.-H. NICOLAS, « L'univers ordonné à Dieu par Dieu », RT t. 91 n° 3 (1991), p. 368 : « Le hasard ne peut trouver place qu'à l'intérieur d'un ensemble organisé de causes, à l'intérieur de l'univers » ; voir aussi O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, p. 117-118 où Thomas élabore cet argument face aux Pythagoriciens et Manichéens qui insistaient sur deux principes, à-savoir le bien et le mal... » ; voir *In Phys.*, II, lect. 1, n° 8.

⁶⁶¹ Voir également le passage de la *SCG* où Thomas constate que ce n'est pas seulement la même chose qui se produit *souvent ou toujours*, mais que c'est *souvent ou toujours* la meilleure chose. *SCG* III, cap. 3, n° 9 : « ...par exemple, les feuilles des plantes sont ainsi disposées qu'elles protègent la graine... »

⁶⁶² *In Physic.*, II, lect. 13, n° 2 : « Omnia quae fiunt, aut fiunt a casu, aut fiunt propter finem ; quae enim accidunt praeter intensionem finis, dicuntur accidere casualiter : sed impossibile est ea quae fiunt semper vel frequenter, accidere a casu : ergo ea quae fiunt semper vel frequenter, fiunt propter aliquid. Sed omnia quae fiunt secundum naturam, fiunt vel semper vel frequenter, sicut etiam ipsi confitebantur : ergo omnia quae fiunt a natura, fiunt propter aliquid » ; voir aussi *In Posterior. Analyt.*, II, lect. 9, n° 14 : « Ars enim et natura similiter operantur propter finem, ut habetur in ii *physic.* Sed a fortuna non fit aliquid gratia huius. Quod ideo dicitur, quia etsi fortuna contingat in his quae fiunt propter aliquid, ut dicitur in ii *physic.*, illud tamen quod dicitur a fortuna fieri, non est intentum tanquam finis, sed praeter intensionem accidit ».

sûr)⁶⁶³ a observé la même chose⁶⁶⁴. Le constat de l'ordre les a tous amenés à l'existence de l'auteur de cet ordre, à l'existence de celui qui gouverne⁶⁶⁵.

5.2.8. Le désir des choses contraires à la paix par l'appétit volontaire est pourtant le désir d'une fausse paix.

Il nous reste donc à scruter la créature rationnelle, celle qui n'est pas seulement mue par le désir naturel. La troisième interprétation possible de l'objection va dans ce sens en disant que nombreux sont ceux qui se réjouissent de l'altérité et de la différence mais, cette fois, la joie ne vient pas de l'appétit naturel mais de l'appétit volontaire⁶⁶⁶.

La réponse admet que cela soit possible. On peut se réjouir de ce qui s'oppose à la paix. Et pourtant on n'échappe pas au désir de la paix, au moins à une certaine similitude obscure de la paix⁶⁶⁷. Il s'agit des hommes dont beaucoup sont mus par les passions. C'est pourquoi la paix

⁶⁶³ Il semble que plus tard dans son commentaire des Psaumes Thomas a essayé trouver le passage, auquel faisait allusion Cicéron chez Aristote lui-même. Mais il ne l'a pas trouvé. Voir : *In Ps.*, 8, n°3 : « Tullius dicit in lib. de natura deorum, et fuit dictum etiam ab Aristotele, quamvis in ejus libris quae apud nos habentur non inveniatur, quod si aliquis homo intraret palatium quod videret bene dispositum, nullus est ita amens, qui licet non videret quomodo factum fuerit, quin percipiat quod fabricatum sit ab aliquo ».

⁶⁶⁴ M. T. CICERO, *De natura deorum*, (LLA 268.PH), lib. 2, par. 12, p. 54, lin.5 : « quartam causam esse eam que vel maximam aequabilitatem motus <constantissimam que> conversionem caeli, solis lunae siderum que omnium distinctionem utilitatem pulchritudinem ordinem, quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse ea fortuita: ut, si quis in domum aliquam aut in gymnasium aut in forum venerit, cum videat omnium rerum rationem modum disciplinam, non possit ea sine causa fieri iudicare, sed esse aliquem intellegat qui praesit et cui pareatur, multo magis in tantis motionibus tantis que vicissitudinibus, tam multarum rerum atque tantarum ordinibus, in quibus nihil umquam inmensa et infinita vetustas mentita sit, statuatur necesse est ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari ». cf. M. T. CICERO, *De natura deorum*, (LLA 268.PH), lib. 2, par. 88, p. 84, lin.10 : « ergo ut hic primo aspectu inanimatum quiddam sensu que vacuum se putat cernere, post autem signis certioribus quale sit id de quo dubitaverat incipit suspicari, sic philosophi debuerunt, si forte eos primus aspectus mundi conturbaverat, postea cum vidissent motus eius finitos et aequabiles omnia que ratis ordinibus moderata inmutabili que constantia, intellegere inesse aliquem non solum habitatorem in hac caelesti ac divina domo sed etiam rectorem et moderatorem et tamquam architectum tanti operis tanti que muneris ».

⁶⁶⁵ *STh* I, 103, 1, co. : « Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi : sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinantis rationem perperderet, ut ab Aristotele dictum, Tullius introducit in libro *de Natura Deorum* [Lib.2] ».

⁶⁶⁶ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 922 : « Deinde, cum dicit: si autem istos... solvit dubitationem secundum tertium intellectum, prout id quod dictum est quod multa sunt quae alteritate et discretione gaudent, non referatur ad appetitum naturalem, ut in praemissis, sed ad appetitum voluntarium ».

⁶⁶⁷ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 922 : « Et dicit quod si ille qui movet dubitationem dicat illos homines inimizari paci et bonis eius, qui gaudent in exterioribus litibus et interioribus commotionibus animi quas vocat furores, quae duo pertinent ad divisionem paci contrariam; et iterum gaudent variationibus et instabilitatibus quae videntur paci contrariari, et hoc quantum ad secundam partem dubitationis, dicendum est quod tales etiam homines detinentur a desiderio pacis, secundum quamdam obscuram similitudinem ».

intérieure de ce genre de personnes est perturbée⁶⁶⁸. Par conséquent, elles désirent également que leurs passions se calment et que la paix s'installe. Mais elles vont y arriver, non d'une manière sage, mais d'une manière stupide (*non sapienter sed stulte*)⁶⁶⁹. Elles veulent apaiser leurs désirs provoqués par les passions désordonnées en leur obéissant. Mais il est impossible de satisfaire tous ces désirs venus de passions désordonnées. C'est pourquoi les hommes qui agissent ainsi sont de plus en plus frustrés et n'arrivent pas à parvenir à la paix qu'ils désirent⁶⁷⁰. Ces personnes jouissent de cette pluralité de désirs parce qu'ils y sont soumis⁶⁷¹. Et pourtant, il n'y a pas d'autre solution sage que d'échapper à ce genre de pluralité de désirs. Il faut tout simplement résister à tous les désirs et ne chercher que la paix véritable⁶⁷².

5.2.9. La paix faite par l'Incarnation du Christ

Enfin, l'Incarnation du Christ apporte dans le monde une nouvelle sorte de paix⁶⁷³. Elle porte sur deux réalités. Tout d'abord, la paix du Christ vient de la libération du péché. Ensuite, elle est liée à l'enseignement par la doctrine, par l'exemple du Christ et par l'inspiration du Saint-Esprit. Par conséquent, Dieu nous enseigne afin que nous ne nous fassions pas la guerre en péchant contre nous-même et en nous mettant ainsi en désaccord avec les saints anges. Bien au contraire, par cette paix nous sommes censés accomplir avec les anges l'oeuvre de Dieu⁶⁷⁴.

Quant au principe de cette paix, elle est l'oeuvre de la providence et de la grâce de Jésus Christ. C'est Lui qui opère tout en tous. Par cette paix, nous sommes réconciliés par le Christ

⁶⁶⁸ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 922 : « Et hoc sic manifestat: tales enim homines multum impugnantur a passionibus, quibus commoventur et sic per huiusmodi passiones, eorum pax interior perturbatur ».

⁶⁶⁹ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 922 : « Huiusmodi ergo impugnationem passionum ex desideriiis pacis sedare volunt non sapienter, sed stulte ».

⁶⁷⁰ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 922 : « Putant enim quod possunt habere interiorem pacem, implendo superflua et inordinata sua desideria quae incitantur secundum varias passiones, sed per hoc magis perturbantur, dum non possunt consequi delectationes a quibus detinentur: impossibile est enim quod homo, superfluis et inordinatis desideriiis subiaccens, omnia desiderata consequi possit; et ideo tales, quaerentes pacem, lites commovent ut sua desideria impleant ».

⁶⁷¹ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 922 : « Et quia variis desideriiis subiaccens, variationibus gaudet ».

⁶⁷² *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 922 : « Sapienter autem hanc impugnationem passionum sedarent si, multa desideria reprimentes, ad unum desiderium verae pacis converterentur ».

⁶⁷³ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 923 : « Deinde, cum dicit: quid dicat... determinat de pace facta per Christi incarnationem, dicens quod sufficiens aliquid dici non potest de pietate Dei quae effundit pacem in mundum per Christum ».

⁶⁷⁴ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 923 : « secundum quam pacem, iam liberati a peccato didicimus, doctrina et exemplo Christi et interiori spiritus sancti inspiratione, non facere bellum peccando neque contra nosmetipsos neque discordando a sanctis Angelis, sed per hanc pacem, secundum nostram virtutem, operamur ea quae Dei sunt, simul cum sanctis Angelis ».

dans l'Esprit-Saint au Père⁶⁷⁵. Nous avons vu le cas de la paix naturelle de l'univers qui est véhiculée par les dons, certes naturels, qui viennent de Dieu. Sont affirmés ici en plus des dons surnaturels qui appartiennent à la paix faite par le Christ. Mais Denys ainsi que le commentaire s'arrêtent ici avec la référence à une autre œuvre, le *De theologicis hypotyposibus*⁶⁷⁶, qui est perdue.

5.3. Résumé

Nous avons exposé une véritable synthèse qui englobe tous les aspects et toutes les notions liées à la paix, déjà traitées dans les ouvrages précédents, en les rattachant à plusieurs significations de l'unité. En fait, c'est Dieu qui est un et qui est la cause de toutes sortes d'unité et de la paix dans la création. La création participe à son unité et à sa paix selon le principe de *maxima tale*. C'est pourquoi, elle aussi, est attirée à lui comme vers sa fin. Dans cette attirance, les réalités créées ne se mêlent pas, et c'est ce en quoi consiste leur paix. De plus, les réalités créées gardent une certaine union selon le principe de la continuité en se dirigeant vers leur fin ultime. Ils s'aident mutuellement selon le degré de leur capacité unifiante et pacifique pour parvenir à la fin ultime. Chaque réalité créée porte en elle-même le principe de l'unité et de la paix qu'est sa nature.

La définition augustinienne, qui dit que la paix est la tranquillité de l'ordre, figure parmi les références de Thomas. La paix est également traitée comme une concorde, c'est ce que peut évoquer l'expression la « concorde ordonnée ». Or, l'inspiration majeure vient du traité du Pseudo-Denys parce que c'est lui qui emploie également les termes tels que unité, nature et sagesse. Ce traité est marqué par la doctrine de la participation et le principe de la causalité du maximum, ce que Thomas rattache à Aristote et même aux sources scripturaires et patristiques. Il faut encore mentionner la philosophie qui se manifeste par le principe de la continuité ou par la description de l'ordre qui est de nouveau compatible avec la pensée aristotélicienne. Par conséquent, ce traité fournit à la doctrine de la paix de nombreux éléments philosophiques,

⁶⁷⁵ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 923 : « et hoc, secundum providentiam et gratiam Iesu qui operatur omnia in omnibus et qui facit illam ineffabilem pacem quae est ab aeterno praeordinata; per quam pacem, reconciliamur ipsi Christo in spiritu sancto, qui est spiritus dilectionis et pacis; per ipsum Christum et in ipso Christo, simul reconciliamur Deo patri ».

⁶⁷⁶ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 924 : « De his autem supernaturalibus donis pertinentibus ad pacem factam per Christum, dictum est sufficienter in libro de theologicis hypotyposibus et hoc secundum testimonia Scripturarum a Deo inspiratarum; et ideo hic de his breviter pertransivimus ».

comme l'affirme Heather Mc Adam Erb avec lequel nous sommes d'accord⁶⁷⁷. Grâce ces outils, la paix est décrite comme une réalité qui découle de la nature de chaque réalité créée. Cette nature n'est rien d'autre que la participation à la nature divine, la cause première et la cause finale de l'univers. Or, les êtres doués de raison peuvent manquer à la sagesse en cherchant une fausse paix qui n'est pas en accord avec leur nature. La Providence divine pourtant intervient pour rétablir la paix. Cette paix relève de l'incarnation du Christ et des dons apportés par lui. Or, le traité *In De Divinis Nominibus* s'arrête ici. C'est la *Somme de Théologie* ainsi quelques autres ouvrages qui nous permettront de d'approfondir ces affirmations.

⁶⁷⁷ H. MCADAM ERB, « Interior Peace. Inchoatio vitae aeternae », p. 277... : « In his commentary on chapter eleven of Dionysius's work *The Divine Names*, Thomas treats the theme of "divine peace" in terms of the power of divine providence in the universe. That Dionysius's text provides him the most metaphysical account of peace there is no doubt... ».

6. La synthèse de ce développement faite par la *Somme de théologie*

Après avoir effectué ce parcours presque chronologiquement, passons maintenant à la synthèse, telle qu'on la trouve dans la *Somme de théologie*. En fait, la *Somme* est une œuvre structurée en trois, voire quatre volumes dans lesquels le sujet de la paix est présent en plusieurs endroits. Quant au plan que nous allons suivre, nous traiterons tout d'abord dans ce chapitre de la paix telle qu'est exposée dans la *Prima* et la *Prima-secundae*. Nous les traiterons ensemble parce que les trois passages sur la paix que l'on y trouve abordent le sujet comme à la marge d'autres sujets, mais aussi à propos du gouvernement divin, de la fin qu'est la béatitude et des fruits du Saint Esprit. Ensuite, nous consacrerons un chapitre unique à la paix dans le cadre du traité de la charité (la *Secunda-secundae*) parce qu'on y trouve des articles entiers consacrés à notre sujet. Enfin, nous terminerons avec un chapitre intitulé *La paix du Christ*, organisé autour de quelques indications qu'on trouve dans la *Tertia pars*.

6.1. *Summa Theologiae I- la paix comme l'ordre intrinsèque et union ordonnée vers la fin ultime*

La *Somme de théologie* aborde pour la première fois le sujet de la paix dans la « Prima pars »⁶⁷⁸ à la question 103 qui traite du gouvernement divin⁶⁷⁹. On sait que peu avant ou presque simultanément à la rédaction de cette question, Thomas a écrit son commentaire du *In De Divinis Nominibus*⁶⁸⁰. Effectivement, c'est dans cette œuvre parallèle que nous avons vu le lien entre la paix et des notions telles que l'unité et l'ordre : « Cependant il [Denys] montre que la cause de la paix survient dans les choses à la fois pour établir et pour conserver l'unité de paix. Mais l'unité de paix consiste dans la tranquillité de l'ordre, ainsi que le dit Augustin au chapitre XIX de *La Cité de Dieu* »⁶⁸¹. Nous avons donc un texte qui réunit ce qui se retrouve à deux endroits dans la question 103 de la *Somme*. La paix s'y avère liée à l'ordre intrinsèque des

⁶⁷⁸ J.-P. TORRELL, *Initiation*, p. 436 : « Mise en train durant la période de Rome (après qu'il eut renoncé à poursuivre le projet d'un second Commentaire des *Sentences* ?), la *Prima Pars* était achevée en septembre 1268 ».

⁶⁷⁹ Il s'agit de *STh* I, 103, 2 et 3. Pour voir le résumé de cette question qui marque les principes dont Thomas se sert, nous renvoyons à J.-P. TORRELL, « Dieu conduit toutes choses vers leur fin », p. 89-95.

⁶⁸⁰ Jean-Pierre Torrell place la rédaction du *In De divinis nominibus* après mars 1266, tandis que les questions 75-119 de la première partie de la *Somme* ont dû être rédigées dans les années 1267-68. Cf. *Initiation*, p. 423.

⁶⁸¹ *In De Div.Nom.*, XI, lect. 1, n° 891 : « Ostendit autem quod supervenit rebus et ad conservandam unitatem pacis et ad instituendam. Unitas autem pacis in tranquillitate ordinis consistit, ut Augustinus dicit, XIX de Civit. Dei ».

parties de l'univers - « Le bien de la multitude réside dans l'ordre, et dans la paix qui est la *tranquillité de l'ordre*, selon le mot de St. Augustin »⁶⁸² - et au bien qui consiste dans l'unité - « De là vient que le but que se propose celui qui gouverne une multitude, c'est l'unité et la paix »⁶⁸³. Quant à la question de l'unité, le contexte dans lequel elle est traitée est l'unicité du gouvernement, sujet que nous avons abordé aussi grâce à la SCG⁶⁸⁴.

La brièveté de ces deux passages annonce aussi le changement de contexte dans lequel la paix sera désormais abordée. Le développement de la doctrine de la paix est moins présent dans la première partie de la *Somme*, concentrée sur Dieu qui gouverne. En revanche, Thomas donne beaucoup de place à la paix dans la deuxième partie qui traite de la créature rationnelle qui se dirige vers sa fin par ses propres actes⁶⁸⁵. Là, nous verrons mieux encore comment la paix se situe vis-à-vis de la fin.

6.2. *Summa Theologie* I-II - la paix et la béatitude

Dans les passages qui nous intéressent ici, il ne s'agit pas de la paix au sens de l'union mais de la paix au sens du repos. Ainsi, la paix en tant qu'élimination des obstacles trouvera-t-elle sa place dans le traité de la béatitude sauf qu'elle sera nommée la « paix antécédente ». En fait, la *Somme* ne réserve plus le terme de « repos de l'appétit » au seul l'amour, c'est pourquoi elle se permet de définir la paix comme un repos de l'appétit⁶⁸⁶. C'est ainsi qu'apparaît une autre

⁶⁸² *STh* I, 103, 2, arg.3 : « Praeterea, bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quae est tranquillitas ordinis. Ut Augustinus dicit *xix de civ. Dei* ».

⁶⁸³ *STh* I, 103, 3, co. : « Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax ».

⁶⁸⁴ *SCG* 4, cap. 76, p. 4 : « Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis » et *Super Is.*, cap. 3, lin. 107-112 : « Primo uniuersalis dissensio, unde dicit corrueat populus ab unitate pacis per quam est populus, uir ad uirum, id est contra, *Prou.* XI [14] *Vbi non est gubernator, corrueat populus*, *Zach.* X [2] *Abducti sunt quasi grex, affligentur quia non est eis pastor* ».

⁶⁸⁵ *STh* I-II, pro. : « Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum ; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem ; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem ».

⁶⁸⁶ Ce changement est déjà présent antérieurement, dans le commentaire *In de Divinis Nominibus* : *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 876 : « Unaquaeque enim res appetit suam perfectionem, quam a deo participat et amat eam et cum adepta eam fuerit, quiescit appetitus eius, in qua quiete consistit quies et ratio pacis » ; *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 880 : « Est autem considerandum quod proprie aliquid habere pacem dicitur in seipso, ex eo quod quiescit appetitus eius in proprio bono adepto ; quod quidem contingit, cum non est aliquid repugnans quod talem quietem impediat neque interius neque exterius ».

signification de la paix, celle qui ne figure pas dans l'*In Sententiarum* et qui est appelée la « paix conséquente »⁶⁸⁷.

La distinction entre la paix *antécédente* et la paix *conséquente* apparaît dans le traité de la fin ultime et de la béatitude, située au commencement de la *Prima-Secundae*⁶⁸⁸. Plus précisément, cette distinction apparaît au paragraphe 4 de la question 3, dont l'objectif est de démontrer que la béatitude consiste essentiellement dans l'acte d'intelligence. C'est donc dans ce cadre que la première objection met en scène la paix en répétant ce que nous connaissons déjà de l'*In Sententiarum*, à savoir que la béatitude ou la fin ultime consiste en la paix. L'importance de cette objection repose entre autres sur la référence aux autorités que nous connaissons également déjà. Thomas affirme donc que c'est saint Augustin qui dit que la béatitude consiste en la paix et qu'il y a même un psaume qui déclare que Dieu a établi la paix comme finalité⁶⁸⁹. L'objection se poursuit en concluant que s'il est vrai que la béatitude consiste dans la paix, elle devrait donc consister dans un acte de la volonté. En effet, puisque la paix relève de la volonté, il faut par conséquent que la béatitude relève elle aussi de l'acte de la volonté (*actus voluntatis*) plutôt que de l'acte de l'intelligence (*actus intellectus*)⁶⁹⁰. Tel est le problème. Thomas le résout en démontrant que c'est vraiment dans l'acte de l'intelligence que consiste essentiellement la béatitude. Néanmoins, cet acte est tout de même accompagné par la paix, c'est-à-dire par l'acte de volonté. Effectivement, il existe deux sortes de paix ou deux sortes d'acte de volonté. Tout d'abord l'acte de volonté qui précède la possession de la fin ultime. Autrement dit, c'est ici la paix qui précède la béatitude. Puis l'acte de volonté qui vient à la suite de cette possession, c'est ainsi que le Docteur Angélique introduit une distinction entre la paix précédente et la paix conséquente à la béatitude : « La paix appartient à la fin dernière de l'homme ; mais elle n'en est pas l'essence ; elle n'est à son égard qu'un antécédent et une conséquence. Un antécédent en ce que tout élément perturbateur et tout obstacle sont écartés de la fin ultime. Une

⁶⁸⁷ *STh* I-II, 3, 4, ad 1 : « pax pertinet ad ultimum hominis finem, non enim quasi essentialiter sit ipsa beatitudo ; sed quia antecederet et consequenter se habet ad ipsam ».

⁶⁸⁸ Quant à « la place accordée au traité de la béatitude dans le plan de la *Somme de théologie* » voir S. PINCKAERS, Renseignements techniques dans *La Béatitude*, Édition de La Revue des jeunes, p. 322-323.

⁶⁸⁹ Cf. *STh* I-II, 3, 4, arg. 1 : « Videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus, xix *de civ. Dei*, quod beatitudo hominis in pace consistit, unde in Psalmo cxlvii, qui posuit fines tuos pacem. Sed pax ad voluntatem pertinet ».

⁶⁹⁰ Cf. *STh* I-II, 3, 4, arg. 1.

conséquence, parce que, désormais, l'homme en possession de sa fin ultime demeure apaisé, son désir ayant trouvé le repos »⁶⁹¹.

Quant aux deux termes *antécédente* et *conséquente*, ils veulent dire que même si la béatitude est accompagnée de la paix, elle ne consiste pas *essentiellement* (*essentialiter*) dans la paix. La paix conséquente est la paix qui suit la possession de la fin ultime, lorsque le désir est satisfait. En fait, le désir est le mouvement vers la fin⁶⁹² et ce mouvement s'apaise à la suite de la possession de ce vers quoi il s'oriente. Mais l'essence de la béatitude de l'homme consiste en l'union avec le bien incréé, la fin ultime⁶⁹³. Cette union n'est pas effectuée par un acte de la volonté mais par un acte de l'intellect⁶⁹⁴. Nous possédons donc la fin ultime qu'est la fin intelligible par l'acte de l'intellect. L'acte de volonté suit l'acte de l'intellect. La volonté de celui qui est uni à sa fin ultime y repose, et la paix *conséquente* en sort.

Quant à la paix *antécédente*, Thomas explique que, pour atteindre la béatitude, la volonté doit être antécédemment droite. Autrement dit, la droiture de la volonté est la condition de l'acte de l'intellect qu'est la béatitude⁶⁹⁵. Cette rectitude antécédente de la volonté est assurée par l'ordre droit de la volonté vers la fin ultime. Thomas explique cela en donnant l'exemple de la matière qui doit être disposée ou ordonnée afin de suivre sa forme. Ainsi, on ne peut pas suivre la fin ultime sans être bien disposé ou ordonné par rapport à cette fin⁶⁹⁶. Pour les créatures douées de volonté, cette disposition s'appelle la droiture de la volonté⁶⁹⁷.

⁶⁹¹ *STh* I-II, 3, 4, ad 1 : « Pax pertinet ad ultimum hominis finem, non enim quasi essentialiter sit ipsa beatitudo ; sed quia antecedenter et consequenter se habet ad ipsam. Antecedenter quidem, inquantum jam sunt remota omnia perturbantia, et impedimenta ab ultimo fine. Consequenter vero, inquantum jam homo, adeptus ultimo fine, remanet pacatus, suo desiderio quietato ».

⁶⁹² *STh* I-II, 3, 4, co. : « Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem ».

⁶⁹³ *STh* I-II, 3, 3, co. : « Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis ».

⁶⁹⁴ *STh* I-II, 3, 4, co. : « Nam a principio volumus consequi finem intellegibilem ; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus ; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto ».

⁶⁹⁵ *STh* I-II, 4, 4, co. : « Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum ».

⁶⁹⁶ Cf. *STh* I-II, 4, 4, co. : « Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum ».

⁶⁹⁷ Cf. *STh* I-II, 4, 4, co. : « nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis ».

La rectitude de la volonté de celui qui est parvenu à la vision de Dieu est assurée par cette vision-même. Cela signifie que la volonté de celui qui voit Dieu aime tout selon l'ordre qui le dirige vers Dieu (*sub ordine ad Deum*)⁶⁹⁸. Cela n'est pas certain pour celui qui n'est pas encore parvenu à la vision de Dieu, sa fin ultime. Dans ce cas, on peut aimer quelque chose qui ne correspond pas à l'ordre droit ou même à l'ordre vers Dieu. De toute façon, on n'échappe pas dans ce cas à un autre principe qui dit qu'on ne peut aimer que sous la raison commune du bien (*sub communi ratione boni*)⁶⁹⁹. Le problème est que même celui qui pèche le fait sous la raison commune du bien⁷⁰⁰.

D'où vient ce désordre éventuel qui s'oppose à l'ordre droit de la volonté dans la phase *antécédente* à la béatitude parfaite ? La réponse est à chercher dans la partie sensitive. En effet, ici sur terre, l'opération de l'intellect présuppose l'opération des sens. Étant donné que l'essence de Dieu ne peut être vue par les sens, on peut perdre l'ordre vers Dieu en se détournant vers un autre objet sous prétexte de son apparente bonté (*sub communi ratione boni*)⁷⁰¹. Autrement dit, sur le chemin vers la fin ultime, une rupture peut toujours arriver entre deux significations de la fin ultime :

On peut parler de deux façons de la fin ultime, suivant que l'on considère la raison de la fin ultime, ou l'objet qui réalise pour nous cette raison. S'il est question de la raison même, tous les hommes se rejoignent dans le désir de la fin ultime ; car tous souhaitent voir se réaliser leur propre accomplissement, et telle est la raison de la fin ultime, nous venons de le dire. Mais quant à l'objet dans lequel cette raison se trouve, les hommes ne sont plus d'accord à propos de la fin ultime. Les uns désirent comme bien suprême la richesse, d'autres la volupté, ou quoi que ce soit d'autre⁷⁰².

⁶⁹⁸ *STh* I-II, 4, 4, co.

⁶⁹⁹ *STh* I-II, 4, 4, co.

⁷⁰⁰ A.-D. SERTILLANGES, note 176 dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. 1a 2ae, 1-5. La fin dernière ou la béatitude*, Paris: Desclée et Cie, ²1951 : « Saint Thomas ne dit pas que ce qui fait la volonté droite c'est de suivre le bien abstrait, le bien en général, puisque cela se fait nécessairement et même si l'on pèche » ; voir également R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De beatitudine, de actibus humanis et habitibus*, p. 142 : « Ipsa essentia bonitatis ita se habet ad videntem Deum, sicut ratio boni ad viatores. Atqui viator non potest divertere a ratione boni, sed omnia vult sub rationem boni, saltem aparentis. Ergo videns Deum non potest divertere ab essentia bonitatis ».

⁷⁰¹ *STh* I-II, 4, 4, co.

⁷⁰² *STh* I-II, 1, 7, co. : « de ultimo fine possumus loqui dupliciter, uno modo, secundum rationem ultimi finis ; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem

La cause de cette rupture est le péché⁷⁰³. La conséquence en est qu'on ne possède plus le goût disposé à la délectation dans la fin ultime :

Ainsi une saveur douce est agréable à tous les palais ; mais les uns préfèrent la douceur du vin, d'autres du miel ou de quelque autre substance. Toutefois, la douceur qu'on doit juger absolument parlant la plus délectable est celle où se complaît l'homme de meilleur goût. De même, on doit considérer comme le bien le plus achevé celui que prend pour suprême fin l'homme dont l'affectivité est bien réglée⁷⁰⁴.

On peut donc conclure que le mouvement vers la fin ultime peut être troublé par des obstacles venus de l'affectivité. L'affectivité bien réglée est ainsi une condition de l'ordre droit vers la fin ultime comme de la paix ici-bas. De plus, l'ordre droit de la volonté est nécessaire non seulement pour ceux qui se dirigent vers leur fin ultime mais aussi pour ceux qui y sont déjà parvenus⁷⁰⁵.

En fait, un article précède directement celui où saint Thomas parle de la paix « antécédente » et « conséquente », dans lequel le Docteur Angélique pose la question de l'opération des sens en se demandant s'il est vrai que la béatitude consiste en l'opération des sens⁷⁰⁶. C'est aussi dans cet article que nous trouvons la triade « *essentialiter* », « *antecedenter* » et « *consequenter* »⁷⁰⁷. On y trouve surtout la distinction entre la béatitude parfaite et imparfaite, et la constatation que l'opération des sens se situe à l'égard de l'opération de l'intellect d'une manière différente dans les deux cas :

adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine, nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud ».

⁷⁰³ *STh* I-II, 1, 7, ad 1 : « Illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis : non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus ».

⁷⁰⁴ *STh* I-II, 1, 7, co. : « Sicut et omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicuius talium. Illud tamen dulce oportet esse simpliciter melius delectabile, in quo maxime delectatur qui habet optimum gustum. Et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

⁷⁰⁵ *STh* I-II, 4, 4, ad 3 : « non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine : sed id quod tantum se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria postquam pervenitur ad finem : sed debitus ordo ad finem est necessarius ».

⁷⁰⁶ Cf. *STh* I-II, 3, 3.

⁷⁰⁷ Il faut aussi mentionner que cette triade n'est plus mentionnée dans les œuvres de saint Thomas que deux fois dans *les Questions disputées sur mal*. Cf. *De malo*, q. 8, a. 3, ad 7.

Mais les activités sensibles peuvent avoir rapport à la béatitude soit comme antécédentes, soit à titre de conséquence. Comme antécédentes, en ce qui concerne la béatitude imparfaite telle qu'on peut la posséder en cette vie, pour cette raison que l'activité de l'intellect exige celle des sens. A titre de conséquence, dans la parfaite béatitude qui est attendue dans le ciel, parce que, après la résurrection, ainsi que l'explique saint Augustin, la béatitude de l'âme refluera pour ainsi dire sur le corps et sur les sens corporels pour rendre leurs activités plus parfaites. C'est ce qu'on verra plus clairement quand nous traiterons de la résurrection. Mais dans cet état, l'activité par laquelle l'esprit de l'homme sera uni à Dieu ne dépendra pas des sens⁷⁰⁸.

La béatitude de la vie présente est ici marquée par l'adjectif *imparfaite*. La béatitude du ciel, elle, est caractérisée comme *parfaite*. En fait, la possession de la fin ultime ici-bas ne peut être qu'imparfaite lorsqu'on ne la possède qu'en intention. La possession de la fin ultime est parfaite puisqu'on la possède en intention mais aussi en fait⁷⁰⁹. De là vient qu'on ne peut jouir parfaitement de la fin ultime qu'au ciel⁷¹⁰, à condition bien entendu d'avoir la volonté bien ordonnée. Et cette fin ultime, à laquelle tout doit être ordonné, la seule qui puisse satisfaire tous les désirs de l'homme, est Dieu⁷¹¹.

La notion de paix n'occupe guère de place dans le traité de la béatitude présent au début de la deuxième partie de la *Somme*. Ce qui est étonnant, car Augustin a élaboré sa vaste doctrine

⁷⁰⁸ *STh* I-II, 3, 3, co. : « Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum beatitudinem imperfectam, qualis in praesenti vita haberi potest, nam operatio intellectus praeexigit operationem sensus. Consequenter autem, in illa perfecta beatitudine quae expectatur in caelo, quia post resurrectionem, ex ipsa beatitudine animae, ut Augustinus dicit in epistola ad Dioscorum, fiet quaedam refluentia in corpus et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur ; ut infra magis patebit, cum de resurrectione agatur. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungetur, a sensu dependebit ».

⁷⁰⁹ *STh* I-II, 11, 4, co. : « Habetur autem finis dupliciter : uno modo perfecte, et alio modo imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re. Imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum ».

⁷¹⁰ *STh* I-II, 11, 4, ad 2 : « Et ideo eius quod non est ultimus finis, fruitio est impropria, quasi deficiens a specie fruitionis. Finis autem ultimi non habiti, est fruitio propria quidem, sed imperfecta, propter imperfectum modum habendi ultimum finem ».

⁷¹¹ *STh* I-II, 2, 8, co. : « nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo : quia omnis creatura habet bonitatem participatam... » ; *STh* I-II, 2, 8, ad 2. « totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus ».

dans ce contexte précis. De plus, Thomas parle de l'ordre droit de la volonté sur le chemin vers la fin ultime. On n'est donc pas loin de la définition de la paix telle qu'elle a été formulée par saint Augustin et qui contient le terme « ordre »⁷¹². Et pourtant, Thomas ne se réfère pas ici à cette définition. Nous allons voir cependant qu'il n'abandonne pas l'héritage d'Augustin. En fait, la béatitude a plusieurs significations⁷¹³. Jusqu'ici, nous avons parlé de la béatitude dans le contexte de l'acquisition de la fin ultime⁷¹⁴. Mais la béatitude peut signifier aussi l'acte parfait des vertus et des dons du Saint-Esprit. Par conséquent, pour revenir à ce sujet, il faudrait changer de contexte. Par ailleurs, c'est surtout le traité de la charité qui s'avère très fécond.

Mais avant d'y arriver, résumons : tandis que le traité de la paix dans la *Prima pars* fait largement référence à ce qui a été élaboré dans l'*In De Divinis Nominibus*, le traité de la béatitude dans la *Prima-secundae* nous fournit un approfondissement, notamment des distinctions, comme celles qui existent entre la paix *antécédente* et *conséquente* et la paix *imparfaite* et *parfaite*. La paix se situe donc d'un côté comme de l'autre par rapport à la fin, mais elle n'est pas cette fin. Quant à la paix qui surgit de l'union à la fin, Thomas y revient dans le contexte du traité des fruits de l'Esprit-Saint. En fait, le mot « fruit » évoque déjà une réalité qui perfectionne, qui arrive à la fin, comme nous allons le voir. Le problème est qu'il y a plusieurs fruits, ce qui oblige Thomas à les organiser et à préparer ainsi le terrain au traité de la charité.

6.3. La paix comme fruit du saint Esprit

En fait, c'est saint Paul Apôtre qui énumère dans sa lettre aux Galates toute une liste des fruits du Saint Esprit : « Mais voici le fruit de l'Esprit : amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, fidélité, douceur et maîtrise de soi. En ces domaines, la Loi n'intervient pas »⁷¹⁵. La paix figure ici mais elle n'est pas seule. Or, Thomas s'efforce d'organiser un système. Nous allons maintenant observer comment il arrive à démontrer le lien entre la triade *amour, joie* et

⁷¹² Même si Thomas ne se réfère pas à la définition de la paix qui se trouve dans le livre XIX du *De Civitate Dei* il fait référence à cette ouvrage pour démontrer d'autres réalités que la paix. Voir par exemple : *STh* I-II, 1, 5, co. : « illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius, Unde Augustinus dicit, 19 de *Civ. Dei* [cap. 1] : *Finem boni nunc dicimus, non quod consumatur ut non sit, sed quod perficiatur ut plenum sit* ».

⁷¹³ En voilà quelques-unes : *STh* I-II, 3, 1, co. : « Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum : si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum ».

⁷¹⁴ Voir *STh* I-II, 1, 8, co. : « nam beatitudo nominat adeptionem finis ».

⁷¹⁵ *Ga* 5, 22-23 : « fructus autem Spiritus est caritas gaudium pax longanimitas bonitas benignitas, fides modestia continentia adversus huiusmodi non est lex ».

paix. Étant donné que le sujet de ce chapitre est la doctrine de la *Somme* notre texte principal de référence sera la question 70, sans oublier le commentaire de l'épître de saint Paul.

L'ordre charité-joie-paix relève de la disposition de l'esprit humain à l'égard du bien.

Quant à la charité, elle est première parce que :

L'homme spirituel est bien disposé en lui-même quand il se possède parfaitement dans la prospérité comme dans l'adversité. Or à l'égard du bien, la première disposition de l'esprit humain se fait par l'amour, lequel est la première des affections, la racine de toutes, comme nous l'avons dit. C'est pourquoi parmi les fruits de l'esprit, on met en premier lieu la charité, en laquelle le Saint-Esprit est donné d'une manière spéciale, comme en sa propre ressemblance, puisque lui-même aussi est amour. Aussi l'Apôtre dit-il *Rm 5 [5] : L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné*⁷¹⁶.

Quant à la joie⁷¹⁷, elle se trouve entraînée nécessairement par l'amour de charité, étant donné que :

Toujours en effet celui qui aime se réjouit d'être uni à l'aimé. Or, la charité a toujours présent le Dieu qu'elle aime, selon *I Jean 4 [16] : Qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui*. C'est pourquoi la joie est une conséquence de la charité⁷¹⁸.

⁷¹⁶ *STh I-II, 70, 3, co.* : « Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet et in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanae ad bonum, est per amorem, qui est prima affectio et omnium affectionum radix, ut supra dictum est. Et ideo inter fructus spiritus primo ponitur caritas ; in qua specialiter spiritus sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum et ipse sit amor. Unde dicitur *Rom. V, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis* ».

⁷¹⁷ Voir aussi : *STh I-II, 70, 1, ad 2* : « cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod ly propter dicit causam finalem, et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine. Alio modo, secundum quod designat causam formalem, et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam. Sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine ; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem ; in medicina autem austera, nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est quod in Deo delectari debet homo propter se, sicut propter ultimum finem, in actibus autem virtuosus, non sicut propter finem, sed propter honestatem quam continent, delectabilem virtuosus. Unde Ambrosius dicit quod opera virtutum dicuntur fructus, quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt ».

⁷¹⁸ *STh I-II, 70, 3, co.* : « Ad amorem autem caritatis ex necessitate sequitur gaudium. Omnis enim amans gaudet ex coniunctione amati. Caritas autem semper habet praesentem Deum, quem amat ; secundum illud *I Ioan. IV, qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*. Unde sequela caritatis est gaudium ».

Quant à la paix, elle arrive après la joie, comme sa perfection. Cette perfection nécessite deux conditions :

Or la paix comporte ces deux éléments : que du dehors rien ne nous trouble, et que nos désirs se reposent en un objet unique⁷¹⁹

En fait, on voit ici non seulement deux mais trois conditions, l'absence de troubles, le repos de nos désirs et aussi l'unicité de l'objet désiré. Or, on peut les réduire à deux puisque l'unicité de l'objet entraîne la fin des troubles. Thomas indique en même temps que cet objet n'est rien d'autre que la loi :

Primo, quant au repos, à l'abri des causes extérieures de trouble. En effet, on ne peut se réjouir parfaitement du bien qu'on aime, si sa jouissance est troublée par les autres. Au contraire, celui qui a le cœur parfaitement pacifié dans un unique objet, ne peut être importuné par rien d'autre, parce qu'il tient pour rien tout le reste, d'où cette parole du *Psaume* 119 [165] : *Grande paix pour ceux qui aiment ta loi, et il n'y a pas pour eux de scandale*, c'est-à-dire que les choses du dehors ne les troublent pas dans leur jouissance de Dieu⁷²⁰.

Or, la perfection de la joie signifie aussi le repos :

Secundo, la paix est aussi la perfection de la joie en ce qu'elle calme les remous du désir, car il ne possède pas la joie parfaite, celui à qui l'objet de sa joie ne suffit pas⁷²¹.

Le commentaire de l'épître de saint Paul aux Galates confirme l'ordre des trois premiers fruits. Pour qu'il y ait la joie, il faut donc que la chose aimée soit présente. Quant à la paix, elle relève de la joie parfaite. Quant à la joie parfaite, qui est le présupposé de la paix, elle se réalise lorsque les deux conditions sont assurées.

⁷¹⁹ *STh* I-II, 70, 3, co. : « Haec autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur ; et ut desideria nostra conquiescant in uno ».

⁷²⁰ *STh* I-II, 70, 3, co. : « Primo quidem, quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus, non enim potest perfecte gaudere de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur ; et iterum, qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet ; unde dicitur in *Psalm* CXVIII, *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*, quia scilicet ab exterioribus non perturbantur, quin Deo fruuntur ».

⁷²¹ *STh* I-II, 70, 3, co. : « Secundo, quantum ad sedationem desiderii fluctuantis, non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Haec autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur ; et ut desideria nostra conquiescant in uno ».

La première que l'objet aimé suffise à celui qui aime en raison de sa perfection, ; et à ce propos [l'Apôtre] dit [verset 22] : *paix*. Car celui qui aime jouit de la paix, quand il possède suffisamment l'objet aimé *Cantiq. VIII [10] : Depuis que j'ai paru devant lui, comme ayant trouvé la paix.*

La seconde condition, c'est que la jouissance de l'objet aimé soit parfaite, ce qui s'obtient semblablement par la paix, car, quoi qu'il survienne, dès lors que l'on jouit parfaitement de l'objet aimé, par exemple de Dieu, il ne peut y avoir aucun obstacle à sa jouissance *Ps. CXVIII [165] : Une paix abondante est à ceux qui aiment ta Loi ; il n'y a pas pour eux de scandale.* Ainsi donc [l'Apôtre] appelle-t-il joie, la jouissance de la charité, et paix, la perfection de cette charité. C'est ainsi que l'homme se perfectionne intérieurement quant au bien⁷²².

Il nous manque seulement ici l'unicité de l'objet désiré comme condition de la paix. C'est un élément qui a été mentionné dans la citation de la *Somme* ci-dessus et même avant, dans le commentaire l'*In de Divinis Nominibus*. En revanche, le commentaire de saint Paul propose de distinguer entre la joie et la paix en les désignant comme la jouissance et la perfection de la charité. Nous reviendrons plus tard sur cette distinction. Pour l'instant, l'essentiel est que la réflexion sur les fruits du Saint-Esprit dans la *Somme* ainsi que dans le commentaire des Galates éclaire la raison pour laquelle la paix figure dans le traité de la charité juste après la question de la joie.

⁷²² *Super Gal.*, cap. 5, lect. 6 : « Et ad hoc duo requiruntur. Primo ut res amata sufficiens sit amanti propter suam perfectionem. Et quantum ad hoc dicit pax. Tunc enim amans pacem habet, quando rem amatam sufficienter possidet. Cant. ult. : ex quo facta sum coram eo quasi pacem reperiens, etc. Secundo vero ut adsit perfecta fruitio rei amatae, quod similiter per pacem habetur, quia, quidquid superveniat, si perfecte aliquis fruatur re amata, puta Deo, non potest impediri ab eius fruitione. *Ps. cxviii, [165] : pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum.* Sic ergo gaudium dicit charitatis fruitionem, sed pax charitatis perfectionem. Et per haec homo interius perficitur quantum ad bona ».

7. La paix est l'effet de la charité (*STh* II-II, 29, 1-4)

Nous allons à présent aborder la partie de la *Somme* la plus riche sur le thème de la paix. Celle-ci y est traitée comme liée à la charité, comme étant son effet. Quatre articles se concentrent directement sur la paix. Le sujet ne s'épuise cependant pas ici. On y trouve encore une question sur le don de la sagesse,⁷²³ liée elle aussi au traité de la charité. Le sujet de la paix y est également abordé⁷²⁴ pour compléter ce qui est dit dans la question 29. Mais il nous occupera plus tard.

Quant à la place de la question de la paix dans le contexte de la charité, elle est traitée comme un de ses actes⁷²⁵ juste après la joie⁷²⁶. L'origine de ce schéma se trouve dans les commentaires des épîtres de saint Paul, notamment celui des Galates et dans le traité des fruits du Saint-Esprit dans la *Somme*. Nous y avons réfléchi dans le chapitre précédent.

Il nous reste donc à expliquer la structure de la question sur la paix qui est divisée en quatre articles : « Primo, la paix est-elle identique à la concorde ? Secundo, toutes choses désirent-elles la paix ? Tertio, la paix est-elle l'effet de la charité ? Quarto, est-elle une vertu ? »⁷²⁷

⁷²³ Voir M. LABOURDETTE, *La Charité*, p. 218 : « Et cela nous permet de comprendre pourquoi saint Thomas compte la paix parmi les *actes* de charité. C'est qu'elle ne se produit pas toute seule, comme un heureux hasard ; elle est une fin poursuivie. Si donc elle signifie un état de soi terminal, en quoi elle ressemble à la fin dernière, elle implique aussi dans sa signification l'acte qui la produit et la réalise et dont elle est l'effet propre, l'activité pacifiant. C'est cette activité pacifiant ou, au sens fort, pacifique, que saint Thomas attribue à la charité comme un de ses actes caractéristiques. Nous verrons en fin de traité comment y concourt le don de sagesse ».

⁷²⁴ Plus précisément : *STh* II-II, 45, 6.

⁷²⁵ H.-D. NOBLE, *La Charité*, t. 2, note 24, p. 257 « Dans la question précédente S. Thomas a étudié la nature intime de la charité dans son acte principal : la dilection. [...] Avec la nouvelle question nous ne sortons pas de l'analyse intime de la charité. Nous en sortirons aux questions 31 et suiv., pour étudier les manifestations actives de la charité, ses "actes" ou "effets extérieurs", comme les nomme S. Thomas : la bienfaisance, l'aumône, la correction fraternelle. Auparavant il faut envisager les "effets intérieurs" de la charité, c'est-à-dire les états de sentiments et les tendances affectives qu'elle développe chez ceux qui la possèdent, surtout s'ils la vivent parfaitement : la charité nous met en joie (q.28) ; elle nous établit dans la paix (q.29) ; elle nous engage dans une attitude de miséricorde (q.30) ».

⁷²⁶ *STh* II-II, 28, diuisio textus : « Deinde considerandum est de effectibus consequentibus actum caritatis principalem, qui est dilectio. Et primo, de effectibus interioribus ; secundo, de exterioribus. Circa primum tria consideranda sunt, primo, de gaudio ; secundo, de pace ; tertio, de misericordia » ; quant aux différences entre les trois effets intérieurs dont la paix fait parti voir aussi JOANNES A SANCTO THOMA, *De caritate*, p. 10 : « Interiores sunt gaudium, pax et misericordia, quorum gaudium principaliter versatur erga Deum, de cuius bono laetamur ; pax erga Deum, erga seipsum et erga proximum ; misericordia erga proximum tantum. Sed tamen est haec differentia, quod gaudium et pax ita simpliciter resultant a caritate quod non exigunt aliam distinctam virtutem mediante qua fiant : misericordia autem exigit virtutem distinctam a caritate ».

⁷²⁷ *STh* II-II, 29, diuisio textus : « Primo, utrum pax sit idem quod concordia. Secundo, utrum omnia appetant pacem. Tertio, utrum pax sit effectus caritatis. Quarto, utrum pax sit virtus ».

Nous proposons deux interprétations possibles. La première vient de M. Labourdette qui dit que : « Trois articles vont déterminer la vraie nature de la paix »⁷²⁸ et que « l'article 4 demande, comme pour la joie, s'il n'y faut pas une vertu spéciale »⁷²⁹

Santiago Ramirez propose de diviser les articles entre ceux qui traitent du genre de la paix⁷³⁰ et ceux qui décrivent leur différence spécifique⁷³¹ : « Le genre est donc la concorde (art.1) dans le bien que tout le monde cherche (art.2) »⁷³². La différence se trouve dans ce qui est propre à la paix, à savoir l'effet de la charité (art.3)⁷³³ et elle est précisée par la différence par rapport à la joie (art.4)⁷³⁴.

Gardons ces distinctions à l'esprit et passons à la doctrine de Thomas.

7.1. La paix est plus que la concorde

Il est très tentant d'identifier la paix à la concorde (*concordia*) parce qu'on peut s'appuyer tantôt sur saint Augustin, tantôt sur le Pseudo-Denys et même sur saint Paul. Augustin définit en effet la paix comme l'*ordinata concordia*⁷³⁵. Le Pseudo-Denys l'Aréopagite parle de la paix divine comme de la cause de la concorde⁷³⁶. Quant à saint Paul, certes, il ne mentionne pas la concorde, mais il semble en parler indirectement en évoquant son contraire, la dissension⁷³⁷.

Dans sa réponse, Thomas dit que : « En effet, la concorde proprement dite implique une relation à autrui, de telle sorte que les volontés de plusieurs cœurs (*cordium*) s'unissent dans un

⁷²⁸ M. LABOURDETTE, *La Charité*, p. 218.

⁷²⁹ M. LABOURDETTE, *La Charité*, p. 218.

⁷³⁰ S. RAMIREZ, *De Caritate*, p. 569 : « S. Doctor quaerit consequenter de pace, et quidem naturam eius investigat inquirendo primo quasi genus (art. 1-2) ».

⁷³¹ S. RAMIREZ, *De Caritate*, p. 569 : « deinde quasi differentiam specificam (art. 3-4) ».

⁷³² S. RAMIREZ, *De Caritate*, p. 569 : « Genus quidem est concordia (art. 1) in bono quod omnia appetunt (art. 2) ».

⁷³³ S. RAMIREZ, *De Caritate*, p. 569 : « differentia vero inquiritur ex proprio eius (effectus proprius caritatis [art. 3]) »

⁷³⁴ S. RAMIREZ, *De Caritate*, p. 569 : « et completur per distinctionem eius a dilectione et a gaudio (art.4), quae erant quoque effectus proprii caritatis ».

⁷³⁵ *STh* II-II, 29, 1 arg. 1 : « Dicit enim Augustinus, xix *de civ. Dei*, quod pax hominum est ordinata concordia. Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia ».

⁷³⁶ *STh* II-II, 29, 1 arg. 2 : « concordia est quaedam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit, dicit enim Dionysius, XI cap. de Div. Nom., quod pax est omnium unitiva et consensus operativa. Ergo pax est idem quod concordia » ; voir aussi *De Div. Nom.*, XI : « Car c'est elle qui unit toutes choses, qui engendre et qui produit toute concorde et toute cohésion ».

⁷³⁷ *STh* II-II, 29, 1, arg. 3 : « Sed idem opponitur concordiae et paci, scilicet dissensio, unde dicitur, i ad cor. xiv, non est dissensionis Deus, sed pacis. Ergo pax est idem quod concordia ».

même consentement (*consensus*) »⁷³⁸. Cela nous rappelle ce que Thomas a déjà dit dans son commentaire du *In De Divinis Nominibus* lorsqu'il définit le consentement comme la concorde des volontés⁷³⁹. En fait, Thomas joue ici avec le mot latin « *cor* », qui signifie en français « cœur ». Le mot *concordia* n'est donc rien d'autre que l'unité qui existe entre plusieurs cœurs (*con-cordia*) lorsque leurs volontés se mettent d'accord⁷⁴⁰. Mais pour la paix, il faut en plus qu'il y ait union intérieure au sein d'un seul cœur. À ce sujet, Thomas envisage d'abord deux types possibles de désunion. Il peut y avoir désunion entre diverses puissances appétitives. « Ainsi l'appétit sensitif va-t-il le plus souvent en sens contraire de l'appétit rationnel, selon l'épître de saint Paul aux Gal. 5 [17] : *La chair convoite contre l'esprit.* »⁷⁴¹. Mais il peut y avoir aussi un conflit au sein d'une seule puissance appétitive : « Ou bien la même puissance appétitive tend vers des objets différents qu'elle ne peut atteindre à la fois. Il est alors inévitable que ces mouvements de l'appétit se contrarient »⁷⁴². Ces deux types de mouvements désunis s'opposent donc à la paix. En effet : « l'union de ces mouvements est de l'essence de la paix ; car le cœur de l'homme n'a pas la paix, même si certains de ses désirs sont satisfaits, du moment qu'il désire autre chose qu'il ne peut avoir en même temps »⁷⁴³.

Étant donné que les unions qui s'opposent à ces deux types de désunions ne concernent qu'un seul cœur, elles ne peuvent pas être appelées la concorde (*con-cordia*)⁷⁴⁴. Mais elles sont indispensables pour obtenir la paix. Autrement dit, « la paix inclut la concorde et y ajoute quelque chose. Donc, partout où règne la paix, règne là aussi la concorde, mais la réciproque n'est pas vraie, si du moins on prend le mot de paix au sens propre »⁷⁴⁵. Michel Labourdette résume ainsi : « la concorde, prise en son sens social ou politique, ne suffit pas ; elle est requise

⁷³⁸ *STh* II-II, 29, 1, co. : « Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum : inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt ».

⁷³⁹ Voir *In De Div. Nom.*, XI, lect. 1, n° 885 : « ut consensus referatur ad concordiam voluntatum ».

⁷⁴⁰ voir S. RAMIREZ, *De Caritate*, p. 570 : « Concordia, sicut nomine ipso patet, est unitas vel conformitas cordium ».

⁷⁴¹ *STh* II-II, 29, 1, co. : « sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. V, caro concupiscit adversus spiritum ».

⁷⁴² *STh* II-II, 29, 1, co. : « Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus ».

⁷⁴³ *STh* II-II, 29, 1, co. : « Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis, non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest ».

⁷⁴⁴ *STh* II-II, 29, 1, co. : « Haec autem unio non est de ratione concordiae ».

⁷⁴⁵ *STh* II-II, 29, 1, co. : « pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur ».

à la paix, mais celle-ci demande davantage ; elle est essentiellement d'ordre moral, au sens même de l'éthique la plus personnelle »⁷⁴⁶

Dans la réponse à la première objection, Thomas propose l'exemple d'une situation dans laquelle on peut atteindre une certaine concorde, mais pas la paix. C'est le cas où le consentement est conditionné par la crainte : « Si l'un, en effet, en s'accordant avec l'autre, ne le fait pas librement, mais comme poussé par la crainte d'un péril qui le menace, pareille concorde n'est pas une paix véritable, parce que l'ordre n'a pas été observé entre les contractants (*ordo utriusque concordantis*), mais troublé (*perturbatur*) par celui qui a provoqué la crainte »⁷⁴⁷.

Ainsi Thomas peut-il répondre à l'objection d'Augustin qui définit la paix non seulement comme la concorde mais comme la concorde ordonnée. En effet, c'est ce mot, « ordonnée », qui signifie que l'ordre de chaque concordant n'est pas perturbé : « Saint Augustin parle ici de la paix d'un homme avec un autre, et il dit qu'elle est une concorde, mais pas n'importe laquelle : c'est une concorde qui est *dans l'ordre*, c'est-à-dire où l'un s'accorde avec l'autre selon ce qui convient à tous deux. [...] C'est pourquoi saint Augustin avait dit auparavant : *La paix est la tranquillité de l'ordre* ; et celle-ci consiste en ce qu'en chaque homme tous les mouvements de l'appétit (*motus appetitivi*) soient en repos (*conquiescunt*) »⁷⁴⁸.

Mais Thomas convoque aussi l'enseignement du Pseudo-Denys qui utilise le langage de l'union. Nous l'avons déjà vu dans le *corpus* de l'article et dans la deuxième objection. Avec ce dispositif, Thomas ajoute à la réflexion que la paix ne consiste pas seulement dans le repos des mouvements des appétits, comme nous l'avons vu dans la réponse précédente, mais aussi dans l'union de ces mouvements : « De ce qu'un individu est en parfait accord avec un autre, il ne s'ensuit pas qu'il le soit aussi avec lui-même, à moins que tous ses mouvements de l'appétit (*motus appetitivi*) ne s'accordent entre eux (*consentientes*) »⁷⁴⁹.

⁷⁴⁶ M. LABOURDETTE, *La Charité*, p. 218.

⁷⁴⁷ *STh* II-II, 29, 1, ad 1 : « Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax, quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente ».

⁷⁴⁸ *STh* II-II, 29, 1, ad 1 : « Augustinus loquitur ibi de pace quae est unius hominis ad alium. Et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. [...] Et propter hoc praemittit quod pax est tranquillitas ordinis. Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt ».

⁷⁴⁹ *STh* II-II, 29, 1, ad 2 : « si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus eius est omnino unitus nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi eius sint consentientes ».

Il semble qu'il existe une certaine contradiction entre la première réponse, qui parle de l'accord dans le repos (*con-quiescunt*), et la seconde qui met en avant l'accord (*con-sentientes*) dans le mouvement (*motus*). Mais le mouvement de l'appétit ne s'oppose pas à son repos que si ce mouvement est désordonné et va à l'encontre de l'union. Rappelons-nous que le *corpus* parle de la nécessité d'éliminer uniquement certains types de mouvement tels que *tendere in diversa, tendere in contrario, aliquid volendum quod simul habere non potest*. Nous avons vu aussi dans le *In De Divinis Nominibus* que le mouvement naturel (dans l'union à sa propre nature) ne pose pas de problème lui non plus⁷⁵⁰. De plus, tout repos n'est pas la paix, mais seulement le repos accompagné par une certaine union. Le préfixe latin *con* signifie cette union. Les expressions utilisées pour définir la paix telles que *con-quiescunt, con-sentientes*, sans oublier la *con-cordia* et le *con-sensus*, indiquent que c'est surtout l'union, soit dans le repos soit dans le mouvement, qui est importante.

La troisième objection évoque le principe : « Lorsque deux choses s'opposent à la même réalité, elles-mêmes sont identiques »⁷⁵¹. Étant donné que saint Paul oppose la paix à la dissension⁷⁵² et que la dissension s'oppose, elle aussi, à la concorde, pourquoi donc ne pas identifier la paix à la concorde, puisque toutes deux se trouvent dans la même position à l'égard de la dissension⁷⁵³ ? Mais Thomas répond qu'en fait, il faut distinguer entre deux sortes de dissensions qui s'opposent à la paix et qu'il n'y en a qu'une qui s'oppose à la concorde. C'est pourquoi on ne peut pas appliquer le principe évoqué plus haut. Effectivement, Thomas rappelle que le fait que deux personnes soient visiblement d'accord (*concordia*) n'exclut pas qu'un conflit puisse être présent à l'intérieur de l'une d'entre elles. Pour atteindre la paix, il faut que les deux dissensions soient exclues. Non seulement celle qui s'oppose à la concorde, mais aussi celle qui perturbe l'union dans chaque personne⁷⁵⁴.

⁷⁵⁰ *In De Div. Nom.*, XI, lect. 3, n° 919 : « Et dicit quod si illa, in quorum natura est quod moveantur, non volunt *quiescere*, sed volunt *semper moveri* proprio *motu*, hoc etiam *desiderim* est pacis quae a Deo est in omnia derivata, per quam omnia conservantur in seipsis, absque hoc quod cadant ab eo quod competit eis secundum propriam naturam ».

⁷⁵¹ *STh* II-II, 29, 1, arg. 3 : « quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem ».

⁷⁵² voir *I Co* 14, 33 : « non enim est dissensionis Deus sed pacis sicut in omnibus ecclesiis sanctorum ».

⁷⁵³ *STh* II-II, 29, 1, arg. 3 : « Sed idem opponitur concordiae et paci, scilicet dissensio, unde dicitur, i ad cor. xiv, non est dissensionis Deus, sed pacis. Ergo pax est idem quod concordia ».

⁷⁵⁴ Voir *STh* II-II, 29, 1, ad 3 : « paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordiae vero opponitur haec sola secunda dissensio ».

Cependant même cette double union ne semble pas être suffisante pour définir la paix. Rappelons encore ce que dit l'argument *contra* qui dit que la paix ne peut pas être simplement identique à la concorde. En effet, on peut imaginer une concorde entre des méchants qui s'accorderaient sur le mal. Dans ce cas, il semble qu'il y aurait plus que de la concorde. Il semble que les méchants sont d'accord sur le mal sans être poussés par la crainte. Est-ce que ce type de concorde est identifiable à la paix ? Le prophète Isaïe semble dire que non⁷⁵⁵. Thomas va revenir à cette question aussi dans l'article suivant.

7.2. Toutes choses désirent la paix

La paix consiste donc formellement en l'union. Mais la paix est aussi la fin que tous désirent. Les autorités invoquées dans cet article nous sont connues depuis l'article précédent : « Saint Augustin et Denys affirment que toutes choses désirent [*appetunt*] la paix »⁷⁵⁶. Nous insistons sur l'expression latine *appetunt* parce que c'est elle qui englobe le sens des objections. En fait, les objections semblent donc cibler cet acte de désirer (*appetere*) ainsi que le principe de ce désir qu'est l'appétit (*appetitus*).

La première objection essaie d'exclure une certaine catégorie d'appétits. En effet, Thomas veut dire dans cet article que n'importe quelle créature, non seulement celle qui est douée de la connaissance mais aussi celle qui n'a pas la connaissance, désire la paix. Autrement dit, après avoir traité de la paix des personnes dans l'article précédent, Thomas élargit cette notion en parlant de la paix de toutes réalités créées. Mais l'objection essaie de réserver la paix uniquement aux créatures douées de la faculté cognitive. En se référant au Pseudo-Denys, elle semble suggérer qu'un appétit quelconque ne suffit pas à désirer la paix, il faut qu'il s'agisse d'un appétit lié à la faculté cognitive⁷⁵⁷.

Les autres objections mettent en doute le désir universel de la paix en scrutant l'objet de l'appétit. Selon un argument, l'appétit de certains tend vers la guerre, par conséquent ceux-ci ne peuvent désirer la paix⁷⁵⁸. L'autre objection porte sur le principe que chaque appétit est

⁷⁵⁵ *STh* II-II, 29, 1, s.c. : « concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed non est pax impiis, ut dicitur Isaiae xlviii. Ergo pax non est idem quod concordia ».

⁷⁵⁶ *STh* II-II, 29, 2, s.c. : « Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX *de Civ. Dei*, quod omnia pacem appetunt. Et idem etiam dicit Dionysius, XI cap. *de Div. Nom.* »

⁷⁵⁷ *STh* II-II, 29, 2, arg. 1 : « Videtur quod non omnia appetant pacem. Pax enim, secundum Dionysium, est unitiva consensus. Sed in his quae cognitione carent non potest uniri consensus. Ergo huiusmodi pacem appetere non possunt ».

⁷⁵⁸ *STh* II-II, 29, 2, arg. 2 : « appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem ».

ordonné vers le bien. Mais il semble que la paix ne soit pas toujours bonne⁷⁵⁹. Finalement, un doute est exprimé, qui dit que ce vers quoi tous les appétits sont ordonnés est le bien suprême. Mais la paix ici-bas n'est pas le bien suprême⁷⁶⁰. Tous ces arguments mettent donc en doute le fait que chacun désire la paix.

Comme nous l'avons déjà dit, il semble que les objections tirent toutes leurs arguments de leur analyse de l'appétit au sens de désir et de son principe. Le *corpus* de l'article va à leur rencontre en commençant par une considération philosophique, en développant l'analyse de l'acte de l'appétit. En effet : « le fait de désirer quelque chose implique le désir d'entrer en sa possession (*assecutio*) et donc de voir disparaître tout ce qui pourrait y mettre obstacle »⁷⁶¹. De quel obstacle s'agit-il ? Thomas nous rappelle que « l'obtention (*assecutio*) du bien désiré peut être empêchée par un désir contraire venant soit de celui qui désire soit d'un autre »⁷⁶². Étant donné que « la paix le fait disparaître dans les deux cas »⁷⁶³, il s'ensuit que « quiconque a un désir, désire par le fait même la paix, en tant qu'il désire obtenir (*pervenire ad*) tranquillement et sans empêchement l'objet qu'il convoite »⁷⁶⁴. Suit une application de cette doctrine à la définition augustinienne : « c'est en cela que consiste justement la paix, que saint Augustin définit : *la tranquillité de l'ordre* »⁷⁶⁵. La paix est donc directement attachée à l'acte de l'appétit et au bien comme la dilection et la joie y sont. Ils existent *sub ratione boni amati*⁷⁶⁶. De plus, ceci est vrai pour toutes les sortes d'appétit.

Ainsi dans la première réponse aux objections, Thomas rappelle qu'il connaît le texte complet du Pseudo-Denys et non seulement sa première phrase qui semble désapprouver le fait que tout

⁷⁵⁹ *STh* II-II, 29, 2, arg. 3 : « solum bonum est appetibile. Sed quaedam pax videtur esse mala, alioquin dominus non diceret, *Matth. X, non veni mittere pacem*. Ergo non omnia pacem appetunt ».

⁷⁶⁰ *STh* II-II, 29, 2, arg. 4 : « illud quod omnia appetunt videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est huiusmodi, quia etiam in statu viae habetur ; alioquin frustra dominus mandaret, *Marc. IX, pacem habete inter vos*. Ergo non omnia pacem appetunt ».

⁷⁶¹ *STh* II-II, 29, 2, co. : « ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem, et per consequens remotionem eorum quae consecutionem impedire possunt ».

⁷⁶² *STh* II-II, 29, 2, co. : « Potest autem impediari assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius ».

⁷⁶³ *STh* II-II, 29, 2, co. : « et utrumque tollitur per pacem ».

⁷⁶⁴ *STh* II-II, 29, 2, co. : « necesse est quod omne appetens appetat pacem, inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit ».

⁷⁶⁵ *STh* II-II, 29, 2, co. : « in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus definit tranquillitatem ordinis ».

⁷⁶⁶ JOANNES A SANCTO THOMA, *De caritate*, p. 10 : « Nam gaudium et pax sequuntur ipsam rationem boni sub conceptu et linea qua tangitur a dilectione, scilicet sub ratione boni amati... ».

le monde cherche vraiment la paix, ce qui est évoqué par l'objection. La référence complète va donc dans un autre sens :

La paix comporte l'union non seulement de l'appétit intellectuel ou rationnel et de l'appétit sensitif, où il peut y avoir consentement, mais aussi de l'appétit naturel. C'est pourquoi Denys précise : *La paix produit le consentement et la connaturalité*. Dans le consentement est impliquée l'union des appétits résultant de la connaissance. Par la connaturalité est impliquée l'union des appétits naturels⁷⁶⁷.

Dans cette réponse Thomas montre non seulement sa connaissance du Pseudo-Denys, mais il continue aussi son analyse des appétits. Il rappelle qu'il y en a plusieurs types. Certains sont liés à la connaissance mais il existe aussi l'appétit naturel. La paix implique l'union entre tous ces types d'appétits.

Quant aux autres objections, Thomas répond que tout le monde cherche la paix pour soi-même. Même si l'homme veut mener la guerre ou provoquer les dissensions, c'est toujours pour parvenir à la paix au sens d'obtenir ce qu'il désire⁷⁶⁸. Ainsi tout le monde peut, même par la guerre, parvenir à la satisfaction de ses désirs, à une certaine paix.

Le problème ne consiste ni dans le type de l'appétit ni dans son acte. Autrement dit, que l'appétit soit lié à la connaissance ou non, il désire toujours le bien et désire que les obstacles éventuels disparaissent. Le problème est que seul le désir du bien véritable, qui est dans les hommes bons, mène à la paix véritable. Les autres désirs, même s'ils sont apaisés, ne mènent qu'à une paix apparente⁷⁶⁹. Ce sujet a été abordé déjà dans l'article précédent, lorsque Thomas citait le prophète Isaïe : « Cependant, on voit des méchants s'accorder pour faire le mal ; or,

⁷⁶⁷ *STh II-II*, 29, 2, ad 1 : « pax importat unionem non solum appetitus intellectualis seu rationalis aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionysius dicit quod pax est operativa et consensus et connaturalitatis, ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium ; per connaturalitatem vero importatur unio appetituum naturalium ».

⁷⁶⁸ *STh II-II*, 29, 2, ad 2 : « illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent ».

⁷⁶⁹ *STh II-II*, 29, 2, ad 3 : « quia pax consistit in quietatione et unione appetitus ; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni ; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera. Unde dicitur *Sap. XIV*, *in magno viventes inscientiae bello, tot et tanta mala pacem arbitrati sunt* ».

selon Isaïe 48 [22], *il n'y a pas de paix pour les méchants*. Donc la paix n'est pas identique à la concorde »⁷⁷⁰. Il n'y a donc pas de vraie paix pour les méchants parce que leur accord ne peut aboutir qu'à une paix apparente. Et pourtant même chez les hommes bons qui désirent le bien véritable, il faut distinguer entre la paix vraie mais imparfaite et la paix vraie et parfaite. La raison en est que le vrai bien ne peut être possédé ici-bas qu'imparfaitement. Sa possession parfaite est réservée à ceux qui sont dans la patrie⁷⁷¹.

Quant à toutes ces distinctions, S. Ramirez les rassemble ainsi dans son commentaire. Il faut distinguer la paix fausse de la paix vraie. La paix vraie se divise par la distinction entre la paix intérieure et la paix extérieure. Mais la paix vraie se divise aussi par l'intensité en la paix parfaite et la paix imparfaite⁷⁷². Mais il faut dire que la concorde seule n'est pas encore la paix, comme nous l'avons vu. La paix extérieure : « *inter diversas personas vel homines* : et est idem ac *concordia* » comme le dit Ramirez n'est pas nécessairement la paix ou un des types de paix

⁷⁷⁰ *STh* II-II, 29, 2, s.c. : « Sed contra est quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed *non est pax impiis*, ut dicitur *Isaiae* xlviii. Ergo pax non est idem quod concordia ».

⁷⁷¹ *STh* II-II, 29, 2, ad 4 : « cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud *Psalm.*, qui posuit fines tuos pacem. Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem ».

⁷⁷² S. RAMIREZ, *De Caritate*, p. 571 :

« PAX :

- I) Apparens vel falsa vel simulata : quies harmonica affectuum in aliquo bono apparenti, sed falso, seu quae verbis ostenditur et re tamen non habetur.
- II) Vera et sincera : quies et unio affectionum in aliquo bono reali et vero : et haec dividi potest ratione quasi :
 - A) extensionis in :
 - a) interiorem : inter diversas partes hominis in seipso et inter diversas appetitiones unius facultatis sub Deo.
 - b) exteriorem : inter diversas personas vel homines : et est idem ac concordia.
 - B) intensitatis et perfectionis in :
 - a) perfectam : harmonia absoluta et totalis, etiam in minimis, et imperturbabilis, ut in patria.
 - b) imperfectam : harmonia in essentialibus et principalibus, non vero in accidentalibus et minimis, et adhuc perturbabilis, ut in via ».

comme semble suggérer M. Tapie⁷⁷³. Ramirez lui-même dit ailleurs que la concorde se trouve vis-à-vis de la paix comme la partie intégrante vis-à-vis du tout⁷⁷⁴.

Avant de passer à l'article suivant, rappelons-nous encore que nous sommes arrivés au constat qu'il existe plusieurs types d'appétit et que, pour qu'on puisse parler de la paix, il faut que tous les appétits tendent vers une chose unique. Puis, nous avons vu qu'effectivement, les appétits tendent tous vers une seule chose et pourtant que cela ne suffit pas. Même si le désir d'un certain bien et de la paix se trouve chez tous, il s'agit parfois du désir de biens apparents. La conséquence en est la paix apparente. Le commentaire *In De Divinis Nominibus* a au contraire bien montré que la paix apparente ne peut être désirée que par les créatures rationnelles. Thomas ajoute dans la *Somme* qu'il existe peut-être même un accord entre plusieurs individus dans ce désir désordonné. Et pourtant, cette paix des méchants n'est rien d'autre qu'une fausse paix. Effectivement, le désir du vrai bien se trouve seulement chez les hommes bons⁷⁷⁵. Nous allons désormais rester dans ce cadre du désir du bien des hommes bons qui, une fois satisfait, mène à la vraie paix. Mais quelle est donc sa cause ? Que faut-il ajouter à l'appétit pour qu'il y ait cette bonté ? La réponse que nous apporte l'article suivant est simple, c'est la charité.

7.3. La paix est-elle l'effet de la charité ?

Mais, comme toujours, Thomas commence par exposer des objections. La première objection affirme qu'il semble que même les hommes sans la grâce sanctifiante puissent posséder la paix. Étant donné que la charité ne peut exister sans cette grâce, elle ne peut être la cause de leur paix⁷⁷⁶. La deuxième objection rappelle que la charité n'exclut pas certaines dissensions. Même des saints tels que Paul et Barnabé se sont disputés⁷⁷⁷. Par conséquent, si la paix et les

⁷⁷³ Voir M. A. TAPIE « Christ as a Cause of Peace », p. 116 : « Aquinas teaches that there exist four types of peace 1) concord... ».

⁷⁷⁴ S. RAMIREZ, *De Caritate*, p. 569 : « Pax non est idem ac concordia, sed se habet ad concordiam ut totum ad partem integram ».

⁷⁷⁵ *STh* II-II, 29, 2, ad 3 : « Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera. Unde dicitur *Sap. XIV, in magno viventes inscientiae bello, tot et tanta mala pacem arbitrati sunt* ».

⁷⁷⁶ *STh* II-II, 29, 3, arg. 1 : « Caritas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem, sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus caritatis ».

⁷⁷⁷ Thomas se réfère ici à *Ac* 15, 37-39 : « Barnabé voulait emmener aussi Jean appelé Marc. Mais Paul n'était pas d'avis d'emmener cet homme, qui les avait quittés à partir de la Pamphylie et ne les avait plus accompagnés dans leur tâche. L'exaspération devint telle qu'ils se séparèrent l'un de l'autre. Barnabé emmena Marc et s'embarqua pour Chypre ».

dissensions peuvent coexister avec la charité, elle ne peut pas être leur cause⁷⁷⁸. En plus c'est plutôt la justice qui semble être la cause propre de la paix⁷⁷⁹. Cet argument s'appuie sur le verset qui a marqué l'enseignement de Thomas tel qu'on le trouve dans le premier commentaire du *Super Isaiam*. Mais Thomas prépare sa réponse par un verset de Psaume, qu'il cite déjà dans le même commentaire. Ce verset suggère que la loi est importante pour la paix mais encore faut-il l'aimer. C'est donc l'amour qui est la raison de la paix⁷⁸⁰.

Dans sa réponse, Thomas rappelle la double union dont il a déjà parlé dans le premier article, c'est-à-dire l'union des appétits d'une seule personne et l'union des appétits d'une personne avec ceux d'autres personnes. Les appétits dont on parle ici sont l'appétit intellectuel (*intellectualis seu rationalis*), l'appétit sensitif (*animalis*) et l'appétit naturel (*naturalis*). Ils se trouvent dans celui qui aime et dans celui qui est aimé. Les deux sortes d'union sont causées par la charité⁷⁸¹. Elle unifie les appétits d'une personne en rapportant son cœur tout entier vers Dieu : « La première, selon que nous aimons Dieu de tout notre cœur au point de lui rapporter tout ; et ainsi tous nos appétits sont unifiés »⁷⁸². La charité unit aussi les appétits de plusieurs personnes : « La seconde, parce que, en aimant le prochain comme nous-même, nous voulons l'accomplissement de sa volonté comme de la nôtre. C'est pourquoi Aristote a mis l'identité du choix parmi les éléments de l'amitié, et que Cicéron affirme : *Chez des amis il y a même vouloir et même non-vouloir.* »⁷⁸³

L'objection a évoqué comme argument contre la charité qu'elle est attachée à la grâce sanctifiante et la paix se trouve même chez les païens (*gentiles*). Répondant à cette objection, Thomas distingue uniquement entre ceux qui se trouvent en état de grâce sanctifiante et ceux

⁷⁷⁸ *STh* II-II, 29, 3, arg. 2 : « illud non est effectus caritatis cuius contrarium cum caritate esse potest. Sed dissensio, quae contrariatur paci, potest esse cum caritate, videmus enim quod etiam sacri doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt ; Paulus etiam et Barnabas dissensisse leguntur, Act. XV. Ergo videtur quod pax non sit effectus caritatis ».

⁷⁷⁹ *STh* II-II, 29, 3, arg. 3 : « idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus iustitiae, secundum illud *Isaiae XXXII, opus iustitiae pax*. Ergo non est effectus caritatis ».

⁷⁸⁰ *STh* II-II, 29, 3, s.c. : « Sed contra est quod dicitur in Psalm., pax multa diligentibus legem tuam ».

⁷⁸¹ *STh* II-II, 29, 3, co. : « duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est, quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum ; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas ».

⁷⁸² *STh* II-II, 29, 3, co. : « Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum, et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur ».

⁷⁸³ *STh* II-II, 29, 3, co. : « Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amabilia unum ponitur identitas electionis, ut patet in IX *Ethic.* ; et Tullius dicit, in libro de amicitia, quod amicorum est idem velle et nolle ».

qui sont en état de péché. Il rappelle la priorité de l'ordre vers la fin ultime. Cet ordre est assuré par la grâce sanctifiante. Mais il est possible de se détourner de la fin ultime en s'attachant à un autre bien apparent. On appelle cela le péché. Par conséquent, il peut même y avoir une certaine paix dans l'état de péché. Mais étant donné que le bien qu'on poursuit est apparent, la paix qui en résulte est apparente elle aussi⁷⁸⁴.

Après avoir éclairé le rôle de la charité dans la perspective de la finalité, Thomas se tourne vers l'union. En fait, l'union dont il est question, est l'union de l'amitié qui vient de la volonté de vivre ensemble. Le signe de cette volonté est l'accord « en matière de biens utiles à la vie, et surtout des plus importants ». Il peut se produire des dissentiments en matière de biens moins importants et aussi des différences au niveau des opinions qui appartiennent à l'intelligence et qui précèdent la volonté. Tout cela est bien possible à cause de notre manière imparfaite d'accéder ici-bas à la vérité. Mais ce genre d'imperfections ne s'oppose ni à l'union de l'amitié ni à la paix imparfaite dans cette vie présente⁷⁸⁵.

Il reste donc à répondre à l'objection à l'égard du rôle de la justice. Étant donné que la paix équivaut formellement à l'union, il faut que la cause de la paix établisse cette union. Mais la justice n'est pas unifiante, elle enlève les obstacles à l'union. C'est la charité qui est directement une force unifiante comme le dit le Pseudo-Denys⁷⁸⁶. La justice est donc associée à ce qui est négatif mais nécessaire par rapport à la paix, l'absence d'obstacles. Or la paix elle-même est une réalité positive, l'objet de désir, l'effet de la charité⁷⁸⁷. Avec cette distinction Thomas

⁷⁸⁴ *STh* II-II, 29, 3, ad 1 : « a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum, ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundum hoc appetitus eius non inhaeret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens ».

⁷⁸⁵ *STh* II-II, 29, 3, ad 2 : « sicut philosophus dicit, in IX *Ethic.*, ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis, quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opinionones pertinent ad intellectum, qui praecedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam, existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra caritatem. Procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus aestimat hoc de quo est dissensio pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius aestimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae, in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur, non tamen repugnat paci imperfectae, qualis habetur in via ».

⁷⁸⁶ *STh* II-II, 29, 3, ad 3 : « pax est opus iustitiae indirecte, inquantum scilicet removet prohibens. Sed est opus caritatis directe, quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor vis unitiva, ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* pax autem est unio appetitivarum inclinationum ».

⁷⁸⁷ H.-D. NOBLE, *La Charité*, note 47, p. 291 : « On pourrait penser que, pour établir la paix entre les hommes, il n'est pas nécessaire de faire appel à la charité, mais qu'il suffit d'observer la justice qui respecte les droits d'autrui. Ne faire tort à personne, rendre à chacun son dû, n'est-ce pas s'établir soi-

semble donc résoudre certaines questions qui pourraient surgir lorsqu'on lit ses premières œuvres, telles que l'*In Sententiarum* ou la *SCG*. Là, la paix est plutôt quelque chose de négatif, l'absence d'obstacles. Mais nous reviendrons plus tard à ce sujet à propos du chapitre sur le royaume du Christ.

La conclusion de ce paragraphe est donc que la paix est l'effet de la charité. Le Père Labourdette clarifie encore ce constat en disant :

Si nous étions dans un ordre de pure nature, il n'y aurait à considérer que les communautés naturelles et l'amitié politique naturelle, ou même l'amitié s'étendant à toute la communauté humaine, elle suffirait à y produire la paix ; mais nous sommes dans un ordre surnaturel en régime de rédemption. Il n'y a désormais qu'un seul amour pleinement rectifiant, une seule amitié capable de produire une véritable paix, parce qu'elle fait l'unité sur la vraie fin dernière : la charité⁷⁸⁸.

Nous connaissons donc les causes de la paix. Mais il reste une question à résoudre : qu'est-ce donc que la paix en elle-même, est-elle une vertu ?

7.4. La paix n'est-elle pas une vertu ?

L'article précédent a donc affirmé que la charité était la cause de la paix. Étant donné que la paix consiste en l'union des appétits, et que c'est la charité qui cause cette union⁷⁸⁹, la paix est par conséquent l'effet (*effectus*) de la charité. Dans cet article, Thomas semble scruter le caractère de cet effet. Provient-il de la vertu ou de l'acte ? En fait les deux premières objections contiennent l'expression « des actes de vertus » (*de actibus virtutum*). Cette expression semble être la clé qui permet de comprendre la paix, d'autant plus qu'elle se trouve aussi dans le *corpus* ainsi que dans les réponses aux objections. La première objection nous dit donc qu' : « il n'y a de préceptes que pour les actes de vertus »⁷⁹⁰. La conclusion qui en est tirée est : « Or il y a des préceptes qui nous commandent la paix, comme le montre cette parole en St. Marc 9, [49]

même dans la paix et forcer les autres à la paix ? – S. Thomas répond qu'observer la stricte justice, c'est enlever un obstacle à l'établissement de la paix et lui ouvrir les voies ; mais que la paix réclame davantage, savoir : une influence directe de la charité. Celle-ci, puissance d'union et de concorde des tendances affectives et volontaires, est seule qualifiée pour assurer la paix ».

⁷⁸⁸ M. LABOURDETTE, *La Charité*, p. 276.

⁷⁸⁹ *STh* II-II, 29, 3, co. : « duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est, quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum ; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas ».

⁷⁹⁰ *STh* II-II, 29, 4, arg. 1 : « Praecepta enim non dantur nisi de actibus virtutum ».

: *Ayez la paix entre vous*. Donc la paix est une vertu »⁷⁹¹. La deuxième objection est construite de nouveau sur les actes des vertus lorsqu'elle commence en disant qu' : « il n'y a de méritoire que les actes de vertus »⁷⁹². Cette fois, la conclusion est de nouveau en faveur de l'hypothèse qui dit que la paix est une vertu : « or, c'est une chose méritoire que de procurer la paix, selon Matthieu 5, [9] : *Bienheureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu*. Donc la paix est une vertu »⁷⁹³. Les Écritures semblent donc parler de la paix comme de l'acte de d'une vertu, cela semble attester l'existence de la vertu de « paix ».

La réponse va donc dans ce sens, en rappelant ce que Thomas a déjà dit ailleurs dans la *Somme* sur un sujet semblable, cherchant à savoir voir si la joie est une vertu (q. 28, a. 4). En effet, il est possible que plusieurs actes se produisent à partir d'un seul agent : « Comme nous l'avons dit, lorsqu'il se produit une succession d'actes, procédant selon une même raison d'un même agent, tous proviennent d'une seule et unique vertu, et non pas chacun d'une vertu particulière. C'est ce qu'on voit dans la nature : le feu en chauffant, liquéfie et dilate à la fois, non qu'il y ait en lui une vertu liquéfiant et une vertu dilatante qui seraient distinctes, mais c'est par sa seule vertu chauffante qu'il produit ces effets »⁷⁹⁴. Par conséquent : « puisque la paix est produite par la charité, selon la raison même de l'amour de Dieu et du prochain, comme on l'a montré, il n'y a pas d'autre vertu dont elle soit l'acte propre que la charité ; comme on vient de le voir également pour la joie »⁷⁹⁵.

La paix comme la joie⁷⁹⁶ ne sont donc pas des vertus mais des actes propres de la charité, sans oublier que son acte principal est la dilection. La paix n'est pas une vertu parce elle n'ajoute rien en ce qui concerne l'objet qu'est la bonté divine ni n'ajoute une difficulté spéciale

⁷⁹¹ *STh* II-II, 29, 4, arg. 1 : « Sed dantur praecepta de habendo pacem, ut patet *Marc. IX, pacem habete inter vos*. Ergo pax est virtus ».

⁷⁹² *STh* II-II, 29, 4, arg. 2 : « non meremur nisi actibus virtutum ».

⁷⁹³ *STh* II-II, 29, 4, arg. 2 : « Sed facere pacem est meritorium, secundum illud *Matth. V, beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Ergo pax est virtus ».

⁷⁹⁴ *STh* II-II, 29, 4, co. : « sicut supra dictum est, cum omnes actus se invicem consequuntur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes huiusmodi actus ab una virtute procedunt, nec habent singuli singulas virtutes a quibus procedant. Ut patet in rebus corporalibus, quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva et alia rarefactiva, sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam ».

⁷⁹⁵ *STh* II-II, 29, 4, co. : « igitur pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est, non est alia virtus cuius pax sit proprius actus nisi caritas, sicut et de gaudio dictum est ».

⁷⁹⁶ Le principe est le même pour la paix et pour la joie. Voir S. RAMIREZ, *De Caritate*, p. 565 : « non datur virtus sine speciali ratione obiecti ab aliis distincta, aut sine speciali difficultate superanda ex parte subiecti. Haec enim duo sunt motiva ponendi virtutem aliquam specie ab aliis distinctam... ».

vis-à-vis de la charité⁷⁹⁷. Pour compléter ce constat, notons qu'il existe encore un effet intérieur de la charité, qui est traité après la paix et qui est la miséricorde. Dans ce cas, il faut relever une différence en ce qui concerne l'objet, et c'est pourquoi la miséricorde sert d'exemple de l'effet et de la vertu⁷⁹⁸.

Quant aux objections qui disent que la paix est une vertu, la réponse à la première (et en même temps à la deuxième objection) ajoute encore quelques précisions par rapport à l'effet de la charité qu'est la paix. Thomas cite d'abord que saint Marc (9, 49) : « Ayez la paix entre vous ». Le Christ ne donne pas la paix comme un précepte, comme s'il ordonnait une vertu, mais il prescrit d'avoir la paix. Il ordonne donc l'acte de la charité qui est d'« avoir la paix » (*pacem habere*). Mais Thomas ajoute ensuite que, même si la paix n'est pas une vertu, elle pourrait être une « béatitude » et un « fruit ». La paix est donc comme la fin de l'acte de la charité, son « fruit ». Mais c'est n'est pas tout. On peut aller plus loin encore en distinguant entre l'acte imparfait et l'acte parfait de la charité. Si l'acte est parfait, on parle de « béatitude »⁷⁹⁹. La paix peut donc être considéré comme le fruit de la charité mais aussi comme la béatitude des artisans de paix⁸⁰⁰.

Quant à la distinction entre le fruit et la béatitude, Thomas dit lui-même ailleurs : « On exige plus pour la raison de béatitude que pour celle de fruit. Car, pour la raison de fruit, il suffit qu'on ait quelque chose d'ultime et de délectable. Mais la raison de béatitude exige en outre que ce soit quelque chose de parfait et d'excellent. Ainsi toutes les béatitudes peuvent-elles

⁷⁹⁷ S. RAMIREZ, *De Caritate*, p. 565 : « Atqui pax non habet specialem rationem obiecti distinctam ab obiecto caritatis, sed unam eademque, quia bonitatem divinam secundum se respicit tum in Deo, tum in se, tum in proximo ; pariter non habet specialem difficultatem ex parte subiecti, quia eo ipso quod ordo et tranquillitas appetitus habetur erga Deum et nosmetipsos et proximos, statim naturaliter sequitur pax in animabus nostris » ; voir aussi *STh* II-II, 37, 1 : « Concordiae autem, ut supra dictum est, ex caritate causatur ; inquantum scilicet caritas multorum corda conjungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum, secundario autem bonum proximi ».

⁷⁹⁸ Voir *STh* II-II, 30, 3, ad 3. « Ad tertium dicendum quod gaudium et pax nihil adiiciunt super rationem boni quod est obiectum caritatis, et ideo non requirunt alias virtutes quam caritatem. Sed misericordia respicit quandam specialem rationem, scilicet miseriam eius cuius miseretur » ; quant à la solution sur la vertu de la miséricorde il y a la note explicative. Voir H.-D. NOBLE note 59, p. 295-296, II-II, 27-33, Édition de la Revue des jeunes.

⁷⁹⁹ S.-T. BONINO, « Les béatitudes... », p. 435 : « Les béatitudes sont des actes, non des habitus. Telle est, semble-t-il, l'originalité de l'approche thomasiennne ».

⁸⁰⁰ *STh* II-II, 29, 4, ad 1 : « ideo praeceptum datur de pace habenda, quia est actus caritatis. Et propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quae sunt actus virtutis perfectae, ut supra dictum est. Ponitur etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum spirituale dulcedinem habens ».

être appelées des fruits, mais non inversement »⁸⁰¹. Cette réalité ultime et délectable est l'œuvre (*opus*). La question est de savoir quel est le principe de cet œuvre. « En effet, toutes les œuvres vertueuses dans lesquelles on trouve de la délectation sont des fruits. Mais on appelle béatitudes uniquement les œuvres parfaites qui, en raison même de leur perfection, sont attribuées plutôt aux dons qu'aux vertus, comme on l'a dit ci-dessus »⁸⁰². La réponse de Thomas annonce qu'après avoir traité de la vertu de charité, il faut encore chercher parmi les dons du Saint-Esprit. Effectivement, le traité du don de sagesse contient un article à propos de la paix, nous y arriverons bientôt.

Mais avant cela, nous devons encore exposer la troisième objection et sa réponse. Elle rappelle qu'il existe un vice qui s'oppose à la paix, la dissension. Mais ce à quoi un vice s'oppose est une vertu. La paix doit donc être une vertu à laquelle s'oppose la dissension⁸⁰³. Thomas répond en disant, que le vice ne s'oppose pas à la vertu mais à l'acte de la vertu. Étant donné que la charité est la cause de plusieurs actes ordonnées, il y a de la place pour plusieurs vices. Quant à la dissension, elle s'oppose à l'acte qu'est la paix⁸⁰⁴.

7.4.1. La paix et la joie

Nous venons d'analyser les réponses de Thomas aux objections qui disent que la paix est une vertu. Nous avons aussi dit que la même objection est présente à la fin de la question sur la joie. En fait, dans le traité des fruits du Saint-Esprit déjà la joie et la paix figurent côte à côte ce qui les rend difficiles à distinguer. Sans doute sont-elles étroitement liées à la charité, elles sont ses actes intérieurs, elles relèvent du bien en tant que bien, elles sont nommées dans l'ordre suivi par saint Paul. Mais où se trouve la différence ? En fait, rappelons que le traité des fruits utilise le terme de « perfection ». On se réjouit du bien, mais la paix signifie qu'on s'en réjouit

⁸⁰¹ *STh* I-II, 70, 2, co. : « Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquis habens rationem ultimi et delectabilis : sed ad rationem beatitudinis, ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur ».

⁸⁰² *STh* I-II, 70, 2, co. : « Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur. Sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera : quae etiam, ratione suae perfectionis, magis attribuuntur donis quam virtutibus ».

⁸⁰³ *STh* II-II, 29, 4, arg. 3 : « vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quae opponuntur paci, numerantur inter vitia ; ut patet *ad Gal.* V. Ergo pax est virtus ».

⁸⁰⁴ *STh* II-II, 29, 4, ad 3 : « uni virtuti multa vitia opponuntur, secundum diversos actus eius. Et secundum hoc caritati non solum opponitur odium, ratione actus dilectionis ; sed etiam acedia vel invidia, ratione gaudii ; et dissensio, ratione pacis ».

parfaitement. La joie est la jouissance de la charité, la paix est sa perfection⁸⁰⁵. Cette perfection signifie le manque d'imperfections, voire même de perturbations⁸⁰⁶ et la suffisance de l'objet de joie⁸⁰⁷. De la sorte, la paix évoque une stabilité. Ramirez explique la différence entre la joie et la paix en disant que la joie est un effet de la charité par le mode de mouvement et la paix est un effet de la charité par le mode de « status »⁸⁰⁸. Quant à Thomas, il propose encore une distinction : tandis que la joie et la paix sont nommées des fruits au sens d'actes, la paix ajoute la notion de perfection de l'acte qu'est la béatitude.

7.5. Résumé

Nous avons vu que l'enseignement de Thomas sur la paix possède une forte inspiration biblique ainsi que patristique. La réflexion sur les fruits du Saint-Esprit chez saint Paul a préparé la structure du traité des effets de la charité dont la paix fait partie.

Quant aux sources patristiques, les deux premiers paragraphes de la question sur la paix scrutent deux raisons de la paix, l'union et le repos, telles qu'on les retrouve dans les définitions d'Augustin et du Pseudo-Denys. On y trouve la constatation que la paix est la concorde ordonnée. Thomas accepte cette constatation mais il ajoute quelques précisions (art.1). Augustin comme le Pseudo-Denys insistent sur le fait que tout le monde cherche la paix. Thomas est d'accord et précise cela à l'aide des outils à sa disposition (art.2).

Les Pères figurent aussi dans les deux autres paragraphes. Augustin dans le *De Civitate Dei* a traité du rôle de la justice ou d'un ordre juste vis-à-vis de la paix. Thomas en vient à affirmer

⁸⁰⁵ *Super Gal.*, cap. 5, lect. 6 : « Et ad hoc duo requiruntur. Primo ut res amata sufficiens sit amanti propter suam perfectionem. Et quantum ad hoc dicit pax. Tunc enim amans pacem habet, quando rem amatam sufficienter possidet. *Cant.* ult. : *ex quo facta sum coram eo quasi pacem reperiens*, etc. Secundo vero ut adsit perfecta fruitio rei amatae, quod similiter per pacem habetur, quia, quidquid superveniat, si perfecte aliquis fruatur re amata, puta Deo, non potest impediri ab eius fruitione. *Ps.* cxviii, 165 : *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*. Sic ergo gaudium dicit charitatis fruitionem, sed pax charitatis perfectionem. Et per haec homo interius perficitur quantum ad bona ».

⁸⁰⁶ *STh* I-II, 70, 3, co : « Primo quidem, quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus, non enim potest perfecte gaudere de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur ; et iterum, qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet ; unde dicitur in *Psalm* CXVIII, *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*, quia scilicet ab exterioribus non perturbantur, quin Deo fruuntur ».

⁸⁰⁷ *STh* I-II, 70, 3, co. : « Secundo, quantum ad sedationem desiderii fluctuantis, non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Haec autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur ; et ut desideria nostra conquiescant in uno ».

⁸⁰⁸ S. RAMIREZ, *De Caritate*, p. 582 : « Potius enim quam actum appellat S. Thomas effectus consequentes actum principalem caritatis, qui est dilectio (II-II, 28 pro.) », quia gaudium est effectus per modum passionis seu motus, dum pax est effectus per modum status ».

le rôle de la justice comme cause indirecte. La charité au contraire est la cause directe de la paix (art.3). Enfin, Augustin traitait la question de savoir si la paix est une vertu qu'on cherche comme fin ultime. Thomas est d'accord avec lui et le cite dans le *Sed contra* (art.4)⁸⁰⁹.

Même si dans les deux premiers paragraphes, ni le mot « amour » ni celui de « charité » ne sont mentionnés, on les trouve dans les deux paragraphes suivants. De fait, c'est grâce à l'analyse de la charité, qui est le contexte général du traité de la paix, que Thomas a développé ce qu'enseignaient ses prédécesseurs.

Thomas a donc bien montré que la paix relève d'une certaine union des cœurs entre plusieurs personnes ainsi que l'union intérieure des cœurs, ce qu'évoque la définition : *ordinata concordia* de saint Augustin. Il précise aussi que ce qui doit être uni sont les tendances des puissances appétitives. Parmi ces puissances, il souligne le rôle de la volonté. Mais pour cela, il faut que la volonté soit perfectionnée par la charité. C'est elle qui est la cause de la paix. La paix est donc l'effet, voir l'acte propre, mais pas principal, de la charité.

Thomas constate donc que la paix est tout, sauf une vertu. Même si la vertu de charité s'avère être indispensable, la paix est appelée son effet, son fruit, son acte, son acte parfait, la béatitude. Mais Thomas n'a pas encore dit son dernier mot. Effectivement, il revient à ce sujet lorsqu'il traite de don de la sagesse, plus précisément lorsqu'il parle du lien qui existe entre le don de la sagesse et la béatitude des artisans de la paix.

8. La paix du Christ – une sorte de synthèse

Après avoir traité de la paix en tant qu'effet de la charité et de la sagesse, nous voulons fixer notre regard sur la paix en tant que son principe et que son exemple est le Christ lui-même. Dans la *Tertia pars* ce sujet apparaît dans deux contextes différents. La paix est mentionnée d'abord tout particulièrement dans l'enseignement sur l'Eucharistie, mais également dans le contexte du gouvernement. La troisième partie de la Somme est inachevée, mais nous avons déjà vu que la *Somme* synthétise ce que Thomas a élaboré dans ses autres œuvres. C'est pourquoi, pour étudier cet aspect de sa doctrine sur la paix, la *Tertia pars* ne sera ni notre source unique ni notre source majeure. Nous compléterons notre étude en cherchant tant dans les œuvres parallèles que dans les parties précédentes de la *Somme*. Quant au sujet du gouvernement, c'est surtout le commentaire du *Super ad Romanos* et *In Psalmos* qui nous sera

⁸⁰⁹ *STh* II-II, 29, 4, s.c. : « la vertu n'est pas la fin ultime mais la voie qui y conduit ; or, pour S. Augustin, la paix est d'une certaine manière la fin ultime ; elle n'est donc pas une vertu ».

utile. Quant à l'Eucharistie, nous allons nous aussi intéresser à d'autres ouvrages, en particulier aux commentaires bibliques, concrètement à celui du *Super Ioannem*.

Ce chapitre nous permettra aussi d'élaborer une certaine synthèse, vu qu'il rassemble beaucoup du contenu élaboré dans les chapitres précédents. Cette synthèse nous éclairera sur un point particulier, celui de la vraie paix que Thomas attribue au Christ. Nous allons voir en quoi la paix politique est certes une paix, mais la vraie paix se trouve là où le Christ règne, réconcilie et nourrit, c'est-à-dire au ciel, mais aussi dans l'Église.

8.1. Le Christ l'unique gouverneur et la paix

La paix qui régnait à l'époque de la Nativité du Christ a été le signe de la paix qui va découler de son propre gouvernement⁸¹⁰ :

De plus, à cette époque où l'univers entier vivait sous un seul prince, une paix parfaite régnait sur le monde. Et c'est pourquoi il convenait que le Christ naisse à cette époque, lui qui est *notre paix, faisant de deux peuples un seul* (Ep 2) [14]. Aussi, saint Jérôme dit-il : *Déroulons l'histoire ancienne : nous y trouvons que la discorde a régné dans le monde entier jusqu'à la vingt-huitième année de César Auguste ; mais à la naissance du Seigneur, toutes les guerres cessèrent*, selon cette prédiction d'Isaïe 2 [4] : *Aucun peuple ne lèvera l'épée contre un autre*. En outre, il convenait que sa naissance ait lieu au temps où un seul prince dominait le monde, puisque lui-même venait *rassembler les siens dans l'unité, afin qu'il n'y ait plus qu'un seul troupeau et un seul pasteur* (Jn 10) [16]⁸¹¹.

⁸¹⁰ Voir aussi *In Ps.*, 45, n° 7. : « Tertio utilitatem, abstulit bella, quia in tempore nativitatis Christi in toto mundo facta est pax : *Ps.* 71 : *oriatur in diebus ejus justitia, et abundantia pacis* : *Ps.* 75 : *ibi confregit potentias*. Et haec significabant pacem quam venit facere Christus inter Deum et humanam naturam. Magnitudo pacis ostenditur quantum ad locum, quia, usque ad finem terrae, quia fuit quasi universalis pax. Ad litteram, tempore nativitatis Christi : quia jam quiescentibus bellis civilibus, Octavianus dominabatur toti mundo. Et haec pax praetendebat quod pax Christi derivari debebat in omnibus hominibus. *Luc.* 2 : *gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus* ».

⁸¹¹ *STh* III, 35, 8, ad 1 : « Tempore etiam illo, quo totus orbis sub uno principe vivebat, maxime pax fuit in mundo. Et ideo decebat ut illo tempore Christus nasceretur, qui *est pax nostra, faciens utraque unum*, ut dicitur *Ephes.* II. Unde Hieronymus dicit, super Isaïam, *veteres revolvamus historias, et inveniemus usque ad vigesimum octavum annum Caesaris Augusti in toto orbe terrarum fuisse discordiam, orto autem domino, omnia bella cessaverunt*, secundum illud *Isaïae* II, *non levabit gens contra gentem gladium*. Congruebat etiam ut illo tempore quo unus princeps dominabatur in mundo, Christus nasceretur, qui venerat suos *congregare in unum, ut esset unum ovile et unus pastor*, ut dicitur *Ioan.* X ».

On voit affirmé ici le principe qui dit que l'unité est assurée au mieux s'il se trouve quelqu'un pour gouverner. Ce principe a déjà été vu dans la *SCG* ⁸¹². Cette unité est recherchée surtout grâce au gouvernement du Christ, mais elle l'est aussi par les gouvernements temporaires, concrètement par le gouvernement à l'époque de sa Naissance. Le commentaire sur les *Psaumes* ajoute même d'autres analogies du royaume du Christ, lorsqu'il mentionne certains rois de l'Ancien Testament, notamment David et Salomon, qui préfigurent le gouvernement pacifique du Christ :

Il en est de même de certaines choses lues à propos du règne de David et de Salomon, qui ne devaient pas s'accomplir au cours du règne de ces hommes, mais qui le seront lors du règne du Christ, et qui ont été dites pour le préfigurer. Par exemple dans le *Psaume 71* : *Dieu donne ton équité au roi, et ta justice au fils du roi* psaume qui selon le titre parle du règne de David et de Salomon : et il expose dans son contenu quelque chose qui dépasse leur pouvoir : *En ces jours la justice fleurira, et une abondance de paix : jusqu'à ce que la lune disparaisse entièrement.* Et encore : *Et il dominera depuis une mer jusqu'à une autre mer, et depuis un fleuve jusqu'aux limites de la terre.* Ainsi ce psaume est-il exposé à propos du règne de Salomon en tant qu'il est une figure du règne du Christ, en qui toutes les choses qui ont été dites trouveront leur achèvement⁸¹³.

Ces royaumes ont sans doute bien fonctionné en tant que royaumes temporaires. Ils n'ont pas fait obstacle au royaume de Dieu. Mais le texte cité mentionne qu'ils ont annoncé en plus « quelque chose qui dépassait leur pouvoir ». Ils ont été comme une préfiguration du royaume et de la paix future qui arriverait : « Les noms : *Admirable*, etc. expriment la voie et le terme de notre salut ; c'est en effet par le conseil et la force admirables de la divinité que nous sommes conduits à l'héritage du monde à venir, dans lequel sera la paix parfaite des fils de Dieu, avec

⁸¹² *SCG*, lib. 4, cap. 76, n° 4 : « Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum : quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi ».

⁸¹³ *In Ps.*, pro. : « sicut etiam aliqua de regno David et Salomonis leguntur, quae non erant implenda in talium hominum regno, sed impleta fuere in regno Christi, in cuius figura dicta sunt : sicut *Psal.* 71 : *Deus iudicium* etc. qui est secundum titulum de regno David et Salomonis ; et aliquid ponit in eo quod excedit facultatem ipsius, scilicet, oriatur in diebus ejus justitia et abundantia pacis, donec auferatur luna : et iterum, dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos etc. Exponitur ergo Psalmus iste de regno Salomonis, inquantum est figura regni Christi, in quo omnia complebuntur ibi dicta ».

Dieu lui-même comme Prince »⁸¹⁴. L'unique gouvernement pacifique du Christ se manifeste donc dès ses préfigurations jusqu'à sa perfection.

Pour comprendre mieux encore le caractère de ce gouvernement, regardons maintenant ce qui est analogique, non pas aux royaumes anciens, mais aux réalités que nous connaissons ici-bas. Puis nous traiterons de la spécificité de ce gouvernement.

8.1.1. L'unité du corps, de la famille, de la cité

Quant aux analogies, on les trouve dans quelques réflexions à propos de l'unité de l'Église dans les commentaires des épîtres de saint Paul. En effet, le commentaire de l'*Épître aux Colossiens* explique que Christ intervient pour faire la paix entre les personnes de sorte qu'elles sont transformées dans une unité⁸¹⁵ qui ressemble à celle du corps :

Remarquez que l'Apôtre ne dit pas simplement : la paix, car il y a une paix mondaine que Dieu ne veut pas, mais : la paix *du Christ*, celle que Jésus est venu établir entre Dieu et l'homme ; *soyez en paix entre vous (Marc IX) [49] ; Jésus se tint au milieu d'eux et leur dit : La paix soit avec vous (Luc XXIV) [36] ; nous devons avoir la paix, car c'est en elle que nous avons été appelés, etc... Dieu nous a appelés dans la paix (I Cor. VII) [15]. Et c'est la raison pour laquelle Paul ajoute en un même corps, c'est-à-dire pour que vous formiez un corps unique*⁸¹⁶.

Ce corps n'est rien d'autre que l'Église. C'est elle qui est la destinataire de l'unité et de la paix dont la cause est le Christ. Voici encore une description où Thomas utilise l'analogie de l'homme :

Mais parce qu'il y a précisément une double unité dans l'homme, à savoir l'une des membres coordonnés entre eux, l'autre du corps et de l'âme, qui [ensemble] constituent un troisième terme, l'Apôtre parlant ici de l'unité de l'Église selon les

⁸¹⁴ *STh* III, 37, 2, ad 1 : « In hoc autem quod dicitur, vocabitur nomen eius admirabilis, etc. designatur via et terminus nostrae salutis, in quantum scilicet admirabili divinitatis consilio et virtute, ad haereditatem futuri saeculi perducimur, in quo erit pax perfecta filiorum Dei, sub ipso principe Deo »

⁸¹⁵ En effet comme Thomas le suggère dans le prologue au commentaire des épîtres, l'union de l'Église est visée dans les trois épîtres dont les commentaires nous préoccupent maintenant, notamment les *Super Ad Ephesios reportatio*, *Super Ad Philippenses reportatio* et *Super Ad Colossenses reportatio*. Voir le prologue mais aussi J.-P. Torrell, *Initiation*, p. 328 où se trouve la traduction de ce prologue.

⁸¹⁶ *Super Col.*, cap. 3, lect. 3 : « Sed non dicit simpliciter pax, quia est pax mundi, quam Deus non venit facere, sed Christi, quam fecit inter Deum et hominem. *Mc. ix [49] : pacem habete inter vos ; quam annuntiavit lc. ult. stetit Iesus in medio eorum, et dixit eis : pax vobis. Et debetis habere, quia in ista vocati estis. I cor. viii : in pace vocavit nos Deus. Et hoc est quod subdit in uno corpore, id est, ut sitis in uno corpore ».*

modalités de l'unité qui est dans l'homme, ajoute [verset 4] : *Il y a un seul corps*, autrement dit : Vous êtes liés par le lien de la paix, afin d'être un seul corps – ce qui regarde la première espèce d'unité – c'est-à-dire de telle sorte que tous les fidèles soient ordonnés entre eux comme les membres qui constituent un corps ;

Rom XII [5] : À plusieurs nous sommes un seul corps dans le Christ, etc.

[verset 4] *et un seul esprit*, – ce qui regarde la seconde espèce d'unité – c'est-à-dire afin vous ayez un accord spirituel unanime par l'unité de la foi et de la charité.

Ou biens : *un seul corps*, par rapport au prochain, *et un seul esprit*, par rapport à Dieu, parce que *celui qui s'unit au Seigneur, est un seul esprit [avec lui] I Co VI [17]*⁸¹⁷.

Quant aux autres analogies qui sont utilisées pour décrire l'unité de l'Église, il faut encore mentionner celles de la famille (la maison) et de la cité :

Mais pour comprendre ce verset, il faut savoir que la communauté des fidèles (*collegium fidelium*) est tantôt désignée dans les Écritures sous le nom de maison, selon ce verset de la *I Timoth. III [15] : afin que tu saches comment te conduire dans la maison de Dieu, qui est l'Église de Dieu*, tantôt sous le vocable de la cité, selon [ce verset du Psalmiste] *Ps. CXXI [3] : Jérusalem, qui est bâtie comme une cité.*⁸¹⁸

On peut apprécier ces analogies selon qu'elles s'éclairent mutuellement⁸¹⁹. Le texte suivant justifie leur usage en mettant davantage encore en relief ce qu'elles ont en commun – le terme *collegium* :

⁸¹⁷ *Super Eph.*, cap. 4, lect. 1 : « Nunc autem, quia in homine est duplex unitas, una scilicet membrorum ad invicem simul ordinatorum, alia corporis et animae tertium constituentium, apostolus autem loquitur hic de unitate Ecclesiae ad modum unitatis quae est in homine, ideo subiungit unum corpus, quasi dicat : ligemini vinculo pacis, ut sitis unum corpus, quantum ad primam unitatem, ut scilicet omnes fideles sint ordinati ad invicem, sicut membra unum corpus constituentia. *Rom. xii [5] : multi unum corpus sumus in Christo*, etc. Et unus spiritus, quantum ad secundum, ut videlicet unum habeatis spirituales consensum per unitatem fidei et charitatis. Vel : unum corpus quoad proximum, et unus spiritus quoad Deum ; *quia qui adhaeret Deo, unus spiritus est, i cor. vi [17]* ».

⁸¹⁸ *Super Eph.*, cap. 2, lect. 6 : « Ad intellectum autem litterae sciendum est, quod collegium fidelium quandoque in Scripturis vocatur domus, secundum illud *I Tim. III [15] : ut scias quomodo in domo Dei oporteat te conversari, quae est Dei Ecclesia*. Quandoque autem vocatur civitas, secundum illud *Ps. CXXI [3] : Ierusalem quae edificateur ut civitas* ».

⁸¹⁹ Meinert constate que la paix est un concept analogique, voir surtout le commencement du paragraphe intitulé « The Analogicity of Peace, cf. « The Eucharist and Peace... », p. 879. Or les analogies s'éclairent mutuellement. Cela peut donc répondre à la conclusion de H. McAdam Erb qui

Or entre une cité, qui est constituée en communauté politique (*collegium politicum*), et une maison, qui est constituée en gestion familiale (*collegium oeconomicum*), il y a une double différence. Car ceux qui relèvent de la communauté « de maison » (*collegio domus*) sont en communication les uns avec les autres dans des activités privées, alors ceux qui relèvent de la communauté « de cité » (*collegio civitatis*) le sont dans les activités publiques. Et d'autre part, ceux qui appartiennent à une communauté « de maison », sont gouvernés par une seule personne que l'on appelle père de famille, tandis que ceux qui appartiennent à une communauté « de cité » sont gouvernés par un roi. Ainsi y a-t-il de fait le père de famille dans la maison, comme le roi dans le royaume.

Ainsi donc, la communauté des fidèles (*collegium fidelium*) a certains traits communs avec la « cité » et d'autres avec la « maison ». Considérons d'abord celui qui régit la communauté, le père. [Il est écrit dans] *Matthieu VI* [9] : *Notre Père, qui es aux cieux, etc.* [et dans] *Jérémie III* [19] : *Tu m'appelleras [ton] Père, et tu ne cesseras pas marcher après moi* ; sous ce rapport, la communauté est une « maison ». Par contre, si l'on considère les subordonnés eux-mêmes, c'est une cité, parce qu'ils sont associés entre eux dans des activités spécifiques, à savoir celles de la foi, de l'espérance et de la charité. Si donc de cette manière on considère les fidèles en eux-mêmes, c'est une communauté du type *cité* (*collegium civitatis*) ; mais si c'est le chef de la communauté (*rector collegii*) qui est pris en considération, c'est une communauté du type *maison* (*collegium domus*)⁸²⁰.

Le terme *collegium* qui se répète dans ce passage suggère que Thomas trouve les outils d'interprétation des Écritures qui lui sont nécessaires dans la *Politique* d'Aristote. Ces instruments, élaborés à l'aide du Stagirite, sont utiles pour décrire l'Église comme un corps

constate que « Aquinas's Dominican spirituality had not completely dissociated interior peace from its other forms, nor had the specialized study of the forms of interior peace yet emerged » (« Interior Peace », p. 280).

⁸²⁰ *Super Eph.*, cap. 2, lect. 6 : « Civitas enim habet collegium politicum : domus autem oeconomicum, inter quae quidem duplex differentia invenitur. Nam qui sunt de collegio domus communicant sibi in actibus privatis ; qui vero sunt de collegio civitatis, communicant sibi in actibus publicis. Item, qui sunt in collegio domus, reguntur ab uno qui vocatur paterfamilias ; sed qui sunt in collegio civitatis reguntur a rege. Ita enim est paterfamilias in domo, sicut rex in regno. Sic igitur collegium fidelium aliquid habet de civitate, et aliquid de domo. Sed si consideretur rector collegii, pater est *Matth. VI* [9] : *pater noster, qui es in caelis*, et cetera. *Hier. c. III* [19] : *patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis* ; et sic collegium est domus. Si vero ipsos subditos consideres, sic civitas est, quia communicabant sibi in actibus praecipuis, scilicet fidei, spei et charitatis. Et hoc modo si fideles considerentur in se, est collegium civitatis ; si vero rector collegii attendatur, est collegium domus ».

mystique ainsi que politique⁸²¹. On comprend donc mieux pourquoi l'Église est nommée la maison, la cité, la cité des saints :

Ensuite quand il dit [verset 19] : *Mais vous êtes concitoyens des saints, etc.*, [l'Apôtre] conclut sur ce qui convient à l'état présent, en disant [verset 19] : *Mais vous êtes concitoyens des saints, etc.*, autrement dit : puisque la communauté des fidèles (*collegium fidelium*) est appelée cité par rapport aux subordonnés, et maison par rapport au chef, la communauté à laquelle vous avez été appelés est la cité des saints et la maison de Dieu ; *Psaume LXXXVI* [3] : *Des choses glorieuses ont été dite de toi, cité de Dieu !* De là [ces paroles d'] Augustin : *Deux amours font deux cités. Car l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, à-savoir de l'homme qui aime, fait la [cité] Jérusalem céleste ; mais l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu fait la cité de Babylone.* Chacun est donc, soit concitoyen des saints, s'il aime Dieu jusqu'au mépris de soi, *Proverbes XXXI* [21] : *Toutes les personnes de sa maison ont un double vêtement*, soit citoyen de Babylone, s'il s'aime jusqu'au mépris de Dieu⁸²².

Une fois encore, on voit que Thomas travaille certaines notions à l'aide de la philosophie pour éclairer des concepts théologiques tels que la Cité de Dieu, notion que Thomas reprend d'Augustin⁸²³ comme l'on a vu, mais aussi des Écritures⁸²⁴, ou encore la notion du

⁸²¹ Voir la note dans la traduction française du Commentaire de l'Épître aux Éphésiens qui s'arrête sur l'expression « *collegium* » et l'explique à l'aide de la Politique d'Aristote et du commentaire qu'en fait Thomas. La richesse de ce terme a permis au Docteur Angélique de décrire l'Église comme un corps mystique ainsi que politique. Hélas, cette richesse a été perdue comme en témoignent « certains théologiens allemands dans la ligne du sociologue allemand Ferdinand Tönnies ». Voir La note 1 dans THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Épître aux Éphésiens*, Cerf, Paris, 2012, p. 172.

⁸²² *Super Eph.*, cap. 2, lect. 6 : « Consequenter cum dicit *sed estis cives sanctorum*, etc. ; concludit quod convenit statui praesenti, dicens *sed estis cives sanctorum*, etc., quasi dicat : quia *collegium fidelium* dicitur civitas in comparatione ad subditos, et domus in comparatione ad rectorem, *collegium*, ad quod vocati estis, est civitas sanctorum et domus Dei. *Ps. LXXXVI* [3] : *gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*. Unde Augustinus : *duas civitates faciunt duo amores. Nam amor Dei usque ad contemptum sui, scilicet hominis amantis, facit civitatem Ierusalem caelestem, amor vero sui usque ad contemptum Dei, facit civitatem Babylonis*. Quilibet ergo vel est civis sanctorum, si diligit Deum usque ad contemptum sui, *Prov. ult.* : *omnes domestici eius vestiti sunt duplicibus*, si vero diligit se usque ad contemptum Dei, est civis Babylonis ».

⁸²³ Voir M. A. TAPIE, « Christ as a Cause of Peace », p. 123-124.

⁸²⁴ Voir *De veritate*, q. 7, a. 1, co. : « Multitudo autem illa quae eminentissimo modo divina providentia gubernatur, est *collegium Ecclesiae triumphantis* quae et civitas Dei nominatur in Scripturis: et ideo conscriptio eorum qui ad illam societatem sunt admittendi, sive repraesentatio, liber vitae dicitur; quod patet ex modo loquendi in Scripturis: dicitur enim *Luc. X* [20] *Gaudete quia nomina*

gouvernement pacifique du Christ tel qui s'exerce sur son Église. De plus, ces concepts s'éclairent mutuellement.

8.1.2. La paix et l'unité intérieure et extérieure

Passons à la spécificité de ce gouvernement unifiant et pacifiant, à quelque chose qu'aucun chef de maison ou de cité terrestre ne peut assurer. Le commentaire du *Super ad Romanos* s'avère susceptible de nous fournir quelques idées. Thomas fait la distinction entre ce qui est intérieur et extérieur dans le contexte du royaume de Dieu. Par conséquent, il est plus clair que le royaume de Dieu fait ce que l'autorité politique terrestre ne peut pas faire, Dieu apaise et unifie de l'intérieur.

Le verset qui inspire Thomas pour démontrer cette doctrine et qui nous est déjà connu est indiqué deux fois tout au début : « Quand il ajoute (verset 17) : *Car le Règne de Dieu, etc.*, il explique ce qu'il a dit, à savoir en quoi consiste notre bien. Et pour commencer, il montre en quoi il ne consiste pas, en disant : *Car le Règne Dieu n'est pas nourriture et boisson* »⁸²⁵. Ensuite, Thomas introduit une distinction entre deux significations du royaume de Dieu. Tout d'abord celle du royaume à « la montagne de Sion », celui qui nous est déjà connu comme la réalisation de la paix parfaite. Mais également celle du royaume au sens de : « ce par quoi Dieu règne en nous et ce par quoi nous parvenons à son Règne, dont il est dit (*Matth. I [40]*) : *Que ton règne arrive*. Et *Michée IV [7]* : *Le Seigneur régnera sur tous à la montagne de Sion* »⁸²⁶. Par conséquent, avant d'entrer dans le royaume c'est le royaume qui entre en nous pour y

*vestra scripta sunt in libro vitae, in caelis, et Is. IV [3] Sanctus vocabitur omnis qui scriptus est in vita in Ierusalem, et Hebr. XII [22] Accessistis ad civitatem Dei viventis, Ierusalem caelestem, et multorum millium Angelorum frequentiam, et Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in caelis :. » ; In Ps., 45, n° 3. : « Haec civitas est Ecclesia. Psal. 86 : gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei etc. Tria sunt in ista civitate, quae sunt de ejus ratione » ; In Ps., 54, n°10 : « Et talis civitas est mundus, in quo nec principes iuste regunt, nec populus obedit. Sed civitas Dei est bene ordinata. In civitate ergo mundi vidi iniquitatem et contradictionem » ; *Catena in Mt.*, cap. 5, lect. 11 : « Chrysostomus super *Matth.* Haec autem civitas Ecclesia sanctorum est, de qua dicitur : gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei. Cives eius sunt omnes fideles, de quibus apostolus : vos estis cives sanctorum » ; *Catena in Mt.*, cap. 9, lect. 1 : « Mystice autem a Iudaea repudiatus in civitatem suam revertitur. Dei civitas fidelium plebs est: in hanc ergo introivit per navim, idest Ecclesiam, vectus. Ioannes episcopus ».*

⁸²⁵ *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2 : « Deinde cum dicit *non enim*, etc., manifestat quod dixerat, scilicet in quo bonum nostrum consistat. Et primo ostendit in quo non consistat, dicens *non enim est regnum Dei esca et potus* ».

⁸²⁶ *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2 : « Regnum autem Dei dicitur hic id per quod Deus regnat in nobis et per quod ad regnum ipsius pervenimus ; de quo dicitur *Matth. VI [10]*. — *adveniat regnum tuum* ; et *Mich. IV [7]*. — *regnabit dominus super omnes in monte Sion* ».

régner. Ce le royaume de Dieu relève principalement (*principaliter*) de l'intérieur parce que nous sommes unis à Dieu qui règne par notre intellect et notre volonté :

Nous sommes unis et soumis à Dieu par l'intelligence intérieure et par l'affection [*per interiorem intellectum, et affectum*], ainsi qu'il est dit dans [l'évangile de] Jean IV [24] : *Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité*. De là vient que le règne de Dieu consiste principalement dans les actes intérieurs dans l'homme et non dans les actes extérieurs. Aussi est-il dit (*Luc XVII* [21]) : *Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous*.⁸²⁷

Mais, même si le royaume de Dieu se construit principalement dans ce qui est intérieur, les réalités extérieures n'en sont pas pour autant exclues. Elles peuvent aussi influencer ce qui est à l'intérieur, c'est-à-dire l'âme : « Mais quant aux actes extérieurs relatif au corps, il n'appartient au Règne de Dieu que dans la mesure où par eux l'affection intérieure [*interior affectus*] se règle ou se dérègle à l'égard de ce qui constitue essentiellement le Règne de Dieu »⁸²⁸. Suivant le texte biblique, Thomas donne l'exemple de l'usage de la nourriture :

Donc le boire et le manger appartenant au corps, ils n'appartiennent pas en tant que tel au Règne de Dieu, sinon en tant que nous en usons ou nous en abstenons. D'où ses paroles [de l'Apôtre] dans sa première épître aux Corinthiens VIII [8] : *Ce n'est pas la nourriture qui nous recommande devant Dieu. Si nous n'en mangeons pas, nous n'avons rien de moins ; et si nous en mangeons, nous n'avons rien de plus*. Toutefois l'usage ou l'abstinence de la nourriture et de la boisson appartiennent au Règne de Dieu, en tant que l'affection [*affectus*] de l'homme est ordonnée ou désordonnée sur ce point⁸²⁹.

⁸²⁷ *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2 : « Deo autem coniungimur et subdimur per interiorem intellectum, et affectum, ut dicitur *Io. IV* [24]. — *spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet*. Et inde est quod regnum Dei principaliter consideratur secundum interiora hominis, non secundum exteriora. Unde dicitur *Lc. XVII* [21]. — *regnum Dei intra vos est* ».

⁸²⁸ *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2 : « Ea vero quae sunt exteriora ad corpus pertinentia, intantum ad regnum Dei pertinent, inquantum per ea ordinatur, vel deordinatur interior affectus, secundum ea in quibus principaliter consistit regnum Dei ».

⁸²⁹ *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2 : « Et ideo cum esca et potus ad corpus pertineant, ipsa secundum se non pertinent ad regnum Dei, nisi secundum quod eis utimur, vel ab eis abstinemus. Unde dicitur *I Co VIII* [8]. — *esca autem nos non commendat Deo. Neque enim si non manducaverimus, deficiemus, neque si manducaverimus, abundabimus*. Pertinet tamen usus, vel abstinencia escae et potus ad regnum Dei, inquantum affectus hominis circa hoc ordinatur, vel deordinatur ».

Le royaume de Dieu relève donc essentiellement (*principaliter*) de ce qui est intérieur sans abandonner ce qui est extérieur. Il cherche à ce qu'on s'unisse au roi *per interiore intellectum, et affectum*. L'extérieur tout autant que l'intérieur est ciblé par l'introduction de la justice. Comme le précise Thomas : « La *justice* se rapporte aux œuvres extérieures, par lesquelles l'homme rend à chacun ce qui lui appartient, avec la volonté d'accomplir ces œuvres, selon ses paroles de *Matthieu VI* [33] : *Avant tout cherchez le royaume de Dieu et sa justice* »⁸³⁰. Mais la paix en tant qu'effet de la justice n'est pas qu'extérieure : « La *paix*, elle se rapporte à l'effet de la justice ; car la paix est troublée surtout quand un homme ne rend pas à chacun ce qu'il lui doit. D'où ses paroles d'*Isaïe XXXII* [17] : *La paix sera l'œuvre de la justice* »⁸³¹. Quant à ce qui est intérieur, ou plus précisément quant à « la volonté d'accomplir ces œuvres [de justice] », son effet n'est pas ici la paix mais la joie : « La *joie*, elle, il faut la rapporter à la manière avec laquelle les œuvres doivent être accomplies ; car, le Philosophe dit dans l'*Ethique à Nicomaque* : il n'est pas juste celui qui n'éprouve pas de joie à pratiquer la justice. Et d'où ses paroles du Psalmiste *XCIX* [17] : *Servez le Seigneur avec joie* ». ⁸³².

Même la justice parfaite, qui existe dans le royaume parfait, n'est pas nommée cause de la paix intérieure :

Or ces trois fruits indiqués ici ne se trouvent que d'une manière imparfaite dans cette vie, mais ils se trouveront parfaitement quand les saints posséderont le Règne de Dieu préparé pour eux, comme le dit *Matthieu XXV* [34]. Là se trouvera la justice parfaite exempte de tout péché *Isaïe LX* [21] : *Quant à ton peuple, tous seront justes*. Là se trouvera la paix exempte de tout trouble dû à la crainte *Isaïe XXXII* [18] : *Mon peuple se reposera dans la beauté de la paix, dans des tentes de*

⁸³⁰ *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2 : « Ut *iustitia* referatur ad exteriora opera, quibus homo unicuique reddit quod suum est et ad voluntatem huiusmodi opera faciendi, ut dicitur *Matth. VI* [33]. — *primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius* ».

⁸³¹ *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2 : « *Pax* autem referatur ad effectum *iustitiae*. Per hoc enim *pax* maxime perturbatur, quod unus homo non exhibet alteri quod ei debet. Unde dicitur *Is. c. XXXII* [17]. — *opus iustitiae pax*.

⁸³² *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2 : « *Gaudium* autem referendum est ad modum quo sunt *iustitiae* opera perficienda; ut enim dicit philosophus in *I Ethic.* : *non est iustus qui non gaudet iusta operatione*. Unde et in *Ps. XCIX* [2] dicitur : *servite domino in laetitia* ».

confiance. Là se trouvera la joie *Isaïe XXXV [10] : Ils obtiendrons la joie et l'allégresse et la douleur fuira ainsi que le gémissement*⁸³³

On pourrait objecter que la justice est la cause de la joie, intérieure sans doute. Or, nous avons vu que la paix est la plénitude de la joie⁸³⁴. Pourquoi donc la paix n'est pas attribuée à la justice ? Manifestement, Thomas connaît encore la joie dont la source est le Saint-Esprit par le biais de la charité :

[L'Apôtre] exprime la cause de cette joie, en disant : Dans *l'Esprit-Saint*. Car l'Esprit-Saint est celui par qui la charité a été répandue en nous, comme on l'a dit plus haut. Telle est, en effet *La joie dans le Saint-Esprit*, que la charité produit, par exemple lorsque on se réjouit du bien de Dieu et du prochain. Aussi [l'Apôtre] dit-il dans la première épître aux Corinthiens XIII [6] : *La charité ne se réjouit pas de l'iniquité, mais qu'elle met sa joie dans la vérité*. Et dans l'épître aux Galates V [22] que : *Les fruits de l'Esprit sont : la charité, la joie, la paix*.⁸³⁵

Nous avons déjà abordé ce sujet à propos du traité des fruits de l'Esprit-Saint dans la *Somme de Théologie*. Nous avons aussi vu que la justice engendre la paix comme une absence d'obstacles entre les personnes mais que la charité engendre la paix comme union⁸³⁶.

On peut ajouter ici encore quelques raisonnements au sujet de cette activité unique et unifiante du Christ tels qu'on les trouve dans les commentaires de Thomas. Dans le *Super Ioannem*, lorsqu'il commente le verset : « Je vous ai dit ces choses, pour qu'en moi vous ayez

⁸³³ *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2 : « Haec autem tria quae hic tanguntur, imperfecte quidem in hac vita habentur, perfecte autem quando sancti possidebunt regnum Dei sibi paratum, ut dicitur *Matth. XXV [34]*. Ibi erit perfecta iustitia absque omni peccato. *Is. LX [21]*. — *populus tuus omnes iusti*. Ibi erit pax absque omni perturbatione timoris. *Is. XXXII [18]*. — *sedebit populus meus in pulchritudine pacis, in tabernaculis fidei*. Ibi erit gaudium. *Is. XXXV [10]*. — *gaudium et laetitiam obtinebunt, et fugiet dolor et gemitus* ».

⁸³⁴ Voir *STh* I-II, 70, 3.

⁸³⁵ *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2 : « Causam autem huius gaudii exprimit dicens *in spiritu sancto*. Est enim spiritus sanctus quo charitas Dei diffunditur in nobis, ut dicitur supra V [6]. Illud enim est *gaudium in spiritu sancto*, quod charitas parit, puta cum aliquis gaudet de bonis Dei et proximorum. Unde *1 Co XIII [6]* dicitur, quod *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*. Et *Gal. V [22]* dicitur : *fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax* ».

⁸³⁶ *STh* II-II, 29, 3, ad 3 : « pax est opus iustitiae indirecte, inquantum scilicet removet prohibens. Sed est opus caritatis directe, quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor vis unitiva, ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* pax autem est unio appetitivarum inclinationum ».

la paix »⁸³⁷, Thomas réfléchit à la manière dont le Christ a donné son Évangile afin que ses disciples puissent revenir à lui et atteindre ainsi la paix. Il dit donc :

Le fruit de l'enseignement du Seigneur, c'est la paix. Aussi affirme-t-il : Je vous le dis, vous finirez par me laisser seul, et pour cela je vous offre mon enseignement, afin que vous ne persistiez pas dans cet abandon ; oui, tout ce dont je vous ai parlé dans cet entretien, ou bien dans tout l'Évangile, *je vous [l']ai dit* pour que, revenant à moi, *en moi vous ayez la paix*. En effet, la fin de l'Évangile, c'est la paix dans le Christ - *Paix en abondance pour ceux qui aiment ton nom*⁸³⁸.

Dans le commentaire du *Ad Romanos* Thomas affirme que l'Évangile relève d'une triple union (*coniunctio*)⁸³⁹ :

L'Évangile, c'est la bonne nouvelle ; car on y annonce l'union (*coniunctio*) de l'homme à Dieu, ce qui est le bien de l'homme, selon cette parole du Psalmiste LXX [28] : *M'unir à Dieu, c'est mon bien*. Or, dans l'Évangile on annonce une triple alliance (*coniunctio*) de l'homme avec Dieu. La première, par la grâce même de l'union hypostatique, selon cette parole de saint Jean I [14] : *Le Verbe s'est fait chair*. La seconde, par la grâce de l'adoption, ainsi qu'on le déduit du *Ps.* LXXXI [6] : *Je l'ai dit : vous êtes des dieux ; tous vous êtes les fils du Très-Haut*. La troisième, par la gloire de la possession (*Jean* XVII [3]) : *C'est la vie éternelle de vous connaître, vous le Dieu véritable, et Jésus-Christ que vous avez envoyé*. (*Isaïe*, LII [7]) : *Qu'ils sont beaux sur les montagnes, les pieds de celui qui annonce la paix et le bonheur*. Or, cette nouvelle n'est pas l'œuvre de l'homme, mais l'œuvre de Dieu (*Isaïe* XXI [10]) : *Ce que j'ai entendu du Seigneur des armées, du Dieu d'Israël, je vous l'ai annoncé*. Voilà pourquoi [saint Paul] dit : *Pour l'Évangile de Dieu*.⁸⁴⁰

⁸³⁷ *Jn* 16, 33 « Haec locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis ».

⁸³⁸ *Super Ioan.*, cap. 16, lect. 8, n° 2174 : « Utilitas doctrinae est pax, unde dicit : Dico quod ad hoc deducemini, ut me solum relinquatis : et propter hoc propono vobis doctrinam meam, ne in hac derelictione persistatis : et propter hoc scilicet omnia quae dixi vobis in sermone, vel omnia quae in toto Evangelio locutus sum vobis, ut, ad me redeunt, in me pacem habeatis. Finis enim Evangelii est pax in Christo ; *Ps.* CXVIII [165] : *Pax multa diligentibus nomen tuum* ».

⁸³⁹ G. BERCEVILLE, Avant-propos dans : Thomas D'Aquin, Commentaire de l'Épître aux romains, p. 9 : « L'objet de la Bonne Nouvelle est l'union (*conjunctio*) de l'homme à Dieu ».

⁸⁴⁰ *Super Rom.*, cap. 1, lect. 1 : « Evangelium autem idem est quod bona Annuntiatio. Annuntiatur enim in ipso *coniunctio* hominis ad Deum, quae est bonum hominis, secundum illud *Ps.* LXXII [28].

Autrement dit, Dieu donne aux hommes de devenir semblables à son Fils. Cette union, dite adoption, est précédée par l'union hypostatique. Puis, Dieu donne la grâce de l'adoption. Le chemin de ceux qui sont transformés par les dons s'achève par une union dite jouissance parfaite de Dieu⁸⁴¹. Chaque étape implique la paix, comme nous l'avons vu. Effectivement, c'est le Fils qui fait tout d'abord la paix par son union à la nature humaine. Ensuite, parmi les dons, c'est surtout le don de sagesse à qui est attribué de devenir fils et artisans de paix. Enfin, le lien entre la béatitude parfaite et la paix nous est également connu.

Le commentaire du *Super Ioannem* indique lui aussi quelles sont les conséquences de l'union au Christ. Il le fait en comparant la paix du Christ à celle du monde. L'Évangile a été donc donné pour que l'homme puisse être uni au Christ par amour. Même s'il y a des tribulations dans ce monde, cette union à Dieu par l'amour semble être plus la forte : « Voilà pourquoi les hommes qui sont du monde, eux qui ne sont pas unis à Dieu par l'amour, ont des tribulations sans paix, alors que les saints qui ont Dieu dans leur cœur par l'amour, même si de la part du monde ils subissent des tribulations, ont la paix dans le Christ »⁸⁴². La raison en est que la paix dans le Christ apporte une joie qui dépasse les tribulations. C'est pourquoi la paix dans le Christ élimine les tribulations : « En voici la raison : la paix du cœur s'oppose au trouble qui provient des maux qui surviennent et s'accroissent. Mais lorsqu'on a un chagrin ou une joie qui dépasse de beaucoup de tels maux, il est évident que le trouble ne demeure pas »⁸⁴³.

— *mihi autem Deo adhaerere bonum est. Triplex autem coniunctio hominis ad Deum annuntiatur in Evangelio. Prima quidem per gratiam unionis, secundum illud Io. I [14]. — verbum caro factum est. Secunda per gratiam adoptionis, prout inducitur in Ps. LXXXIX [6]. — ego dixi : dii estis et filii excelsi omnes. Tertia per gloriam fruitionis, Io. XVII [3]. — haec est vita aeterna. Is. LII [7]. — quam pulchri super montes pedes annuntiantis. Haec autem Annuntiatio non humanitus sed a Deo facta est, Is. XXI [10]. — quae audivi a domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis. Unde dicit in Evangelium Dei ».*

⁸⁴¹ G. BERCEVILLE, « Avant-propos » dans : THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, p. 9 : « Cette union révélée dans l'Évangile, précise Thomas, se réalise par l'union, l'adoption et la fruition. L'union des deux natures dans l'unique hypostase du Verbe. L'adoption par le don des ici-bas de l'Esprit et de la grâce sanctifiante. La fruition, c'est-à-dire la parfaite jouissance de Dieu dans la vision béatifique ».

⁸⁴² *Super Ioan.*, cap. 16, lect. 8, n° 2174 : « Et inde est quod homines mundani, qui Deo per amorem non sunt coniuncti, habent tribulationes absque pace ; sed sancti qui Deum per amorem habent in corde, etsi ex mundo habeant tribulationes, in Christo habent pacem ».

⁸⁴³ *Super Ioan.*, cap. 16, lect. 8, n° 2174 : « Cuius ratio est, quia pax cordis opponitur eius perturbationi, quae oritur ex malis supervenientibus et crescentibus. Si quis autem habeat aliquando luctum vel gaudium superexcedens illa mala, patet quod perturbatio non manet ».

Mais une question revient : est-ce que le monde ne peut aussi donner une joie qui dépasse beaucoup de maux et donne la vraie paix⁸⁴⁴ ? Thomas insiste sur le fait que la vraie paix est celle des saints dans le Christ. La paix du monde n'en est qu'une imitation. Si on compare la paix des saints et celle du monde, on constate trois différences : au niveau de l'intention, de la vérité et de la perfection. Pour ce qui est de l'intention, la paix du monde est ordonnée vers une jouissance des biens temporels sans perturbation. Cependant, la paix des saints est ordonnée aux biens éternels⁸⁴⁵. Pour ce qui est de la vérité, la paix du monde est seulement simulée parce qu'elle n'est qu'extérieure, tandis que la vraie paix, celle du Christ, est à la fois extérieure et intérieure⁸⁴⁶. Autrement dit, la différence porte ici sur le fait que la paix du monde ne peut toucher que l'extérieur, tandis que l'intérieur ne peut être apaisé. La disproportion entre extérieur et intérieur amène saint Thomas à parler de paix apparente, tandis que la paix véritable donnée par le Christ touche l'intérieur comme l'extérieur. Pour ce qui est de la perfection, la paix du monde ne comporte que le repos de l'homme extérieur, non pas le repos de l'homme intérieur⁸⁴⁷. C'est pour cela qu'elle est appelée imparfaite.

Il faut le dire d'autant plus que même le pouvoir temporel vise à sa manière une certaine union appelée paix⁸⁴⁸. Mais cette union n'est qu'extérieure, elle est l'absence des conflits. Ce qui est déjà un bon départ pour la vie en société.

⁸⁴⁴ Voir M. SHERWIN, « Le bonheur et ses malaises », p. 47 : « Même face à la souffrance nous pouvons expérimenter non pas le plaisir physique, mais la paix spirituelle et même la joie. Comme nous l'avons vu, les Stoïciens eux-mêmes en avaient une certaine expérience, mais il n'en avaient pas compris le sens véritable. La joie dans la souffrance n'équivaut pas à la plénitude, mais elle en est seulement un avant-goût. C'est une promesse du bonheur futur rendu possible dans le Christ ».

⁸⁴⁵ *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n° 1964 : « Primo quantum ad intentionem : nam pax mundi ordinatur ad quietam et pacificam fruitionem temporalium ... Sed pax sanctorum ordinatur ad bona aeterna... Mundus dat [pax] ad exteriora quiete possidenda, ego [Christus] vero do quantum ad aeterna adipiscenda ».

⁸⁴⁶ *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n° 1964 : « Secundo vero quantum ad simulationem et veritatem : quia pax mundi est simulata, quia tantum exterius... pax vero Christi est vera, quia est interius et exterius ».

⁸⁴⁷ *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n° 1964 : « Tertio quantum ad perfectionem : quia pax mundi est imperfecta, cum sit tantum ad quietem exterioris hominis et non interioris...sed pax Christi quietat interius et exterius ».

⁸⁴⁸ Voir P. TARASIEWICZ, « The Servient Character Of Political Power », p. 404 : « Peace is a form of social unity whose existence constitutes the foundation and guarantee of the many benefits of life in common. One of the important benefits of such life is the moral development of its participants—free people. No moral progress would be possible if not for the freedom of individual members of society. Hence, genuine care for peace is, at the same time, a guarantee of human freedom. It is freedom that makes the purpose of government the preservation of peace, being the common good of people composing a given community. Power that neglects its responsibility for keeping peace would be a

Pour conclure, le royaume de Dieu porte donc sur plusieurs dons, et la justice qui vient de l'Esprit Saint en fait partie, avec la joie et la paix. Mais la paix en tant que don n'est jamais affirmée comme un effet de la justice :

Enfin S. Paul prouve ce qu'il avait avancé, c'est-à-dire que le royaume de Dieu consiste dans ces dons. Car on paraît appartenir à ce royaume quand on plaît à Dieu et qu'on a l'approbation des saints. Or il en est ainsi de celui en qui se trouvent la justice, la paix et la joie ; le royaume de Dieu est donc dans ces dons. L'Apôtre dit donc : Il a été avancé que le royaume de Dieu consiste dans la justice, la paix et la joie que donne le Saint Esprit ; celui donc qui sert ainsi Jésus-Christ, roi de cet empire (*Colos. I [13]*) : *Il nous a transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé*, et qui vit dans la justice, la paix et la joie spirituelles, *plaît à Dieu*, qui gouverne ce royaume (*Sag. IV [10]*) : *Celui qui plaît à Dieu devient son bien-aimé* ; - et il est loué par les hommes, c'est-à-dire par ceux qui sont participants de ce royaume (*Ecclésiastique XXXI [10]*) : *Il a été éprouvé par l'or, et il est resté intact.*⁸⁴⁹

Tandis que le royaume terrestre cherche la paix extérieure, le royaume de Dieu cherche la paix intérieure et extérieure. En fait, l'objectif des dons intérieurs est non seulement d'édifier un individu mais aussi d'édifier une société, l'Église :

Lorsque l'Apôtre ajoute [verset 19] : *Recherchons donc ce qui entretient la paix*, il déduit la conclusion proposée, en disant : Puis que le royaume de Dieu consiste

contradiction in service for the benefit of the achievement of the personal nature of man. This is because disregard for human freedom could easily transform into treating free people as slaves » ;

Tarasiewicz se réfère à Thomas d'Aquin qui dit : *De regno*, I, cap. 3, co. « Gubernatoris enim est, navem contra maris pericula servando, illaesam perducere ad portum salutis. Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota, socialis vitae perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret » et *De regno*, I, cap. 16, co. : « Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur : unum principale, quod est operatio secundum virtutem (virtus enim est qua bene vivitur); aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis. Ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur ; multitudinis autem unitas, quae pax dicitur, per regentis industriam est procuranda ».

⁸⁴⁹ *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2 : « Tertio probat quod dixerat, scilicet quod in his regnum Dei consistit. Ille enim homo videtur ad regnum Dei pertinere, qui placet Deo et a sanctis hominibus approbatur ; sed hoc illi contingit in quo invenitur iustitia, pax et gaudium : ergo in his est regnum Dei. Dicit ergo : dictum est quod *regnum Dei est iustitia, pax et gaudium in spiritu sancto, qui ergo in hoc servit Christo*, qui est rex huius regni, secundum illud *Col. I [13]*. — *transtulit nos in regnum filii dilectionis suae*, ut scilicet vivat in iustitia, pace et spiritali gaudio, *placet Deo*, qui est huius regni auctor, *Sap. IV [10]*. — *placens Deo factus dilectus et probatus est hominibus*, id est ab eis approbatur, qui sunt huius regni participes. *Eccli. XXXI [10]*. — *qui probatus est in illo, et perfectus inventus est* ».

dans la justice, dans la paix et dans la joie spirituelle, pour que nous puissions arriver à ce royaume. *Recherchons donc ce qui est de la paix*, c'est-à-dire efforçons-nous de pratiquer ce qui peut nous faire conserver la paix du chrétien (*Hébr. XII [14]*) : *Recherchez la paix et conservez la sainteté*, etc. - *Gardons entre nous ce qui peut donner l'édification*, c'est-à-dire ce par quoi nous pouvons nous édifier mutuellement ; en d'autres termes, conservons ce qui est bien, et soyons pleins de courage pour faire ce qui est mieux (*I Co XIV [12]*) : *Désirez être remplis des dons spirituels, pour l'édification de l'Église*. Or ceci arrivera si nous vivons dans la paix et dans la joie spirituelle.⁸⁵⁰

Mais ce qui est intérieur reste primordial. À la fin de son exposé, Thomas revient à nouveau à la question des choses extérieures, telles que la nourriture, qui peuvent menacer les dons intérieurs de Dieu. Dans ce cas, notre collaboration avec le royaume, qui est intérieur, a son impact sur notre extérieur. Mais Thomas dit aussi qu'on ne se soucie des choses extérieures que pour ne pas perturber ce qui se trouve à l'intérieur d'autres membres de ce royaume. Il faut tout faire de manière à faire grandir ce royaume en nous et en nos prochains :

En disant [verset 20] : *N'allez pas, pour une viande dont vous userez, détruire l'ouvrage de Dieu*, S. Paul donne la quatrième raison : elle est tirée du respect des œuvres divines ; nous devons à Dieu cette déférence de ne pas détruire, pour quelque bien-être corporel, ce qu'il a fait. Voilà pourquoi S. Paul dit [verset 20] : *N'allez pas, pour une viande dont vous mangerez, détruire l'œuvre de Dieu*. Il ne faut pas entendre ces paroles de toutes les œuvres de Dieu, car tout ce qui sert à la nourriture de l'homme, comme les plantes de la terre et la chair des animaux que l'on peut manger (*Gen. I, [29]*; *IX [3]*), est l'œuvre de Dieu; mais il faut les appliquer à l'œuvre de la grâce qu'il opère spécialement en nous (*Philip. II [13]*) : *C'est Dieu qui, par sa volonté, opère en nous le vouloir et le faire*. Nous ne devons donc pas détruire cette œuvre de Dieu dans le prochain, à raison de la nourriture

⁸⁵⁰ *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2 : « Deinde cum dicit *itaque*, etc., infert admonitionem intentam, dicens : ex quo regnum Dei consistit in iustitia, pace et spirituali gaudio, itaque, ut ad regnum Dei pervenire possimus, sectemur ea quae pacis sunt, id est ea studeamus adimplere per quae Christianorum pacem conservemus, *Hebr. XII [14]*. — *pacem sequimini et sanctimoniam*, et cetera. *Custodiamus invicem ea quae sunt aedificationis*, id est ea per quae invicem nos aedificemus, id est bonum conservemus, et in melius provocemur. *I Co XIV [12]*. — *ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis*. Quod quidem fiet si in iustitia et spirituali gaudio vixerimus ».

que nous prenons, comme paraissaient le faire ceux qui en usaient sans distinction, et troublaient ainsi le prochain en le scandalisant⁸⁵¹.

La primauté de l'intérieur est à nouveau confirmée. Les saints continuent l'œuvre pacifique du Christ parce qu'ils sont unis à lui par la charité. Ils sont donc la cause de la paix en eux-mêmes et ils diffusent cette paix autour d'eux⁸⁵². De plus, ils attirent⁸⁵³. Les saints sont comme les lumières qui annoncent la paix, celle qui n'existe que dans la Jérusalem céleste. Ils attirent vers la paix en tant qu'elle est dans sa source. Mais ici, sur la terre comme au ciel, il s'agit de la paix du Christ.

8.1.3. Double signification de la paix du Christ

En fait, l'expression *la paix du Christ* signifier deux choses différentes. Premièrement, la paix dont le Christ est le possesseur. Deuxièmement, la paix dont le Christ est la cause. Pour dire quelques mots sur cette distinction, il faut se tourner à nouveau vers le commentaire *In Joannem*. Commentant le verset de l'Évangile de saint Jean : « je vous donne ma paix, je vous laisse ma paix », Thomas arrive d'abord à la distinction entre la paix parfaite et imparfaite que nous connaissons déjà⁸⁵⁴. Il constate donc que les saints ne possèdent la paix parfaite qu'au ciel ; ici sur la terre ils ne possèdent que la paix imparfaite⁸⁵⁵. La raison en est qu'ici sur la terre, même la paix des saints ne peut exister sans perturbations⁸⁵⁶. Il a pourtant une différence

⁸⁵¹ *Super Rom.*, cap. 14, lect. 2 : « Quartam rationem ponit, ibi *noli propter escam*, et cetera. Quae sumitur ex reverentia divinorum operum, quibus hoc reverentiae debemus, ut ea quae Deus operatur non debeamus destruere propter aliquod commodum corporale. Et hoc est quod dicit *noli propter escam*, quae ad corporis utilitatem pertinet, *destruere opus Dei*. Quod quidem non intelligitur de quocumque Dei opere. Nam omnia quae in cibum hominis veniunt, Dei opera sunt, sicut terrae nascentia et animalium carnes, quae sunt hominibus in cibum a Deo concessa, ut patet *Gen.* cap. I [29] et IX [3]. Sed intelligitur de opere gratiae, quod in nobis ipsis specialiter operatur. *Phil.* II, 13. — *Deus enim est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate*. Hoc igitur opus Dei non debemus in proximo destruere propter escam nostram, sicut facere videbantur illi qui, turbatione et scandalo proximorum, indifferentibus utebantur ».

⁸⁵² Voir *STh* II-II, 45, 6, ad 3

⁸⁵³ Voir CH. JOURNET, *Saint Nicolas de Flue*, p. 93 : « La vraie raison pour laquelle les protestants aiment Nicolas de Flue, c'est qu'il est aimable. [...] une paix si authentique [...] et qu'un sûr instinct conduisait vers son désert ».

⁸⁵⁴ Nous en avons parlé dans le cadre de l'analyse de l'article *STh* II-II, 29, 2.

⁸⁵⁵ *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n° 1962 : « Hanc autem pacem hic sancti habent et habebunt in futuro ; sed hic quidem imperfecte [...] sed in futuro habebimus eam perfecte ».

⁸⁵⁶ *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n° 1962 : « sed hic quidem imperfecte, quia nec ad nos nec ad Deum nec ad proximum pacem sine perturbatione aliqua possumus habere ».

entre leur paix et celle de ce monde (*pax mundi*)⁸⁵⁷. Or, comme nous l'avons déjà dit, soit la paix des saints au ciel, soit la paix des saints ici-bas, dépend de la paix du Christ. C'est lui qui a voulu transmettre sa paix, d'abord aux apôtres et ensuite à tous les saints.⁸⁵⁸ Thomas, comme Augustin avant lui⁸⁵⁹, démontre que les deux types de paix des saints sont liées de quelque façon au binôme « *pacem relinquo vobis* » - « *pacem meam do vobis* », dont le Christ lui-même se sert pour annoncer sa paix aux disciples. Quant à la première expression, Thomas explique :

Et ici le Seigneur nous promet l'une et l'autre. La première quand il dit : *Je vous laisse la paix*, à savoir dans ce siècle, afin que vous vainquiez l'ennemi, et afin que vous vous aimiez les uns les autres, ce qui est comme le testament établi pour nous par le Christ pour que nous le gardions - *Il a fait avec lui une alliance de paix, et il l'a fait prince*. Comme dit Augustin, nul ne pourra parvenir à l'héritage du Seigneur sinon celui qui n'aura pas voulu observer son testament, et celui qui aura voulu être en désaccord avec le chrétien ne peut avoir de concorde avec le Christ.⁸⁶⁰

⁸⁵⁷ *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n° 1964 : « Distinguitur autem pax sanctorum a pace mundi quantum ad tria »

⁸⁵⁸ Nous en avons déjà parlé dans le chapitre consacré à la paix dans les commentaires de saint Paul. Voir les degrés de la paix (1) dans son principe, (2) dans la patrie et (3) chez les saints dans *Super Ad Philippenses reportatio*, cap. 4, lect. 1.

⁸⁵⁹ Voici le texte d'Augustin suivi de la référence qui en est faite dans la *Catena Aurea* : AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Iohannis euangelium tractatus* tract. 77, par. 3 (CPL 0278) : « hoc est quod legimus apud prophetam : pacem super pacem ; pacem nobis relinquit iturus, pacem suam nobis dabit in fine uenturus. pacem nobis relinquit in hoc saeculo, pacem suam nobis dabit in futuro saeculo. pacem suam nobis relinquit, in qua manentes hostem uincimus ; pacem suam nobis dabit, quando sine hoste regnabimus. pacem relinquit nobis, ut etiam hic inuicem diligamus ; pacem suam nobis dabit, ubi numquam dissentire possimus. pacem relinquit nobis, ne de occultis nostris inuicem iudicemus, cum in hoc sumus mundo ; pacem suam dabit nobis, cum manifestabit cogitationes cordis, et tunc laus erit unicuique a deo. in illo tamen atque ab illo nobis est pax, siue quam nobis relinquit iturus ad patrem, siue quam nobis dabit nos perducturus ad patrem. quid autem nobis relinquit adscendens a nobis, nisi seipsum, dum non recedit a nobis ? ipse est enim pax nostra, qui fecit utraque unum » ;

Catena in Io., XIV, 26-27, lect. 7 : « Augustinus. Pacem nobis reliquit in hoc saeculo, in qua manentes hostem vincimus, et ut etiam hic inuicem diligamus ; pacem suam nobis dabit in futuro saeculo, quando sine hoste regnabimus, ubi nunquam dissentire possimus ».

⁸⁶⁰ *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n° 1962 : « Et utramque hic dominus nobis promittit. Primam cum dicit pacem relinquo vobis, in hoc scilicet saeculo, ut hostem vincatis, et ut inuicem diligatis ; quod est quasi testamentum seruandum nobis statutum a Christo ; *eccli.* xlv [30] : statuit illi testamentum pacis, et principem fecit eum. Sicut Augustinus dicit, non poterit ad haereditatem domini pervenire, qui testamentum eius noluerit observare : nec potest concordiam habere cum Christo qui discors esse voluerit cum Christiano ».

La paix du Christ est tout d'abord quelque chose qui existe déjà ici-bas. Elle consiste en la concorde avec les chrétiens et avec le Christ. C'est donc la paix liée à l'Église, et elle sert à entrer dans la Patrie. Là se trouve la paix future, dont le Seigneur est également la cause :

Et le Seigneur nous promet la seconde quand il dit : *Je vous donne ma paix*, à savoir dans le futur - *Je ferai couler sur elle*, à savoir la Jérusalem céleste, *comme un fleuve de paix*.⁸⁶¹

Thomas distingue donc d'abord la paix du Christ au sens du terme « la paix dont le Christ est le possesseur ». Ensuite, il parle de la paix du Christ au sens du terme « la paix dont le Christ est l'auteur ». La paix des saints ici-bas ne peut être celle du Christ en tant que possesseur, puisque la paix possédée par le Christ est sans perturbations. Il reste donc que la paix du Christ chez les saints ici sur la terre est celle du Christ dans la mesure où il est son auteur :

À cela il faut dire que l'une et l'autre paix, à savoir la présente et la future, sont celles du Christ ; mais la paix présente est celle du Christ en tant qu'auteur uniquement, tandis que la paix future est celle du Christ en tant qu'auteur et possesseur car il a toujours eu cette paix, ayant toujours été sans contradiction. Or la paix présente existe avec une certaine contradiction, comme il a été dit : et c'est pourquoi, bien que ce soit lui qui la réalise, cependant il ne la possède pas⁸⁶².

Le Christ est donc l'auteur et le possesseur de la paix des temps futurs parce qu'il s'agit de la paix parfaite, sans aucune contradiction. Au contraire, la paix des saints dans le temps présent n'est ni parfaite ni sans contradictions. C'est pourquoi cette paix est causée par le Christ mais elle n'est pas possédée par lui.

Une fois encore, cette paix, qui vient de l'intérieur des saints, se répand autour d'eux, et ne supprime pas l'importance de la paix extérieure assurée par ceux qui sont chargés du gouvernement. Sans gouvernement, c'est le chaos⁸⁶³. La paix extérieure s'avère utile pour les

⁸⁶¹ *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n° 1962 : « Secundam vero, cum dicit pacem meam do vobis, scilicet in futuro ; is. ult., v. 12 : *declinabo super eam*, scilicet Ierusalem caelestem, *quasi flumen pacis* ».

⁸⁶² *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n° 1963 : « ...utraque pax, scilicet praesens et futura, est Christi ; sed praesens ut auctoris tantum ; futura autem est eius ut auctoris et possessoris : nam ipsa semper habuit, quia semper fuit absque contradictione. Pax autem praesens, ut dictum est, est cum contradictione aliqua : et ideo licet eam faciat, non tamen possidet ».

⁸⁶³ *Super Is.* 3, 106-112 : « Effectus autem regiminis in perturbatione populi tangitur triplex. Primo universalis dissensio, unde dicit corruet populus ab unitate pacis per quam est populus, uir ad uirum, id est contra, *Prou. XI [14] Vbi non est gubernator, corruet populus*, *Zach. X [2] Abducti sunt quasi grex, affligentur quia non est eis pastor* ».

rencontres entre personnes⁸⁶⁴. En fait, nous avons vu que la paix extérieure est même souhaitable pour que l'Évangile puisse se propager⁸⁶⁵. C'est un des cas qui illustrent comment le gouvernement temporel peut contribuer à la poursuite de la béatitude, même si le chemin vers elle est confié à l'Église⁸⁶⁶.

8.2. Le sacrifice de la paix

Nous avons traité du gouvernement du Christ qui porte sur l'adoption ou la transformation intérieure par ces dons. C'est ainsi que naît la paix intérieure. Mais ce genre d'union présuppose, comme nous l'avons dit aussi, l'union de l'incarnation. Nous voulons maintenant parler de la conséquence de l'incarnation, du fait que le Christ nous a réconciliés au Père par son sacrifice. Il est devenu ainsi la cause efficiente de notre paix.

En fait, déjà les prêtres de l'Ancien Testament offraient un sacrifice pacifique. Selon saint Thomas, ce sacrifice était accompli pour trois raisons⁸⁶⁷, qui marquent une certaine progression. Cette progression commence par le détournement du péché et la conversion vers Dieu. C'est la première des trois raisons du sacrifice⁸⁶⁸. La troisième raison est l'union totale à Dieu. C'est le but de ce chemin⁸⁶⁹. Quant à la paix, elle intervient dans la deuxième raison. Elle se situe tout au long du chemin entre ces deux extrémités : « Pour que l'homme se maintienne dans l'état de grâce et d'union à Dieu en qui se trouvent sa paix et son salut. De là, dans l'ancienne loi, l'immolation de la victime pacifique pour le salut de ceux qui l'offraient, prescrit

⁸⁶⁴ *Super Eph.*, cap. 2, lect. 5 : « quia homo quando pacificatus est cum alio, secure potest ambulare seu appropinquare ad ipsum ».

⁸⁶⁵ *In Ps.*, 45, n° 8. : « Vacate et videte. Hic finis est pacis. Finis pacis temporalis, secundum philosophum, est contemplatio veritatis. Unde pax est utilis finis vitae activae, et pax ordinatur ad contemplationem. Et secundum Augustinum, Christus procuravit pacem Romani imperii, ut apostoli discurrerent per totum mundum ».

⁸⁶⁶ *De regno*, I, cap. 16 : « Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea praecipiat quae ad caelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat. Quae autem sit ad veram beatitudinem via, et quae sint impedimenta eius, ex lege divina cognoscitur, cuius doctrina pertinet ad sacerdotum officium, secundum illud *Mal.* : *labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent de ore eius* ».

⁸⁶⁷ *STh* III, 22, 2, co. : « Indiget igitur homo sacrificio propter tria ».

⁸⁶⁸ *STh* III, 22, 2, co. : « Uno quidem modo, ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur. Et ideo dicit apostolus, *Heb.* V, quod ad sacerdotem pertinet ut offerat dona et sacrificia pro peccatis ».

⁸⁶⁹ *STh* III, 22, 2, co. : « Tertio, ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur, quod maxime erit in gloria. Unde et in veteri lege offerebatur holocaustum, quasi totum incensum, ut dicitur *Levit.* I ».

par le Lévitique (chap. 3) »⁸⁷⁰. On retrouve trois raisons semblables lorsque Thomas parle du Christ qui est à la fois le prêtre et le sacrifice pour le péché, le sacrifice de pacifiques (*hostia pacificorum*)⁸⁷¹. En plus, le sacrifice du Christ dépasse les sacrifices de l'Ancien Testament. Il s'avère *efficacissimum* :

Aussi, puisque son humanité agissait en vertu de sa divinité, son sacrifice était parfaitement efficace (*efficacissimum*) pour effacer les péchés. De là cette parole de S. Augustin : « Quatre choses sont à considérer dans le sacrifice : à qui il est offert, par qui il est offert, ce qui est offert et ceux pour qui il est offert. Or l'unique et véritable médiateur, en nous réconciliant avec Dieu par un sacrifice de paix (*per sacrificium pacis*), demeurait un avec celui à qui il l'offrait, unifiant en lui ceux pour lesquels il l'offrait, réalisait enfin l'unité entre l'offrant et la victime offerte ».⁸⁷²

La paix est donc l'un des objectifs de ce sacrifice le plus efficace (*efficacissimum*). En plus, le Christ lui-même enseigne ce lien entre son sacrifice et la paix. Lorsqu'il dit à ses disciples « La paix soit avec vous ! », il montre aussi les signes de son sacrifice, ses mains et son côté transpercés, comme nous le raconte l'Évangile de saint Jean⁸⁷³. Quant à Thomas, il le confirme au fil de son commentaire de ce verset. Son exposé est structuré par la triade qui nous est bien connue : la paix envers Dieu ; envers soi-même et envers les autres :

Il leur adressa des paroles de salutation en disant : « *Paix à vous* ». Or celle-ci leur fut nécessaire, car leur paix était troublée de multiples manières. D'abord à l'égard

⁸⁷⁰ *STh* III, 22, 2, co. : « Secundo, ut homo in statu gratiae conservetur, semper Deo inhaerens, in quo eius pax et salus consistit. Unde et in veteri lege immolabatur hostia pacifica pro offerentium salute, ut habetur *Levit.* III ».

⁸⁷¹ *STh* III, 22, 2, co. : « Haec autem per humanitatem Christi nobis provenerunt. Nam primo quidem, nostra peccata deleta sunt, secundum illud *Rom.* IV, *traditus est propter delicta nostra*. Secundo, gratiam nos salvantem per ipsum accepimus, secundum illud *Heb.* V, *factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae*. Tertio, per ipsum perfectionem gloriae adepti sumus, secundum illud *Heb.* X, *habemus fiduciam per sanguinem eius in introitum sanctorum*, scilicet in gloriam caelestem. Et ideo ipse Christus, inquantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacificorum, et holocaustum ».

⁸⁷² *STh* III, 22, 3, ad 1. : « Et ideo, inquantum eius humanitas operabatur in virtute divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata. Propter quod Augustinus dicit, in *IV de Trin.* ut, *quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio, cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur ; idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat, et quod offerebat* ».

⁸⁷³ *Jn* 20, 19-21 ; 25-27.

de Dieu, contre lequel ils avaient péché, certains en niant, d'autres en fuyant - *Vous tous vous allez tomber cette nuit à cause de moi, car il est écrit : Je frapperai le pasteur et les brebis du troupeau seront dispersées*. Face à cela, le Christ leur offrit la paix de la réconciliation avec Dieu - *Nous sommes réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils* -, ce qu'il fit par sa Passion.

Ensuite, leur paix était troublée quant à eux-mêmes, car ils étaient tristes et remplis de doutes dans leur foi. Et cette paix-là aussi, il la leur offrit [déjà] réalisée - *Grande paix pour ceux qui aiment ta loi*.

Enfin à l'égard de l'extérieur, car ils souffraient des persécutions de la part des Juifs ; face à cela il leur dit : *Paix à vous*, à savoir face aux persécutions des Juifs - *Je vous donne la paix, je vous laisse ma paix*. Il se manifesta à eux de manière certaine par ses mains et son côté, car c'est en eux qu'ont demeuré de manière spéciale les signes de sa Passion - *Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi*.⁸⁷⁴

Avec ces mots, le lien entre le sacrifice du Christ et la paix vient d'être manifesté. Il est temps de rappeler que cette cause unique et la plus efficace n'est pas seulement un événement historique. Elle est d'actualité encore aujourd'hui.

8.3. L'Eucharistie – le sacrement de la paix

Ce sacrifice de paix est présent encore aujourd'hui dans l'Eucharistie⁸⁷⁵. En effet, c'est en elle que le mystère de la Croix, source de la paix, continue et est renouvelé, comme le dit Santiago Ramirez⁸⁷⁶ en se référant au commentaire de l'*In Hebreorum* :

⁸⁷⁴ *Super Ioan.*, cap. 20, lect. 4 : « Salutationis autem verba eis protulit, dicens *pax vobis*. Sed haec fuit necessaria : erat enim eorum pax multipliciter perturbata, et quantum ad Deum, contra quem quidam peccaverunt negando, quidam fugiendo *Matth.* XXVI [31] : *omnes vos scandalum patiemini in me in ista nocte, scriptum est enim : percutiam pastorem, et dispergentur oves gregis*. Et contra hoc proposuit eis pacem reconciliationis ad Deum ; *Rom.* V [10] : *reconciliati sumus Deo per mortem filii eius* : hanc enim per passionem fecit. Item quantum ad seipsos : quia tristes erant, et in fide dubii ; et hanc etiam pacem factam proposuit. *Ps.* CXVIII [165] : *pax multa diligentibus legem tuam*. Item quantum ad exteriores : quia a Iudaeis persecutiones patiebantur ; et contra hoc dicit eis *pax vobis*, contra Iudaeorum scilicet persecutiones. *Supra* XIV [27] : *pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis*. Certam autem sui manifestationem ostendit eis per manus et latus, unde sequitur *haec cum dixisset, ostendit eis manus et latus*, quia in eis specialiter remanserunt signa passionis suae. *Lc.* ult., [39] : *videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum* ».

⁸⁷⁵ *STh* III, 73, 6, co. : « Quantum autem ad ipsum Christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figurae eius fuerunt omnia sacrificia veteris testamenti ; et praecipue sacrificium expiationis, quod erat solemnissimum ».

⁸⁷⁶ S. RAMIREZ « La eucaristía y la paz », p. 927 : « en la cruz, renovado y continuado en la Eucharistia ».

L'action propre de Dieu est de produire la paix ; (*I Cor. XIV [33]*) : *Dieu n'est pas un Dieu de trouble*, mais de paix, et (*II Cor. XIII [11]*) : *Vivez dans la paix, et le Dieu d'amour sera avec vous*. La paix n'est, en effet, autre chose que l'unité des affections. Or, cette union ne peut être que l'œuvre de Dieu seul, parce que c'est par la charité, qui ne procède que de Dieu, que les cœurs sont unis. Lui seul peut rassembler et unir, car Dieu est charité, et la charité est le lien de la perfection ; aussi est-ce lui qui fait habiter ensemble ceux qui n'ont qu'un cœur (*Ps. LXVII [7]*). Or, l'homme a fait la paix entre Dieu et lui par le mystère de Jésus-Christ.⁸⁷⁷

« Le mystère de Jésus-Christ », l'Eucharistie en tant que actualisation du sacrifice du Christ⁸⁷⁸ est donc la cause de la paix. Elle accomplit la paix au sens de l'unité des affections (*unitas affectuum*) par la charité⁸⁷⁹. Mais l'Eucharistie accomplit aussi la paix en terme de repos. Elle la réalise en tant que nourriture spirituelle, en rassasiant tout désir⁸⁸⁰, même si c'est d'une manière imparfaite ici-bas :

De même encore, la réfection produite par la nourriture spirituelle, et l'unité signifiée par les espèces du pain et du vin, sont bien possédées présentement, mais de manière imparfaite, alors qu'elles seront possédées de manière parfaite dans l'état de gloire. Aussi S. Augustin dit-il, sur le texte de S. Jean VI [56] : *Ma chair est vraiment une nourriture* : Puisque les hommes demandent à la nourriture et à la boisson de n'avoir plus faim ni soif, en vérité cela n'est accordé que par cette nourriture et cette boisson qui rendent ceux qui les consomment immortels et

⁸⁷⁷ *Super He.*, cap. 13, lect. 3, n° 766 : « Proprius enim effectus Dei est facere pacem. Non enim est Deus dissensionis, sed pacis ; item : pacem habete, et Deus pacis et dilectionis erit vobiscum. Pax enim nihil est aliud nisi unitas affectuum, quos unire est proprium solius Dei ; quia per caritatem, quae a solo Deo est, uniuntur corda. Deus enim novit colligere et unire, quia Deus est caritas, quae est vinculum perfectionis. Unde ipse habitare facit unanimes in domo. Homo inter se et Deum pacem fecit per mysterium Christi »

⁸⁷⁸ Voir *Super Ioan.*, cap. 6, lect. 6, n° 963 : « cum hoc sacramentum sit dominicae passionis, continet in se Christum passum: unde quidquid est effectus dominicae passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil enim aliud est hoc sacramentum quam applicatio dominicae passionis ad nos. ».

⁸⁷⁹ Voir Ch. MOREROD : « L'Impact de l'eucharistie sur la société », *NV* 81 (1) : 9-32 (2006) p. 11 : « Pour S. Thomas, l'eucharistie [...] crée une communauté dans la charité ».

⁸⁸⁰ voir aussi *STh* III, 79, 1, ad 2 : « hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter, cum virtute caritatis. [...] Et inde est quod ex virtute huius sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quod anima delectatur, et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae, secundum illud Cant. V, *comedite, amici, et bibite ; et inebriamini, carissimi* » ; *STh* III, 73, 6, co. : « Quantum autem ad effectum, fuit praecipua eius figura manna, quod *habebat in se omnis saporis suavitatem*, ut dicitur *Sap. XVI*, sicut et gratia huius sacramenti quantum ad omnia reficit mentem ».

incorruptibles dans la société des saints, où il y aura la paix, et une unité complète et parfaite.⁸⁸¹

Quelques passages du commentaire de l'*In Joannem* sont susceptibles de compléter notre lecture de la *Somme*. Thomas y compare la nourriture corporelle à la nourriture spirituelle à l'aide de références à saint Augustin mais aussi aux Écritures. Bref, ce que les deux types de nourriture ont en commun est qu'elles servent à soutenir la vie. Tandis que la nourriture corporelle sert à soutenir la vie du corps, la nourriture spirituelle sert à soutenir la vie spirituelle. Mais il existe une différence entre elles. Tandis que la nourriture corporelle se laisse transformer par le corps, la nourriture spirituelle transforme un esprit en elle-même. Il y a donc une nourriture qui permet de devenir immortel et incorruptible, ce qui signifie être transformé par elle, en elle, puisqu'elle est immortelle et incorruptible. C'est ce qui se produit dans l'esprit de celui qui reçoit cette nourriture spirituelle⁸⁸², car c'est Dieu lui-même qui se donne en tant que nourriture dans l'Eucharistie⁸⁸³. Elle transforme celui qui la reçoit dans le Christ par son amour⁸⁸⁴. Le fait d'être ainsi nourri par transformation ne peut être séparé de deux autres significations de la nourriture spirituelle. L'Eucharistie a été donnée par le Christ, dont la

⁸⁸¹ *STh* III, 79, 2, co. : « Similiter etiam refectio spiritualis cibi, et unitas significata per species panis et vini, habentur quidem in praesenti sed imperfecte, perfecte autem in statu gloriae. Unde Augustinus dicit, super illud *Ioan.* VI, *caro mea vere est cibus, cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in societate sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta* ».

⁸⁸² Voir : *Super Joan.*, cap. 6, lect. 3, n° 894 : « Ad veritatem eos reducit proponendo eis spirituales cibum, dicens *operamini non cibum qui perit, sed qui manet in vitam aeternam*, et primo proponit eius virtutem ; secundo eius auctoritatem, ibi *quem filius hominis dedit vobis*. Virtus illius cibi consideratur in hoc quod non perit. Unde sciendum est circa hoc, quod corporalia sunt quaedam similitudines spiritualium, utpote ab eis causata et derivata, et ideo imitantur ipsa spiritualia aliquo modo. Unde sicut corpus sustentatur cibo, ita illud quo sustentatur spiritus, dicitur eius cibus, quidquid sit illud. Illud autem quo sustentatur corpus, cum transeat in corporis naturam, corruptibile est ; sed cibus quo sustentatur spiritus, est incorruptibilis, quia non mutatur in ipsum spiritum, sed potius e converso spiritus in cibum. Unde dictum est, Augustini : *cibus sum grandium : cresce, et manducabis me. Nec tu me mutabis in te, ut cibum carnis tuae, sed mutaberis in me : ut dicitur Lib. confessionum* ».

⁸⁸³ *Super Joan.*, cap. 6, lect. 3, n° 895 : « Item ipse etiam Christus. Infra eodem : *ego sum panis vitae* ; item : *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus*. Et hoc inquantum est coniuncta verbo Dei, quod est cibus quo Angeli vivunt. Similem autem differentiam assignavit supra cap. IV [13], de potu corporali et potu spirituali, cum dixit : *qui biberit ex aqua hac, sitiet iterum : qui autem biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum*, quam hic assignat inter cibum corporalem et spirituales. Cuius ratio est, quia corporalia sunt corruptibilia, spiritualia vero, et maxime Deus, sunt aeterna ».

⁸⁸⁴ S. RAMIREZ, p. 884 : « Realmente, “virtute huius Sacramenti fit quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem” (*In IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 2, qc. 1, co., n°191) » ; unde proprius effectus huius Sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum Apostolo, Gal. “vivo ego, iam non ego ; vivit vero in me Christus” (d. 12, q. 2, a. 1, qc. 1, co., n°166) ».

nourriture a été d'obéir à la volonté divine. En plus, le Christ nous a ainsi donné un exemple⁸⁸⁵. Enfin, tout cela est tourné vers l'opération de l'esprit à l'égard de la vérité divine et de sa bonté. Sa vérité est à contempler, sa bonté à aimer. Ce « travail » rend notre esprit uni à Dieu et le rassasie⁸⁸⁶.

Nous avons dit que, grâce à l'Eucharistie, le sacrifice pacifique du Christ et la nourriture spirituelle sont présents ici-bas. C'est pourquoi la paix existe déjà ici sur terre, même si c'est d'une manière imparfaite. Mais l'Eucharistie est aussi célébrée pour la paix parfaite dans la patrie. En fait, la paix des pèlerins et la paix de la patrie sont présentes dans la célébration de l'Eucharistie, sauf lors de la messe pour le repos des défunts (*requiem mortuorum*) où la mention de la paix présente est abandonnée : « On prépare le peuple par la paix, qu'on donne en disant : *Agneau de Dieu...* : en effet, c'est le sacrement de l'unité et de la paix, comme on l'a dit plus haut. Mais dans les messes pour les défunts, où ce sacrifice n'est pas offert pour la paix d'ici-bas, mais pour le repos des morts, on omet la paix »⁸⁸⁷.

La mention de la messe nous rappelle aussi le rôle du prêtre dans la célébration de l'Eucharistie et par conséquent pour la paix. En fait, il transmet aux autres ce qu'il reçoit le premier⁸⁸⁸ :

Le prêtre se tourne cinq fois vers le peuple, pour signaler que le Seigneur s'est manifesté cinq fois le jour de la résurrection, comme on l'a dit plus haut dans le traité de la résurrection du Christ.

Il salue sept fois le peuple - cinq fois en se tournant vers lui et deux fois sans se tourner, à savoir avant la Préface lorsqu'il dit : *Le Seigneur soit avec vous*, et

⁸⁸⁵ *Super Joan.*, cap. 6, lect. 3, n° 895 : « Item ipsa obedientia divinatorum mandatorum ; supra IV [34] : *meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me.* ».

⁸⁸⁶ Voir *Super Joan.*, cap. 6, lect. 3, n° 895 : « Et ideo dicit dominus *operamini* ; idest, operando quaerite, seu operibus mereamini non cibum qui perit, scilicet corporalem ; *I Cor.* VI [13] : *esca ventri, et venter escis, Deus autem et hunc et hanc destruet* quia non semper erit usus ciborum ; *sed illum cibum operamini*, scilicet spiritualem, *qui manet in vitam aeternam* ; qui quidem cibus est ipse Deus, inquantum est veritas contemplanda, et bonitas amanda, quibus reficitur spiritus ; *Prov.* cap. IX [5] : *comedite panem meum* ; *Eccli.* XV, [3] : *cibavit illum pane vitae et intellectus* ».

⁸⁸⁷ *STh* III, 83, 4, co. : « Secundo, praeparatur populus per pacem, quae datur dicendo, agnus Dei, est enim hoc sacramentum unitatis et pacis, ut supra dictum est. In Missis autem defunctorum, in quibus hoc sacrificium offertur non pro pace praesenti, sed pro requie mortuorum, pax intermittitur ».

⁸⁸⁸ *STh* III, 83, 4, co. : « Ensuite vient la réception du sacrement : le prêtre le reçoit le premier, et le donne ensuite aux autres ; car, selon Denys, *celui qui transmet aux autres les biens divins doit y participer lui-même le premier* ».

lorsqu'il dit : *Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous* - pour désigner la grâce septiforme du Saint-Esprit⁸⁸⁹.

Mais il ne faut pas oublier surtout l'évêque qui représente le Christ, le donateur de la paix :

L'évêque, lorsqu'il célèbre aux fêtes, dit dans son premier salut : *Que la paix soit avec vous*, ce que le Seigneur a dit aux disciples après sa résurrection, parce que c'est principalement l'évêque qui représente sa personne⁸⁹⁰.

Ce passage manifeste encore une particularité de l'Église à l'égard de la paix du Christ. Après l'Eucharistie le sacrement de l'ordre contribue lui aussi aux œuvres pacifiques du Seigneur déjà ici-bas. Ce sacrement de l'ordre le fait non seulement par l'Eucharistie mais aussi par l'enseignement qui transmet la doctrine du Christ et par le gouvernement⁸⁹¹. C'est dans le contexte de l'enseignement du Seigneur que Thomas écrit : « Le salut de la multitude doit passer avant la paix de quelques individus. C'est pourquoi, quand certains empêchent par leur perversité le salut du grand nombre, il ne faut pas craindre qu'un prédicateur ou un docteur ne les heurte afin de pourvoir au salut de la multitude »⁸⁹². Même si ce passage ne parle pas explicitement de la paix mais de la fausse paix, elle démontre de nouveau que même dans l'Eglise, il y a un gouvernement et que les réalités intérieures sur lesquelles il veille ne peuvent pas être détachées de l'extérieur. La paix du Christ, même si elle est le don intérieur, ne signifie pas « la paix de quelques individus ».

Il faut reconnaître ici que Thomas n'a pas dédié un traité spécial à la paix intérieure⁸⁹³. En fait, une recherche comparative entre l'enseignement de Thomas d'Aquin et la doctrine des

⁸⁸⁹ *STh* III, 83, 5, ad 6. : « Salutat autem septies populum, scilicet quinque vicibus quando se convertit ad populum, et bis quando se non convertit, scilicet ante praefationem cum dicit, *dominus vobiscum*, et cum dicit, *pax domini sit semper vobiscum*, ad designandum septiformem gratiam spiritus sancti ».

⁸⁹⁰ *STh* III, 83, 5, ad 6. : « Episcopus autem celebrans in festis in prima salutatione dicit, *pax vobis*, quod post resurrectionem dixit dominus, cuius personam repraesentat episcopus praecipue ».

⁸⁹¹ Quant à ce multiple rôle du sacerdoce, il correspond à « l'idée de médiateur » - voir B.-D. DE LA SOUJEOLE, *L'introduction au mystère de l'Église*, p. 226.

⁸⁹² *STh* III, 42, 2, co. : « salus multitudinis est praeferenda paci quorumcumque singularium hominum. Et ideo, quando aliqui sua perversitate multitudinis salutem impediunt, non est timenda eorum offensio a praedicatore vel doctore, ad hoc quod multitudinis saluti provideat ».

⁸⁹³ Voir H. MCADAM ERB, « Interior Peace. Inchoatio vitae aeternae », p. 280 : « Unlike Spanish and English mystics of the fourteenth to the sixteenth centuries, Aquinas's Dominican spirituality had not completely dissociated interior peace from its other forms, nor had the specialized study of the forms of interior peace yet emerged » ;

Le Dictionnaire de spiritualité dit en se référant à la *Somme* (II-II 29) que « Tandis que le franciscain [Guibert de Tournai] concentre son intérêt sur la paix intérieure, le dominicain réfléchi sur la paix en

mystiques Espagnols, Anglais ou Allemands du quatorzième au seizième siècle, qui sont donnés comme exemple de l'importance de la paix intérieure, serait intéressant mais dépasse l'objectif de cette thèse. Nous ne pouvons que constater que les liens entre ce qui est intérieur et extérieur peuvent suggérer une certaine réponse à la question. Même si Thomas reconnaît la primauté de la paix intérieure, il ne la sépare pas de la paix extérieure comme on ne peut pas séparer la paix du Christ, de l'Église et des saints.

8.4. Résumé

Nous avons scruté dans ce chapitre la troisième partie de la *Somme*, ainsi que les commentaires bibliques et quelques autres ouvrages rédigés plus ou moins simultanément, pour compléter ce qui est écrit dans la *Somme*. On n'y a pas trouvé seulement une doctrine sur le Christ, qui est la cause de la paix dans son Royaume, mais également différents types de paix ainsi que les liens existants entre eux. La paix s'est donc présentée à nos yeux comme une réalité complexe. On a vu que Dieu règne à l'intérieur des personnes mais aussi à l'extérieur. Le fait que ce Royaume s'effectue dans le cœur des saints par les dons de l'Esprit n'a rien de nouveau. Nous en avons déjà parlé dans le chapitre qui traite de la charité et du don de la sagesse. Ce chapitre a mieux fait comprendre les rôles respectifs de la charité et de la justice. Les œuvres de la justice sont extérieures et servent à introduire la paix extérieure. Par contre, la charité est la cause de la paix intérieure et aussi extérieure dans ce Royaume.

Non seulement les royaumes terrestres de David ou de Salomon sont l'anticipation du Royaume de Dieu, mais d'autres analogies, tirées du corps, de la famille, de la cité, manifestent ce Royaume. Toutes ces analogies trouvent leur appui dans les Écritures ou dans la Cité de Dieu d'Augustin. Le génie de Thomas a explicité encore mieux ces analogies en employant la Politique d'Aristote.

Nous avons vu que le Christ fait tout d'abord la paix entre Dieu et l'homme par son Incarnation et surtout par son sacrifice. Il agit aussi pendant le chemin vers son Royaume céleste, surtout par ses dons ainsi que par l'Eucharistie. C'est elle qui actualise son sacrifice, qui nourrit l'âme et qui est la source de la charité, dont l'effet est l'unité et la paix. Le Christ, seul gouverneur, est la cause de cette unité. Or étant donné qu'il est au ciel, il a confié cette tâche à ses vicaires. Nous avons parlé du rôle des évêques et des prêtres dans le contexte de l'Eucharistie et du gouvernement.

tant que telle » (col. 62). Plus tard, se trouve un paragraphe sur les mystiques allemands et espagnols qui ont effectué « une spécialisation » du thème. (voir H. J., SIEBEN « paix intérieure », DS, t. XII, col. 63.)

La dynamique de ce Royaume de Dieu consiste à devenir le bien-aimé de Dieu comme le Christ-Roi l'est. Autrement dit, elle consiste en la transformation intérieure. Dieu donne aux hommes de devenir semblables à son Fils. L'Évangile nous annonce que l'union, dite adoption, est précédée par l'union hypostatique. Effectivement, c'est le Fils qui fait tout d'abord la paix par son union à la nature humaine. Ensuite, il donne la grâce de l'adoption. Le chemin de ceux qui sont transformés par les dons s'achève dans une union dite jouissance parfaite de Dieu⁸⁹⁴. Chaque étape implique la paix, comme nous l'avons vu. La paix intérieure est primordiale de sorte que même les obstacles extérieurs ne peuvent arrêter ce royaume. Le Christ donne l'exemple parce qu'il a vaincu le monde et il donne cette victoire et cette paix aux saints⁸⁹⁵. Mais les saints ne sont pas isolés. On ne peut pas les isoler du Christ ni de la cité des saints, de l'Église. La paix du Christ, même si elle est un don intérieur, ne signifie pas « la paix de quelques individus ».

⁸⁹⁴ G. BERCEVILLE, Avant-propos dans : Thomas D'Aquin, Commentaire de l'Épître aux romains, p. 9 : « L'objet de la Bonne Nouvelle est l'union (conjunctio) de l'homme à Dieu. Cette union révélée dans l'Évangile, précise Thomas, se réalise par l'union, l'adoption et la fruition. L'union des deux natures dans l'unique hypostase du Verbe. L'adoption par le don des ici-bas de l'Esprit et de la grâce sanctifiante. La fruition, c'est-à-dire la parfaite jouissance de Dieu dans la vision béatifique ».

⁸⁹⁵ Voir *Super Ioan.*, cap. 14, lect. 7, n° 2175-2176.

Conclusion

Les sources

L'idée de la paix a résonné dans la littérature même antérieurement aux livres de l'Ancien et de Nouveau Testament. Mais souvent, il était question de la paix au sens d'absence de guerre ou de conflit. Thomas fait une référence à l'une de ces sources extra scripturaires, concrètement à l'enseignement d'Aristote sur la paix. C'est dans son commentaire des *Psaumes* que Thomas dit que les gouvernements peuvent assurer une certaine paix, qui est une condition nécessaire pour que les citoyens puissent s'occuper avant tout de la vérité : « *Vaquez au repos et voyez. Telle est la fin de la paix. La fin de la paix temporelle, selon le Philosophe, est la contemplation de la vérité* ». La paix signifie ici, comme nous l'avons signalé, l'absence de la guerre, une condition nécessaire pour pouvoir s'occuper de la vérité.

Les Écritures

Les Écritures ont non seulement fourni à Thomas de nombreux versets à propos de la paix, mais surtout une exploration de la richesse de significations de ce terme. Les notions bibliques tels que *shalôm* ou *eiréné* relèvent de l'idée de la plénitude, qui est l'œuvre de Dieu. Se laissant inspirer par la complexité de ces significations, Thomas a ramassé, organisé et interprété plusieurs versets bibliques. De plus, il s'est lancé dans ce projet non seulement parce qu'il estimait devoir le faire, mais aussi par intérêt personnel vis-à-vis de la notion de paix. Cet intérêt s'inscrit déjà dans les *Collationes* qui nous fournissent une quantité considérable et organisée de versets sur laquelle porte sa doctrine de la paix.

Les sources patristiques

On a aussi relevé deux sources patristiques majeures, Augustin et Denys. Tous deux accompagnent Thomas au long de sa carrière en exerçant une influence considérable sur sa doctrine. Mais nous avons traité ces deux auteurs séparément, étant donné que le livre du *In de Divinis Nominibus* de Denys a été commenté par Thomas. Par contre, Augustin et surtout son *De Civitate Dei* ne figure que sous la forme de références. On s'arrêtera donc maintenant, comme dans les chapitres précédents à Augustin. Denys sera mentionné plus tard, dans le cadre du résumé des œuvres qui attestent un certain développement de la pensée de Thomas.

Augustin

En fait, même si le livre XIX de *De Civitate Dei* n'a pas été commenté comme celui de Denys, il a pourtant influencé Thomas par une série de définitions de la paix dont le sommet est le constat que « la paix est la concorde ordonnée » et que, surtout, « la paix est la tranquillité de

l'ordre ». L'ordre surgit lorsque chaque réalité occupe sa place juste. Une définition semblable se trouve d'ailleurs déjà chez Cicéron. Quant à Thomas, la recherche dans ses œuvres a démontré que même s'il accepte cette définition, il s'est lancé dans une réflexion qui a enrichi non seulement la notion de l'ordre, mais aussi celle de la paix d'une manière unique.

Nous avons vu que malgré les différences au niveau de leur style, Thomas se réfère à la doctrine d'Augustin à plusieurs reprises, même plus souvent que ses contemporains tels que saint Bonaventure ou saint Albert. Certes, il ne partage pas le style digne d'un rhéteur de l'évêque d'Hippone. Il n'utilise pas la description de l'ordre renversé, à savoir celle de l'homme suspendu la tête en bas⁸⁹⁶, dont se sert Augustin. Mais on voit chez lui un travail philosophique à partir des définitions augustinienes.

Nous avons vu également que c'était surtout la notion de l'ordre élaborée à l'aide des outils aristotéliens qui permet à Thomas de formuler une doctrine qui n'a pas été développée chez Augustin, à savoir quels sont les principes intérieurs à l'homme qui lui permettent de se diriger vers sa fin ultime.

Aristote

En fait, les analogies de l'ordre, dont l'origine se trouve chez Aristote et qui ont été traitées par Thomas, nous ont permis de comprendre non seulement quelques notions liées à sa doctrine de la paix, mais aussi le contexte plus large de sa pensée. Thomas formule sa doctrine dans le cadre de sa réflexion sur la créature dont le principe est Dieu et qui est ordonnée vers lui. Pour en dire plus, il se sert de la notion de double ordre de l'univers, tel qu'il est exposé dans le livre *Lambda* de la *Métaphysique* par les analogies de l'armée et de la famille.

Un développement de la doctrine

Nous avons ensuite constaté une certaine évolution de la doctrine de Thomas en fonction de la relecture de ses sources mais aussi une certaine évolution véhiculée par les questions d'actualité.

L'In Sententiarum - l'absence des obstacles à l'ordre de la volonté vers la fin

Le départ de cette doctrine est marqué par le besoin de se positionner vis-à-vis de la doctrine de Pierre Lombard, comme l'atteste l'*In Sententiarum*. Nous avons vu que l'effort de conserver les principes intérieurs de mouvement de l'homme amène Thomas à réfléchir à l'ordre de la volonté. Cette doctrine surgit dans le cadre de celle du mouvement des créatures du premier principe vers la fin ultime, qui représente un véritable axe de ce commentaire. Thomas s'efforce

⁸⁹⁶ Voir *De Civitate Dei* XIX, 12, 3.

ici de souligner l'image de Dieu dans la créature. Étant donné que Dieu est le premier moteur, son image se trouve surtout dans la volonté, qui est comme le premier moteur parmi les puissances de l'âme. Le mouvement de la volonté éclairé par les analogies du mouvement local est donc le contexte privilégié pour s'exprimer sur la paix.

Thomas attache la paix à des notions telles que le repos, l'amour, la concorde, la béatitude, la fin étant donné que soit les Écritures, soit Augustin ou le Pseudo-Denys ou d'autres autorités semblent identifier la paix à une de ces notions. Thomas par contre s'efforce de les distinguer. Pourtant, dans l'*In Sententiarum* la question de la paix n'est pas centrale, elle apparaît plutôt à la marge de ces autres sujets. C'est une réalité attachée à la fin du mouvement pourtant différent de lui. La paix relève d'un aspect négatif, l'absence d'obstacles qui peuvent éventuellement troubler la réalité ordonnée vers sa fin.

Pour décrire l'ordre vers la fin ultime, Thomas se sert de l'analogie de l'architecte qui met en forme une maison. En fait, c'est par la forme que, à la fois, chaque chose est en acte et ordonné vers la fin et que la privation ou les obstacles à cet acte et à l'ordre sont écartés. Éclairante est aussi l'analyse de l'acte du feu qui est à la fois de chauffer et d'écarter le froid. La paix est ainsi l'effet du principe intérieur, de la forme. Le côté négatif, l'écartement de la privation est identifié à la paix. Elle est plutôt la tranquillité que l'ordre puisque l'absence d'obstacles est identifiée par saint Thomas à la tranquillité augustinienne : « Comme le dit Augustin dans *La cité de Dieu*, XIX, : *la paix de toutes choses est la tranquillité de l'ordre*. Il ressort de cela qu'on comprend la raison de la paix par le fait que quelque chose n'est pas empêché d'être correctement ordonné : en effet, la tranquillité exclut le bouleversement causé par un empêchement »⁸⁹⁷.

La Summa contra Gentiles - l'absence d'obstacles à la concorde ordonnée

Cependant, dans la *Summa contra Gentiles*, au moment où ce positionnement vis-à-vis de la doctrine de Pierre Lombard n'est plus nécessaire, ce qui était le cas dans l'*In Sententiarum*, Thomas place la doctrine de la paix dans le cadre du gouvernement divin. Cet ordre pacifique est décrit à l'aide de l'analogie aristotélicienne de l'armée. La paix s'avère être comme l'absence d'obstacles à la concorde entre les personnes qui doivent non seulement communier à leur fin mais qui sont supposées s'aider mutuellement sur le chemin qui y conduit. C'est ce qu'exprime l'adage qui dit que l'homme est un « animal social ».

⁸⁹⁷ Cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 4, co. : « sicut dicit Augustinus, 19 de civit. Dei, pax omnium rerum est tranquillitas ordinis : ex quo patet quod ex hoc ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine : tranquillitas enim perturbationem impedimenti excludit ».

En fait, les hommes sont guidés sur ce chemin d'une manière particulière, par la loi qui leur permet au mieux d'intérioriser ce que veut le chef. Avec le principe extérieur qu'est le gouvernement, est donc présent chez certains le principe intérieur qu'est l'amour de cette loi.

Nous avons vu que la première étape de l'introduction ou de l'intériorisation de la paix ou de la concorde ordonnée est d'établir de l'extérieur la justice. C'est elle qui est visée par la loi en premier lieu. Mais l'objectif est que les personnes adhèrent à la loi par un principe intérieur, par l'amour. À ce moment, la concorde ordonnée, autrement dit la paix, est enracinée afin de servir aux individus comme à la communauté à atteindre leur fin commune, Dieu.

La paix relève donc de l'union entre « les animaux sociaux » et la meilleure façon de l'établir est l'unicité du gouvernement. Thomas applique cela aussi à l'Église, lorsqu'il rappelle que c'est le Christ qui gouverne en vue de l'union et de la paix. Or étant donné qu'il n'est pas présent, il a confié cette tâche à Pierre et à ses successeurs. Un chef, un pasteur, est donc toujours nécessaire pour assurer l'unité et la paix.

Denys - l'unité ordonnée sans mélange et en collaboration dans l'ordre de la nature vers la fin.

Quant à Denys l'Aréopagite, c'est surtout le chapitre XI du *De Divinis Nominibus* qui a été commenté par Thomas, raison pour laquelle nous avons ainsi à notre disposition un traité assez vaste sur la paix. Ce commentaire énumère les unes après les autres toutes les significations de la paix et les organise autour de la notion de l'unité et de la nature.

C'est tout d'abord Dieu, qui est un et qui est la cause de toutes sortes d'unité et de la paix dans la création. La création participe à son unité et à sa paix selon le principe du *maxima tale*. C'est pourquoi, elle aussi, est attirée vers lui comme vers sa fin. Dans cette tendance, les réalités créées ne se mélangent pas, c'est en quoi consiste leur paix. De plus, les réalités créées gardent une certaine union, selon le principe de la continuité, en se dirigeant vers leur fin ultime. Ils s'aident mutuellement pour y parvenir. Leur aide mutuelle s'effectue selon le degré de leur capacité unifiante et pacifique de parvenir à la fin ultime. Chaque réalité créée porte en elle-même le principe de l'unité et de la paix qu'est sa nature.

La définition augustinienne selon laquelle la paix est la tranquillité de l'ordre figure parmi les références, la paix est également traitée comme une concorde, ce que peut évoquer l'expression de « concorde ordonnée ». Or, l'inspiration majeure de Thomas vient du traité du Pseudo-Denys, parce que c'est lui qui emploie aussi les termes tels que la concorde, l'unité, la nature et la sagesse. Avec ces outils, on voit clairement comment fonctionne la paix, qui découle de la tendance naturelle de chaque réalité créée. Meinert utilise l'expression *natural peace* (la paix naturelle), même si comme il l'admet, cette expression n'est pas attestée chez

Thomas. Nous utiliserons ici la même expression, vu que le *In De Div. Nom.* présente une analyse de la paix causée par la nature de chaque réalité créée. La paix surgit lorsque rien n'empêche d'être en accord ou en union avec cette nature. Chaque nature n'est rien d'autre que la participation à la nature divine, la cause première et la cause finale de l'univers.

Le commentaire montre aussi où se trouvent les limites de cette *paix naturelle*. En fait, les êtres doués de raison peuvent manquer à la sagesse en cherchant une fausse paix qui n'est pas en accord avec leur nature. La Providence divine pourtant intervient pour rétablir la paix. Cette paix relève de l'incarnation du Christ et des dons qu'il a apportés. Or le traité du *In De Div. Nom.* s'arrête ici. C'est la *Somme de Théologie* ainsi que quelques autres ouvrages qui nous permettront d'approfondir encore cette affirmation.

La Somme de Théologie

La *Somme de Théologie* représente une véritable synthèse de la pensée de la paix chez Thomas. Les sources majeures y sont engagées et interprétées de manière approfondie. Le premier approfondissement est que la paix est une réalité positive. De fait, les ouvrages précédents comme l'*In De Divinis Nominibus* ainsi que les autres œuvres soulignent un sens négatif de la paix, définie comme une absence de conflits, de chaos, de désunion. En revanche, l'analyse de la fin qu'est la béatitude au commencement de la deuxième partie de la *STh* démontre également le sens positif de la paix. Ce n'est pas seulement la paix antécédente, l'écartement des obstacles, mais aussi la paix conséquente, l'effet de parvenir à la fin (voir le chapitre 6.2.). En fait, la *STh* présente le fruit de la réflexion sur l'appétit, plus précisément sur l'acte de la volonté par rapport au bien. L'acte de la volonté n'est pas essentiel pour la béatitude, qui consiste en un acte de l'intellect. Mais l'acte de la volonté est lié à la béatitude lorsqu'elle surgit précédemment et conséquemment.

Un Deuxième approfondissement est lié à la réflexion sur les trois premiers fruits du Saint-Esprit : l'amour, la joie et la paix. Thomas établit ainsi l'ordre des effets de la charité (voir le chapitre 6.3). En fait, les quatre paragraphes qui traitent de la paix dans le traité sur la charité sont situés juste après la question sur la dilection et sur la joie. La joie, ainsi que la paix et la miséricorde, figurent donc parmi trois effets intérieurs de la charité et Thomas a consacré une question à chacune d'elles.

La question de la paix, qui nous a intéressé éminemment, regroupe quatre paragraphes. Les deux premiers scrutent deux raisons de la paix, l'union et le repos tels qu'on les retrouve dans les définitions d'Augustin et du Pseudo-Denys. On y trouve la constatation que la paix est la concorde ordonnée. En jouant avec le mot latin *cor* qui signifie cœur, Thomas souligne que la

concorde signifie l'union non seulement entre deux ou plusieurs personnes mais aussi à l'intérieur (au cœur) de chacune. (art.1). Augustin, comme le Pseudo-Denys, insistent sur le fait que tout le monde cherche la paix. En analysant plusieurs sortes d'appétit, Thomas précise que cette paix arrive avec le bien véritable et que la paix est imparfaite ici sur la terre et que la paix parfaite se réalise dans la patrie. En fait, la paix véritable qui relève du bien véritable est réservée aux personnes bonnes (art.2).

Augustin dans le *De Civitate Dei* a traité du rôle de la justice ou d'un ordre juste vis-à-vis de la paix. Thomas définit le rôle de la justice comme cause indirecte. La charité au contraire est la cause directe de la paix. C'est elle qui assure l'union des appétits dont parlent les paragraphes précédents. La charité est la puissance unitive, comme le dit le Pseudo-Denys (art.3). Enfin, Augustin est de nouveau cité aussi dans le *Sed contra* lorsque Thomas traite la question de savoir si la paix est une vertu. Thomas se réfère à son prédécesseur en disant qu'une vertu n'est pas la fin ultime, or la paix est, en quelque sorte, une fin ultime. Dans le corps de l'article, il explique que la paix n'est pas une vertu mais son acte. Elle est l'acte de la charité, comme la dilection et la joie, sans rien ajouter à l'objet qu'est la bonté divine ni ajouter une difficulté spéciale vis-à-vis de la charité. La paix peut aussi signifier le fruit, la réalité ultime visée par l'acte de la vertu, et lorsque cet acte est parfait, on l'appelle la béatitude. (art.4)

La béatitude des artisans de la paix

L'article sur le don de sagesse ajoute encore une autre possibilité pour interpréter la définition suivante : « la paix est la tranquillité de l'ordre ». En fait, Thomas profite de la réflexion sur la notion de l'ordre de la raison telle qu'on la trouve dans le Prologue de l'*Éthique à Nicomaque*. En se référant à l'adage d'Aristote : « sapientis est ordinare », Thomas arrive à démontrer que l'ordre et la paix sont l'effet du don de la sagesse, parce que c'est à elle qu'appartient d'ordonner. Étant donné que la sagesse se trouve dans la raison, toute l'image de Dieu dans l'homme est engagée dans la doctrine de la paix, parce que non seulement la volonté, mais aussi la raison, sont impliqués. Thomas nous a ainsi montré une synthèse qui s'appuie sur son travail sur la causalité qui s'exerce entre la raison et la volonté ainsi que sur sa doctrine des dons du Saint-Esprit. Grâce ces outils, il démontre donc que la paix qu'on a grâce à la charité est liée à la paix qu'on fait grâce à la sagesse.

L'article sur le don de sagesse approfondit encore l'idée de l'image de Dieu en nous lorsqu'il évoque la ressemblance au Fils de Dieu. Ressembler signifie être uni de la manière la plus intime à quelqu'un d'autre. Le mouvement de la créature rationnelle est donc un processus dont le but est de configurer la personne au Christ, qui est l'artisan de la paix, et ainsi participer à sa

propre mission qui est l'œuvre de la réconciliation et l'œuvre de la sagesse. En fait, ce mouvement est inscrit dans le mouvement que fait le Fils lui-même. Lui qui est la Sagesse s'incarne et il s'unit à l'homme par la charité, ce qui se traduit dans l'intellect par la participation à sa sagesse. En vertu de cette image perfectionnée, l'homme est apte à poursuivre l'œuvre pacifique du Christ.

La paix est l'œuvre du Christ

Nous avons également trouvé quelques indications de la paix dans la troisième partie de la *Somme*, qui est resté inachevée, ainsi que dans les commentaires bibliques et quelques autres œuvres plus ou moins contemporaines à sa rédaction. Nous avons vu que le Christ est la cause de la paix dans son Royaume céleste. Mais son Royaume est aussi présent ici-bas. Dieu règne à l'intérieur des personnes, mais aussi à l'extérieur.

Le pouvoir temporel peut préparer le chemin par la justice, par l'écartement des obstacles qui peuvent produire des troubles. Nous avons mentionné quelques rois qui ont préfiguré le gouvernement, ainsi que la paix du Christ lui-même, de sorte que par eux Dieu a effectué des œuvres de paix qui dépasse les capacités naturelles. Le Christ fait tout d'abord la paix entre Dieu et l'homme par son Incarnation et surtout par son sacrifice. Il agit aussi lors du chemin vers son royaume céleste, surtout par ses dons ainsi que par l'Eucharistie. C'est elle qui actualise son sacrifice, qui nourrit l'âme et qui est la source de la charité, dont les effets sont l'unité et la paix. Le Christ, seul gouverneur, est la cause de cette unité. Or étant donné qu'il est aux cieux, il a confié cette tâche à ses vicaires. Nous avons parlé du rôle des évêques et des prêtres dans le cadre de l'Eucharistie et du gouvernement.

Or ce qui reste toujours primordial dans cet ordre ou ce royaume, c'est l'intérieur des personnes. La dynamique de ce royaume de Dieu consiste à devenir le bien-aimé de Dieu comme le Christ-Roi l'est. Autrement dit, elle consiste à se transformer intérieurement. Dieu donne aux hommes de devenir semblables à son fils. L'Évangile nous annonce l'union appelée adoption, qui est précédée par l'union hypostatique. En effet, c'est le Fils qui fait tout d'abord la paix par son union à la nature humaine. Ensuite, il donne la grâce de l'adoption. Le chemin de ceux qui sont transformés par ses dons s'achève dans une union dite jouissance parfaite de Dieu. Sans cette transformation intérieure, seule la paix extérieure est orientée vers la jouissance des biens temporels d'ici-bas. Or celle-ci sera enlevée un jour. En fait, ce n'est qu'un exemple de fausse paix. Ainsi, en cherchant la justice entre les hommes, on ne cherche qu'à écarter les obstacles extérieurs et préparer le chemin pour travailler à la paix intérieure. La paix intérieure est primordiale de sorte que même les obstacles extérieurs ne peuvent empêcher

ce royaume. Le Christ se donne en exemple parce qu'il a vaincu le monde et qu'il donne aux saints cette victoire et cette paix. Les saints, à leur tour, continuent cette œuvre.

Les pacifiques

Nous avons posé une question sur le rôle de saints contemplatifs tels que saint Nicolas de Flue. En fait nous avons vu que Thomas accorde le rôle des artisans de paix à chaque personne qui possède la grâce sanctifiante, et qui possède par conséquent la charité. La charité qui se trouve dans la volonté est suivie nécessairement du don de la sagesse. Pour préciser davantage, Thomas le compare mais aussi le distingue de la sagesse qui est la science. La sagesse-don est donc à la fois spéculative et pratique. Son acte et de juger à partir de la contemplation du principe, et l'effet en est l'ordre et la paix selon l'adage : « il appartient au sage de faire l'ordre ». Là où est l'ordre, là aussi est la tranquillité de l'ordre qu'est la paix, comme nous l'avons déjà dit plus haut dans cette conclusion.

Thomas admet aussi qu'il existe plusieurs degrés dans la capacité de faire la paix, quant à l'extension ainsi que quant à l'intensité. Rien n'empêche donc qu'il y ait des personnes qui aiment Dieu de tout leur cœur et qui participent à sa sagesse de telle manière qu'ils imitent la mission pacifique de la Sagesse incarnée.

La doctrine de la paix et la philosophie

Il nous reste encore une question, celle de la philosophie. Traitant de la doctrine dans sa complexité et dans son développement, nous avons démontré que Thomas se servait surtout de la philosophie d'Aristote. Elle s'avère nécessaire non seulement pour comprendre les mots clés, mais aussi le contexte plus large dans lequel ces notions sont utilisées. C'est surtout l'idée de l'ordre de l'univers venant d'Aristote qui a influencé la doctrine de la paix de Thomas, de sorte qu'il utilise plus largement que pour seulement interpréter un mot dans la définition augustinienne. De fait, la métaphysique d'Aristote est très importante pour comprendre le cadre dans lequel Thomas travaille. C'est que Heather McAdam Herb a bien remarqué lorsqu'elle constate : « C'est par cette vision métaphysique, que Thomas regarde la paix... »⁸⁹⁸, et il regarde non seulement la paix, mais aussi ses sources⁸⁹⁹. En fait Thomas utilise la philosophie

⁸⁹⁸ H. MCADAM ERB, « Interior Peace. Inchoatio vitae aeternae », p. 281 : « Through this metaphysical vision, Aquinas saw peace... »

⁸⁹⁹ H. MCADAM ERB, « Interior Peace. Inchoatio vitae aeternae », p. 266 : « In a systematic fashion, he applies Augustine's insights within a Scholastic metaphysical anthropology » ; p. 271 : « ...Aquinas has, at times, been criticised for the lack of "interiority" in his writings, in comparaison to the psychological approach of St. Augustine. In a sense the distinction is justified, in that many of his texts that distinguish interior and exterior draw on Aristotle, not on Augustine ».

pour interpréter la doctrine biblique, mais aussi patristique, sur la vraie paix qui nous a été révélée. Par contre, les questions purement philosophiques, comme celle posée dans « Peace and Transcendentals : The Case of Thomas Aquinas » de John Meinert⁹⁰⁰, à savoir si la paix chez Thomas est en fait un transcendantal, est légitime. Mais elle semble être moins importante pour comprendre cette doctrine qui n'est pas uniquement philosophique mais aussi théologique. Ainsi se confirme ce que nous avons dit dans l'introduction : Thomas applique l'enseignement philosophique aux vérités révélées sans les mélanger, mais plutôt en transformant l'eau de l'approche philosophique en vin de la connaissance dans la lumière de la foi.

La paix est une réalité complexe. Il s'agit de l'œuvre pacifique du Christ, avec et par les saints, qui a sa racine dans la charité et dans le don de la sagesse et qui a été donnée à chacun avec le pardon des péchés. Ces principes rendent apte à participer à l'œuvre principale du Christ : donner la paix aux hommes de ce monde qui la cherchent mais qui réalisent que ce monde ne peut pas la donner.

⁹⁰⁰ J. MEINERT, « Peace and Transcendentals : The Case of Thomas Aquinas », *European Journal for the Study of Thomas Aquinas*, No. 37 (2019), p. 871-890.

Abréviations

a.	articulus (article)
BA	Bibliothèque augustienne (Œuvres de saint Augustin), Paris
CC	Corpus Christianorum
CCCM	Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis
CPL	Clavis Patrum Latinorum
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
cap.	capitulum (chapitre)
co.	corpus (conclusion)
d.	distinctio (distinction)
DS	Dictionnaire de spiritualité
lect.	lectio (lecture)
lib.	liber (livre)
n°	numero
p.	page
PL	Patrologia latina
pro.	prooemium (prologue)
q.	questio (question)
qc.	questiuncula
sc.	sed contra
SC	Sources chrétiennes
SCG	Summa contra gentiles
STh	Summa theologiae
tom.	tomus (tome)
ver.	verset

Bibliographie

Les œuvres de saint Thomas en latin :

<i>In De anima</i>	<i>In Aristotelis libros De anima II et III</i> , ed. Marietti, 1959
<i>In De caelo</i>	<i>In Aristotelis libros De caelo et mundo</i> , ed. Leonina, t. III, 1886
<i>De ente</i>	<i>De ente et essentia</i> , ed. Leonina t. XLIII, 1976
<i>De Potentia</i>	<i>Quaestiones disputatae de potentia</i> , ed. Marietti, 1953
<i>De veritate</i>	<i>Quaestiones disputatae de ueritate</i> , ed. Leonina, t.XXII, 1973, 1970
<i>De virtutibus</i>	<i>Quaestiones disputatae de uirtutibus</i> , ed. Marietti, 1953
<i>In De div. nom.</i>	<i>In Dionysii De diuinis Nominibus</i> , ed. Marietti, 1950
<i>In Ethic.</i>	<i>Sententia libri Ethicorum</i> , ed. Leonina, t. XLVII, 1969
<i>In Ier.</i>	<i>In Jeremiam prophetam expositio</i> , ed. Parmensis, t. XIV, 1863
<i>In Metaphys.</i>	<i>In Aristotelis libros Metaphysicorum</i> , ed. Marietti, 1950
<i>In Physic.</i>	<i>In Aristotelis libros Physicorum</i> , ed. Marietti 1954
<i>In Ps.</i>	<i>In Psalmos reportatio</i> , ed. Parmensis, t.XIV (1863)
<i>Super Boethium</i>	<i>In librum Boethii De trinitate</i> , ed. B. Decker, Leiden 1959
<i>Super II Thess.</i>	<i>Super Ad Thessalonicenses II reportatio</i> , ed. Marietti, 1953
<i>Super Eph.</i>	<i>Super Ad Ephesios reportatio</i> , ed. Marietti, 1953
<i>Super Gal.</i>	<i>Super Ad Galatas reportatio</i> , ed. Marietti, 1953
<i>Super Ioan.</i>	<i>Super Euangelium Iohannis reportatio</i> , ed. Marietti, 1952
<i>Super Is.</i>	<i>Expositio super Isaiam ad litteram</i> , ed. Leonina, t. XXVIII, 1974
<i>Super Matth.</i>	<i>Super Euangelium Matthaei reportatio</i> , ed. Marietti, 1951
<i>Super Philipp.</i>	<i>Super Ad Philippenses reportatio</i> , ed. Marietti, 1953
<i>Super Rom.</i>	<i>Super Epistulam ad Romanos</i> , ed. Marietti, 1953
<i>Super Co.</i>	<i>Super Ad Colossenses reportatio</i> , ed. Marietti, 1953
<i>Super He.</i>	<i>Super Ad Hebraeos reportatio</i> , ed. Marietti, 1953
<i>In Sent.</i>	<i>In Sententiarum</i> , ed. Parmensis
<i>SCG</i>	<i>Summa contra Gentiles</i> , Marietti 1961
<i>STh</i>	<i>Summa theologiae</i> , Leonina

Les traductions des œuvres de saint Thomas :

- *Commentaire sur le Prophète Isaïe*, Traduction des moines de l'abbaye Notre-Dame de Fontgombault, Introduction par ELDERS, L. J., Parole et Silence, Paris, 2011.
- *Commentaire sur les psaumes*, introd., trad., notes et tables par JEAN-ERIC STROOBANT DE SAINT-ELOY ; préf. par JORDAN, M. D., Ed. du Cerf, Paris, 1996.
- *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean. 1. Le prologue La vie apostolique du Christ*, préf. par PHILIPPE, M.-D., trad. et notes sous sa dir., Ed. du Cerf, Paris, 1998.
- *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean. 2. La Passion, la mort et la résurrection du Christ*, préf. par PHILIPPE, M.-D., trad. et notes sous sa dir., Ed. du Cerf, Paris, 2006.
- *Commentaire de l'Épître aux Romains*, ; suivi de Lettre à Bernard Aygliez Abbé du Mont-Cassin. trad. et tables par STROOBANT, J.-E. DE SAINT-ELOY ; annotation par BORELLA, J. et STROOBANT, J.-E. DE SAINT-ELOY ; avant-propos par BERCEVILLE, G. ,Ed. du Cerf, Paris, 1999.
- *Commentaire de la première Epître aux Corinthiens*, Complété par *La postille sur la première Epître aux Corinthiens* : chap. 7, 10b au chap. 10,33 / de PIERRE DE TARENTEISE ; introd. par DAHAN, G. ; trad. et tables par STROOBANT, J.-E. DE SAINT-ELOY ; annot. par BORELLA, J. et STROOBANT, J.-E. DE SAINT-ELOY, Ed. du Cerf, Paris, 2002.
- *Commentaire de la deuxième Epître aux Corinthiens*, introd. par DAHAN, G. ; trad. et tables par STROOBANT, J.-E. DE SAINT-ELOY ; annot. par BORELLA, J. et STROOBANT, J.-E. DE SAINT-ELOY, Ed. du Cerf, Paris, 2005.
- *Commentaire de l'épître aux Galates*, préface de Jean-Pierre Torrell ; introduction par DAHAN, G. ; traduction et tables par STROOBANT, J.-E. DE SAINT-ELOY ; annotation par BORELLA, J. et STROOBANT, J.-E. DE SAINT-ELOY, Ed. du Cerf, Paris, 2008.
- *Commentaire de l'Épître aux Ephésiens*, préface par GEORGES COTTIER ; introd. par DAHAN, G. ; trad. et tables par STROOBANT, J.-E. DE SAINT-ELOY ; annotations par BORELLA, J. et STROOBANT, J.-E. DE SAINT-ELOY, Ed. du Cerf, Paris, 2012.
- *Commentaire de l'Épître aux Philippiens* ; suivi de *Commentaire de l'Épître aux Colossiens*. introd. par DAHAN, G. et SENNER, W. ; trad. et tables par STROOBANT, J.-E. DE SAINT-ELOY ; annotation par JEAN BORELLA ET STROOBANT, J.-E. DE SAINT-ELOY, Cerf, Paris, 2015.

- *Somme contre les gentils : livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*. Livre III, traduction, présentation et notes par AUBIN, V., GF Flammarion, Paris, 1999.

- *Somme contre les gentils : livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*. Livre IV, traduction, présentation et notes par MOREAU, D., GF Flammarion, Paris, 1999.

- *Somme théologique*, T. 1, Ed. du Cerf, Paris, 2004.

- *Somme théologique*, T. 2, Ed. du Cerf, Paris, 2003.

- *Somme théologique*, T. 3, Ed. du Cerf, Paris, 1999.

- *Somme théologique*, T. 3, Ed. du Cerf, Paris, 2000.

Pour le reste des œuvres de Thomas nous avons utilisé le site :
<http://docteurangelique.free.fr>

Les sources :

AMBROISE, *De officiis*, CPL 0144.

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*. Livres 19-22. *Triomphe de la cité céleste*. « BA 37 », Desclée De Brouwer, Paris, 1960.

AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, CPL 0283, SL 38.

CICÉRON, *De natura deorum*, LLA 268.PH.

CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, t. I, Texte établi et traduit par Jules Martha, Les belles lettres, Paris, 1967.

CICÉRON, *Les devoirs*, livre I, Texte établi et traduit par Maurice Testard, Les belles lettres, Paris, 1965.

GUIBERTUS TORNACENSIS, *De septem uerbis Domini in cruce sermo quartus*, CC CM, 242
CHARLES MUNIER, 2011, p. 213-307

GUILLELMUS ALVERNUS, *Sermones de tempore*, sermo : 43 (in natiuitate Domini), CC CM 230, F. MORENZONI, 2010.

HIERONYMUS, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CPL 0581, CC SL 72, P. DE LAGARDE, 1959, p. 59-161

ORIGENES, *In Epistulam Pauli ad Romanos explanationum libri*, CPL 0198 M (A) vol. 16

PIERRE LOMBARD, MARC OZILLOU. *Les quatre livres des Sentences*, Ed. du Cerf, Paris, 2012-2015.

PIERRE LOMBARD, *Collectanea in omnes Pauli apostoli Epistulas*, ad Romanos c.1 PL 191

VARRON, *Économie rurale*, livre 1, Texte établi et traduit par JACQUES HEURGON, Les belles lettres, Paris, 1978.

Ouvrages cités et consultés :

AERTSEN, J. A., « Aquinas's philosophy in its historical setting », dans KRETZMANN, N., et STUMP, E. (éd.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

ANDIA, Y. DE, Introduction dans DENYS L'ARÉOPAGITE et al. *Les noms divins : La théologie mystique*. « SC 578 », Ed. du Cerf, Paris, 2016.

ANDIA, Y. DE, *Henosis : L'union à Dieu Chez Denys l'Aréopagite*, E.J. Brill, Leiden, 1996.

AUBIN, V., trad., présentation et notes dans THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils : livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*. t. 3, GF Flammarion, Paris, 1999.

BARDY, G., introd. générale et notes, dans AUGUSTIN, et DOMBART B. et KALB, A., texte, et COMBÈS, G., trad., *La Cité de Dieu. Livres 19-22. Triomphe de la cité céleste*. « BA 37 », Desclée De Brouwer, Paris, 1960.

BERCEVILLE, G., Avant-propos dans : THOMAS D'AQUIN, et trad. et tables par Jean-Eric Stroobant de Saint-Eloy ; annotation par Jean Borella et Jean-Eric Stroobant de Saint-Eloy ; avant-propos par Gilles Berceville, *Commentaire de l'Épître aux Romains* ; suivi de Lettre à Bernard Ayglier Abbé du Mont-Cassin, Les Ed. du Cerf, Paris, 1999.

BLANCHETTE, O., *The Perfection of the Univers according to Aquinas : A Teleological Cosmology*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1992.

BLANKENHORN, B., *The Mystery of Union with God : Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2015.

BONINO, S.-T., « Aristotelianism and Angelology According to Aquinas » dans *Aristotle in Aquinas's Theology*, Oxford University Press, 2015.

BONINO, S.-T., « Les béatitudes au cœur de la théologie de saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 89 (2014/4), p. 429-444.

BOURKE, V. J., « The Role of Habitus in the Thomistic Metaphysics of Potency and Act », dans BRENNAN, R. E. (éd.), *Essays in Thomism*, Sheed and Ward, New York, 1942, p. 103-109, 370-373.

BOUTON-TOUBOULIC, A.-I., *L'ordre caché, La notion d'ordre chez saint Augustin*, « Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité – 174 », Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2004.

BOAKYE, L., *The Quest for Peace in Ancient Philosophy*, 2010.

CAYRÉ, F., « La philosophie de la paix ; Les conditions de la paix dans la cité humaine d'après Saint Augustin », *L'année théologique* (6) 1945 vol. 1 et 2, p. 148-173.

CAZEAUX, J., « Prince de paix, Isaïe, chapitres 6 à 12 », *Communio* 43 (2018) p. 19-27.

CAZANAVE, E., *Unité de l'univers et unité de l'Église : une lecture de la Summa contra gentiles*, Éditions Parole et silence, 2017.

COFFEY, B., *De l'idée d'ordre d'après saint Thomas d'Aquin*, Institut catholique de Paris, 1945.

COLISH, M., *Peter Lombard*, t. 2, E.J. Brill, Leiden, 1994.

CONLEY, K., *A Theology of Wisdom : A Study in St. Thomas*, The Priory Press, Dubuque, Iowa, 1963.

CURBELIÉ, P., *La justice dans la Cité de Dieu*, Institut d'études augustiniennes, 2004.

DAHAN, G., « “Deux peuples en un Corps”. Commentaires médiévaux d'Éphésiens 2, 14-18 ». *Revue D'Etudes Augustiniennes Et Patristiques*, 57.1 (2011), p. 71-88.

DAHAN, G., BORELLA, J., STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, J.-É., introduction et annotations dans THOMAS D'AQUIN et al. *Commentaire de l'Épître aux Ephésiens*. Ed. du Cerf, Paris, 2012.

ÉCHIVARD, J.-B., *Une introduction à la philosophie : Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux principales oeuvres d'Aristote*. F.-X. de Guibert, Paris, 2004.

ELDERS, L., *Aristotele's Theology*, A Commentary on Book Λ of the Metaphysics, Van Gorcum, Assen, 1972.

ELDERS, L., « Les citation de saint Augustin dans la *Somme Theologique* de saint Thomas d'Aquin », *Doctor Communis* 40(1987) p. 115–167

EMERY, G., « Central Aristotelian Themes in Aquinas's Trinitarian Theology » dans *Aristotle in Aquinas's Theology*, Oxford University Press, 2015.

EMERY, J., *A Christology of Communication : Christ's Charity According to Thomas Aquinas*, Universität Freiburg, 2017.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De beatitudine, de actibus humanis et habitibus : commentarius in Summam theologicam S. Thomae Ia IIae qq. 1-54*, Berruti, Paris, 1951.

GUILBEAU, A., *Charles De Koninck's Defense of the Primacy of the Common Good*, Faculty of Theology, Fribourg, 2016.

HÉRIS, CH.-V., notes et traduction dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. Ia, questions 103-109. Le gouvernement divin*. t. 1, *Édition des jeunes*, Desclée et Cie, Paris, 1959.

KONINCK, CH. DE, SIMARD, J.-C., *Oeuvres de Charles De Koninck*, T. II, vol. 2 : *La primauté du bien commun*, PUL, Québec, 2010.

LABOURDETTE, M., *La Foi*, dans « *Grand cours* » de la théologie morale, t. 8, Parole et Silence, Paris, 2015.

LABOURDETTE, M., *La Charité*, dans « *Grand cours* » de la théologie morale, t. 10, Parole et Silence, Paris, 2016.

LA SOUJEOLE, B.-D. DE, *Introduction au mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Paris, 2006.

LEVERING, M., « Reading John with St Thomas Aquinas » dans *Aquinas on Scripture : An Introduction to his Biblical Commentaries*, Edited by Thomas G. Weinandy, OFM, Cap ; Daniel A. Keating ; John P. Yocum, T&T Clark, London, New York,

LOMBARDO, N. E., *The Logic of Desire, Aquinas on Emotion*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2011.

MCADAM ERB, H., « Interior Peace. Inchoatio vitae aeternae » dans *Wisdom's Apprentice : Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.*, Edited by P. A. KWASNIEWSKI, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2007, p. 260-281.

MEINERT, J., « Alimentum Pacis : The Eucharist and Peace in St. Thomas Aquinas », *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 14, No. 4 (2016), p. 871-890.

MEINERT, J., « Peace and Transcendentals : The Case of Thomas Aquinas », *European Journal for the Study of Thomas Aquinas*, 37 (2019), p. 18-34.

MINER, R., *Thomas Aquinas on the Passions : a Study of Summa Theologiae : Ia2ae 22-48*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MOREROD, CH., « L'Impact de l'eucharistie sur la société », NV 81/1 (2006) p. 9-32.

NICOLAS, J.-H., « L'univers ordonné à Dieu par Dieu », RT 91/3 (1991) p. 357-376.

NICOLAS, M.-J., « Bonum diffusivum sui », RT 89/3 (1989) p. 363-376.

NOBLE, H.-D. notes et trad. dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. 2a 2ae, questions 27-33. La charité*. t. 1, Desclée, Paris, ²1950.

NODÉ-LANGLOIS, M., *Thomas d'Aquin, commentaires politiques*, Artège Lethielleux, Paris, 2018.

OZILOU, M., l'introduction dans PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences*, Deuxième Livre, Cerf, Paris, 2013,

PERRIER, E., *L'attrait divin*, La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin, Thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, 2018, Editions Parole et Silence, 2019

PINCKAERS, S. T., notes, appendices et trad. dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La Béatitude, la 2ae, Questions 1-5*, Ed. du Cerf, Paris, 2001.

PINTO DE OLIVEIRA, C.-J., « Ordo rationis, ordo amoris ; La notion d'ordre au centre de l'univers éthique de S. Thomas », dans *Ordo sapientiae et amoris*, Éditions universitaires, Fribourg, 1993, p. 285-302.

PUTALLAZ, F.-X., S. THOMAS, *Somme théologique Ia, 75-83, L'âme humaine*, Traduction, notes explicatives et notes philosophiques, Cerf, Paris, 2018.

RAMIREZ, S., *De Caritate*, vol. 12 dans *Opera omnia*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1998.

RAMIREZ, S., « La Eucaristía y la Paz Individual en la Teologia de Santo Tomas de Aquino », XXXV Congreso Eucarístico Internacional, Barcelona, 1952.

REICHBERG, G. M., *Thomas Aquinas on War and Peace*, Cambridge University Press, New York, 2016.

REICHBERG, G., « AQUINAS' MORAL TYPOLOGY OF PEACE AND WAR », *The Review of Metaphysics* 64/3 (2011) p. 467-487.

REICHBERG, G., « Just War or Perpetual Peace? » *Journal of Military Ethics*, 1/1 (2002) p. 16-35.

SERTILLANGES, A.-D., trad., notes et appendices dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. Ia 2ae, 1-5. La fin dernière ou la béatitude*, Desclée et Cie, Paris, ²1951.

SHERWIN, M. S., *By Knowledge and By Love : Charity and knowledge in the moral theology of st. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2005.

SHERWIN, M. S., « *Happiness and Its Discontents* », *Logos* (Saint Paul, Minn.), Vol.13/4 (2010), p. 35-59

SIEBEN, H. J., « La paix intérieure » dans DS t. 12, Beauchesne, Paris, 1984, col. 56-73.

SOMMERS, M. C., « Contemplation and Action in Aristotle and Aquinas » dans *Aristotle in Aquinas's Theology*, Oxford University Press, 2015.

SPICQ, C., S. trad., notes et appendices dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique 2a 2ae, 63-66, La justice, II-II, Questions 63-66*, t. 2, les péchés d'injustice, *Éditions des Jeunes*, Desclée et Cie, Paris, ²1947.

TARASIEWICZ, P., « THE SERVIENT CHARACTER OF POLITICAL POWER ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS », *Studia Gilsoniana* 3 (2014), p. 399-413.

TONNEAU, J., Renseignement techniques, trad., notes et appendices dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. 1a 2ae, questions 106-108. La loi nouvelle*, Éditions de la Revue des jeunes, Ed. du Cerf, Paris, 1999.

TORRELL, JEAN-PIERRE, *Initiation à saint Thomays d'Aquin : Sa personne et son œuvre*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2015.

TORRELL, JEAN-PIERRE, *Nouvelles recherches thomasiennes* : Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2008.

TRICOT, J. *introduction* dans ARISTOTE, *La Métaphysique*, J. Vrin, Paris 2003.

WITTMAN, T., « “Not a God of Confusion but of Peace” : Aquinas and the Meaning of Divine Simplicity », *Modern Theology*, 32/2 (2016) p. 151-169.

WOZNICKI, A. N., *Being and Order : The Methaphysics of Thomas Aquinas in Historical Perspective*, Peter Lang, New York 1990.

Déclaration sur l'honneur

Par ma signature, j'atteste avoir rédigé personnellement ce travail écrit et n'avoir utilisé que les sources et moyens autorisés, et mentionné comme telles les citations et paraphrases.


J'ai pris connaissance que le comportement scientifique délictueux selon les directives de l'Université de Fribourg* est sanctionné.

Prénom : ROBERT KENES

Nom : JIKLAR

Nr. SIUS : 11-207-149

Lieu et date : 4 avril 2022

Signature : 

* Directives de l'Université de Fribourg du 13 mai 2008 concernant la procédure de prononcé des sanctions disciplinaires selon l'art. 101 des Statuts du 31 mars 2000 de l'Université de Fribourg dans les cas de violation des règles de l'intégrité scientifique lors de la rédaction de travaux pendant la durée de la formation :

http://www.unifr.ch/rectorat/reglements/pdf/1_1_15.pdf

Art. 2: «Il y a comportement scientifique délictueux lorsqu'une violation des règles de l'intégrité scientifique est constatée, notamment quand, dans un travail écrit, l'auteur-e fait siens les travaux et les connaissances d'une autre personne (plagiat), lorsqu'un travail écrit rédigé par une tierce personne autre que l'auteur-e est déposé (ghostwriting) ou lorsque de fausses indications sont faites intentionnellement ou par négligence grave.»

Cette déclaration doit être jointe à tout travail écrit accessible publiquement (Master, Licence, Doctorat, Habilitation). Sans cette déclaration le travail ne sera pas admis.

Table des matières

Avant-propos.....	1
État actuel des recherches sur la paix chez saint Thomas.....	1
Notre contribution à l’approfondissement du sujet.....	4
Présentation des sources et des outils philosophiques appliqués par Thomas.....	4
Présentation suivant le développement de la pensée de Thomas.....	8
La paix des saints	8
Division de notre sujet	10
1. Thomas – commentateur des Écritures	12
1.2. L’intuition initiale mais constante	14
1.2.1. <i>Il jugera les nations... et ils forgeront de leurs épées des socs de charrue...</i>	15
1.3. Le Christ est la cause de la paix	17
1.3.1. Les gouvernements terrestres et la paix : « in iudicando quia hoc est opus regis »	18
1.3.2. « Le Christ est passé dans la paix ».....	19
1.3.3. « C’est lui qui est notre paix ».....	20
1.3.4. « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ; ce n’est pas à la manière du monde que je vous la donne ».....	22
1.3.5. Les autres agents de la paix : « viam pacis nescierunt ».....	23
1.3.6. Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.....	23
1.4. « L’œuvre de la justice sera la paix »	25
1.5. Posuit fines tuos pacem	27
1.6. La paix dans la vie présente.....	31
1.6.1. Un avant-goût de la paix future – la confiance et le désir.....	32
1.7. L’Annonce d’un certain développement : justitia – amor.....	35
1.7.1. « Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis »	35
1.7.2. « fructus autem Spiritus est caritas gaudium pax »	36
1.8. Résumé	37
2. Thomas – le disciple de saint Augustin	40

2.1.	Augustin : la paix dans le <i>De Civitate Dei</i>	41
2.1.1.	L'ordre juste sans oublier la charité.	43
2.2.	Thomas analyse des notions clés.	50
2.2.1.	L'ordre juste (<i>iustus ordo</i>).....	51
2.2.2.	L'ordre non seulement vers la place mais surtout vers la perfection	55
2.2.3.	L'ordre tranquille	57
2.3.	Résumé : parallèles et différences entre Augustin et Thomas avant l'analyse détaillée de la notion d'« ordre ».	60
3.	Le double ordre vers la fin – les analogies venant de la <i>Métaphysique</i>	62
3.1.	L'analogie de l'armée - primordialité de la fin.....	69
3.2.	L'analogie de la maison (la famille) - l'affinité des réalités ordonnées	72
3.3.	Conclusion.....	79
4.	Thomas – la paix comme tranquillité dans l' <i>In Sententiarum</i> et dans la <i>Summa contra Gentiles</i>	81
4.1.	Le <i>Commentaire des Sentences</i> , la paix est la tranquillité	81
4.2.	Pierre Lombard – La doctrine qui a aidé Thomas à élaborer sa propre position...	84
4.3.	Thomas – l'ordre de l'univers établi sur les causes.....	86
4.3.1.	Analogie de la maison : la poursuite de la fin	93
4.3.2.	La forme en tant que principe de la paix	95
4.3.3.	La tendance vers la fin – l'appétit	96
4.3.4.	Le mouvement vers la fin.....	101
4.4.	La tranquillité de l'ordre vers la fin dans l' <i>In Sententiarum</i>	106
4.4.1.	La paix et la béatitude	106
4.4.2.	La paix et l'amour	110
4.4.3.	Résumé.....	113
4.5.	La <i>Somme contre les Gentils</i> - la paix est la tranquillité de la concorde.....	116
4.5.1.	La loi et l'amour.....	119
4.5.2.	L'amour, la justice et la paix.....	121
4.5.3.	L'unicité du gouvernement	125
4.5.4.	Résumé.....	126

5.	Le commentaire l' <i>In De Divinis Nominibus</i>	128
5.1.	La paix d'après Denys l'Aréopagite.....	128
5.2.	Le commentaire de Thomas	131
5.2.1.	La tranquillité comme absence d'un mélange désordonné	132
5.2.2.	La tranquillité de l'ordre – l'analogie des tables.....	133
5.2.3.	L'ordre de l'univers – le principe de la continuité	136
5.2.4.	La Paix divine.....	141
5.2.5.	Le rôle de la nature – la réponse aux objections	144
5.2.6.	Le désir de garder sa propre nature et le désir de la paix.	145
5.2.7.	Le hasard ne s'oppose pas au désir de la paix.....	147
5.2.8.	Le désir des choses contraires à la paix par l'appétit volontaire est pourtant le désir d'une fausse paix.....	152
5.2.9.	La paix faite par l'Incarnation du Christ	153
5.3.	Résumé	154
6.	La synthèse de ce développement faite par la <i>Somme de théologie</i>	156
6.1.	<i>Summa Theologiae I- la paix comme l'ordre intrinsèque et union ordonnée vers la fin ultime</i>	156
6.2.	<i>Summa Theologiae I-II - la paix et la béatitude</i>	157
6.3.	La paix comme le fruit du saint Esprit	163
7.	La paix est l'effet de la charité (<i>STh</i> II-II, 29, 1-4).....	167
7.1.	La paix est plus que la concorde.....	168
7.2.	Toutes choses désirent la paix	172
7.3.	La paix est-elle l'effet de la charité ?	176
7.4.	La paix n'est-elle pas une vertu ?	179
7.4.1.	La paix et la joie	182
7.5.	Résumé	183
8.	La paix du Christ – une sorte de synthèse.....	184
8.1.	Le Christ l'unique gouverneur et la paix	185
8.1.1.	L'unité du corps, de la famille, de la cité	187
8.1.2.	La paix et l'unité intérieure et extérieure	191

8.1.3. Double signification de la paix du Christ.....	200
8.2. Le sacrifice de la paix	203
8.3. L'Eucharistie – le sacrement de la paix.....	205
8.4. Résumé	210
Conclusion	212
Les sources	212
Un développement de la doctrine.....	213
La doctrine de la paix et la philosophie	219
Abréviations	221
Bibliographie.....	222
Les œuvres de saint Thomas en latin :	222
Les traductions des œuvres de saint Thomas :	223
Les sources :	224
Ouvrages cités et consultés :	225