

**DIEU NOUS GOUVERNE-T-IL COMME UN PÈRE ?
SAINT THOMAS D'AQUIN ET LA REPRISE DE L'ANALYSE
ARISTOTÉLICIENNE DES DIFFÉRENTS MODES DE GOUVERNEMENT**

par M. l'abbé Jean-Rémi Lanavère.

Comment penser la providence divine? Comme l'on sait peut-être, saint Thomas d'Aquin, en plus de faire référence à ce qu'en écrit Cicéron, répond à cette question en ayant recours à la modélisation aristotélicienne de la vertu de prudence. Cet usage est assurément singulier, puisque le philosophe Aristote l'aide ainsi à penser une réalité théologique pourtant aussi peu aristotélicienne que celle d'un Dieu provident :

Ce qui est pensé au sujet de Dieu, en raison de l'infirmité de notre intelligence, nous ne pouvons le connaître si ce n'est à partir des réalités qui sont auprès de nous ; et c'est pourquoi, afin que nous sachions comment la providence est dite en Dieu, il faut voir comment la providence se trouve en nous. Il faut donc savoir que Cicéron situe la providence comme une partie de la prudence dans le livre II de l'Ancienne Rhétorique¹, et c'est la partie de la prudence qui pour ainsi dire la mène à son achèvement, car les deux autres parties, à savoir la mémoire et l'intelligence, ne sont que des préparations à l'acte de prudence. Or la prudence, selon le Philosophe au livre VI de l'Éthique à Nicomaque, est la « droite raison de l'action² ».

En plus de présenter une proximité terminologique³, providence et prudence ont ceci en commun qu'elles se situent toutes deux dans le registre de la rationalité pratique, c'est-à-dire de la raison propre à l'action. Or, l'usage de ce paradigme s'offre à saint Thomas, lecteur et commentateur d'Aristote, comme étant très riche de potentialités quand il s'agit de contribuer à une intelligence philosophico-théologique d'un Dieu provident, c'est-à-dire d'un Dieu qui ne se contente pas de créer le monde, mais qui y agit, mettant en oeuvre des moyens en vue de rejoindre une fin. Mais c'est précisément à ce point que se révèle la limite inhérente à l'analogie de la prudence. De quelle limite parle-t-on? Le

¹ CICÉRON, *De l'invention* II, LIII, n. 160, éd. G. Achard, Les Belles Lettres, Paris, 1994, p. 225.

² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Question disputée « De veritate »*, q. 5, a. 1 : « *Ea quae de Deo intelliguntur propter nostri intellectus infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his quae apud nos sunt, et ideo ut sciamus quomodo providentia dicatur in Deo, videndum est quomodo providentia sit in nobis. Sciendum est ergo quod Tullius providentiam ponit prudentiae partem in II libro veteris rhetoricae, et est pars prudentiae quasi completiva, quia aliae duae partes, scilicet memoria et intelligentia, non sunt nisi quaedam praeparationes ad prudentiae actum. Prudentia autem, secundum Philosophum in VI Ethicorum, 'est recta ratio agibilium'* ». C'est nous qui traduisons (N.B. : toutes les traductions des textes de saint Thomas cités dans ses pages seront les nôtres). Voir l'édition récente des *Questions disputées* 5 et 6 par TORRELL, J.-P. et CHARDONNENS, D., *Questions disputées sur la vérité. Question V : la Providence. Question VI : La Prédestination*, texte latin de l'éd. léonine, traduction et commentaire, Vrin, Paris, 2011. Saint Thomas, neuf ans après ce texte, dans la *Somme de théologie*, reprendra telle quelle cette argumentation : I^a, q. 22, art. 1, Resp.

³ Rémi Bague écrit à ce sujet : *[Dieu va] jusqu'à faire coïncider Sa providence avec la prudence, mot qui, dans l'histoire de la langue, constitue d'ailleurs le doublet du premier, issu comme lui du latin « providentia »*. BRAGUE, R., *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris, 2005, rééd. « Folio essais », 2008, p. 372-373.

prudent est celui qui excelle à choisir et à mettre en oeuvre les moyens permettant d'atteindre la fin. Mais en quoi Dieu pourrait-il être prudent, puisqu'il n'a pas de fin à rejoindre, étant lui-même déjà sa propre fin ? C'est l'objection que se fait Thomas :

Il ne peut y avoir en Dieu de providence à l'égard de lui-même, car tout ce qui est en lui est fin, et non en vue de la fin⁴.

LA PROVIDENCE DE DIEU EST-ELLE ASSIMILABLE À LA PRUDENCE ÉCONOMIQUE OU À LA PRUDENCE POLITIQUE?

Pour sortir de cette impasse, il faut donc envisager une autre prudence que celle par laquelle l'homme est prudent envers lui-même. C'est alors que saint Thomas puise encore une fois chez Aristote, afin d'y trouver le type de prudence qui offre le modèle le plus adapté permettant de se figurer la providence divine. Comme on peut le lire chez lui :

Cette providence par laquelle Dieu gouverne le monde est assimilée à la providence économique, par laquelle quelqu'un gouverne une famille, ou à la providence politique, par laquelle quelqu'un gouverne une cité ou un royaume, [l'une et l'autre étant une providence] par laquelle quelqu'un ordonne les actions d'autres à la fin ; en effet, il ne peut y avoir en Dieu de providence à l'égard de lui-même, car tout ce qui est en lui est fin, et non en vue de la fin⁵.

Le passage parallèle dans la *Somme de théologie* se situe exactement dans la même ligne:

Le propre de la prudence, selon le Philosophe au livre VI de l'Éthique à Nicomaque, est d'ordonner les autres choses à la finalité, soit par rapport à soi, comme on dit d'un homme qu'il est prudent quand il ordonne bien ses actes à la finalité de sa vie, soit par rapport à d'autres qui lui sont soumis dans la famille, dans la cité ou le royaume : et c'est de cette manière qu'est dit au chapitre 24 de saint Matthieu : " Serviteur fidèle et prudent, que le Seigneur a établi sur sa famille ". Et c'est de cette dernière manière que la prudence ou la providence peut convenir à Dieu, car en Dieu lui-même rien ne peut être ordonné à la finalité, étant lui-même la fin ultime⁶.

⁴ *De veritate*, q. 5, a. 2 : « Non [...] potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius, cum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem ».

⁵ *De veritate*, q. 5, a. 2 : « Similatur providentia ista qua Deus mundum gubernat providentiae oeconomicae, qua aliquis gubernat familiam, vel politicae qua aliquis gubernat civitatem aut regnum, per quam aliquis ordinat actus aliorum in finem; non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius, cum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem ».

⁶ *Somme de théologie*, I^a, q. 22, art. 1 : « Prudentiae autem proprium est, secundum philosophum in VI Ethic., ordinare alia in finem; sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia vel civitate vel regno, secundum quem modum dicitur Matt. XXIV, fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam. Secundum quem modum prudentia vel providentia Deo convenire potest, nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus ».

Bref, comme le résume saint Thomas :

Il faut dire que la providence de Dieu, par laquelle il gouverne les choses, comme cela a été dit, est semblable à la providence par laquelle le père de famille gouverne la maison, ou le roi la cité ou le royaume⁷.

Saint Thomas tient donc là le modèle théorique, de provenance philosophique, qui lui semble le plus approprié pour présenter une théologie de la providence conforme au donné scripturaire : comme les textes précités le montrent, ce n'est pas du côté de la prudence personnelle, mais du côté de la prudence communautaire qu'il faut se tourner pour savoir à quoi ressemble la providence divine⁸. On aura cependant remarqué qu'il est, semble-t-il, indifférent, pour saint Thomas, que cette prudence communautaire soit celle qui régit la vie domestique ou celle qui soit de mise dans la vie politique. Or, la question mérite d'être posée : des deux types de prudence communautaire, la prudence familiale ou la prudence politique, quel est le plus juste pour l'intelligence de la providence divine ? En d'autres termes : Dieu nous gouverne-t-il plus comme un *pater familias* ou comme un souverain politique ? Et quel est l'enjeu de cette question ?

QU'EST-CE QUE LA PRUDENCE ÉCONOMIQUE ?

Avant de répondre à cette question, un préalable indispensable est de préciser ce qu'il en est, plus précisément, de cette providence « économique », telle que saint Thomas la reçoit d'Aristote et la conçoit à son tour. Saint Thomas part de cette affirmation d'Aristote⁹ : *Des autres espèces de la prudence [i.e. autres que la prudence personnelle], l'une est appelée économie domestique, une autre législation, une autre enfin, politique*. Il organise donc les différents types de prudence de cette manière :

Type de bien considéré	Vertu de prudence correspondante
Bien propre/privé <i>(Bonum proprium/privatum)</i>	Prudence personnelle <i>(prudentia simpliciter dicta)</i>
Bien commun <i>(Bonum commune)</i>	Prudence communautaire <i>(Prudentia quae se extendat ad regimen multitudinis)</i>
- bien commun de la maison ou de la famille <i>(bonum commune domus)</i>	- prudence économique ou familiale <i>(prudentia oeconomica)</i>

⁷ *De veritate*, q.5, a.3 : « *Dicendum quod providentia Dei qua res gubernat, ut dictum est, est similis providentiae qua paterfamilias gubernat domum, aut rex civitatem aut regnum* ».

⁸ Pour la différence entre la première et la seconde, voir *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 47, a. 10-13 et q. 50, a. 1-3.

⁹ *Éthique à Nicomaque*, VI, 1141 b 31. Trad. Tricot, Vrin, Paris, 1990. C'est d'ailleurs le *Sed contra* de l'article de la *Somme de théologie* consacré à la question de savoir si la prudence économique est une partie subjective de la vertu de prudence, et répondant par l'affirmative à cette question (*Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 50, a. 3).

<p><i>vel familiae)</i></p> <p>- bien commun de la cité ou du royaume (<i>bonum commune civitatis vel regni</i>)</p>	<p>- prudence politique (<i>prudencia politica</i>), elle même subdivisée en prudence royale/législatrice et en prudence « politique » (ou exécutive)</p>
--	---

De même que la sphère économique, au sens aristotélicien¹⁰, occupe une place intermédiaire entre la personne et la cité, de même la prudence économique se distingue-t-elle et de la prudence personnelle et de la prudence politique, étant à mi-chemin entre les deux. Or, il se trouve qu’Aristote, dans les *Politiques*¹¹, a associé à chacune des relations existant dans la famille un mode de gouvernement. L’homme, dans la maison (*oikos*) telle qu’Aristote le décrit, se trouve ainsi à l’origine de trois types de pouvoirs irréductibles l’un à l’autre : en tant que mari d’une femme, il exerce une autorité de type *politique* (le pouvoir politique est un pouvoir s’exerçant sur des êtres libres et égaux) ; en tant que père d’enfants, une autorité de type *royal* (un pouvoir royal s’exerce sur des êtres libres mais inégaux) ; en tant que maître d’esclaves, une autorité de type *despotique* (un pouvoir despotique est celui s’exerçant sur des êtres qui ne sont pas libres).

LA COMPARAISON ENTRE GOUVERNEMENT DIVIN ET GOUVERNEMENT PATERNEL

Ceci étant précisé, il pourrait apparaître comme allant de soi que le modèle paternel soit éminemment apte à exprimer la providence divine. Pour rendre compte de la sagesse présidant à l’économie divine, qu’y aurait-il de plus pertinent que le modèle de la prudence économique ? C’est donc à l’intérieur de la prudence économique, et, plus spécifiquement, dans le pouvoir paternel (*patrikè archè*), assimilé au pouvoir royal (*basilikè archè*), qu’il faudrait aller chercher cette analogie de la prudence à la recherche de laquelle nous sommes pour penser la providence divine. Les Écritures ne contiennent-elles pas nombre de passages rapprochant providence et paternité en Dieu ? C’est donc très logiquement que dans une première rédaction de la *Somme contre les*

¹⁰ Le mot « économique », comme on le sait, vient du grec « *oikos* », signifiant la « maison », mais à condition d’entendre par là non pas uniquement le foyer d’une famille unicellulaire, mais la sphère domestique que connaissait le monde grec, incluant la famille au sens strict, mais aussi les esclaves, et par conséquent des activités de production ainsi que de consommation (activités « économiques » au sens actuel du terme).

¹¹ ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. PELLEGRIN P., Flammarion, GF, Paris, 1932, I, 1259 a 37 – 1259 b 17. Rappelons que saint Thomas a commenté les *Politiques* d’Aristote, mais qu’il n’a pu achever son commentaire (lequel s’arrête à la leçon 6 du livre III).

*Gentils*¹², saint Thomas cherchait à faire voir les ressemblances entre le gouvernement divin et le gouvernement paternel (*Quod divinum regimen ad homines est sicut regimen paternum*). Ce qui est intéressant, pour notre sujet, est qu'il procède à cette comparaison après avoir contredistingué la relation entre la loi de Dieu et l'homme d'avec le régime tyrannique et d'avec le régime royal. En quoi Dieu nous gouverne-t-il différemment d'un tyran ? Un tyran, pour saint Thomas, d'après Aristote¹³, se définit par le fait de gouverner dans son propre intérêt, et non dans celui de ses sujets: il capte le bien commun pour son bien privé. Or, Dieu ne nous gouverne pas ainsi:

*Certains exercent sur les hommes un pouvoir tyrannique, exigeant d'eux ce qui leur est utile, et non ce qui l'est pour leurs sujets. Ce qui, assurément, n'appartient pas à Dieu. En effet, ce qu'il exige de l'homme sont des biens naturellement justes et convenants pour l'homme. Or exiger de quelqu'un ce qui lui convient est utile à celui dont c'est exigé, et non à celui qui exige. Il est donc clair que Dieu ne cherche pas à tirer de l'homme sa propre utilité, mais qu'il cherche celle de l'homme*¹⁴.

Dieu nous gouvernerait-il alors à la manière dont un roi gouverne ses sujets? Saint Thomas répond à cette question par la négative:

*Or, le gouvernement divin n'est pas seulement dissemblable du gouvernement des tyrans, lesquels ne cherchent à obtenir de leurs sujets que leur propre utilité, mais il diffère aussi beaucoup du gouvernement des rois, qui visent l'utilité de leurs sujets. En effet, les rois sont constitués en vue de conserver la vie sociale entre les hommes; c'est pourquoi ils sont dit des "personnes publiques", puisqu'ils procurent le bien public. C'est pourquoi les lois établies par eux dirigent les hommes en tant qu'ils sont ordonnés à d'autres. Donc les biens par lesquels le bien commun n'est pas favorisé, ou les maux qui n'en sont pas une entorse ne sont ni prescrits ni interdits par les lois humaines. Mais Dieu a le souci non seulement de régir la multitude, mais il a aussi le souci de chacun d'après ce qui lui est bon en soi: en effet, il crée et gouverne la nature, dont le bien est sauvegardé non seulement en groupe, mais en chacun selon lui-même. Il prescrit donc et il interdit non seulement ce par quoi l'homme est bien ordonné à l'autre homme, mais aussi ce par quoi il est en soi bien ou mal disposé*¹⁵.

¹² Voir, dans l'édition dite léonine, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia jussu Leonis XIII. P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, t. XIV, *Summa contra Gentiles*, livre III, 1926, Appendix, p. 46^{*}-47^{*}. Au sujet de cette première rédaction, voir, en lien avec l'histoire de la rédaction d'ensemble de la *Summa contra Gentiles*: AUBIN Vincent, *Somme contre les Gentils*, Flammarion, GF, Paris, 1999, t. III « La providence », note 146 du chapitre 113 p. 562. AUBIN renvoie aussi à GAUTHIER René-Antoine, *Somme contre les Gentils*, Éditions universitaires, « Philosophie européenne », Paris, 1993, p. 20-21.

¹³ ARISTOTE, *Les politiques*, éd. cit., III, 7, 1279 a 29-30.

¹⁴ « *Quidam [...] homines tyrannice praesunt, quod sibi utile est, non autem quod subditis, ab eis requirentes. Quod quidem Deo non competit. Ea enim quae ab homine requirit, sunt naturaliter recta et homini convenientia. Hoc autem ab aliquo requirere quod ei conveniens est, ei utile est a quo requiritur, non ipsi requirenti. Patet igitur quod Deus ab homine non suma utilitatem, sed hominis quaerit* ». *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia jussu Leonis XIII. P.M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, t. XIV, *Summa contra Gentiles*, livre III, 1926, Appendix, p. 46^{*}.

¹⁵ « *Non solum autem divinum regimen tyrannorum regimini dissimile est, qui propriam utilitatem a subditis expetunt, sed etiam multum differt a regimine regum qui subditorum utilitatem intendunt. Reges enim ad socialem*

S'il en est ainsi, quel modèle de gouvernement reste à notre disposition pour concevoir le gouvernement divin ? C'est alors que Thomas propose de se référer au gouvernement paternel :

Mais il semble que le gouvernement paternel ait quelque similitude avec le gouvernement divin : en effet, le père aussi a le souci de son fils non seulement quant à ce par quoi il est ordonné à d'autres, ainsi que le roi, mais quant à ce qui lui appartient en lui-même, ainsi que cela a été montré plus haut au sujet de Dieu. Et c'est logique, car, comme Dieu, le père apporte à l'homme son origine naturelle. De là vient que le gouvernement divin, comme le gouvernement paternel, s'étend à un homme non pas seulement en tant qu'il est politique, mais aussi en tant qu'il subsiste dans sa nature¹⁶.

Après cette mise en avant de la ressemblance entre gouvernement divin et gouvernement paternel, saint Thomas soulignera la différence existant entre les deux (le gouvernement paternel s'étend seulement à ce qui est extérieur à l'homme, tandis que le gouvernement divin concerne aussi ce qui est intérieur en l'homme). Mais ceci importe peu pour nous : ce qui compte est de cerner l'élément qui, aux yeux de Thomas, autorise le rapprochement¹⁷. Celui-ci est le lien d'« origine naturelle », comme dit Thomas. En effet, c'est ainsi que Thomas définit la paternité, et ce, de manière exemplaire, s'agissant de la théologie trinitaire :

La procession du verbe est dite « génération », d'après la « raison » propre par laquelle ce terme convient aux réalités vivantes. Or, la relation exprimant le principe de génération chez les vivants parfaits est dite « paternité », tandis que la relation de ce qui procède du principe est dite « filiation¹⁸ ».

vitam inter homines conservandam constituuntur : unde publicae personae dicuntur, quasi publicum bonum procurantes. Propter quod leges ab eis positae homines dirigunt secundum quod ad alios ordinantur. Ea igitur quibus commune bonum non promovetur nec derogatur, humanis legibus neque prohibentur neque praecipiuntur. Deus autem non solum regendae multitudinis curam habet, sed etiam de unoquoque curat secundum id quod ei secundum se bonum est : est enim naturae conditor et gubernator, cujus bonum non solum in multitudine, sed etiam in unoquoque secundum seipsum salvatur. Praecipit ergo et prohibet non solum illa quibus homo ad alium ordinatur, sed etiam ea quibus secundum se bene vel male disponatur ». Ibid.

¹⁶ « Videtur autem paternum regimen aliquam similitudinem habere cum divino regimine, nam etiam pater curam habet de filio non solum quantum ad ea in quibus ordinatur ad alios, sicut rex, sed quantum ad ea quae pertinent ad ipsum secundum se, quod etiam de Deo supra ostensum est. Et hoc rationabiliter accidit, nam sicut Deus ita et pater naturalem originem homini praestat. Unde divinum regimen et paternum ad aliquem hominem extenditur non solum secundum quod politicus est, sed etiam secundum quod in sua natura subsistit ». *Op. cit.*, p. 46^r-47^r.

¹⁷ On trouve aussi ce rapprochement en *Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, q. 100, a. 6, ad 2^m, s'agissant de l'ordre des préceptes du Décalogue : *De même que Dieu est principe universel d'être pour tous, de même aussi un père est un certain principe d'être pour son fils. Et c'est pourquoi il convient qu'après les préceptes relatifs à Dieu soit disposé le précepte relatif aux parents. (« Sicut Deus est universale principium essendi omnibus, ita etiam pater est principium quoddam essendi filio. Et ideo convenienter post praecepta pertinentia ad Deum, ponitur praeceptum pertinens ad parentes »).*

¹⁸ *Somme de théologie*, I^a, q. 28, a. 4 : « Processio [...] verbi dicitur generatio, secundum propriam rationem qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas, relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio ».

Le rapprochement est donc possible, pour Thomas, entre le *regimen divinum* et le *regimen paternum*, car, dans les deux cas, il s'agit d'une relation d'origine, qui ne concerne pas uniquement l'aspect extérieur de l'homme, ce par quoi il est relié aux autres dans la vie politique, mais la source même de son existence, ce par quoi il est un homme. Dieu ne nous gouverne pas seulement quant à notre « surface sociale », mais aussi dans notre être même : c'est la raison pour laquelle son gouvernement est assimilable à un gouvernement paternel. Thomas le réaffirmera dans le contexte de sa réflexion sur la vertu de religion :

Il appartient à la [vertu de] religion de rendre honneur au Dieu unique, d'après une seule « raison », c'est-à-dire en tant qu'il est le premier principe de la création et gouvernement des choses, et c'est la raison pour laquelle lui-même dit, dans le livre de Malachie (1, 6) : « Si je suis père, rendez-moi honneur ! ». En effet, c'est le propre du père d'amener à l'existence et de gouverner¹⁹.

Mais la question ne peut manquer de surgir : certes, cette analogie permet de saisir un élément du gouvernement divin, mais est-elle suffisante pour rendre compte de toutes ses dimensions ? Peut-on s'en tenir, sans plus, à cette assimilation au gouvernement paternel ? Les textes de saint Thomas demandent d'aller plus loin, et même de nuancer le rapprochement entre providence divine et *regimen paternum*. Pourquoi ? Nous voudrions ici développer les trois raisons majeures qui ont conduit Thomas à relativiser son emprunt à modèle paternel²⁰.

DIEU EST LE SOUVERAIN D'UNE COMMUNAUTE PARFAITE

D'abord, saint Thomas a repris d'Aristote l'idée que l'*oikos*, le domaine de la maison, de la famille et des activités économiques, n'est pas ce qu'il nomme une *communauté parfaite*, traduisant par là l'*autarcie* dont parle Aristote²¹. Certes, la communauté économique est bien une communauté, mais ce n'est pas la communauté humaine la plus achevée : elle n'est pas autarcique. Dans le langage d'Aristote – et il ouvre son livre *Les Politiques* par cette notation – il existe une différence non pas uniquement de degré, mais une différence spécifique entre la famille et la cité :

Quant à ceux qui pensent qu'être homme politique, roi, chef de famille (oikonomikon), maître d'esclave c'est la même chose, ils n'ont pas raison. C'est, en effet, selon le grand ou le petit nombre, pensent-ils, que chacune de ces

¹⁹ *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 81, a. 3 : « *Ad religionem [...] pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum, unde ipse dicit, Malach. I, "si ego pater, ubi honor meus?" Patris enim est et producere et gubernare* ».

²⁰ De ce point de vue, il est déjà instructif de faire noter que le rapprochement entre *regimen divinum* et *regimen paternum* n'a pas été retenu par Thomas dans la rédaction finale de la *Somme contre les Gentils*.

²¹ ARISTOTE, *Les politiques*, éd. cit., I, 2, 1252 b 28-30.

<fonctions> diffère des autres, et non pas selon une <différence> spécifique (eidei) : ainsi <quand on commenderait> à peu de gens on serait maître, à plus de gens chef de famille (oikonomon), et à encore plus homme politique ou roi, comme s'il n'y avait aucune différence entre une grande famille ou une petite cité²².

La question est donc : saint Thomas pense-t-il le monde créé, que Dieu gouverne par sa providence, plutôt comme une grande famille ou comme une petite cité ? En d'autres termes, son modèle de référence pour penser le domaine d'action de la providence divine est-il économique ou politique ? Il tranche cette question sans hésiter :

Une loi n'est rien d'autre qu'un énoncé de la raison pratique <se trouvant> dans le chef qui gouverne une communauté parfaite. Or il est manifeste, étant admis que le monde est régi par la providence divine, comme cela a été obtenu dans la première partie, que toute la communauté de l'univers est gouvernée par la raison divine. Et c'est pourquoi la raison même du gouvernement des choses existant en Dieu comme dans le chef de l'univers a raison de loi²³.

Saint Thomas, en vertu d'une transposition hardie, applique à l'univers entier la notion de « *communitas perfecta* » dont il a puisé l'origine dans les premières pages des *Politiques* d'Aristote²⁴. Le « cadre » d'exercice de la providence divine étant une communauté parfaite en ce sens, le *modèle politique* l'emporte sur le *modèle économique*.

DIEU EST UN LEGISLATEUR

Comme nous l'avons vu dans le texte immédiatement précité, à cette notion de *communauté parfaite* en est associée une autre, tout à fait fondamentale pour concevoir l'économie divine, à savoir la notion de *loi*. À ce sujet, on se souvient que saint Thomas, fameusement, définit la loi par rapport à la raison : la loi, d'après lui, est *quelque chose qui relève de la raison* (« *lex est aliquid rationis*²⁵ »). La question se pose

²² ARISTOTE, *Les politiques*, éd. cit., I, 1, 1252 a 8-13.

²³ *Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, q. 91, a. 1 : « Nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem ».

²⁴ ARISTOTE, *Les politiques*, éd. cit., I, 1, 1252 a 1-10 et I,2, 1252 b 20-30. Thomas traduit toute l'élaboration aristotélicienne dans cette seule formule (*Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, q. 90, a.2, *Resp.*) : *La communauté parfaite, c'est la cité* (« *perfecta [...] communitas civitas est* »). Dans le prologue de son *Commentaire aux Politiques*, il écrit (*Sent. Pol., prooemium*) : « *Quarum quidem communitatum cum diversi sint gradus et ordines, ultima est communitas civitatis ordinata ad per se sufficientia vitae humanae. Unde inter omnes communitates humanas ipsa est perfectissima* ».

²⁵ *Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, q. 90, a. 1, *Sed contra*.

alors de savoir, s'il en est ainsi, de quelle raison il s'agit : la raison de tout un chacun peut-elle faire la loi²⁶ ? Thomas se fait ainsi l'objection suivante :

De même que le chef de la cité est le gouverneur de la cité, de même tout père de famille est gouverneur de sa maison. Mais le chef de la cité peut faire la loi dans la cité. Donc tout père de famille peut faire la loi dans sa maison²⁷.

Il répond à cet argument par le rappel du concept de *communauté parfaite*, et par l'exclusion réciproque du paternel et du législatif :

De même que l'homme est une partie de la maison, de même la maison est-elle une partie de la cité ; or, la cité est la communauté parfaite, comme il est dit au livre I des Politiques. Et c'est pourquoi, de même que le bien d'un seul homme n'est pas la fin ultime, mais est ordonné au bien commun, de même aussi le bien d'une seule maison est ordonné au bien d'une seule cité, qui est la communauté parfaite. De là vient que celui qui gouverne une famille peut certes porter quelques préceptes ou décisions, mais qui n'ont pas, à proprement parler, raison de loi²⁸.

C'est donc la deuxième raison qui doit être avancée à l'appui d'une insuffisance du modèle paternel : étant donné que saint Thomas conçoit la providence divine comme s'exprimant au travers d'une activité de législation²⁹, et que d'après le modèle aristotélicien le père de famille n'est pas législateur, il faut préférer, encore une fois, le modèle politique au modèle paternel.

LA PREDOMINANCE DU MODELE POLITIQUE SUR LE MODELE FAMILIAL

La troisième raison à l'appui de la thèse d'après laquelle le gouvernement paternel se révèle tout compte fait inadéquat pour penser la providence divine se tire de la conception que se fait Aristote du rapport entre les parents et les enfants. Dans le langage aristotélicien, les enfants sont comme une partie des parents³⁰. Ce statut de

²⁶ *Somme de théologie*, I^a-II^{ac}, q. 90, a. 3, arg. 1 : *Pour le troisième article, on procède ainsi : il semble que la raison de tout un chacun puisse faire la loi (« Ad tertium sic proceditur. Videtur quod cuiuslibet ratio sit factiva legis »).*

²⁷ *Somme de théologie*, I^a-II^{ac}, q. 90, a. 3, arg. 3 : *« Sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest legem in civitate facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem ».*

²⁸ *Somme de théologie*, I^a-II^{ac}, q. 90, a. 3, ad 3^m : *« Sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis ».*

²⁹ Ce sujet mériterait en soi un développement. Qu'il soit seulement tenu pour acquis, ici, que saint Thomas élabore toute sa théologie de la loi dans le contexte de la providence divine, et que ceci correspond parfaitement à l'emprunt qu'il fait au paradigme de la prudence aristotélicienne, dont l'acte principal est précisément de prescrire (*Somme de théologie*, II^a-II^{ac}, q. 47, a. 8).

³⁰ *Éthique à Nicomaque*, V, 1134 b 10-12: *Ce qu'on possède en pleine propriété [l'esclave], aussi bien que l'enfant, jusqu'à ce qu'il ait atteint un certain âge et soit devenu indépendant, sont pour ainsi dire une partie de nous-*

« partie » qui est celui des enfants par rapport au père explique la thèse aristotélicienne³¹, reprise par Thomas, d'après laquelle on ne peut véritablement parler de justice dans les relations entre parents et enfants, étant donné que la relation de justice suppose une certaine altérité entre ses deux pôles, altérité qui fait partiellement défaut dans la relation du père au fils :

Le droit ou le juste est dit tel en vertu d'une mesure commune avec un autre. Or « autre » peut se dire dans un double sens. D'une première manière, comme ce qui est simplement autre, c'est-à-dire qui est tout à fait distinct, comme cela apparaît chez deux hommes dont l'un est n'est pas subordonné à l'autre, mais qui, tous les deux, sont sous un même chef d'une cité. Et entre de tels hommes, selon le philosophe, au livre V de l'Éthique à Nicomaque, existe le juste au sens propre. D'une autre manière, quelque chose est dit « autre » non pas absolument, mais comme étant quelque chose d'une autre chose. Et c'est de cette manière que dans les affaires humaines le fils est quelque chose du père, parce qu'il est pour ainsi dire une partie de lui, comme il est dit au livre VIII de l'Éthique à Nicomaque. [...] Et c'est pourquoi du père vers le fils il n'y a pas de rapport comme à une réalité simplement autre, et pour cette raison il n'y a pas ici de juste proprement dit, mais un certain juste, c'est-à-dire le juste paternel³².

Or, est-il approprié d'appliquer à la relation entre l'homme et Dieu ce modèle de la relation du fils au père? L'homme est-il vis-à-vis de Dieu comme une « partie » de Lui-même ? Certes, si la catégorie du *simpliciter iustum* n'est pas applicable telle quelle à la relation entre Dieu et l'homme, qui ne sont évidemment pas deux partenaires de rang égal³³, il n'en reste pas moins qu'existe une authentique altérité entre Dieu et l'homme, altérité, qui plus est, régie par la loi, et donc *politique* en ce sens³⁴. Là aussi, donc, saint Thomas considère comme étant plus à même de rendre compte du type de relation existant entre Dieu et l'homme de recourir au modèle politique plutôt que familial :

Étant donné que les préceptes de la loi sont ordonnés au bien commun [...], il est nécessaire que les préceptes de la loi se différencient selon les différentes sortes de communautés [...]. Or ce n'est pas à la même sorte de communauté

mêmes. Voir aussi *op. cit.*, VIII, 1161 b 18 : *Les parents chérissent leurs enfants comme étant quelque chose d'eux-mêmes.*

³¹ Voir *op. cit.*, V, 1134 a 24 – b 18 et 1138 b 5-13.

³² *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 57, a. 4 : « *Jus, sive iustum dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter. Uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum, sicut apparet in duobus hominibus quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis. Et inter tales, secundum philosophum, in V Ethic., est simpliciter iustum. Alio modo dicitur aliquid alterum non simpliciter, sed quasi aliquid eius existens. Et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars eius, ut dicitur in VIII Ethic.; et servus est aliquid domini, quia est instrumentum eius, ut dicitur in I Polit. Et ideo patris ad filium non est comparatio sicut ad simpliciter alterum, et propter hoc non est ibi simpliciter iustum, sed quoddam iustum, scilicet paternum* ».

³³ Cf. *Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, q. 114, a. 1.

³⁴ Pour Aristote, est « politique » une relation entre concitoyens libres, égaux, et gouvernés par la loi. Certes, entre Dieu et l'homme manque la condition d'égalité. Mais Dieu gouverne l'homme, qu'il a créé libre, notamment par la don de la loi : en ce sens-là, il y a quelque chose de « politique » (deux éléments sur trois) dans le type de relation que Dieu a avec les hommes.

qu'ordonne la loi humaine, et à laquelle ordonne la loi divine. En effet, la loi humaine ordonne à la communauté politique, qui est celle des hommes entre eux. [...] Mais la communauté à laquelle ordonne la loi divine est celle des hommes avec Dieu, soit dans la vie présente, soit dans la vie future ; et c'est pourquoi la loi divine présente des préceptes au sujet de tout ce par quoi les hommes sont bien ordonnés à la communauté avec Dieu³⁵.

De même que les préceptes de la loi humaine ordonnent l'homme à quelque communauté humaine, de même les préceptes de la loi divine ordonnent l'homme à quelque communauté ou cité des hommes sous Dieu³⁶.

Au terme de ces pages, il est sans doute nécessaire de prendre la mesure de ce que peut avoir d'étrange, pour nous lecteurs du début du troisième millénaire, cette prédilection de saint Thomas pour une conception politique plus que paternelle de la providence divine. Nous serions volontiers tentés de n'y voir qu'une contamination de la théologie scolastique, s'éloignant des sources du donné scripturaire, par une philosophie politique de provenance aristotélicienne. Pourtant, cette tentation doit être surmontée, qui est surtout le reflet de la désaffection dont nous entourons spontanément tout ce qui ressort de près ou de loin au *politique*, considérablement dévalorisé, aujourd'hui, en regard de l'univers familial, et considéré, partant, comme indigne d'exprimer des réalités théologiques. Saint Thomas, quant à lui, était plus sensible à ce que la sphère familiale pouvait avoir d'étroit ou de privé en regard d'une sphère politique dont l'étude, du fait de la dignité qui est la sienne, est le sommet de la philosophie morale³⁷, et dans le vocabulaire de laquelle l'Écriture n'hésite pas à puiser

³⁵ *Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, q. 100, a. 2 : « *Cum praecepta legis ordinantur ad bonum commune, [...], necesse est quod praecepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum [...]. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. [...]. Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinantur ad communicationem cum Deo* »

³⁶ *Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, q. 100, a. 5 : « *Sicut praecepta legis humanae ordinant hominem ad communitatem humanam, ita praecepta legis divinae ordinant hominem ad quandam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo* ».

³⁷ *Sententia Libri Politicorum, Prologus*, ll. 93-108 : *Nous pouvons concevoir la dignité et l'ordre de la politique relativement à toutes les autres sciences pratiques : en effet, la cité est la réalité « la plus principale » de toutes celles qui peuvent être constituées par la raison humaine, car c'est à elle que toutes les communautés humaines se rapportent. Et, à son tour, tous les ensembles qui sont constitués par les arts mécaniques à partir des choses qui viennent à l'usage de l'homme sont ordonnées à l'homme comme à sa fin ; donc, si la science « la plus principale » est celle qui porte sur ce qui plus noble et plus parfait, il est nécessaire que la politique, parmi toutes les sciences pratiques, soit la plus principale et la plus architectonique de toutes, en ceci qu'elle prend en considération le bien dernier et parfait dans les choses humaines. Et c'est pour cela que le Philosophe dit, à la fin du livre X de l'Éthique à Nicomaque, que c'est dans la politique que trouve son achèvement la philosophie des choses humaines. (« Est enim civitas principalissimum eorum quae humana ratione constitui possunt, nam ad ipsam omnes communitates humanae referuntur. Rursumque omnia tota quae per artes mechanicas constituuntur ex rebus in usum hominum venientibus, ad homines ordinantur, sicut ad finem ; si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politicam perficitur philosophia, quae est circa res humanas »).*

les mots lui permettant de désigner l'action providentielle de Dieu en faveur des hommes³⁸. Saint Thomas, par conséquent, n'a pas politisé une réalité – la providence divine – qui n'aurait absolument rien à voir avec le type de relation à l'œuvre dans le politique bien compris : en proposant le modèle d'une prudence communautaire politique plus que familiale pour se représenter, autant que possible, la providence divine à notre endroit, il a cherché à échapper aux difficultés qui naissent de ce qu'Aristote lui livrait comme représentation du pouvoir paternel.

³⁸ Sans même parler du titre divin de « *Kyrios* », il suffit de penser à la catégorie centrale de la prédication de Jésus qu'est celle de *Royaume de Dieu* ou *Royaume des cieux*. En Mt 26, 29, Jésus fusionne du reste les vocabulaires paternel et politique dans l'expression : *le Royaume de mon Père*.