

La capitalité du diable et de l'Antichrist
sur les impies selon Thomas d'Aquin

Louis-Joseph Gagnon

Mémoire présenté
au
Département d'études théologiques

comme exigence partielle au grade de
maîtrise ès Arts (Théologie)

Université Concordia

Montréal, Québec, Canada

Mars 2023

© Louis-Joseph Gagnon, 2023

CONCORDIA UNIVERSITY
School of Graduate Studies

This is to certify that the thesis prepared

By: Louis-Joseph Gagnon

Entitled: La capitalité du diable et de l'Antichrist sur les impies selon Thomas d'Aquin

and submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Master of Arts (Theology)

complies with the regulations of the University and meets the accepted standards with respect to originality and quality.

Signed by the final examining committee:

_____ Chair
Dr Richard Bernier

_____ Examiner
Br. Maxime Allard, o.p.

_____ Examiner
Fr. Bernhard Blankenhorn, o.p.

_____ Thesis Supervisor(s)
Dr Jean-Michel Roessli

_____ Thesis Supervisor(s)

Approved by _____
Dr. Lucian Turcescu Chair of Department or Graduate Program Director

Dr. Pascale Sicotte Dean of Faculty

RÉSUMÉ

La capitalité du diable et de l'Antichrist sur les impies selon Thomas d'Aquin

Louis-Joseph Gagnon

La métaphore paulinienne de l'Église corps mystique du Christ est un sujet clé de la théologie chrétienne. Elle représente l'unité des croyants avec le Christ en utilisant l'image d'un corps humain biologique. La scolastique médiévale a récupéré cette image dans le cadre des traités sur la grâce capitale du Christ. Un des plus notoires nous provient de Thomas d'Aquin (1225?-1274) et se lit, entre autres, dans la *Summa theologiae* (ST) III, q.8, a.1-8. Les deux derniers articles de cette question sont consacrés au diable et à l'Antichrist comme têtes des méchants (*caput malorum*). Il s'agit d'un hapax dans l'ensemble du corpus thomasien. Que signifie l'intégration de ces articles sur la « capitalité » du diable et de l'Antichrist dans l'œuvre magistrale de Thomas d'Aquin ? Les études sur la christologie et l'ecclésiologie de Thomas d'Aquin ont négligé cette question. Notre projet de recherche a précisément pour objectif de combler cette lacune. Pour ce faire, nous nous appuyons sur une théologie historique telle que définit par Alister McGrath que nous combinons avec une approche du thomisme vivant décrit par Serge-Thomas Bonino. Notre projet met en branle une double méthodologie. D'abord, une critique externe du texte par une généalogie de l'histoire d'une idée théologique, le *corpus diaboli* et sa réception dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Ensuite, une critique interne, à la fois chronologique et littéraire, qui fonde l'interprétation de la capitalité du diable et de l'Antichrist à l'aide d'une compréhension de la théologie *de gratia capitis* de l'Aquinate. Nous soutenons que l'orientation christologico-sotériologique de la *Tertia pars* permet de saisir l'intégration des articles sur la capitalité du diable et de l'Antichrist sur les impies. La notion d'*influentia* fournit la clé de lecture de l'ensemble de la ST III, q.8 qui vise à expliquer la transmission de la grâce du Christ à ses membres en vue de leur salut et, par contrariété asymétrique, l'influence du péché par le diable sur les méchants, pleinement reçue par l'Antichrist.

Remerciements

Je tiens à remercier toutes les personnes qui ont rendu possible la réalisation de ce mémoire. Tout d'abord, je tiens à exprimer ma gratitude envers mon superviseur, le professeur Jean-Michel Roessli pour sa bienveillance, ses judicieuses recommandations et son professionnalisme tout au long de ce projet. Je remercie également l'ensemble du corps professoral du Département d'études théologiques de l'Université Concordia pour son précieux soutien, particulièrement le professeur Lucian Turcescu dont le dévouement envers les étudiants m'a permis de me voir octroyer deux bourses de mérite de Concordia.

Je souhaite également remercier ma famille et mes amis pour leur soutien indéfectible, leur amour et leur encouragement. En particulier, je voudrais remercier Simon-Pierre Laliberté, Emmanuel Bélanger, M. l'abbé Martin Tremblay, le père Timothy Scott, c.s.b. et mon père Alain dont l'amour de la sagesse est à la racine de ma passion pour la *regina scientiarum*. À mon épouse, Rebeca, qui n'a eu cesse de me démontrer des sentiments de dévouement et de sympathie malgré le pointillisme et l'accaparement du labeur intellectuel, ainsi qu'à mes deux enfants, Clara-Jeanne et Thomas-Augustin dont la santé robuste et le sommeil profond ont assuré l'impossible conciliation du travail, de la famille et des études, un incroyable merci.

Deo gratias !

Table des matières

<i>Liste des tableaux</i>	vii
<i>Abréviations</i>	viii
<i>Introduction</i>	1
0.1 Présentation du projet et problématique	1
0.2 Revue de la littérature	2
0.3 Approche et méthode	4
Chapitre 1 : Généalogie de la notion de corpus diaboli dans la théologie latine occidentale	7
1.1 Remarques introductives au chapitre	7
1.1.1 Approche et méthode	7
1.1.2 Répertoire, délimitation et sélection	8
1.1.3 Justification du <i>corpus diaboli</i> et précision de la notion	12
1.1.4 La notion de <i>corpus diaboli</i> dans la recherche	12
1.2 Généalogie	15
1.2.1 La période patristique	15
1.2.2 : Le haut Moyen Âge	29
1.2.3 : La période scolastique	37
1.3 Synthèse des résultats	44
Chapitre 2 : Les traitements de gratia capitis dans le corpus thomasien	46
2.1 Remarques introductives	46
2.2 Contexte historique : Les traitements de gratia capitis durant la période scolastique (XII^e-XIII^e s.)	47
2.2.1 Fondements scripturaires	47
2.2.2 Les XII ^e et XIII ^e siècles	47
2.3 Les traitements de gratia capitis chez Thomas d'Aquin	49
2.3.1 Commentaire des <i>Sentences</i> III, d.13, q.2	49
2.3.2 <i>De Veritate</i> , q.29, a.4-5	53
2.3.3 <i>Compendium theologiae</i> , c.214	56
2.3.4 <i>ST</i> III, q.8	58
Chapitre 3 : La capitalité du diable et de l'Antichrist sur les impies selon Thomas d'Aquin	64
3.1 Remarques introductives	64
3.2 Le diable, tête des impies (ST III, q.8, a.7)	64
3.2.1 Résumé de l'article 7	64
3.2.2 Quelques interprétations récentes dans la littérature scientifique	65
3.3 L'Antichrist, tête des impies (ST III, q.8, a.8)	68
3.3.1 Résumé de l'article	68
3.3.2 Interprétations dans la littérature scientifique et lieux parallèles chez Thomas d'Aquin	69
3.4 Un parallèle inaperçu dans la SH	72
3.5 Notre determinatio	74
Conclusion	77
Bibliographie	79

A) Sources primaires	79
i) Thomas d'Aquin	79
ii) Généalogie du <i>corpus diaboli</i>	79
b) Sources secondes.....	80
c) Ouvrages de références	83

Liste des tableaux

Tableau 1 : Répertoire des œuvres faisant usage de la notion de <i>corpus diaboli</i>	9
Tableau 2 : Analyse métaphorique (<i>similitudo</i>) entre <i>caput naturalis / Christus</i> et <i>corpus naturalis / corpus mysticum</i> dans le <i>SSS</i>	52
Tableau 3 : Analyse des membres du corps dans le <i>SSS</i>	52
Tableau 4 : La capitalité du Christ sur ses membres selon la nature humaine dans le <i>DV</i>	54

Abréviations

Œuvres de Thomas d'Aquin

CI : *Contra impugnantes*

ESA: *Expositio in Symbolum Apostolorum*

CT : *Compendium theologiae*

DV : *De Veritate*

SSS: *Scriptum super Sententias*

ST : *Summa theologiae*

Ouvrages de références et collections

BA: Bibliothèque augustinienne

CCCM : *Corpus christianorum continuatio medievalis*

CCSL : *Corpus christianorum series latina*

CCT: *Corpus christianorum in translation*

CPL : *Clavis Patrum Latinum*

DECA : Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien

DEMA : Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge

DHP : Dictionnaire historique de la papauté

DMA : Dictionnaire du Moyen Âge

DSp : Dictionnaire de Spiritualité

DTC : Dictionnaire de théologie catholique

MH : Les mots de l'historien

PL: *Patrologia latina* (Migne)

SC : Sources chrétiennes

VH : Le vocabulaire de l'histoire

Revues

ASSR : *Archives des sciences sociales des religions*

RÉAP : *Revue d'études augustiniennes et patristiques*

RSPT: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*

RSR : *Recherches de Science Religieuse*

**Les références complètes sont dans la bibliographie du mémoire.*

Introduction

0.1 Présentation du projet et problématique

Thomas d'Aquin est né vers 1225 à Aquino, près de Roccaseca en Italie¹. Il entra chez les frères prêcheurs en 1244, quoique sa famille le retarde d'une année, jusqu'en 1245². Thomas a suivi sa formation à Paris et à Cologne auprès d'Albert le Grand. Il devint maître régent à la faculté de théologie de l'Université de Paris en 1257. Il exerça deux mandats dans cette faculté, le premier de 1257 à 1259, le second de 1269 à 1272. Entre temps, l'Aquinate effectua plusieurs tâches d'enseignement au sein de son ordre religieux en Italie (Orvietto, Rome, Naples). Il est décédé en 1274, alors qu'il faisait route pour participer au deuxième Concile de Lyon. Auteur extrêmement prolifique (son œuvre contient plus de 10 millions de mots), Thomas d'Aquin est un philosophe et théologien majeur de l'époque médiévale et de l'histoire de la pensée occidentale.

La *Summa theologiae* (ST) est un ouvrage de maturité de Thomas qui l'a rédigé de 1267 à 1273 environ³. Elle est divisée en trois parties. La *Prima pars* traite de Dieu et du gouvernement divin. La *Secunda pars* concerne l'être humain, son action et la morale. La *Tertia pars* constitue la partie christologique de l'œuvre. Elle traite du Christ en lui-même (q.1-59), de son action à travers les sacrements (q.60-90) et de la consommation des fins dernières. Ces deux dernières sections demeurent inachevées.

La question 8 de la *Tertia pars* s'intitule « Sur la grâce du Christ en tant qu'il est tête de l'Église »⁴. Elle fait partie des traités *de gratia capitis*, très courants au XIIIe siècle, qui expliquent comment le Christ possède et communique la grâce à l'humanité. Thomas d'Aquin y déploie les fondements de sa christologie et d'une ecclésiologie, de sa compréhension du mystère de l'Incarnation et de la transmission du salut et de la grâce à l'humanité par le Christ. Il avait traité auparavant en profondeur du Christ-Tête, par exemple dans son commentaire des *Sentences* (SSS III, d.13), dans le *De Veritate* (DV q.29, a.4-5) ou dans le *Compendium theologiae* (CTI, c.214).

À la ST III, q.8 Thomas d'Aquin conçoit en huit articles la grâce du Christ comme tête de l'Église. Les six premiers articles se penchent sur le Christ-Tête, alors que les deux derniers s'interrogent si le diable et l'Antichrist sont têtes des méchants (*caput malorum*). Parmi les lieux parallèles du *corpus* thomasien où est traité la question *de gratia capitis*, l'insertion dans la ST de considérations sur le diable et l'Antichrist fait office d'hapax. Pourquoi alors Thomas d'Aquin, au terme de son activité rédactionnelle, les a-t-il inclus dans son maître ouvrage ? Qu'ajoutent-ils à la discussion sur la grâce capitale du Christ et, de manière plus étendue, à la christologie et à l'ecclésiologie de Thomas ? Notre projet de recherche a précisément pour but de répondre à ce questionnement selon une perspective de théologie historique.

¹ Pour la biographie de Thomas d'Aquin et la chronologie des œuvres, nous empruntons celle de Jean-Pierre Torrell, qui fait le plus autorité aujourd'hui. Voir Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre* (Paris : Cerf, 2015).

² L'*Ordum praedicatorum*, qu'on appelle communément *les dominicains* en hommage à son fondateur, saint Dominique de Guzman, a été fondé en 1215 à Toulouse en France.

³ Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 436.

⁴ Nous citons le titre à même le prologue de la ST III, q.8 : *Deinde considerandum est de gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae*.

0.2 Revue de la littérature

Une lacune flagrante ressort des études sur la christologie et l'ecclésiologie de Thomas d'Aquin. Les articles 7 et 8 de la *ST III*, q.8 n'ont bénéficié d'aucune étude rigoureuse visant à comprendre leur but et leur portée dans la pensée de Thomas d'Aquin.

Certaines contributions ont volontairement omis d'analyser les deux articles. C'est le cas d'Émile Mersch dans sa fameuse étude d'ecclésiologie, *Le Corps mystique du Christ*⁵. Il s'agit, encore aujourd'hui, de la plus vaste étude de théologie historique sur cette doctrine. Mersch y examine les fondements scripturaires de la doctrine et sa réception en théologie chrétienne. Toutefois, lorsqu'il aborde la question du traité *de gratia capitis* chez Thomas d'Aquin, Mersch relève les articles 7 et 8 de la *ST III*, q.8, mais il les juge d'importance secondaire, « de simples vestiges des spéculations sur le corps du diable »⁶. Par conséquent, il décide de les ignorer et de ne pas les traiter dans son étude.

Certaines contributions ont entièrement négligé les articles 7 et 8 de leur analyse, même si une référence aurait indéniablement été appropriée. Par exemple, dans sa première étude sur l'Église chez Thomas d'Aquin, Yves M.-J. Congar, o.p., tente de reconstruire l'ecclésiologie de l'Aquinat à partir de deux textes: le commentaire de l'article 9 sur l'Église dans l'*Expositio in Symbolum Apostolorum (ESA)* et la *ST III*, q.7 et 8.

Deux remarques sont pertinentes pour notre projet. Tout d'abord, Congar traduit presque intégralement le passage du sermon de Thomas portant sur l'article de l'Église⁷. Dans les parties non traduites, on détecte, à la note de sainteté de l'Église, une explication de Thomas d'Aquin sur la *congregatio malignantium* qui s'oppose à la *congregatio sanctorum*⁸ et qui résonne avec les articles 7-8 de la *ST III*, q.8. Toutefois, Congar ne les mentionne pas dans sa traduction. Deuxièmement, dans les différentes pistes d'élargissement qu'il propose, Congar ne fait jamais allusion à cette Église antithétique des impies. En fait, dans ses autres études sur l'Église chez Thomas d'Aquin, il n'a jamais intégré ni la *congregatio malignantium*, ni les deux derniers articles de la *ST III*, q.8⁹.

⁵ Émile Mersch, *Le Corps mystique. Étude de théologie historique*, 3^e édition (Paris, Bruxelles : Desclée de Brouwer, L'Édition universelle, 1951).

⁶ Émile Mersch, *Le Corps mystique*, 174.

⁷ Yves M.-J. Congar, « L'idée de l'Église chez Thomas d'Aquin, » *RSPT* 29, n° 1 (1940) : 33-35. Rappelons que le Symbole des Apôtres confesse la foi en la *sainte Église catholique (sanctam ecclesiam catholicam)* dans l'*ESA*, a.9).

⁸ *ESA*, a.9 : *Circa secundum sciendum, quod est etiam alia congregatio, sed malignantium. Psal. XXV, 5: odivi Ecclesiam malignantium. Sed haec est mala, Ecclesia vero Christi est sancta: Apostolus, I Cor. III, 17: templum Dei sanctum est, quod estis vos; unde dicitur, sanctam Ecclesiam.* Nous traduisons : « Au sujet du second aspect, la sainteté, il faut savoir qu'il existe une autre congrégation, celle des malins : *je hais l'assemblée des malins* (Ps 25,5). Mais celle-ci est mauvaise, alors que l'Église du Christ est sainte : *le temple de Dieu est saint, et vous êtes ce temple* (1 Co 3,17). Ainsi, on dit que l'Église est sainte. »

⁹ Yves M.-J. Congar, « "Lumen Gentium" n° 7. L'Église Corps mystique du Christ vue au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique, » in *Au service du Peuple de Dieu. Mélanges Mgr A.-M. Charue* (Paris : 1969), 179-202; *L'Église: de saint Augustin à l'époque moderne* (Paris : Cerf, 2009), 232-241; « Vision de l'Église chez Thomas d'Aquin, » *RSPT* 62, n° 4 (1978) : 523-542.

Le même constat est valable pour Herwi Rikhof, qui a également publié une étude sur l'Église dans le sermon sur le symbole des Apôtres de Thomas d'Aquin¹⁰. En effet, en ce qui concerne la note de sainteté de l'Église, Rikhof néglige, tout comme Congar, la *congregatio malignantium* que Thomas oppose à la *congregatio sanctorum*. De même, il ignore les articles sur la capitalité du diable et de l'Antichrist lorsqu'il fait le lien entre l'image du corps mystique du sermon et la *ST*.

En 2006, Benoît-Dominique de la Soujeole, o.p., a publié le livre *Introduction au mystère de l'Église*¹¹. Dans son exploration de la doctrine théologique du corps mystique, de la Soujeole présente la position de Thomas d'Aquin à la *ST III*, q.8, a.1-6¹². Cette question est charnière dans la *ST* puisqu'elle articule la diffusion de la sainteté du Christ en ses membres. Les articles 7 et 8 sur le diable et l'Antichrist ne sont malheureusement pas traités. Cependant, l'occasion aurait pu être saisie pour demander, par exemple, pourquoi, si la grâce n'est pas strictement requise pour assurer la capitalité du Christ sur les anges et sur leur « salut », le Christ ne serait-il pas aussi chef du diable et l'Antichrist ? D'autant plus que Thomas d'Aquin reconnaît que la capitalité peut se dire extérieurement, par la gouvernance (*gubernatio*). Certainement, à ne considérer que ses exorcismes, on peut affirmer que le Christ a autorité sur les démons.

D'autres contributions contiennent une mention brève aux articles 7 et 8 sur le diable et l'Antichrist. C'est le cas de Joseph P. Wawrykow¹³, Serge-Thomas Bonino, o.p.¹⁴, et Jean-Pierre Torrell, o.p.¹⁵. Ces trois contributions sont abordées plus en détails aux chapitres 1 et 3. À ce stade, soulignons simplement que le traitement qu'en ont donné ces auteurs est insatisfaisant. En effet, les trois ont en commun de ne pas avoir situé les articles dans le contexte d'une théologie de la grâce de Christ. Wawrykow et Bonino abordent les deux articles de manière circonstanciée, le premier dans le cadre de deux entrées de son dictionnaire du vocabulaire de l'Aquinat (« Church »¹⁶ et « Devil »¹⁷), et le second dans sa démonologie pour expliquer la hiérarchie des démons¹⁸. Torrell, quant à lui, offre trois annotations dans son commentaire de la *Tertia pars* – deux sur l'article 7 et une sur l'article 8 – qui sont contenues à l'intérieur d'une page et demie¹⁹.

L'hapax des articles 7 et 8 de la *ST III*, q.8 dans une œuvre de maturité de Thomas d'Aquin ne peut être que résolument voulu par son auteur. Il ne s'agit pas de l'emploi d'un terme inhabituel ou d'une expression théologique insolite, mais bien de l'ajout de deux articles entiers. Qu'est-ce que l'addition sur le diable et sur l'Antichrist dans le traité *de gratia capitis* de Thomas d'Aquin apporte de plus à l'intelligence de la question, et de manière plus étendue à la christologie, à la sotériologie

¹⁰ Herwi Rikhof, « Thomas on the Church. Reflection on a Sermon » in *Aquinas on Doctrine: A Critical Introduction* (London, New York: T&T Clark International, 2004), 199-224.

¹¹ Benoît-Dominique de la Soujeole, *Introduction au mystère de l'Église* (Paris : Parole et Silence, 2006).

¹² Benoît-Dominique de la Soujeole, *Introduction au mystère de l'Église*, 101-113.

¹³ Joseph P. Wawrykow, *The Westminster Handbook to Thomas Aquinas* (Louisville : Westminster John Knox Press, 2005).

¹⁴ Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons : quatorze leçons de théologie* (Paris : Parole et Silence, 2007). Notre travail utilise la première édition puisque nous n'avons pas réussi à obtenir la seconde édition de ce livre (2017).

¹⁵ Jean-Pierre Torrell, *Encyclopédie. Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin. Texte de la Tertia Pars (ST IIIa) traduit et commenté, accompagné de données historiques et doctrinales et de cinquante textes choisis* (Paris : Cerf, 2008).

¹⁶ Joseph P. Wawrykow, *The Westminster Handbook to Thomas Aquinas*, 25-28.

¹⁷ Joseph P. Wawrykow, *The Westminster Handbook to Thomas Aquinas*, 37-38.

¹⁸ Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons*, 286-287.

¹⁹ Jean-Pierre Torrell, *Encyclopédie*, 228-229, notes 46-48.

et à l'ecclésiologie ? Telle est la question que nous comptons investiguer dans notre projet de recherche.

0.3 Approche et méthode

Ce mémoire de maîtrise vise à analyser les articles 7 et 8 de la *ST III*, q.8 de Thomas d'Aquin sur le diable et l'Antichrist comme têtes des impies selon une perspective de théologie historique inspirée par l'approche du thomisme vivant, que nous définirons ci-dessous. Notre projet met en branle une double méthodologie. D'abord, une critique externe du texte par une généalogie de l'histoire d'une idée théologique, le *corpus diaboli* et sa réception dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Ensuite, une critique interne, à la fois chronologique et littéraire, qui vise à comprendre la théologie *de gratia capitis* de l'Aquinat dans laquelle s'insère la capitalité du diable et de l'Antichrist.

Depuis la fin des années 1990, la recherche a mis en valeur Thomas d'Aquin comme théologien²⁰. Ce changement de perspective s'inscrit dans une approche plus historique de l'œuvre de l'Aquinat. Il est aujourd'hui admis que, pour pénétrer plus en avant dans la pensée de Thomas, il est nécessaire, et primordial, de l'envisager sous l'angle de la théologie et de le restituer dans le grand flot de l'histoire de la pensée et de la scolastique médiévale²¹.

Serge-Thomas Bonino cartographie trois différentes approches qui tentent de concilier histoire et théologie au sein du thomisme²². Son illustration évoque les tensions du thomisme au XX^e siècle entre l'école romaine très axée sur le dogme, la théologie spéculative et la philosophie pérenne et dont Réginald Garrigou-Lagrange, o.p., est une figure de proue, et l'école du Saulchoir, représentée entre autres par Marie-Dominique Chenu, o.p., et qui préconisait un angle d'approche surtout historique à l'œuvre de Thomas²³.

Premièrement, il y a le *thomisme d'inspiration* qui penche du côté de la discipline historique. L'approche s'inspire de Thomas d'Aquin. Elle tente de repenser la théologie à travers les catégories culturelles actuelles, tout comme il l'a fait en son temps avec Aristote et la théologie. Bonino identifie deux, voire trois difficultés, avec cette approche. D'abord, elle ne respecte pas l'intention de Thomas et sa vision de la théologie qu'il conçoit comme une recherche d'intelligibilité de la vérité divine, transcendant par le fait même les conditionnements d'une époque. Ensuite, le thomisme d'inspiration ne s'interroge pas sur l'esprit d'ouverture au vrai qui caractérise le fond du projet thomasien. Enfin, ce type de thomisme devient insignifiant dans un contexte qui n'octroie pas une place de choix à la pensée de l'Aquinat. Il devient pour ainsi dire victime de son historicisme.

²⁰ Sur cette question, voir le collectif *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin* (Paris : Parole et Silence, 2003) et Jean-Pierre Torrell, « Situation actuelle des études thomistes, » *RSR* 91, n° 3 (2003) : 343-371.

²¹ Pour un excellent exemple, la dissertation de Serge-Thomas Bonino, *De la Vérité ou La science en Dieu* (Fribourg : Éditions Universitaires de Fribourg, 1996).

²² Serge-Thomas Bonino, « Être thomiste, » in *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, 15-26, surtout 21-26.

²³ Pour une présentation historique du thomisme durant la première moitié du XX^e siècle, voir Étienne Fouilloux, « L'affaire Chenu. 1937-1943, » *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98, n° 2 (2014) : 261-352. Pour la conjoncture théologique des années 1940-1950, voir Jean-Michel Roessli, « Histoire et Parole de Dieu d'Edmond Ortigues. La conjoncture théologique des années 1940-1950, » *ASSR* 173 (janvier-mars 2016) : 97-114. Je suis reconnaissant envers le professeur Roessli qui m'a transmis avec bienveillance la version longue non publiée de cet article.

Deuxièmement, il y a le *thomisme fondamentaliste* que Bonino situe à l'opposé du thomisme d'inspiration dans la mesure où il fait fi des conditionnements historiques de la pensée de Thomas d'Aquin. Cette approche recherche la vérité transhistorique au grand risque de cristalliser la pensée de Thomas sur le dogme et de l'établir comme l'unique expression philosophique et théologique valide.

Troisièmement, il y a le *thomisme vivant, ou intégral*, qui s'efforce d'actualiser et de rester fidèle de façon dynamique à l'enseignement de Thomas d'Aquin. Le thomisme vivant travaille en deux temps. D'abord, une herméneutique historique des conditionnements culturels de la pensée de Thomas d'Aquin dans le but de la comprendre avec toujours plus d'acuité. Ensuite, une vérification des principes constitutifs de la pensée de Thomas d'Aquin par le développement de composantes inexplorées de son œuvre, par leur application à des problématiques contemporaines, ou encore par l'intégration au thomisme de principes vrais qui proviennent de systèmes extérieurs.

De manière plus large, notre recherche s'inscrit dans la ligne de la théologie historique. Alister E. McGrath définit cette discipline comme « la branche de l'investigation théologique qui vise à explorer le développement historique des doctrines chrétiennes et d'identifier les facteurs qui furent influents dans leur formulation et leur adoption. »²⁴ De plus, notre recherche a pour objectif de pénétrer la pensée d'un auteur, Thomas d'Aquin, sur un aspect précis de sa pensée, le diable et l'Antichrist, têtes des impies. Il s'agit donc d'analyser et d'interpréter un auteur par ses textes. À cet effet, nous nous inspirons de l'approche du *thomisme vivant* de Serge-Thomas Bonino. Notre recherche s'inscrit à la fois dans le premier temps de cette approche qui vise à présenter la pensée de Thomas d'Aquin en tenant compte de son inscription dans l'histoire de la théologie, et à la fois dans la partie du second temps qui met au jour des éléments méconnus dans l'Aquinate.

Le mémoire déploie deux types de méthode : (1) une analyse externe du texte qui s'inscrit davantage dans la discipline historique et (2) une analyse interne du texte qui correspond surtout à la discipline théologique. Il se penche en premier lieu sur une analyse externe de la pensée de Thomas d'Aquin par l'histoire d'une idée théologique, les conditions de sa naissance et sa réception. Elle retrace l'histoire de l'idée de *corpus diaboli* dans la théologie chrétienne. La définition de McGrath citée ci-dessus identifie deux moments de la théologie historique. D'abord, elle examine et approfondit l'évolution de la doctrine chrétienne et ensuite, elle détermine les causes de leur formulation. Notre généalogie se situe au premier moment de la définition. En effet, un examen général de la doctrine du *corpus diaboli* ne constitue pas le propos de notre travail de recherche. Nous tentons plutôt d'élucider le développement et la réception de cette notion chez les théologiens chrétiens latins en prenant pour point de départ Tychonius. Cet auteur donatiste du IV^e siècle est le premier à avoir proposé une élaboration assez avancée du *corpus diaboli*. Nous utilisons aussi, en les complétant, les travaux de Sébastien Tromp, s.j.²⁵ Pour cela, nous reprenons le répertoire des auteurs établie par Tromp qui usent de l'expression en bonifiant la liste d'auteurs et d'ouvrages non répertoriés. L'objectif de cette généalogie est de comprendre la genèse et

²⁴ Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, 2e édition (Royaume Uni : Wiley-Blackwell, 2013), 27. La traduction est nôtre.

²⁵ Sébastien Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia. I. Introductio generalis* (Rome : Université pontificale grégorienne, 1946), 160-166.

l'évolution de la notion jusqu'à sa réception chez Thomas d'Aquin. Par contraste entre auteurs, elle permettra de mieux saisir la réception médiévale et thomasienne de l'idée par un travail des sources.

En un deuxième temps, la question envisagée par la recherche est analysée par une critique interne des textes de Thomas d'Aquin à l'aide d'une double approche, chronologique et littéraire. La méthode chronologique situe chacun des textes de Thomas d'Aquin sur la grâce capitale selon son ordre et son contexte historique de production de manière à faire ressortir les évolutions de sa pensée sur la grâce capitale. La méthode littéraire prendra en compte le type de texte produit par Thomas d'Aquin dans lequel il fournit une contribution à la question de recherche traitée. Pour analyser attentivement la pensée de notre auteur, il est impératif de saisir les différents types de textes qu'il a composés, que ce soit un sermon, une question disputée, un commentaire biblique ou une œuvre systématique.

Ainsi, notre investigation est menée en deux parties et trois chapitres. À la première section qui correspond également au premier chapitre, nous dressons une généalogie de la notion de *corpus diaboli* chez les théologiens latins en débutant par Tychonius jusqu'à sa réception par Thomas d'Aquin. La seconde partie englobe les deux autres chapitres. Au deuxième chapitre, nous analysons les lieux dans le *corpus* thomasien qui traite de la question *de gratia capitis* puisque notre auteur a inséré la capitalité du diable et de l'Antichrist au sein de ce contexte théologique. Enfin, nous examinons au troisième chapitre la théologie de la capitalité du diable et de l'Antichrist dans les deux articles 7 et 8 en prenant soin d'éclairer l'enseignement de Thomas d'Aquin avec les lieux parallèles dans son œuvre. La revue de la littérature montre nettement que ces articles ont reçu une attention négligeable dans la recherche récente. Les quelques auteurs qui ont pris la peine de les relever l'ont fait très brièvement et sans profondeur. Notre projet de recherche comble cette lacune.

Chapitre 1 : Généalogie de la notion de corpus diaboli dans la théologie latine occidentale

1.1 Remarques introductives au chapitre

1.1.1 Approche et méthode

La capitalité du diable et de l'Antichrist sur les impies est intimement liée à l'idée d'un corps des méchants, d'un *corpus diaboli*. Le premier chapitre de notre investigation sur les articles 7 et 8 de la *ST III*, q.8 dresse une généalogie de cette idée chez les théologiens latins, de Tychonius à Alexandre de Halès dans le but d'éclairer la question chez Thomas d'Aquin. Cette généalogie se situe au niveau de la première étape de notre recherche, celle de la critique externe de la pensée de Thomas d'Aquin par l'histoire d'une idée théologique, les conditions de sa naissance et de sa réception. Par contraste entre auteurs, ce travail des sources permet de mieux saisir la réception médiévale et thomasiennne de la notion.

Bien qu'un examen exhaustif de la notion de *corpus diaboli* demeure inédit à ce jour, cette analyse ne constitue pas le propos principal de notre travail de recherche. Dans ce chapitre, nous tenterons plutôt d'esquisser le développement et la réception de la notion de *corpus diaboli* chez les théologiens chrétiens latins en prenant pour point de départ Tychonius dans l'optique d'éclairer la pensée de Thomas d'Aquin. La définition d'Alister McGrath sur laquelle se fonde notre approche identifie deux moments à la théologie historique²⁶. D'abord, elle examine et approfondit l'évolution de la doctrine chrétienne et ensuite, elle détermine les causes de leur formulation. Notre généalogie se situe davantage au premier temps de la définition de McGrath. Elle s'attache à présenter et à décrire les textes où l'on retrouve l'idée du *corpus diaboli* sans nécessairement pénétrer plus en avant dans les motivations des auteurs à l'employer, voire à la modifier.

Pour établir notre généalogie, nous avons constitué un répertoire des sources²⁷ qui emploient la notion de *corpus diaboli* à partir des inventaires de Sébastien Tromp et d'Yves Congar auxquels nous avons inséré des textes encore inédits. Nous procédons ensuite à la délimitation spatio-temporelle de la généalogie. Enfin, nous avons sélectionné 15 auteurs et 17 passages de leurs œuvres qui rendent possible la présentation de la genèse et de l'évolution de l'idée de *corpus diaboli* dans l'optique d'éclairer l'œuvre de Thomas d'Aquin.

Nous avons subdivisé la présentation de la documentation en trois parties : (1) la période patristique, (2) le haut Moyen Âge et (3) la période scolastique. La présentation des sources et des documents s'effectue en deux temps. D'abord, nous procédons à un résumé de la source où l'on retrouve la notion de *corpus diaboli* et à une discussion sur sa place dans la généalogie et ses nuances distinctives. Chaque auteur bénéficie au préalable d'une brève notice bibliographique qui le situe dans l'histoire de la pensée chrétienne.

Dans le second temps, nous affichons les passages textuels de chaque auteur dans lequel on retrouve la notion de *corpus diaboli*. Les textes sont disposés en deux colonnes, d'un côté la version latine et de l'autre la traduction. La contrainte d'espace ne nous permettait pas de présenter tous

²⁶ Voir l'introduction, page 5.

²⁷ Voir la section 1.1.2 pour plus de détails sur le répertoire, la délimitation et la sélection.

les documents du répertoire. Pour cela, il aurait fallu envisager une analyse de la documentation qui synthétise chaque source sans présenter les passages textuels au lecteur.

Le procédé de sélection et de présentation documentaire comporte plusieurs avantages. D'abord, toute analyse documentaire repose en définitive sur l'étude des sources premières. C'est ce matériau que nous cherchons à mettre en évidence. En outre, du point de vue du lecteur, la fréquentation directe des sources assure une évaluation immédiate de nos analyses. Ajoutons que la méthode synthétique s'avère commode lorsqu'il s'agit de présenter une idée connue, comme le fait Congar dans son histoire de l'ecclésiologie²⁸. Mais elle l'est moins pour une notion aussi atypique que celle du *corpus diaboli* que la démarche par sélection documentaire qui permet de mettre en évidence son existence et son application.

Nous avons entrepris de traduire les textes qui ne bénéficient toujours pas de traduction. Nous avons adopté un principe de traduction littérale. En effet, le latin demeure la langue sur laquelle repose l'analyse de l'évolution de la notion de *corpus diaboli*. Nous avons ainsi souhaité conserver les caractéristiques du vocabulaire de chaque auteur ce qui permet de mieux suivre le développement de la notion et de favoriser l'identification des termes avec le texte latin original. Par exemple, nous avons systématiquement traduit l'adjectif *iniquus*, -a, -um chez Grégoire le Grand par le terme, aujourd'hui peu usuel, « inique » au lieu de « injuste ».

1.1.2 Répertoire, délimitation et sélection

1.1.2.1 Répertoire

En 1946 Sébastien Tromp a répertorié les livres bibliques et, à partir de la patrologie de Migne, les auteurs antiques et médiévaux qui utilisent la notion de *corpus diaboli*²⁹. Son inventaire, dont nous avons vérifié une partie des résultats³⁰, constitue un point de départ pratique, mais il mériterait à la fois une mise-à-jour globale³¹ et un remaniement en profondeur. Tromp a échafaudé son inventarisation uniquement sur la *PL* de Migne et il semble qu'il l'ait entrepris à partir d'un principe large, en s'appuyant sur sa compréhension de la notion de *corpus diaboli* plutôt que sur des occurrences textuelles explicites, comme l'atteste son inclusion des passages bibliques, et également d'auteurs qui ne font qu'évoquer l'idée ou une de ses sources principales sans la développer davantage. C'est le cas, par exemple, du *Commentaire sur Job* de Jérôme de Stridon dont Tromp rapporte qu'il mentionne les règles de Tychonius³². Un nouvel arrangement expliciterait davantage les principes de dénombrement des sources et des documents qui proviendraient le plus possible des éditions critiques.

²⁸ Yves M.-J. Congar, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*.

²⁹ Sébastien Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, 160-66. Tromp soutient que, bien que l'expression *corpus diaboli* ne soit pas biblique, l'opposition entre le corps mystique du Christ, d'une part, et le corps du diable et le corps de l'Antichrist, d'autre part, trouve son fondement dans l'Écriture.

³⁰ En plus des sources et des documents communs à l'inventaire de Tromp que nous reproduisons et du croisement avec l'inventaire de Congar qui confirme les résultats de Tromp, nous avons vérifié dans les éditions critiques modernes, lorsque cela s'avérait possible : Augustin d'Hippone (Sermon sur le Psaume 139), Jérôme de Stridon, Quodvultdeus, Bède le Vénérable (*Ex. Apoc. Praefatio*, c.9-11-12-13-16-20), Etherius d'Osma, Rupert de Deutz (*De Sp. Sancto* IV,14.19; VIII,7), John Wycliff et Jan Hus (Concile de Constance). Ces vérifications éparses convainquent de la valeur de l'inventaire de Tromp malgré les déficiences relevées.

³¹ Voir les notes 32 et 34 pour des exemples.

³² Sébastien Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, 163. La *PL26* répertorie un *Commentaria in Jobum* de saint Jérôme. L'éditeur Migne l'avait imprimé dans sa patrologie en suivant l'édition d'Érasme de 1516. Il s'agit cependant du commentaire de Philippe le Prêtre. Voir le *CPL643*.

Quelques années après Tromp, en 1968, Congar, dans son étude sur *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge*, enrichit l'inventaire du jésuite pour la période s'étendant du pape Grégoire le Grand au Grand Schisme d'Orient³³. Nous avons dressé la liste des sources qui sont répertoriées par Tromp et Congar. Les titres marqués d'un astérisque (*) sont les additions de Congar; ceux d'un double astérisque (**) correspondent à des ajouts inédits issus de nos propres recherches; ceux d'une croix (+) sont les titres que nous présentons dans la généalogie. Nous avons retranché du répertoire Origène et Jean Chrysostome que rapporte Tromp puisqu'il ne les indique qu'en tant que source de Nicétas d'Héraclée dans l'optique de fournir une ouverture potentielle de la recherche du côté des auteurs grecs.

Tableau 1 : Répertoire des œuvres faisant usage de la notion de <i>corpus diaboli</i>	
Auteurs	Textes
Bible	Mt 12,25-28; Jn 1,13; 8,44; 1 Jn 3,8-12; Ap 17
<u>Latins</u>	
Hilaire de Poitiers (†367)	<i>In Psalm.</i> 37,9; 139,14
Ambrosiaster (†?)	<i>Quaestiones Veteris et Novi Testamenti</i> 113
Tychonius (†395?)	⁺ <i>Libro regularum</i> ; ⁺ <i>Expositio Apocalypseos</i> **
Ambroise de Milan (†397)	<i>In Psalm.</i> 35,27
Jérôme de Stridon (†419)	<i>Commentarii In Librum Iob</i> , c.29
Augustin d'Hippone (†430)	⁺ <i>De doctrina christiana</i> 3,30, 42-3, 37, 44; ⁺ <i>De Gen. ad litt.</i> 11.24,31; 11.25,32**; <i>In Psalm.</i> 139, 2; <i>Serm.</i> 144,5,6; <i>De Civitate Dei</i> (in forma omnino diversa)
Quodvultdeus (†455?) ³⁴	<i>Liber de praedictionibus et promissionibus Dei.</i> 4,13
Primase d'Hadrumète (†560?)	⁺ <i>In Apoc.</i> I, c.1; IV, c.13 et 17; V, c.18, c.19
Cassiodore (†580?)	<i>Expositio Psalmorum</i> 51,5
Grégoire le Grand (†604)	⁺ <i>Moralia in Iob</i> : 9,28,44; 13,34,38; 29,7,15; 30,8,36; 32,17,29; 34,3,8; 33,27,33; 33,27,47; 33,32,56; 33,33-34,57-58; 34,4,8; 34,23,56
Isidore de Séville (†636)	⁺ <i>Sententiae</i> **
Bède le Vénérable (†735)	<i>Explanationis Apocalypsius</i> : Sur les sept règles, voir la préface; <i>Ex. Apoc.</i> c.9, c.11, c.12, c.13, c.16, c.20; <i>In Hexaem.</i> I; <i>In Gen.</i> c.34; <i>In Sam.</i> II, c.10; <i>In Tob.</i> , c.6; <i>In Luc</i> c.4
Ambroise Autpert (†784)	⁺ <i>In Apoc.</i> *
Etherius d'Osma (†?)	<i>Epist. ad Elipandum</i> (avec Béatus de Liébana)
Beatus de Liébana (†798?)	⁺ <i>In Apoc.</i> 12-13; <i>Iob.</i> 40, 16-28
Paulin II d'Aquilée (†802)	<i>Contra Felic. Urgell.</i> I,3; I,23
Alcuin (†804)	<i>In Apoc.</i> Lib. IV et V

³³ Yves M.-J. Congar, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome* (Paris : Cerf, 1968), 85.

³⁴ Sébastien Tromp, à la suite de la PL51, identifie à tort l'auteur du *Liber de praedictionibus et promissionibus Dei* à Prosper d'Aquitaine. Pour l'attribution à Quodvultdeus, voir l'introduction de René Braun dans Quodvultdeus, *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, tome 1, SC101 (Paris : Cerf, 1964).

Le synode de Paris (829) Agobard de Lyon (†840) Raban Maur (†856)	Chapitre 2 <i>Sermo de fidei uer.</i> , 16s* <i>In I et II Machab.</i> I, c.7, c.15; II, c.5, c.7, c.10, c.12; <i>De universo</i> VI,1; VI,3
Ratramne de Corbie (†870?) Haymon d’Auxerre (†875) Berengaudus (†892)	<i>De praedest.</i> II <i>In Apoc.</i> Lib, II, c.6*; ⁺ <i>In Epistolam II ad Thessalonicenses</i> ** <i>In Apoc.</i> 6,7; 16,2; 17,7; 17,10
Adson de Montier-en-Der (†992) Le synode d’Arras (1025) Grégoire VII (†1085) Rupert de Deutz (†1129)	⁺ <i>De ortu et tempore Antichristi</i> ** Chapitre 12* <i>Gratia agimus</i> , 25 (juil. 1076) ⁺ <i>In Gen</i> II,28; IV,4; <i>De Sp. Sancto</i> IV,14; IV, 19; VIII,17; <i>In Lev.</i> II, 22; <i>De Glorif. Trin.</i> III,11; <i>In Os.</i> I; <i>In Iob</i> XL, 10-15; 20-28; XLI, 1-14; <i>In Apoc.</i> VII et VIII; <i>De vict. Verbi</i> XI,5
Pierre Lombard (†1160) Pierre de Poitiers (†1205?) Guillaume d’Auxerre (†1231) Alexandre de Halès (†1245) Thomas d’Aquin (†1274) Clément VI (†1352) John Wyclif (†1384) Jan Hus (†1415) Robert Bellarmin (†1621)	⁺ <i>Glosa Magna: In Epistolam II ad Thessalonicenses</i> ** ⁺ <i>Sententiarum librii quinque</i> ** ⁺ <i>Summa aurea</i> ** ⁺ <i>Summa Halensis</i> ** <i>ST</i> III, q.8, a.7-8 <i>Petitio pro parte</i> §5,2 (sept. 1346) Pour Wyclif et Hus, Tromp renvoie aux condamnations du Concile de Constance ³⁵ <i>De Rom. Pont.</i> III, c.12
<u>Grecs</u> Irénée de Lyon (†200?) Basile le Grand (†379) Cyrille d’Alexandrie (†444) Nicéas d’Héraclée (†1117?)	<i>Adv. Haer.</i> 5,25,1-4; 5,28,2; 5,29,1 <i>In Psalm.</i> 7,8 <i>In Habac.</i> 23 <i>Commentarius in Beatum Iob</i> , c.40-41

1.1.2.2 Délimitation

La période temporelle de notre généalogie s’étend de Tychonius à Alexandre de Halès. Les articles sur la capitalité du diable et de l’Antichrist chez Thomas d’Aquin seront traités au chapitre 3. La généalogie débute avec Tychonius, car même si l’expression *corpus diaboli* se retrouve chez des auteurs antérieurs, cet auteur donatiste du IV^e siècle est le premier à en avoir proposé une élaboration assez avancée, notamment dans son *Liber regularum*³⁶, un traité de règles d’herméneutique biblique qu’il a appliquées dans son commentaire sur le livre de l’Apocalypse³⁷.

³⁵ Tromp cite les paragraphes 588 et 628 du Denzinger qui reproduit les condamnations des sessions 8 (4 mai 1415) et 15 (6 juillet 1415) du Concile de Constance. Voir Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (Fribourg-en-Brisgau : Herder&Co, 1937), 242 et 245 (probablement la version qu’utilisait Tromp).

³⁶ Tychonius, *Le livre des règles*, Introduction, traduction et notes par Jean-Marc Vercauteren, SC488 (Paris : Cerf, 2004).

³⁷ Roger Gryson a proposé une reconstruction du commentaire sur le livre de l’Apocalypse de Tychonius. Voir Tychonius, *Exposition Apocalypseos*, édité par Roger Gryson, CCSL107A (Turnhout : Brepols, 2011) ainsi que sa traduction française *Commentaire sur l’Apocalypse*, CCT10 (Turnhout, Brepols, 2011).

Ces deux ouvrages ont reçu un retentissement assez considérable dans l'histoire de la théologie latine, en particulier par la voie d'Augustin.

Nous avons restreint la dimension spatiale aux auteurs latins. Nous avons exclu de notre examen les Pères grecs puisque peu d'entre eux font référence à la notion. En outre, Thomas d'Aquin ne les emploie pas pour fonder son analyse de la capitalité du diable et de l'Antichrist. Enfin, les livres bibliques qu'a recensés Tromp ne sont pas analysés puisqu'en fait, nous ne retrouvons pas la notion de *corpus diaboli* dans les Saintes Écritures. Leur application par Tromp relève d'une attribution à partir de la conception qu'il se fait de cette notion. On peut questionner qu'il n'ait pas inséré à son inventaire les passages d'Is 14 ou d'Ez 28 qu'employaient Tychonius ou Augustin pour exposer l'idée de *corpus diaboli*.

1.1.2.3 Sélection

Quatre critères ont guidé notre sélection : (1) éclairage de la pensée de Thomas d'Aquin; (2) influence notable sur la notion de *corpus diaboli* ; (3) répartition nivelée entre les subdivisions périodiques; (4) nouveauté du passage répertorié.

Le premier critère s'accorde avec la visée de notre projet de recherche. Il faut s'assurer que les sources présentées éclairent la pensée de Thomas d'Aquin. C'est pour cette raison que la sélection contient les œuvres de Grégoire le Grand et d'Haymon d'Auxerre que Thomas d'Aquin cite à partir des gloses³⁸. Nous avons aussi retenu la grande majorité des théologiens scolastiques par la proximité temporelle de leurs œuvres qui permettent de mieux saisir l'atmosphère théologique particulière de cette période.

Thomas d'Aquin ne s'est pas inspiré de tous les auteurs qui ont abordé le *corpus diaboli*. Pour dresser une généalogie d'ensemble, le second critère s'arrête aux auteurs les plus influents. Évidemment, Tychonius, Augustin d'Hippone et Grégoire le Grand, mais aussi Primasius d'Hadrumète dont l'influence marquée du commentaire sur l'Apocalypse nous permet également de solidifier l'utilisation de la reconstruction de celui de Tychonius. C'est aussi ce qui a motivé le choix d'inclure les commentaires de l'Apocalypse de Béatus de Liébana et d'Ambroise Autpert qu'a abondamment employé Roger Gryson dans sa reconstruction³⁹.

Le troisième critère vise à assurer une distribution uniforme entre le nombre des sources et des documents de chacune des trois subdivisions périodiques. Le but est de présenter une généalogie qui représente adéquatement chacune des périodes historiques et qui capte la progression de la notion de *corpus diaboli*. Ce critère s'articule avec les trois autres, c'est pourquoi l'on retrouve plus de documentation dans l'une ou l'autre période. Voici le nivellement de notre répartition : cinq auteurs et sept textes pour la période patristique; quatre auteurs et autant de textes pour le haut Moyen Âge; cinq auteurs et autant de textes pour la période scolastique.

Avec le quatrième critère, nous souhaitons mettre en valeur la contribution de nos propres recherches au répertoire de la notion de *corpus diaboli*. Nous avons ainsi inclus à notre généalogie les neuf textes jusqu'à maintenant inédits de l'inventaire. Ils étaient notamment nécessaires pour la période scolastique qui contenait peu de documentation.

³⁸ Voir *ST III* q.8, a.7, sed; a.8, sed; a.8, co.

³⁹ Roger Gryson, « État de la question, » in Tychonius, *Expositio Apocalypseos*, CCSL107A, 13-73.

1.1.3 Justification du *corpus diaboli* et précision de la notion

La condition même de notre généalogie rencontre un problème terminologique de taille. En effet, elle a pour objectif d'éclairer la question de la capitalité du diable et de l'Antichrist chez Thomas d'Aquin. Pourtant, Jean-Pierre Torrell fait remarquer que Thomas n'emploie pas l'expression *corpus diaboli*, mais plutôt *corpus malorum*, qui plus est ne se lit qu'une seule fois à la question 8, dans le *sed contra* de l'article 8, et ce, dans une citation de la Glose. Selon lui, l'Aquinate, à la *ST* III, q.8, a.7-8, ne parle pas d'un corps des méchants qui représente l'exact opposé du corps mystique du Christ⁴⁰. Il s'agit plutôt d'un « royaume du mal » à l'image du « crime organisé ». Cette observation appelle une clarification. Qu'est-ce qui justifie de dresser une généalogie de la notion de *corpus diaboli* alors qu'elle ne se trouve pas *ex professo* chez Thomas d'Aquin ?

Pour résoudre cette question, il faut reconnaître que les expressions *corpus malorum* et *corpus diaboli* sont, dans une large mesure, synonymes. En effet, comme le révèle la généalogie, la notion de *corpus diaboli* prend naissance et se développe dans le contexte de l'image paulinienne du corps mystique du Christ. Cette image, qu'on peut lire à de multiples occurrences dans les lettres pauliniennes, par exemple en 1 Co 12, est fondamentale en ecclésiologie. Elle sert à définir l'Église à l'aide d'une métaphore entre le corps biologique et l'organisation de l'Assemblée composée des chrétiens. Dans ce corps ecclésial, le Christ est la tête et les baptisés sont les membres du corps. L'image mystique permet entre autres de faire ressortir l'unité de l'Église avec le Christ.

Ainsi, Tychonius a élaboré la notion de *corpus diaboli* selon qu'il s'agit d'un regroupement de ceux qui sont opposés au corps du Christ⁴¹. Les théologiens chrétiens ont retenu cette opposition de deux corps, l'un ayant le Christ pour tête et l'autre le diable. Dans cette optique, le *corpus malorum* de Thomas d'Aquin, parce qu'il s'inscrit dans le contexte de l'image paulinienne qui fonde la grâce capitale du Christ, représente justement une organisation opposée au corps mystique du Christ, dont le diable et l'Antichrist sont la tête. C'est en ce sens synonymique qu'il est valable de fonder la généalogie du *corpus diaboli*.

1.1.4 La notion de *corpus diaboli* dans la recherche

L'idée de *corpus diaboli*, bien qu'elle demeure très peu étudiée, n'est pas passée inaperçue de la recherche théologique, comme l'attestent les rapides recensions de Tromp et de Congar. Le jésuite se contente majoritairement d'énumérer une liste d'auteurs et de citations en notant que la notion se retrouve surtout dans les *Moralia in Iob* et les commentaires sur l'Apocalypse⁴². Le dominicain consacre trois brefs paragraphes de son *Ecclésiologie du Haut Moyen Âge* à ce sujet⁴³. Le thème du *corpus diaboli* s'est développé partir d'un point de vue « éthique et spirituel »⁴⁴ qui s'inscrit dans une théologie politique marquée par la distinction des deux cités d'Augustin. Congar indique une parité des deux *corpora* qui sera remise en cause durant le Bas Moyen Âge, notamment par Pierre de Poitiers⁴⁵. L'interprétation de Tychonius marque une rupture avec l'interprétation millénariste en affirmant que les mille ans de l'Apocalypse ne sont pas littéraux, mais représentent plutôt la longévité de l'Église sur la terre qui lutte contre un « anti-règne (*Corpus Christi* – *corpus*

⁴⁰ Jean-Pierre Torrell, *Encyclopédie*, 228-229.

⁴¹ Voir la section 1.2.1.1.

⁴² Sébastien Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, 162.

⁴³ Yves M.-J. Congar, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge*, 85, 259, 334.

⁴⁴ Yves M.-J. Congar, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge*, 85

⁴⁵ Voir la section 1.2.3.3.

diaboli). »⁴⁶ La portée politique de cette thématique se décèle en la contrastant avec l'ecclésiologie grecque, qui ne connaît pratiquement pas la notion de *corpus diaboli*, alors qu'elle recèle dans l'Église occidentale une dynamique militante visant à la réalisation active du règne de Dieu⁴⁷.

Dans son introduction à la septième règle du *Liber regularum* de Tychonius (*De diabolo et eius corpore*), Jean-Marc Vercruysse mentionne que la thématique n'était pas inconnue des prédécesseurs du chrétien donatiste⁴⁸. Il prend pour exemple Hilaire de Poitiers et Ambroise de Milan. Une note de bas de page renvoie à la recension de Sébastien Tromp⁴⁹. Pour soutenir l'idée de *corpus diaboli*, Vercruysse cite Mt 26,41 et Ap 12,7-9 qui évoque le diable accompagné par ses anges⁵⁰.

Serge-Thomas Bonino mentionne aussi rapidement l'idée de *corpus diaboli* dans le contexte de l'organisation sociale des démons dans son cours de démonologie et d'angéologie⁵¹. Bonino associe l'idée de *corpus diaboli* avec les deux articles sur la capitalité du diable et de l'Antichrist de la *ST III*, q.8. Dans la ligne augustinienne que suivrait Thomas d'Aquin, il soutient que la capitalité du diable ne repose pas sur une filiation ontologique, mais purement morale. Il distingue la cité du mal, qui est un *corpus diaboli* opposé au corps du Christ. Il qualifie cette opposition d'un « certain parallélisme "asymétrique" »⁵². Bonino suggère même une application en philosophie politique de l'organisation de la cité démoniaque qui fournirait un cadre théorique permettant de concevoir une société qui ne se propose aucun bien moral objectif comme finalité⁵³.

Vercruysse et Bonino renvoient à l'analyse de Paul Agaësse et d'Aimé Solignac sur le *corpus diaboli* publiée en note complémentaire dans l'édition française de la *Genèse au sens littéral* d'Augustin⁵⁴. Ces auteurs mentionnent la recension de Sébastien Tromp et le fait que le thème se retrouve déjà chez Irénée de Lyon, Hilaire de Poitiers et Cyrille d'Alexandrie. Ils observent la popularisation par Tychonius au moyen du *Liber regularum* qui a influencé Ambroise de Milan et Augustin d'Hippone. Ils notent que le thème se trouve aussi dans le commentaire du psaume 139 d'Augustin.

⁴⁶ Yves M.-J. Congar, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge*, 259.

⁴⁷ Yves M.-J. Congar, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge*, 332. Comme le note Congar : « Mais peut-être y a-t-il cette nuance : bien qu'on trouve des accents plus militants dans les auteurs qui ont dû, précisément, mener une lutte sévère, comme chez saint Nicéphore de Constantinople, l'aspect actif et militant semble moins essentiel en Orient qu'en Occident. Le thème du *corpus diaboli* n'est guère oriental. Il semble que le Royaume ne soit pas tant à réaliser qu'il n'est donné et ne vient d'en haut. »

⁴⁸ Jean-Marc Vercruysse, *Le livre des règles*, 63-64.

⁴⁹ Jean-Marc Vercruysse, *Le livre des règles*, 64, note 3.

⁵⁰ Jean-Marc Vercruysse, *Le livre des règles*, 63, note 3.

⁵¹ Pour ce paragraphe, voir Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons : quatorze leçons de théologie* (Paris : Parole et Silence, 2007), 286-287.

⁵² Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons*, 287.

⁵³ Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons*, 288 : « Ces quelques notations sur le monde démoniaque comme société d'être intelligents et méchants ne sont pas sans intérêt pour la philosophie politique. En effet, la société démoniaque fournit un modèle théorique pour penser la possibilité (pas toujours théorique) d'une société qui récuse ou choisit de faire abstraction de toutes références au bien moral objectif et qui limite son ambition à assurer la coexistence plus ou moins pacifique d'individus qu'on estime d'ailleurs souvent foncièrement mauvais et guidés par la seule recherche de leur intérêt propre. »

⁵⁴ Paul Agaësse et Aimé Solignac, « Note complémentaire 46 », in Augustin d'Hippone, *De Genesi ad litteram libri duodecim (VIII-XII)*. Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac. BA49 (Paris : Desclée de Brouwer, 1972), 545-553.

Pour ces auteurs, « cette formule, bien qu'elle puisse s'appuyer sur certains textes de l'Écriture, n'est pas heureuse et peu justifiée en saine théologie. »⁵⁵ Deux raisons motivent leur jugement négatif. D'abord, la thématique mène à « une sorte de dualisme en faisant du diable un adversaire du Christ qui jouit, dans l'humanité, des mêmes privilèges de chef et de principe d'unité. »⁵⁶ Ensuite, le péché a plus tendance à diviser qu'à unir ce qui, évidemment, s'oppose à la notion même de *corpus*.

L'argument qui consiste à rejeter l'idée du *corpus diaboli* parce qu'elle dispose le Christ et le diable sur un pied d'égalité au point de vue de l'humanité est tout à fait nébuleux. On ne sait pas trop si, aux yeux des auteurs, l'humanité renvoie au Christ pour distinguer d'une comparaison entre sa divinité et le diable, ou si elle renvoie à l'ensemble du genre humain sur qui s'exerce l'autorité. Cela mis à part, la critique portant sur une égalité entre le Christ et le diable qu'induirait l'application du terme *corpus* à chacun d'eux met en évidence davantage un risque à éviter qu'une thèse proprement soutenue chez les théologiens, comme le montre aisément notre généalogie. La raison en est que le *corpus*, en tant qu'image métaphorique, ne peut qu'être imprécis conceptuellement. Les traits qui caractérisent le Christ et l'Église à partir de cette image, soit l'unité du corps et la prééminence de la tête, demeurent tellement général que rien n'empêche d'attribuer la métaphore à n'importe quelle entité organisée, ainsi lorsqu'on parle de *corps* social, ou qu'on utilise le terme *chef* qui, étymologiquement, provient de *caput*.

Au sujet de la seconde objection sur l'effet divisif du péché, il suffit de citer Mc 3,23-25 pour corroborer l'idée d'une unité dans la malice : « Les ayant appelés près de lui, il leur disait en paraboles : « Comment Satan peut-il expulser Satan? Si un royaume est divisé contre lui-même, ce royaume-là ne peut subsister. [...] Si Satan s'est dressé contre lui-même et s'est divisé, il ne peut pas tenir, il est fini. » »⁵⁷

Quoiqu'il en soit de la légitimité théologique du *corpus diaboli*, la notion semble à tout le moins soutenir, en théologie politique, la thématique des deux cités. Bonino l'a judicieusement remarqué. Plus récemment, Roger Gryson dans son introduction à la reconstruction du commentaire sur l'Apocalypse de Tychonius fait remarquer que le thème du *corpus diaboli* est aussi appliqué à la distinction entre les deux cités, celle de Dieu et celle du diable⁵⁸. Gryson soulève la question de savoir si Tychonius est une source pour la thématique augustinienne des deux cités. Nous laissons le soin à d'autres spécialistes de trancher une interrogation qui dépasse le cadre de notre projet et de nos compétences⁵⁹. En dernier lieu, les recensions de Tromp et de Congar accompagnées de nos propres additions confirment une réception appréciable de la thématique chez les théologiens chrétiens, d'Irénée de Lyon à Robert Bellarmin.

⁵⁵ Paul Agaësse et Aimé Solignac, « Note complémentaire 46 », 552.

⁵⁶ Paul Agaësse et Aimé Solignac, « Note complémentaire 46 », 552.

⁵⁷ Cité à partir de la *Bible de Jérusalem* (Paris : Cerf, 2000).

⁵⁸ Roger Gryson, « Introduction. 3. L'Église bipartite, » in Tychonius, *Commentaire sur l'Apocalypse*, CCT10, 44-45, particulièrement la note 71 : « La question de savoir si Tyconius pourrait être à l'origine de la conception augustinienne des deux cités mériteraient d'être revue à la lumière du commentaire de l'Apocalypse. »

⁵⁹ Voir, entre autres, l'article de Johannes van Oort, « Tyconius' Apocalypse Commentary, Its Reconstruction, and Its Significance for Augustine's Doctrine of the Two Cities, » *Vigilae Christianae* 75, n° 5 (2018) : 513-532.

La section suivante du chapitre dresse la généalogie du *corpus diaboli*, de Tychonius à Alexandre de Halès. Rappelons que nous subdivisons les auteurs en trois catégories : la période patristique, le haut Moyen Âge et la période scolastique. Pour la période patristique, nous présentons les contributions de Tychonius, Augustin d'Hippone, Primasius d'Hadrumète, Grégoire le Grand et Isidore de Séville. Pour le haut Moyen Âge, nous traitons Ambroise Autpert, Béatus de Liébana, Haymon d'Auxerre et Adson de Montier-en-Der. Pour la période scolastique, nous analysons Pierre Lombard, Rupert de Deutz, Pierre de Potiers, Guillaume d'Auxerre et Alexandre de Halès. La conclusion du chapitre identifie quelques tendances générales qui se dégagent de l'histoire de cette notion, de sa genèse jusqu'à Thomas d'Aquin.

1.2 Généalogie

1.2.1 La période patristique

En périodisation théologique classique, on distingue l'âge apostolique de l'âge des pères de l'Église. L'âge apostolique correspond au temps de la prédication des apôtres, se terminant à la mort du dernier apôtre⁶⁰. La période patristique se subdivise linguistiquement entre les pères latins et les pères grecs et géographiquement entre l'Occident et l'Orient. La période patristique latine s'échelonne de la mort du dernier apôtre, approximativement vers l'an 100, jusqu'à la mort d'Isidore de Séville en 636⁶¹.

1.2.1.1 Tychonius

La vie de Tychonius demeure très énigmatique⁶². Vraisemblablement grec, il a vécu en Afrique du Nord durant le quatrième siècle. La date de sa naissance reste inconnue. Sa mort est survenue probablement vers 395. Théologien laïc, il s'est illustré par son *Liber regularum*, un livre d'herméneutique biblique, et son commentaire sur le livre de l'Apocalypse qui a largement inspiré les commentateurs latins ultérieurs, jusqu'à l'aube du Bas Moyen Âge. On lui doit aussi deux traités polémiques aujourd'hui perdus, le *De bello intestino* et les *Expositiones diversarum causarum*.

Tychonius était membre de l'Église donatiste. Lors de la persécution de Dioclétien en 303-305, l'Église d'Afrique du Nord s'est scindée en deux. Certains chrétiens, les résistants, reprochèrent aux *traditores* (litt. « traître » ou « celui qui transmet »⁶³), surtout des membres du clergé, d'avoir cédé aux requêtes de l'empereur en livrant aux autorités les livres saints. Ils les qualifiaient d'apostats indignes de leur statut clérical. Cette scission s'est concrétisée en 311 lorsque des chrétiens de Carthage ont refusé l'élection de l'évêque Cécilien. Les résistants préférèrent à sa place Donat de qui l'Église schismatique tient son nom.

⁶⁰ « Apostolic Age, » in *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3e éd., (Oxford : Oxford University Press, 2013).

⁶¹ Hubertus R. Drobner, *The Fathers of the Church. A Comprehensive Introduction* (Peabody : Hendrickson Publishers, 2007), 5.

⁶² Pour la biographie de Tychonius, voir Jean-Marc Vercautere, « Introduction, » *Livre des règles*, SC488, 11-34 et Roger Gryson dans « Introduction, » in *Commentaire de l'Apocalypse*, CCT10, 9-12. Nous n'avons que deux témoignages à son sujet : Augustin dans le *Contra epistolam Parmeniani* et le *De doctrina christiana* et Gennade de Marseille dans son *Liber de uiris illustribus*.

⁶³ Voir l'entrée « traditor, oris, » in *Le Gaffiot de poche : Dictionnaire Latin-Français* (Paris : Hachette, 2008), 763.

Un mot sur les doctrines donatistes assurera une meilleure compréhension de la genèse et du thème du *corpus diaboli*⁶⁴. Le fond théologique de la problématique avec les donatistes porte sur la nature de l'Église et son rapport au monde. Au cœur de cette ecclésiologie, se trouve l'affirmation d'une Église des purs opposés à une Église souillée. S'appuyant sur l'autorité de Tertullien et de Cyprien, les donatistes maintenaient l'intégrité de l'Église au sommet de leurs convictions. Elle est l'*hortum conclusum et fontem signatum* (Ct 4,12)⁶⁵. Les donatistes rejetaient les *lapsi*, les *traditores*, bref les apostats, et célébraient les persécutions qui aboutissent au martyr comme proclamation de la rectitude des chrétiens. Les sacrements dispensés par un clergé présumé apostat étaient jugés invalides. Ainsi, l'exclusivisme donatiste positionne ses membres en adversité face au reste d'une Église déchue et au monde virulent à leur égard. Tychonius reprend la division dans son *Liber regularum*. Il y a, d'un côté, les purs qui appartiennent à la véritable Église et qui sont le corps du Christ et, de l'autre, les impurs, qui sont du diable et de son corps. Avant la consommation parousiaque, une cohabitation existe entre les deux parties qui forme l'Église bipartite.

Cependant, Tychonius pouvait se montrer assez dissident des positions donatistes⁶⁶. Parménien, un évêque donatiste de Carthage à la fin du IV^e siècle, lui adressa une lettre dans laquelle il réfutait amicalement ses positions. Parménien reprochait à Tychonius de soutenir l'universalité de l'Église, répandue dans tout l'univers, et que les promesses et la fidélité de Dieu surpassent le péché d'un homme quelle que soit la faute. L'évêque donatiste refusait une cohabitation entre les bons et les méchants dans l'unité ecclésiale. Les affirmations de Tychonius étaient sans doute proches de l'orthodoxie puisqu'Augustin consacra trois volumes à réfuter point par point la lettre du pasteur donatiste (*Contra epistolam Parmeniani*) en reprenant quelques-unes des idées tychoniennes. D'après Augustin, les positions de Tychonius l'auraient conduit à être condamné par un concile donatiste.

A) *Liber regularum*

On présume que Tychonius a composé le *Liber Regularum* vers 380, bien que la datation du livre demeure difficile à établir⁶⁷. Dans ce livre, le théologien donatiste élabore sept règles herméneutiques pour guider la lecture de l'Écriture. La septième règle s'intitule *De diabolo et eius corpore* qui se pose en parallèle avec la première, *De Christo et corpore eius*. La règle vise à distinguer dans l'Écriture, d'une part, l'Église et le diable et, d'autre part, lorsqu'il est question du diable, ce qui le concerne, lui et ses acolytes. À cet effet, Tychonius commente les prophéties d'Is 14,12-21 contre le roi de Babylone et d'Ez 28,2-19 contre le roi de Tyr, deux textes démonologiques classiques.

Derrière l'expression *corpus diaboli* se dissimule l'idée qu'il y a deux factions à l'œuvre dans le monde. D'un côté, les bons sont rassemblés dans l'Église qui est le corps du Christ, et de l'autre, les méchants constituent le corps du diable. Les orgueilleux (*superbi*) et les ingrats (*ingrati*) forment ce corps diabolique⁶⁸. Le principal péché du corps du diable est son *commerce de méchanceté spirituelle* (*negotiones spiritualis nequitiae*), c'est-à-dire user mal de la sainteté divine

⁶⁴ Les études sur le donatisme sont inombrables. Pour le mouvement dans son ensemble, voir « Donatisme, » in *DECA*, 716-724.

⁶⁵ En français : *le jardin clos et la fontaine scellée*. Ces images de l'Ancien Testament servaient à décrire un exclusivisme ecclésial (*DECA*, 720).

⁶⁶ Sur ce point, voir Jean-Marc Vercruysse, « Introduction, » in *Livre des règles*, SC488, 19-24.

⁶⁷ Jean-Marc Vercruysse, « Introduction, » in *Livre des règles*, SC488, 26.

⁶⁸ *Liber regularum*, VII, 11 (*Livre des règles*, SC488, 352).

au profit de la superbe⁶⁹. Les deux corps sont concomitants jusqu'à ce que l'Église soit « séparée du milieu du mystère d'iniquité » (2 Th 2,3), à l'image de Lot fuyant la destruction de Sodome et Gomorrhe⁷⁰.

Selon Vercruysse : « La Règle VII permet de préciser l'ecclésiologie de Tychonius et l'idée que les opposants ou les traîtres à l'Église sont, dans l'histoire, des membres de l'Antichrist. »⁷¹ Cependant, l'expression « membres de l'Antichrist » ou « corps de l'Antichrist » ne figure jamais dans le *Liber regularum*. Tout au plus, on lit au Livre I un parallèle entre le corps du Christ et ses membres et sa « venue qu'un corps ennemi peut imiter au moyen de signes et de prodiges »⁷². Il faudra attendre Primasius et, surtout, Grégoire le Grand avant de voir une association claire avec l'Antichrist. Néanmoins, en établissant une relation explicite qu'il pose entre la septième et la première règle, qui s'inscrit dans la logique paulinienne du corps mystique du Christ, Tychonius a assurément préparé la voie à une désignation de l'Antichrist comme corps et tête.

Regula VII

*1. Diaboli et corporis eius ratio breuiter uideri potest, si id quod de Domino et eius copore dictum est in hoc quoque obseruetur. Transitus namque a capite ad corpus eadem ratione dinoscitur.*⁷³

*4.1 SEDEBO IN MONTE ALTO SUPER MONTES ALTOS IN AQUILONEM, ASCENDAM SUPER NUBES, ERO SIMILIS ALTISSIMO. Mons altus populus est superbus ; montes alti singuli quique superbi, qui adunati montem faciunt, id est corpus diaboli.*⁷⁴

*7. Iterum <in> corpus ipsius diaboli conuenit dicens: SICUT UESTIMENTUM SANGUINE CONSPARSUM NON EST MUNDUM, ITA NEC TU ERIS MUNDUS, QUI TERRAM MEAM PERDIDISTI ET PLEBEM MEAM OCCIDISTI. NON ERIS IN AETERNUM TEMPUS SEMEN NEQUAM; PARA FILIOS TUOS INTERFICI PECCATIS PATRIS TUI, UT NON RESURGANT.*⁷⁵

18.1 PROPTER MULTITUDINEM PECCATORUM TUORUM ET INIQUITATEM NEGOTIATIONIS TUAE CONTAMINAUI SANCTA TUA. Uidetur ueluti

Règle VII

1. La disposition concernant le diable et son corps peut être brièvement indiquée, si l'on observe, ici également, ce qui a été dit du Seigneur et de son corps. En effet, le passage de la tête au corps se reconnaît à la même logique.

4.1 « Je siégerai sur une haute montagne au-dessus des hautes montagnes qui sont à l'Aquilon, je monterai au-dessus des nuages, je serai semblable au Très-Haut. » La HAUTE MONTAGNE représente le peuple orgueilleux ; les HAUTES MONTAGNES sont chacun des orgueilleux qui, unis, forment la montagne, c'est-à-dire le corps du diable.

7. À nouveau l'Écriture convient <au> corps du diable, quand elle dit : DE MÊME QU'UN VÊTEMENT TREMPÉ DE SANG N'EST PAS PUR, AINSI TOI NON PLUS TU NE SERAS PAS PUR, PARCE QUE TU AS DÉVASTÉ MA TERRE ET FAIT PÉRIR MON PEUPLE. TU N'EXISTERAS PAS ÉTERNELLEMENT, RACE MAUVAISE ; PRÉPARE TES FILS À SUCCOMBER POUR LES PÉCHÉS DE TON PÈRE AFIN QU'ILS NE SE RELÈVENT PLUS.

18.1 À CAUSE DE LA MULTITUDE DE TES PÉCHÉS ET DE L'INIQUITÉ DE TON COMMERCE J'AI PROFANÉ TES SANCTUAIRES. Il semble que le principal chef

⁶⁹ Voir l'extrait 18.1 ci-dessous.

⁷⁰ Tychonius, « VII, 18.2, » in *Livre des règles*, SC488, 370.

⁷¹ Jean-Marc Vercruysse, « Introduction, » *Livre des règles*, SC488, 66.

⁷² Tychonius, « I,9, » in *Livre des règles*, SC488, 145.

⁷³ Tychonius, *Livre des règles*, SC488, 324.

⁷⁴ Tychonius, *Livre des règles*, SC488, 330.

⁷⁵ Tychonius, *Livre des règles*, SC488, 344.

*principalem titulum exprobrasse corpori diaboli negotiationes – magis dicit et thesauros – spiritualis nequitiae. Sicut enim spiritualis iustitiae negotiatio est thesaurus*⁷⁶

d'accusation porté contre le corps du diable soit le reproche de son commerce de méchanceté spirituelle – il parle même de trésors. Car, le commerce de la droiture spirituelle est de même un trésor.

B) Expositio Apocalypseos

On doit la reconstruction du commentaire de l'Apocalypse de Tychonius à Robert Gryson. Le texte, perdu aujourd'hui, est établi en grande partie à partir du commentaire de l'Apocalypse de Béatus de Liébana. Gryson s'appuie également sur une variété de sources, comme Primasius d'Hadrumète, Bède le Vénérable, Césaire d'Arles, ainsi qu'un fragment de Budapest qui renferme le commentaire de Tychonius sur Ap 6,6-13. Bien que le travail de Gryson soit exemplaire, *in fine* toute reconstruction de ce type renferme toujours une part non-négligeable d'incertitudes. Son utilisation inscrit tout de même notre projet au cœur de la recherche actuelle et fait valoir que l'idée de *corpus diaboli* est ancienne et peut-être plus structurelle qu'on le pense dans l'histoire de la pensée chrétienne, notamment en ce qui concerne la relation qu'entretient le *corpus diaboli* avec la thématique des deux cités⁷⁷.

L'idée de *corpus diaboli* réapparaît souvent dans le commentaire. Tychonius y applique ses sept règles d'herméneutique biblique. C'est spécialement l'interprétation du corps de la bête au chapitre 13 qui se révèle importante pour la question du corps du diable. Selon Tychonius, la bête est composée de plusieurs parties : le diable, son corps, une contrefaçon de la vraie foi ou « ceux qui sont en charge ». Cette interprétation polysémique de la bête trouve une réception appréciable dans bon nombre de commentaires ultérieurs sur l'Apocalypse.

4,25 ET VIDI ASCENDENTEM BESTIAM DE MARI. *Supra dixit ascendentem bestiam de abyssu, nunc dicit de mari. Mare et abyssus unum est, de qua dixerat ascendere istam bestiam. Quod est mare, hoc abyssus, hoc bestia, ac si diceret: 'Vidi mare ascendes de mari' uel 'uidi bestiam ascendentem de bestia'. Populum uidit de popula ascendentem, id est nascentem, sicut flos de radice ascendit'. Bestia autem generale nomen est contrarium agno, sed in narratione pro locis intellegendum est quam parem bestiae dicit. Aliquando enim diabolus dicit bestiam, aliquando corpus eius, aliquando unum ex capitibus ipsius bestiae quod quasi occisum resurrexit, quod est simulatio uerae fidei, aliquando praepositos solos dicit bestiam. Nunc ergo bestiam ascendentem de mari corpus diaboli dicit.*⁷⁸

4,25 ET JE VIS UNE BÊTE MONTANT DE LA MER. (*Ap 13,1*) *Il avait parlé plus haut d'une bête montant de l'abîme ; maintenant, il dit "de la mer". La mer et l'abîme, dont il avait dit que montait la bête précédente, sont une seule réalité. La mer, c'est la même chose que l'abîme, la même chose que la bête, comme s'il disait : "Je vis la mer montant de la mer" ou "je vis une bête montant de la bête". Il a vu un peuple qui montait, c'est-à-dire qui naissait d'un peuple, comme "une fleur est montée de la souche". La bête est un terme désignant de façon générale ce qui s'oppose à l'agneau. Dans le récit, il faut comprendre d'après le contexte de quelle partie de la bête il parle. Tantôt il appelle bête le diable, tantôt son corps, tantôt une des têtes de cette bête, qui est ressuscitée après avoir été apparemment frappée à mort, autrement dit une contrefaçon de la vraie foi. Parfois, il appelle bête seulement ceux qui sont en charge. Dans le cas*

⁷⁶ Tychonius, *Livre des règles*, SC488, 368.

⁷⁷ Voir la discussion à la section 1.1.4.

⁷⁸ Tychonius, *Expositio Apocalypseos*, CCSL107A, 181.

présent, la bête montant de la mer représente à ses yeux le corps du diable.⁷⁹

1.2.1.2 Augustin d'Hippone

Augustin d'Hippone (354-430) est un évêque catholique d'Afrique du Nord. Il est une des figures les plus marquantes de l'histoire du christianisme. Il est la grande autorité théologique du Moyen Âge. Son appropriation des règles de Tychonius, en particulier dans son *De doctrina christiana*, qui leur a assuré un souffle prolongé en théologie chrétienne durant le Moyen Âge.

A) *De doctrina christiana*

Dans son *De doctrina christiana*, Augustin critique et synthétise les sept règles de Tychonius. En un premier temps, il leur reconnaît une valeur limitée dans l'interprétation de l'Écriture, admettant qu'il y a des cas où elles ne sont pas applicables. Il ne faut pas minimiser pour autant la dette profonde qu'exerce Tychonius sur sa pensée⁸⁰. En un deuxième temps, l'évêque d'Hippone résume les règles. Pour la septième, il souligne le parallèle avec la première règle et sa fonction chez Tychonius qui est de distinguer ce qui concerne le diable, son corps, ou les deux dans certains passages de l'Écriture.

*Septima Ticonii regula est eademque postrema de diabolo et eius corpore. Est enim et ipse caput impiorum, qui sunt eius quodam modo corpus, ituri cum illo in supplicium ignis aeterni, sicut Christus caput est ecclesiae quod est corpus eius futurum cum illo in regno et gloria sempiterna.*⁸¹

La septième règle de Tychonius, qui est aussi la dernière, porte sur le diable et son corps. En effet, lui, le diable, est la tête des impies qui sont, en quelque sorte, son corps, et qui sont destinés à aller avec lui au supplice du feu éternel. De même, le Christ est la tête de l'Église qui est son corps et qui est destinée à être avec lui dans son royaume et sa gloire éternelle.

B) *De Genesi ad litteram*

Au livre XI de son commentaire sur la Genèse, Augustin interprète le récit de la chute (Gn 2,25 – 3,24). Il consacre la première partie de son commentaire au diable, à sa nature et à son action tentatrice. Dans cette démonologie, Augustin insère deux paragraphes sur le *corpus diaboli* (XXIV.31 et XXV.32).

L'influence de Tychonius sur Augustin est immédiate. Il reprend la distinction tychonienne entre le diable et son corps et il décrit l'expression à partir de Is 14, 12-15 et Ez 28,12-15, les mêmes passages qu'au chapitre sept du *Liber regularum*. La référence au Cantique des Cantiques, chère aux donatistes, démontre qu'Augustin était également préoccupé par le problème de la présence de chrétiens malveillants au sein de l'Église. Il applique lui aussi l'idée de *corpus diaboli* aux *lapsi*, avec cette précision qu'à l'instar des hérétiques dont la séparation est visible, leur séparation est « cachée et spirituelle ». Ainsi, ils sont présents dans le corps de l'Église sans en faire réellement partie.

⁷⁹ Tychonius, *Commentaire sur l'Apocalypse*, CCT10, 160.

⁸⁰ Pour une discussion sur la réception du *Liber regularum* par Augustin, ses dettes et ses additions, voir la note complémentaire d'Isabelle Bochet et de Goulven Madec, « 4. De l'herméneutique tyconienne à l'herméneutique augustiniennne », in *De doctrina christiana BA11/2* (Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1997), 576-579.

⁸¹ Pour le texte latin et la traduction française, voir Augustin d'Hippone, *De doctrina christiana*, trad. de Madeleine Moreau, BA11/2, 316-317. Nous avons légèrement révisé la traduction.

Cependant, malgré sa reconnaissance des deux éléments (*diabolus et corpus eius*), Augustin s'attache essentiellement à montrer que les passages démonologiques de la Bible font référence au corps. Il se distingue ainsi de Tychonius en utilisant les évangiles de Jean et de Matthieu pour souligner l'interchangeabilité du diable et de son corps. En outre, il développe la dimension ecclésiologique du *corpus diaboli* en dressant, à l'aide des écrits pauliniens sur le corps mystique du Christ, un parallèle explicite avec le corps du Christ, ce qui le conduit à nommer le diable comme la tête de la *multitudo inpiorum*.

11.XXIV.31 [...] *quae in figura regis uelut Babylonis in diabolium dicta intelleguntur plura in eius corpus conueniunt, quod etiam de humano genere congregat, et in eos maxime, qui ei per superbiam cohaerent apostatando a mandatis Dei. Sicut enim qui erat diabolus homo dictus est, ut in euangelio : INIMICUS HOMO HOC FECIT, ita qui homo erat diabolus dictus est, ut rursus in euangelio : NONNE EGO UOS DUODECIM ELEGI? ET UNUM EX UOBIS DIABOLUS EST.*

Et sicut corpus Christi, quod est ecclesia, dicitur Christus [...] eo modo etiam corpus diaboli, cui caput est diabolus, id est ipsa inpiorum multitudo maximeque eorum, qui a Christo uel de ecclesia sicut de caelo decidunt, dicitur diabolus et in ipsum corpus figurate multa dicuntur, quae non tam capiti quam corpori membrisque conueniant. [...]

[...] **11.XXV.32** *Item in figura principis Tyri per Ezechielem prophetam in diabolium dictam intelleguntur [...] quae non tam in ipsum principem spiritum nequitiae quam in corpus eius dicta conueniunt. Paradisus enim dicta est ecclesia, sicut legitur in Cantico canticorum: HORTUS CONCLUSUS, FONDS SIGNATUS, PUTEUS AQUAE UIVAE, PARADISUS CUM FRUCTU POMORUM. Inde ceciderunt uel aperta et corporali separatio omnes haeretici uel occulta et spirituali, quamuis in ea coporaliter esse uideantur, omnes conuersi aduomitum suum cum post remissionem omnium peccatorum paululum ambulassent in uia iustitiae [...]*

11.XXIV.31 [Comme on le lit en Is 14, 12-15], *c'est au diable que, sous la figure du roi de Babylone, ces paroles sont adressées. Mais plusieurs de ces paroles conviennent à son corps, c'est-à-dire à ceux qu'il recrute aussi dans le genre humain et, singulièrement, à ceux qui s'attachent à lui par orgueil en rejetant les commandements de Dieu. En effet, de même que celui qui était appelé le diable est appelé homme, quand il est dit dans l'Évangile : C'EST UN HOMME ENNEMI QUI A FAIT CELA. (Mt 13, 28), de même celui qui était homme est appelé diable dans cet autre passage de l'Évangile : N'EST-CE PAS MOI QUI VOUS AI CHOISIS TOUS LES DOUZE? ET L'UN DE VOUS EST UN DIABLE (Jn 6,70).*

Et de même que le corps du Christ, qui est l'Église, est appelé Christ – [par exemple en Ga 3, 29.16 ou en 1 Co 12,12] – de même le corps du diable, dont le diable est la tête, autrement dit la multitude des impies et singulièrement ceux qui sont comme tombés du ciel en se séparant du Christ et de l'Église, est appelé diable : c'est de ce corps que sont dites de manière figurée maintes choses qui conviennent moins à la tête qu'au corps et aux membres.

[...] **11.XXV.32** *De même, sous la figure du prince de Tyr, c'est au diable que s'adressent les paroles du prophète Ézéchiél (Ez 28, 12-13) [...]. Ces paroles et celles qui suivent ne s'appliquent pas tant à l'esprit qui est le prince du mal qu'à son corps. Le paradis, c'est l'Église ; c'est, comme nous le lisons dans le Cantique des Cantiques, LE JARDIN CLOS, LA FONTAINE SCELLÉE, LE PUIT D'EAUX VIVES, LE JARDIN REMPLI D'ARBRES FRUITIERS (Ct 4,12.15.13). C'est de là que sont exclus, par une séparation visible et corporelle, tous les hérétiques, ou, par une séparation cachée et spirituelle bien qu'ils semblent rester corporellement dans l'Église, tous ceux qui sont*

*Hanc pessimam generationem dominus describit, cum dicit spiritum nequam exire ab homine et cum aliis septem redire et in domo, quam mundatam iam inuenerat intrare, ut sint nouissima hominis illius peiora prioribus. Tali nim generi hominum, quod iam factum est corpus diaboli, possunt haec uerba congruere.*⁸²

retournée à leur vomissement, alors qu'après la rémission de tous leurs péchés ils avaient marché quelque temps dans la voie de la justice. [...]

C'est de cette génération mauvaise que parle le Seigneur, lorsqu'il dit que l'esprit mauvais, une fois sorti d'un homme, revient avec sept autres et entre dans cette maison qu'auparavant il avait trouvée purifiée, en sorte que le dernier état de cet homme est pire que le premier (Mt 12,43-45). À cette engeance d'hommes, désormais devenus le corps du diable, peuvent s'appliquer les paroles [d'Ézéchiel 28,14-15].

1.2.1.3 Primasius d'Hadrumète

Nous savons peu de choses de Primasius⁸³. Il fut évêque d'Hadrumète, en Afrique, entre 550 et 560. Son commentaire sur l'Apocalypse a exercé une influence considérable sur la littérature apocalyptique subséquente.

A) *Commentarius in Apocalypsin*

Le commentaire de Primasius sur l'Apocalypse est, avec celui de Tychonius, d'une importance capitale pour le premier millénaire du christianisme. Les auteurs postérieurs s'en sont largement inspirés⁸⁴. Dans sa préface, l'évêque d'Hadrumète souligne qu'il s'est inspiré d'Augustin, et aussi de Tychonius, tout en le révisant pour rédiger son commentaire⁸⁵. Considérant que le commentaire de Tychonius est une reconstruction en partie effectuée à l'aide du commentaire de Primasius, et que l'évêque d'Hadrumète affiche une attitude extrêmement critique envers l'œuvre de Tychonius, la source de l'interprétation du *corpus bestiae* comme *corpus diaboli* ne serait-elle pas plutôt Primasius ? À ce stade-ci de la recherche, mieux vaut reconnaître un apport équivalent de ces deux auteurs sur les commentaires postérieurs du chapitre 13.

Chez Primasius, tout comme chez Tychonius, il est aussi question au chapitre 13 de la polysémie de la *bête* (diable, corps, contrefaçon de la vraie foi ou ceux qui sont en charge). Cependant,

⁸² Augustin d'Hippone, *De Genesi ad litteram libri duodecim (VIII-XII)*, BA49, 280-283. Nous avons ajusté la référence à l'Évangile de Jean en 11.XXIV.31. La traduction de la BA49 indique qu'il s'agit de Jn 6,71.

⁸³ Voir DECA, 2105.

⁸⁴ Kevin Poole, « The Western Apocalypse Commentary Tradition of the Early Middle Ages, » in *A Companion to the Premodern Apocalypse*, édité par Michael A. Ryan (Leiden : Brill, 2016): 111-114. Poole reprend les démonstrations de Douglas Lumsden et surtout de E. Ann Matter sur l'influence de Primasius sur les commentaires des auteurs postérieurs.

⁸⁵ Primasius d'Hadrumète, *Commentarius in Apocalypsin*, édité par A. W. Adams CCSL92 (Turnhout : Brepols, 1985), 1-2 : *Sed etiam a Ticonio quondam donatista certa, quae sano congruunt sensui, deflorauit et ex eis quae eligenda fuerant, exurdantia reprimens inportuna resecans et inpolita componens catholico moderamine temperauit. [...] Sicut autem pretiosa in stercore gemma prudenti debet cura recolligi et reperta dignitati ingenuae reuocari, ita undecumque ueritas clareat, catholicae defendenda est unitati; huic enim soli conpetit quicquid ueritas foris etiam personarit.* Nous traduisons : « Mais j'ai aussi extrait certaines choses de Tychonius, un ancien donatiste, qui conviennent à un sens sain, en retranchant les excès inutiles et en les arrangeant avec une modération catholique. [...] Tout comme une pierre précieuse doit être récupérée avec soin par un expert dans les excréments et restituée à sa dignité légitime, la vérité, quelle que soit sa source, doit être défendue pour l'unité catholique, car elle seule est digne de tout ce que la vérité révèle même à l'extérieur. »

l'évêque d'Hadrumète identifie plus loin dans son commentaire la tête coupée de la bête à l'Antichrist, qu'il lie avec le diable grâce à une citation de 2 Th 2,9-10. Le diable transmet à l'Antichrist sa puissance, de sorte que les gens trompés par les stratagèmes diaboliques adorent à la fois le diable et l'Antichrist. Nous nous approchons de la question de la *plenitudo malitiae* qu'on lira plus tard chez Haymon d'Auxerre et qui sera reprise par Thomas d'Aquin.

Chez Primasius, l'attribution du terme « tête » à l'Antichrist dépasse le contexte strictement littéraire de l'Apocalypse pour s'ancrer dans l'analogie du corps mystique. Primasius utilise cette référence pour expliquer comment l'Antichrist imite les prodiges et les signes du Christ, la véritable tête du corps mystique. Cette utilisation est similaire à celle de Tychonius qui emploie également la référence paulinienne de 2 Th 2,9 pour expliquer le type d'imitation du *corpus diaboli*. Mais, contrairement à Tychonius, chez Primasius, c'est l'Antichrist qui imite le Christ plutôt que l'ensemble du *corpus diaboli*.

ET UIDI BESTIAM ASCENDENTEM DE MARI HABENTEM CORNUA DECEM ET CAPITA SEPTEM, ET SUPER CORNUA EUIS DIADEMATA. *Hoc hic mare ponit, quod antea abyssum de qua dixerat ascendere istam bestiam. In utraque autem significatur populus, populum quippe uidet e populo ascendere, et de populo bestiam surgere. Bestia autem generale nomen est agno contrarium, sed in narratione pro locis intellegendum est, quam partem bestiae dicat. Aliquando enim diabolium dicit bestiam, aliquando corpus eius, aliquando unum ex capitibus ipsius bestiae, quod quasi occisum in mortem resurrexit, quod est simulatio uerae fidei, aliquando praepositos solos dicit bestiam. Nunc ergo bestiam ascendentem de mari corpus diaboli dicit, habentem cornua decem et capita septem, et super cornua eius diademata, ET SUPER CAPITA EIUS NOMEN BLASPHEMIAE. In eo quod se deum uult haberi iuste dicitur blasphemiae nomine titulari. [...]*

Sic apostolus de diaboli corpore loquens: CUIUS EST INQUIT ADUENTUS SECUNDUM OPERATIONEM SATANAE IN OMNI UIRTE ET SIGNIS ET PRODIGIIS MENDACII HIS QUI PEREUNT. ET UNUM CAPUT EX CAPITIBUS SEPTEM QUASI OCCISUM FUERIT AD MORTEM, ET PLAGA MORTIS EIUS CURATA EST. Vnum ex capitibus eius dicit antichristum, quia septem non numero sunt sed significatione uniuersitatis regni terreni agno contrarii. Huic draconem, id est diabolium, suam dare certum est potestatem et thronum suum. Sicut in bono anima iusti sedes sapientiae, sic in malo illis inimicus suum dare dicitur thronum, quos maxime possidens ad alios utitur seducendos, admiranda per eos deo

ET J'AI VU UNE BÊTE QUI MONTAIT DE LA MER, AYANT DIX CORNES ET SEPT TÊTES, ET SUR SES CORNES DES DIADÈMES. *Il appelle ici la mer, ce qu'il avait appelé auparavant l'abîme d'où sortait cette bête. Dans les deux cas, il désigne le peuple, car il voit que cela sort d'un peuple, et qu'une bête se lève d'un peuple. La bête est un nom général opposé à l'agneau, mais, dans le récit, il faut comprendre en fonction des contextes quelle partie de la bête est désignée. Parfois, il appelle le diable une bête, parfois son corps, parfois l'une des têtes de cette bête qui, ressuscite, pour ainsi dire, lorsqu'on la coupe mortellement [10], ce qui est un simulacre de la vraie foi, parfois il parle seulement de ceux qui sont en charge. Il appelle maintenant la bête qui monte de la mer le corps du diable, ayant dix cornes et sept têtes, et sur ses cornes des diadèmes, ET SUR SES TÊTES LE NOM DE BLASPHEME. Il est justement appelé par le nom de blasphème, car il veut être considéré comme dieu. [...]*

Ainsi, l'apôtre parle du corps du diable en disant : SA VENUE, DIT-IL, EST DÉPENDANTE DE L'ACTIVITÉ DE SATAN QUI VIENDRA AVEC TOUTE LA PUISSANTE, LES SIGNES ET LES PRODIGES TROMPEURS POUR CEUX QUI PÉRISSENT. ET L'UNE DES SEPT TÊTES FUT COMME BLESSÉE À MORT, MAIS SA BLESSURE MORTELLE FUT GUÉRIE. Il appelle l'une des têtes Antichrist, puisque le nombre sept ne renvoie pas au chiffre, mais il indique le règne terrestre totale contre l'agneau. Il est certain que le dragon, qui est le diable, lui donnera sa puissance et son trône. Tout comme, dans le bien, l'âme du juste est le siège de la sagesse, ainsi, dans le mal, on dit que l'ennemi

sinente frequenter exercens, qui tanta temeritate progreditur, ut ad deludendos animos paruulorum unum ex capitibus septem imitatione ueri capitis se quasi occisum resurrexisse, et pro Christo, qui hoc uere perfecit se suscipiendum audeat exhibere.

ET ADMIRATAE SUNT GENTES INHABITANTES TERRAM AD BESTIAM. *Translationem nominum fecit, ne diceret mirata bestia secuta est bestiam. Terram enim posuit pro terrenis, qui eum et sequi et adorare maluerint, id est sui qui in antichristo tamquam in simulacro diabolum adorare dicuntur hoc dicit : ET ADORAUERUNT DRACONEM, EO QUOD TRADIDISSET OMNEM POTESTATEM SUAM BESTIAE ; ITERUM BESTIAM ADORAUERUNT DICENTES : QUIS SIMILIS ILLIS BESTIAE? ET QUIS POTEST BELLIGERARE CUM EA? Cum a suis sectatoribus eminere laudatur, sicut legimus, et aperire os gentium ac uirtutes bonorum, et admirationem habere regem animalem a terra : cum ergo, inquam, a suis laudatur et in magniloquio extollitur, totum bestiae corpus omnino describitur.*⁸⁶

donne son trône à ceux qu'il possède le plus, se servant d'eux pour tromper les autres, faisant souvent des prodiges, avec la permission de Dieu. Il progresse avec une telle audace que, pour tromper l'esprit des petits, une des sept têtes ose prétendre être tuée et ressuscitée, imitant en cela la vraie tête. Elle ose se présenter comme étant le Christ qui a réellement accompli cela.

LES NATIONS QUI HABITENT SUR LA TERRE SE SONT ÉMERUEILLÉES DEVANT LA BÊTE. *L'auteur a substitué un nom à un autre, pour ne pas dire 'la bête émerueillée suivit la bête'. Il a mis 'la terre' pour 'ceux de la terre', à ceux qui préfèrent adorer et suivre le diable, ou l'Antichrist, qu'on dit qu'ils adorent comme en figure, comme il est écrit : Il dit : ET ILS ONT ADORÉ LE DRAGON, CAR IL AVAIT DONNÉ TOUT SON POUVOIR À LA BÊTE, ET ILS ONT DE NOUVEAU ADORÉ LA BÊTE EN DISANT : QUI EST SEMBLABLE À LA BÊTE? ET QUI PEUT COMBATTRE CONTRE ELLE? Lorsqu'il est loué par ses propres partisans, comme nous l'avons lu, et qu'il est capable d'ouvrir la bouche pour parler contre les nations et contre les bons, et qu'il a le pouvoir de susciter l'admiration d'un roi animal de la terre; lorsqu'il est loué par ses propres partisans et qu'il est exalté dans ses paroles, l'auteur décrit entièrement le corps de la bête.*

1.2.1.4 Grégoire le Grand

Grégoire le Grand, né vers 540 à Rome, fut pape de l'Église catholique de 590 à 604. Il est reconnu comme un docteur de l'Église par les catholiques. Son enseignement théologique, en particulier sa dimension morale, a exercé une influence considérable sur les auteurs médiévaux⁸⁷.

A) *Moralia in Iob*

Dans le commentaire sur le livre de Job qu'il composa entre 579 et 585⁸⁸, Grégoire le Grand reprend l'idée de *corpore diaboli* à de multiples occasions. Il établit un des principes d'interprétation qui guident sa lecture. Job représente un *type* à la fois de la Tête et du Corps, c'est-à-dire du Christ et de l'Église⁸⁹. Il oppose dès lors explicitement le Christ et son corps au diable et ses membres. Il va même jusqu'à qualifier l'ensemble formé par le diable et les réprouvés de *persona*, démontrant ainsi l'importance qu'il accorde à cette idée dans sa compréhension de l'œuvre.

⁸⁶ Primasius d'Hadrumète, *Commentarius in Apocalypsin*, 193-194. La traduction est nôtre.

⁸⁷ Pour un aperçu de la vie et de la personne de Grégoire le Grand, voir *DHP*, 736-740.

⁸⁸ Pour une introduction générale aux *Moralia in Iob*, on ne peut que renvoyer à la collection *Sources chrétiennes* : Robert Gillet et André de Gaudemaris, « Introduction, » in Grégoire le Grand, *Morales sur Job. Livres I-II*, 2e édition (Paris : Cerf, 1975) : 9-113.

⁸⁹ *Beatus ergo Iob uenturi cum suo corpore typum Redemptoris insinuat.* Grégoire le Grand, « Praefatio VI.11, » in *Moralia in Iob (Libri I-X) CCSL143* (Turnhout: Brepols, 1979), 20.

Il est difficile d'affirmer avec certitude si Grégoire le Grand avait l'œuvre de Tychonius en tête lorsqu'il a rédigé ses *Moralia*; cependant, il est plausible qu'il en ait eu connaissance⁹⁰. Peut-être Grégoire consolide son commentaire à l'aide de la septième règle de Tychonius lorsqu'il explique l'interchangeabilité entre *caput* et *corpus* (13.38). Mais sa méthode et son herméneutique exégétiques s'appuient sur la distinction des sens de l'Écriture, entre le sens historique, typologique et moral, rendant l'ensemble de l'interprétation hautement spirituelle⁹¹.

Grégoire le Grand met un accent particulier sur l'unité des méchants. Il applique au diable ou à l'Antichrist la capitalité sur les iniques. Ceux qui commettent le mal, depuis Caïn jusqu'à nos jours, sont membres de l'Antichrist⁹². Cependant, l'Antichrist possède la qualité de tête par une sorte de possession par le diable lui-même qui fait de lui son vase de perdition. Même si les fins des temps et la venue de l'Antichrist n'ont pas encore eu lieu, les méchants forment une unité par leurs actions malfaisantes qui proviennent de l'imitation du diable et de l'Antichrist. Grégoire, en reprenant Jb 40,12 qui parle des testicules de Béhémoth (XXXII.XVI,28), va jusqu'à appeler les méchants les testicules de l'Antichrist (*testiculi Antichristum*)⁹³ pour montrer qu'une conduite immorale, et non seulement les paroles mauvaises, engendre le mal.

EXPECTET LUCEM ET NON UIDEBAT, NEC ORTUM
SURGENTIS AURORAE.

*Liber IV.XI,18 In euangelio Veritas dicit : EGO SUM LUX MUNDI. Sicut autem isdem Redemptor noster una persona est cum congregatione bonorum, ipse namque caput est corporis et nos huius capitis corpus, ita antiquus hostis una persona est cum cuncta collectione reproborum qui ipse eis ad iniquitatem quasi caput praeeminet, illi autem dum ad persuasa deseruiunt, uelut subiunctum capiti corpus inhaerent. Quod ergo de hac nocte, id est ad antiquo hoste dicitur, dignum est ut ad corpus eius, id est ad iniquos quosque, deriuetur.*⁹⁴

TELENDIT ENIM ADUERSUS DEUM MANUM SUAM,
ET CONTRA OMNIPOTENTEM ROBORATUS EST.
CUCURRIT ADUERSUS EUM ERECTO COLLO, ET
PINGUI CERUICE ARMATUS EST.

ON ESPÉRAIT LA LUMIÈRE ET ON NE LA VOYAIT PAS ; ON NE VOYAIT PAS NON PLUS SE LEVER LA LUMIÈRE DE L'AURORE (Jb 3,9).

Livre IV.XI,18 Dans l'Évangile, la Vérité déclare : JE SUIS LA LUMIÈRE DU MONDE (Jn 8,12). Pourtant, notre Rédempteur est une personne avec l'assemblée des bons, puisqu'il est lui-même la tête du corps, et que nous sommes le corps de cette tête. De même, l'antique ennemi est une personne avec l'ensemble des réprouvés, lequel est comme leur tête puisqu'il les surpasse en iniquité, alors que ceux-ci, pendant qu'ils se dévouent à ses activités de persuasion, lui restent attachés comme un corps sous la tête. Ainsi, ce qu'on dit de cette nuit, c'est-à-dire de l'antique ennemi, est digne d'être appliqué à son corps, c'est-à-dire à chacun des iniques.

IL A TENDU SA MAIN CONTRE DIEU ET IL S'EST FORTIFIÉ CONTRE LE TOUT-PUISSANT. IL A COURU CONTRE LUI LE COU DRESSÉ ET IL S'EST DONNÉ L'ARMURE D'UNE NUQUE GRASSE. (Jb 15, 25-26)

⁹⁰ Nous n'avons pas rencontré cette question dans la littérature scientifique.

⁹¹ Voir la lettre à Léandre dans laquelle Grégoire s'explique sur la triple méthode qu'il poursuit. Grégoire le Grand, « Epistola ad Leandrum, 3 » in *Moralia in Iob (Libri I-X) CCSL143*, 4.

⁹² Nous n'avons cité qu'une partie du long paragraphe dans lequel Grégoire passe à travers les figures bibliques et les actions morales de l'être humain pour montrer comment ils sont membres de l'Antichrist.

⁹³ Cf. Grégoire le Grand, *Moralia in Iob (Libri XXIII-XXXV)*, CCSL143B, 1651-1652. Par soucis d'espace, nous n'avons pas incorporé ce passage à la généalogie. Ce passage ne se trouve pas dans les éditions modernes. En commentant la Vulgate, il opère un calembour avec le mot latin *testis*, qui signifie à la fois « testicules » et « témoin ». Les actions mauvaises des méchants témoignent de leur appartenance à l'Antichrist.

⁹⁴ Grégoire le Grand, *Moralia in Iob (Libri I-X)*, CCSL143, 175-176. La traduction est nôtre.

12, XLIII, 48 Haec de ipso iniquorum capite, scilicet Antichristo, apertius sentiuntur qui contra Deum manum erigens, roborari dicitur quia paruo tempore permittitur exaltari, ut quo ad modicum gloriari sinitur, eo in perpetuum atrocius puniatur. Sed quia eius membra sunt omnes iniqui, hoc quod in fine mundi ille tunc singulariter acturus est unus, uideamus modo qualiter a malis agatur singulis.⁹⁵

PRAEDAM POLLICETUR SOCIIS ET OCULI FILIORUM EIUS DEFICIENT.

Liber XIII.XXXIV,38 Postquam de multitudine iniquorum, id est de antiqui hostis corpore, beatus Iob sententiam protulit, mox ad ipsum eorum principem, id est caput omnium perditorum, sententiam uertit atque a plurali numero ad singularem redit. Ita quippe unum corpus sunt diabolus et omnes iniqui ut plerumque nomine capitis censeatur corpus, et nomine corporis appelletur caput. Nam capitis nomine censeatur corpus cum de peruerso homine dicitur : EX UOBIS UNUS DIABOLUS EST. Et rursum nomine corporis appellatur caput cum de ipso apostata angelo dicitur: INIMICUS HOMO HOC FECIT. Iste igitur princeps omnium peruersorum alios socios habet atque alios filios. Qui namque sunt eius socii nisi illi apostatae angeli qui cum eo de caelestis patriae sede ceciderunt? Vel quos alios filios habet, nisi peruersos homines qui de eius praua persuasione in malitiae operatione generantur? Unde etiam Veritatis uoce infidelibus dicitur : VOS EX PATRE DIABOLO ESTIS.⁹⁶

MEMORIA ILLIUS PEREAT DE TERRA ET NON CELEBRETUR NOMEN EIUS IN PLATEIS.

Liber XIV.XXI,25 Intuendum est nobis quia sic Baldad Suhites de unoquoque iniquo loquitur ut latenter ad caput omnium iniquorum eius uerba uertantur. Caput quippe iniquorum diabolus est. Ipse quippe in ultimis temporibus, illud uas perdicionis ingressus, antichristus uocabitur; qui nomen suum longe lateque diffundere conatur,

12, XLIII, 48 On comprend mieux ces paroles si on les applique à la tête même des iniques, c'est-à-dire à l'Antichrist, dont il est dit qu'il se fortifie en levant la main contre Dieu, parce qu'il lui est permis de s'élever de brefs instants afin que, pour avoir eu loisir de se glorifier quelque temps, il soit puni plus cruellement pour l'éternité. Mais comme tous les iniques sont ses membres, voyons comment ce qu'il doit faire à sa manière à la fin du monde est fait maintenant par chacun des méchants.

IL PROMIT UNE RÉCOMPENSE À SES AMIS ET LES YEUX DE SES ENFANTS FAILLIRONT. (Jb 17,5)

Livre XIII.XXXIV,38 Après que le bienheureux Job eut prononcé sa sentence au sujet de la multitude des iniques, c'est-à-dire sur le corps de l'antique ennemi, il dirigea alors sa sentence contre leur prince, c'est-à-dire contre la tête de tous les damnés, et il retourne du pluriel au singulier. Car le diable et tous les iniques ne forment à ce point qu'un seul corps que la plupart du temps, le terme « tête » sert à désigner le corps alors que la tête est désignée par le terme « corps ». Ainsi le terme « tête » sert à désigner le corps lorsqu'il est dit d'un homme perverti : L'UN DE VOUS EST UN DIABLE (Jn 6,70). En revanche, la tête est désignée par le terme « corps » lorsqu'il est dit de l'ange apostat : C'EST UN HOMME ENNEMI QUI A FAIT CELA (Mt 13,28). Donc, ce chef de tous les pervertis fait des uns ses amis et des autres ses enfants. Qui sont en effet ses amis sinon ces anges apostats qui sont tombés avec lui du séjour de la patrie céleste ? Ou qui sont ses enfants sinon les hommes pervertis qu'il engendra à l'aide de sa persuasion perverse grâce à sa maligne activité? D'où que la voix de la Vérité dit aux infidèles : VOUS AVEZ POUR PÈRE LE DIABLE (Jn 8,44).

QUE SA RENOMMÉE PÉRISSE DE LA SURFACE DE LA TERRE ET QU'ON NE RENDE PAS HOMMAGE À SON NOM SUR LES PLACES PUBLIQUES. (Jb 21,25)

Livre XIV.XXI,25 Il nous faut remarquer que Baldad le Suhite parle de chaque personne inique de telle manière que ses paroles s'appliquent secrètement à la tête de tous les iniques. En effet, la tête de tous les iniques, c'est le diable. Car, à la fin des temps, c'est lui qui, une fois entré dans son

⁹⁵ Grégoire le Grand, *Moralia in Iob (Libri XI-XXII)*, CCSL143A, 657-658. La traduction est nôtre.

⁹⁶ Grégoire le Grand, *Moralia in Iob (Libri XI-XXII)*, CCSL143A, 689. La traduction est nôtre.

quod nunc unusquisque imitatur cum de memoria terreni nominis gloriam laudis suae extendere nititur, atque opinione transitoria laetatur. Sic ergo haec uerba intellegantur de unoquoque iniquo, ut referri quoque debeant ad ipsum specialiter caput iniquorum.⁹⁷

AUTFERETUR AB IMPIIS LUX SUA

Liber XXIX.VII,15 Nemo autem sibi incaute blandiatur, et idcirco se a tali casu extraneum credat, quia ad illius tempestatis procellam peruenire non existimat. O quanti illius temptationis tempora non uiderunt, et tamen in eius temptationis procella uersantur. Cain tempus antichristi non uidit, et tamen membrum antichristi per meritum fuit. Iudas saeuitiam persecutionis illius ignorauit, et tamen iuri crudelitatis eius, auaritia suadente, succubuit. Simon diuisus longe ab antichristi temporibus exstitit, et tamen eius se superbiae, miraculorum potentiam peruerse appetendo, coniunxit. Sic iniquum corpus suo capiti sic membris membra iunguntur, cum et cognitione se nesciunt et tamen praua sibi actione copulantur. [...] Solus quippe Altissimus ita dominatur super omnia, ut alteri subesse non possit. Quem diabolus imitari peruerse uoluit, cum suum dominium quaerens, ei subesse recusauit. Imitatur ergo diabolus quisquis idcirco potestatem suam appetit, qui ei qui sibi est superna ordinatione praepositus subesse fastidit.⁹⁸

vase de perdition, sera appelé Antichrist. C'est lui qui s'efforce de diffuser sa renommée en long et en large, que chacun imite maintenant lorsque, par désir d'acquérir une renommée terrestre, il essaie d'étendre la gloire de sa réputation, et lorsqu'il trouve sa joie dans une estime fugace. C'est à chaque inique qu'il nous faut donc appliquer ces paroles, qui doivent, d'une manière spéciale, être aussi attribuées à la tête des iniques.

QUE LA LUMIÈRE SOIT SÉPARÉE DES IMPIES. (Jb 38,15)

Livre XXIX.VII,15 Que nul ne se flatte imprudemment en se croyant à l'abri d'un tel danger, sous prétexte qu'il penserait ne pas subir le déchaînement de cette tempête. Oh, combien de gens n'ont pas vu les temps de cette tentation et ont pourtant été emportés par sa violence. Caïn n'a pas vu le temps de l'Antichrist, et pourtant sa conduite le fit compter comme l'un de ses membres. Judas n'a pas connu la violence de cette grande persécution, et pourtant, poussé par l'avarice, il a succombé à la cruauté de cette persécution. Un temps très long séparait Simon de l'Antichrist et pourtant il s'est uni à lui, dans son orgueil, quand son mauvais désir le poussa à rechercher le pouvoir de faire des miracles. C'est ainsi que le corps inique est joint à sa tête et que ses membres se joignent entre eux, même s'ils ne se connaissent pas, et pourtant ils sont liés entre eux par leurs actes dépravés. [...] Seul le Très-Haut règne sur tout, de sorte qu'il ne peut être soumis à un autre. Le diable a voulu imiter cela de manière perverse en cherchant à dominer et en refusant de se soumettre à Dieu. Ainsi, quiconque désire vivement le pouvoir imite le diable puisqu'il a dégoût de celui qu'une décision supérieure a placé au-dessus de lui.

1.2.1.5 Isidore de Séville

Isidore est né aux alentours de 560, probablement à Carthagène en Hispanie⁹⁹. Après la mort de ses parents, il fut éduqué par son frère Léandre à qui Grégoire le Grand avait transmis une version de ses *Moralia in Iob*¹⁰⁰. Succédant à son frère, il devient évêque de Séville en 600 jusqu'à sa mort en 636. Isidore est un des auteurs patristiques les plus célèbres. Ses *Étymologies* sont sans doute son œuvre la plus connue.

⁹⁷ Grégoire le Grand, in *Moralia in Iob (Libri XI-XXII)*, CCSL143A, 712. La traduction est nôtre.

⁹⁸ Grégoire le Grand, in *Moralia in Iob (Libri XXIII-XXXV)*, CCSL143B, 1442-1444. La traduction est nôtre.

⁹⁹ Pour une rapide biographie, voir Isidore of Seville, *Sententiae*, traduit et annoté par Thomas L. Knoebel (New York : Newman Press, 2018), 2-5.

¹⁰⁰ Voir « Epistola ad Leandrum, » in *Moralia in Iob (Libri I-X)*, CCSL143, 1-7.

A) *Sententiae*

Dans ses *Sententiae*, probablement rédigées vers la fin de sa vie¹⁰¹, Isidore résume les sept règles de Tychonius au livre I.19. Pierre Cazier, l'auteur de l'édition critique des *Sententiae*, a démontré que la transmission des *Regulae* jusqu'à l'évêque hispanique s'est effectuée à partir d'un *épitomé* du V^e ou VI^e siècle, qui repose sur le *De doctrina christiana* d'Augustin¹⁰². Cependant, cela ne s'applique pas à la seconde partie du texte qui provient de la famille λ des manuscrits¹⁰³. Cette tradition préfère aux citations d'Is 14,12 de la famille α , la tradition la plus fiable, deux citations des évangiles : Mt 13,28 et Jn 6,70¹⁰⁴.

Malgré ses recherches, Cazier n'a pas réussi à identifier la source de cette branche manuscrite des *Sententiae*. Il est possible qu'elle s'inspire du commentaire de Grégoire le Grand sur Jb 18,17 dont nous avons cité un extrait plus haut (XII.XXXIV,38). Dans l'introduction à l'édition critique des *Sententiae*, Cazier souligne que Grégoire est la principale source d'Isidore¹⁰⁵. Les passages des *Sententiae* et des *Moralia* font référence aux mêmes textes évangéliques, bien que leur ordre de présentation soit inversé. De plus, tout comme Grégoire, Isidore utilise les termes « Apostata angelus », mais dans son cas, ils renvoient au diable lui-même, alors que le saint pape désigne par là le diable et ses *socii*, c'est-à-dire les autres anges déchus.

En comparant ces deux textes avec celui de la *Genèse au sens littéral* d'Augustin (XXIV.31), on remarque que l'évêque d'Hippone utilise également les deux citations des évangiles de Matthieu et de Jean, dans l'ordre de Grégoire. En revanche, l'explication de Grégoire se distingue de celle d'Augustin qui se limite au vocabulaire des évangiles. En effet, Grégoire désigne le diable et l'homme de Matthieu et Jean par *caput* et *corpus*, montrant ainsi, conformément à son exégèse majoritairement allégorique du livre de Job, que son point de vue est plus spirituel. Cela constitue un argument supplémentaire en faveur des *Moralia in Iob* comme source des deux traditions

¹⁰¹ La date de composition des *Sententiae* demeure débattue. Pierre Cazier, l'auteur de l'édition critique des *Sententiae*, maintient une date tardive, un peu avant le concile de Tolède de 633. En revanche, Thomas Knoebel, à la suite de Jose De Aldama, penche pour une datation plus proche de 615-619. Pour une discussion sur la datation, voir Thomas Knoebel, « Introduction, » in Isidore of Seville, *Sententiae*, 11-16.

¹⁰² Pierre Cazier, « Le Livre des règles de Tychonius. Sa transmission du *De doctrina christiana* d'Augustin aux *Sentences* d'Isidore de Séville, » *RÉAP*, 19 n° 3-4 (1973) : 241-261. En 1855, Dom J.-B. Pitra a publié deux *épitomés* des sept règles de Tychonius. L'un date du XIV^e siècle et reprend le *De doctrina christiana*. Le second, que Cazier nomme *épitomé* dans le reste de son article est d'un auteur inconnu. Cazier a d'abord suggéré d'attribuer la paternité du texte à Cassiodore dans son article de 1973 avant de se tourner vers Cassien trois ans plus tard. Voir Pierre Cazier, « Cassien auteur présumé de l'*épitomé* des *Règles* de Tyconius, » *RÉAP*, 22 n° 3-4 (1976) : 262-297.

¹⁰³ Pierre Cazier, « Le livre des règles de Tyconius. Sa transmission..., » : 244. Cazier distingue trois familles de manuscrits : α , λ et *E* : « Il faut donc distinguer [...] les textes donnés par tous les manuscrits et qui sont donc sûrement authentiques, les textes propres à la famille α , qui ont de grandes chances, vues leur qualité, de l'être eux aussi, les textes de la famille λ qui sont moins sûrs, et enfin ceux de *E*, trop isolés et trop tardifs pour avoir quelques chances d'être acceptables. »

¹⁰⁴ Pierre Cazier, « Le Livre des règles de Tychonius. Sa transmission..., » : 257 : « La famille λ des manuscrits d'Isidore, dans la plupart de ses témoins, omet cet exemple [d'Isaïe 14,12], mais en ajoute un autre fondé sur la parabole de l'ivraie mélangée au bon grain : il est dit qu'un *inimicus homo* a fait cela, alors qu'il s'agit du diable ; de même Judas est appelé *diable*, dans un autre passage. On ne retrouve cet argument dans aucun de nos autres textes. »

¹⁰⁵ Grégoire le Grand est la source principale d'Isidore, à tel point que « Braulion de Saragosse [écrivait] : *sententiarum libros tres, quos floibus ex libris papae Gregorii moralibus deocrauit.* » Citation tirée de Pierre Cazier, « Introduction, » in Isidore de Séville, *Sententiae*, CCSL111 (Turnhout : Brepols, 1998), liv.

manuscrites des *Sententiae* 19,18-19, étant donné qu'Isidore utilise la même terminologie lorsqu'il interprète Matthieu et Jean.

Cependant, Isidore, dans la conclusion de la section λ du texte, se montre original par rapport à Augustin et Grégoire. Il admet certes l'existence d'une unité entre le *caput* et le *corpus* dans les règles d'attribution démonologique biblique; ce qui est affirmé du *corpus* se dit du *caput*, ce qui est affirmé du *caput* se dit du *corpus*. En revanche, il souligne qu'il y a une prépondérance du *caput* sur le *corpus*, duquel le *corpus* dérive (*deriuetur*) ses attributions que le *caput* possède en propre.

En I.25, l'évêque hispanique marque sa dépendance envers les *Moralia in Iob* de Grégoire le Grand en attribuant au concept d'Antichrist le statut de tête. Il décrit ses membres, c'est-à-dire ceux qui agissent avec perversité (*actionis pravae*), qui précèdent sa venue, préfaçant le mystère de l'iniquité (2 Th 2,6-7) avant sa révélation finale.

I.19,18-19. *Septima regula est de diabolo et eius corpore, qua saepe dicuntur ipsius capiti, quae suo magis conueniant corpori. Saepe uero eius uidentur dicta membrorum, et non nisi capiti congruunt. Sicut in Esaia, ubi, dum contra Babyloniam, hoc est contra diaboli corpus, multa dixisset sermo propheticus, rursus ad caput, id est ad diabolum, oraculi sententiam deriuat dicens: QUOMODO CECIDISTI DE CAELO LUCIFER, QUI MANE ORIEBARIS? Et cetera.*

Famille λ

Ex nomine quippe corporis intellegitur caput, ut est illud in euangelio de zizaniis tritico admixtis, dicente Domino: INIMICUS HOMO HOC FECIT, hominem ipsum diabolum uocans et ex nomine corporis caput designans. Item ex nomine capitis significatur corpus, sicut in Euangelio dicitur: DUODECIM UOS ELEGI, SED UNUS EX UOBIS DIABOLUS EST, Iudam utique indicans, quia diaboli corpus fuit. Apostata quippe angelus omnium caput est iniquorum, et huius capitis corpus sunt omnes iniqui. Sicque cum membris suis unitus est, ut saepe quod corpori eius dicitur, ad eum potius referatur. Rursum quod illi, ad membra iterum ipsius deriuetur.¹⁰⁶

I.25,1-2. *Omnis qui secundum professionis suae normam aut non uiuit aut aliter docet, Antichristus est. Plerique autem Antichristi tempora non uisuri*

I.19,18-19. *La septième règle traite du diable et de son corps, par laquelle ce qui convient le plus à son corps est souvent dit de sa tête. Mais souvent, il semble que ce qui est dit de ses membres ne concerne que sa tête. Par exemple, dans Isaïe, où, quand le sermon prophétique affirme plusieurs choses contre Babylone, c'est-à-dire contre le corps du diable, le sens de l'oracle est attribué à la tête, qui est le diable, en disant : COMMENT ES-TU TOMBÉ DU CIEL, LUCIFER, TOI QUI BRILLAIS COMME L'AURORE ? Etc.*

Famille λ

La tête est comprise, pour être certain, à partir du terme « corps », comme cela est le cas dans l'évangile au sujet du bon grain mélangé à l'ivraie, lorsque le Seigneur dit : C'EST UN HOMME ENNEMI QUI A FAIT CELA (Mt 13,28). Cet homme, il l'appelle le diable et par le terme de corps, il désigne la tête. De même, le corps est signifié à partir du terme « tête », comme il est dit dans l'Évangile : NE VOUS AI-JE PAS CHOISI, VOUS LES DOUZE ? ET POURTANT L'UN DE VOUS EST LE DIABLE (Jn 6,70). De cette manière, il indique Judas puisqu'il fut le corps du diable. L'ange apostat est la tête de tous les iniques et tous les iniques appartiennent au corps de sa tête. Donc, il est uni avec ses membres de façon que ce qui se dit de son corps se réfère mieux à lui. De même, ce qui est dit de lui est attribué à ses membres.

I.25,1-2. *Tous ceux qui ne vivent pas ou n'enseignent pas en conformité avec la norme qu'il professe sont l'Antichrist. Plusieurs cependant ne*

¹⁰⁶ Isidore de Séville, *Sententiae*, CCSL111, 71. La traduction est nôtre.

sunt, et tamen in membris Antichristi inueniendi sunt.

I.25,3. *Antequam ueniat Antichristus, multa eius membra praecesserunt, et prauae actionis merito caput proprium praeuenerunt secundum apostoli sententiam qui iam iniquitatis mysterium operare ilium adfirmat, etiam antequam reueletur.*¹⁰⁷

verront pas les temps de l'Antichrist, et pourtant ils sont comptés parmi les membres de l'Antichrist.

I.25,3. *Avant que ne vienne l'Antichrist, plusieurs de ses membres le précéderont, et à cause de son action perverse, ils viendront avant leur propre tête selon la parole de l'apôtre qui affirme que le mystère de l'iniquité est déjà à l'œuvre, et ce même avant que l'Antichrist ne soit révélé. (Cf. 2 Th 2,6-7).*

1.2.2 : Le haut Moyen Âge

La période haut Moyen Âge s'étend *grosso modo* du V^e au XI^e siècles¹⁰⁸. Nous l'avons distinguée de la période scolastique dans la mesure où la discipline théologique s'exerçait davantage par des moines au sein des monastères. À partir du XI^e siècle, nous assistons à une institutionnalisation de la théologie dans les écoles-cathédrales et à l'université ainsi qu'à des modifications de fond des approches et des méthodes au sein de la discipline (de la *lectio* à la *quaestio*).

1.2.2.1 Ambroise Autpert

Ambroise Autpert est né en Provence au VIII^e siècle et décédé en 784¹⁰⁹. Il se fait moine bénédictin au monastère de S. Vincenzo al Voltorno à Capoue en Italie. Il est l'auteur d'une vie des fondateurs de son monastère, de quelques sermons, du *Conflictus vitiorum et virtutum* et d'un commentaire sur l'Apocalypse. Le *Chronicon Vulturnense* » du XII^e lui attribue également des commentaires sur le Lévitique, les Psaumes et le Cantique des Cantiques, désormais perdus.

A) *Expositionis in Apocalypsin*

Dans son commentaire sur Ap 13, Ambroise Autpert, tout comme Primasius et Tychonius, associe le *corpus bestiae* et *corpus diaboli*. Son analyse est en revanche beaucoup plus approfondie : simplement pour Ap 13,1-3, l'édition critique contient 17 pages¹¹⁰!

Dans l'interprétation d'Autpert, la bête représente soit le diable, soit son corps constitué des infidèles (*infideles*) et des damnés (*reprobos*), soit de l'Antichrist en tant qu'elle désigne la tête faussement coupée, soit les prédicateurs et les ministres malhonnêtes. Sa vision de l'Antichrist s'inscrit dans la ligne interprétative de Primasius, comme l'atteste l'attribution de la tête coupée à l'Antichrist ainsi que son imitation du Christ. Mais c'est spécialement l'influence de Grégoire le Grand qui est palpable. Par exemple, Ambroise retranscrit le passage entier des *Moralia in Iob* sur l'appartenance à l'Antichrist des injustes *ab Cain*¹¹¹. L'optique d'Ambroise consiste donc à voir une *opposition foncièrement morale* entre l'Antichrist et le Christ qui est une imitation blasphématoire et orgueilleuse de Dieu.

¹⁰⁷ Isidore de Séville, *Sententiae*, CCSL111, 79. La traduction est nôtre.

¹⁰⁸ « Moyen, enne, » *VH*, 599 et « Moyen Âge, » *MH*, 74-75.

¹⁰⁹ Pour les notices bibliographiques, voir *DEMA*, 54 et Robet Weber, « Introduction générale, » in Ambroise Autpert, *Expositionis in Apocalypsin (Libri I-V)*, CCCM27, V-VI.

¹¹⁰ Ambroise Autpert, *Expositionis in Apocalypsin (Libri VI-X)*, CCCM27A, 477-493.

¹¹¹ Voir le *Liber XXIX.VII,15* reproduit dans la section 1.2.1.4 et Ambroise Autpert, *Expositionis in Apocalypsin (Libri VI-X)*, CCCM27A, 485-486.

Cela n'empêche pas pourtant Ambroise Autpert d'être original, comme en témoigne son explication de l'unité des méchants, fondée sur une métaphore de la peau hideuse, ainsi que sur une comparaison avec l'unité des « saints et des élus ». Il apporte également une précision sur le sens des termes *solos praepositos* (« ceux qui sont en charge ») rencontrés chez Primasius et Tychonius, en les identifiant comme les *solos praedicatores atque ministros* de l'Antichrist.

Sed in locutionis textu subtiliter considerandum est, quae pars bestiae interseratur. Aliquando enim auctor huius historiae unius eiusdemque uocabulo bestiae diabolum, aliquando autem corpus eius, uidelicet omnes infideles et reprobos, aliquando uero unum ex capitibus eiusdem bestiae, antichristum scilicet, quod quasi occisum resurrexit, simulatione utique, non ueritate, aliquando quoque solos praedicatores eiusdem peruersi hominis atque ministros designat.¹¹² [...]

Hanc uero bestiam, in qua nunc diabolus, nunc caput uelut occisum, id est, antichristus, nunc totum diaboli corpus designatur, et singulatim in singulis suis partibus, et generaliter in toto corpore de hac abyssu uigilanti studio ascendere peruidemus.¹¹³ [...]

De hac abyssu caput ueluti occisum, uidelicet antichristus qui est pars bestiae, ascendit, quia ex profundissimo incredulitatis Iudaeorum populo purus homo generatur, auctorem transgressionis suae imitans, in tantam uesaniam erigitur, ut se uelit haberi pro Christo, execrans et destestans nomen Redemptoris nomenque Ecclesiae eius, sicut de illo in hac Apocalypsi dicitur : APERUIT OS SUUM IN BLASPHEMIAS AD DEUM, AD BLASPHEMANDUM NOMEN EIUS, ET TABERNACULUM EIUS, ET EOS QUI IN CAELO HABITANT. Inde et ipse ascendens, unde diuinae potestatis uinculis ad modicum carens, inde et totum corpus diaboli, quod est omnis bestia, ascendit, cum contra Deum et Ecclesiam ceruicem superbia extendit.¹¹⁴ [...]

Mais, dans le sens subtil du texte, il faut considérer qu'on renvoie à une partie ou l'autre de la bête. En effet, parfois l'auteur de cette histoire désigne, à l'aide du vocabulaire 'bête', le diable, parfois son corps, qui est composé sans doute de tous les infidèles et de tous les réprouvés, d'autres fois il désigne une seule des têtes de la bête, à savoir l'Antichrist, qui, coupé, est comme ressuscité, ce qui est un simulacre et non une vraie résurrection, et d'autres fois l'auteur désigne les prédicateurs et les ministres de ce même homme perverti. [...]

Mais on désigne cette bête, soit par le diable, soit par sa tête comme coupée, c'est-à-dire l'Antichrist, soit par l'ensemble du corps du diable, et, grâce à notre étude attentive, nous la voyons complètement monter de cet abysse, soit qu'on la prenne individuellement dans chacune de ses parties, soit qu'on la considère en entier dans l'ensemble de son corps. [...]

De cet abîme, on dit que la tête qui est comme coupée, à savoir l'Antichrist qui est une partie de la bête, monte. La raison en est que l'homme pur est généré des très grandes profondeurs de l'incredulité du peuple juif, et que l'Antichrist, imitant l'auteur de sa transgression, est élevé dans une si grande folie, puisqu'il veut qu'on le considère comme étant le Christ, lui qui maudit et déteste le nom de notre Sauveur et le nom de son Église, comme il est écrit à son sujet dans l'Apocalypse : IL OUVRIT SA BOUCHE POUR BLASPHEMER CONTRE DIEU, CONTRE SON NOM ET SON TABERNACLE ET TOUS CEUX QUI HABITENT DANS LES CIEUX. C'est de ce lieu qu'il monte, s'étant affranchi temporairement des liens de la puissance divine, et c'est de ce lieu que tout le corps du diable, qui est toute la bête, monte en étendant sa nuque avec fierté contre Dieu et l'Église. [...]

¹¹² Ambroise Autpert, *Expositionis in Apocalypsin (Libri VI-X)*, CCCM27A, 481. La traduction est nôtre.

¹¹³ Ambroise Autpert, *Expositionis in Apocalypsin (Libri VI-X)*, CCCM27A, 484. La traduction est nôtre.

¹¹⁴ Ambroise Autpert, *Expositionis in Apocalypsin (Libri VI-X)*, CCCM27A, 485. La traduction est nôtre.

Quia uero huius bestiae uarietas omnium actiones reproborum significet, exponi necessitas nulla cogit, cum hoc ipsum prudens lector in ipsa peccantium diuersitate colligere possit. Quasi enim uaria cutis in hoc corpore apparet, dum alium superbia inflat, alium iactantia extollit, alium auaritia inflammat, alium inuidia dilaniat, alium ira exulcerat, alium fornicatio foedat, alium homicidia cruentant, alium periuria maculant; et cum unus isto, alius autem foedetur illo uitio, tamen quia propter reprobam uitam unum corpus diaboli uterque fiunt, totum in sui pernicieum possident unus in altero, quod non habet in seipso, sicut e contrario sancti atque electi uirtutes quas non habent in seipsis, per humilitatis atque caritatis coniunctionem possident in aliis.¹¹⁵ [...]

Car en effet, les désignations diverses que prend cette bête signifie toutes les actions des réprouvés, il n'est pas nécessaire de l'expliquer davantage, car le lecteur avisé peut le comprendre lui-même en considérant la diversité des pécheurs. En effet, on distingue une sorte de variété de peau dans ce corps, alors que pour l'un la superbe l'enfle, pour l'autre la vanité l'élève; pour l'un l'avarice l'inflamme, pour l'autre l'envie le déchire; pour l'un la colère l'ulcérise, pour l'autre la fornication le flétrit; pour l'un l'homicide l'ensanglante, pour l'autre le parjure le souille. Et même si l'un et l'autre sont contaminés par leur vice propre, cependant, en raison de leur vie réprouvée, tous deux deviennent membres du corps du diable, et chacun possède, dans sa propre perdition, ce que l'autre n'a pas en lui-même, tout comme les saints et les élus possèdent, par l'union de l'humilité et de la charité, les vertus qu'ils n'ont pas en eux-mêmes dans les autres. [...]

1.2.2.2 Béatus de Liébana

Le moine et abbé asturien Béatus de Libéna¹¹⁶ est associé au monastère de San Martin de Liebana en péninsule ibérique. Il a collaboré avec Étherius d'Osma pour écrire l'*Adversus Elipandum*, en réponse aux arguments avancés par l'adoptianiste Élipand. On retrouve d'ailleurs un chapitre de cette lettre consacré au *corpus diaboli* (chapitre 2 : *De Christo et eius corpore, quod est ecclesia, et de diabulo et eius corpore, quod est Antichristus*)¹¹⁷. Nous avons cependant préféré nous concentrer sur le passage de son commentaire de l'Apocalypse afin de dénoter le lien avec le commentaire de Tychonius.

A) *Tractatus de Apocalipsin*

Dans le *Tractatus de Apocalipsin*, Beatus de Liébana interprète la bête évoquée au chapitre 13 dans la ligne de Tychonius et de Primasius. Elle est un corps doté de membres distincts qui peut revêtir plusieurs formes : soit le diable lui-même, soit les infidèles, c'est-à-dire les non-baptisés, soit une imitation de la vraie foi, c'est-à-dire les chrétiens malveillants qui sont présents dans l'Église, soit encore les évêques et les prêtres qui vivent charnellement dans l'Église. Béatus met de l'avant l'opposition entre le spirituel et le charnel en affirmant que le corps du diable et ses membres sont confinés à la terre, alors que l'Église est céleste.

Liber sextus §§15-19 Haec bestia terribilis et ceteris bestiis dicitur dissimilis, sed agnus adueniens aduersus eam in certamine surgens moriens predam excussit, Et hic agnus et bestia nunc contrarii esse uidentur in ecclesia. Bestia

Livre six §§15-19 Cette bête est dite effrayante et différente des autres bêtes, mais l'agneau qui est venu a surgi pour lutter contre elle et en mourant a pris sa proie. Et cet agneau et cette bête semblent maintenant être en opposition dans l'Église.

¹¹⁵ Ambroise Autpert, *Expositionis in Apocalypsin (Libri VI-X)*, CCCM27A, 489. La traduction est nôtre.

¹¹⁶ Sur Béatus de Liébana, voir *DEMA*, 181-182.

¹¹⁷ Béatus de Liébana et Étherius d'Osma, *Adversus Elipandum libri duo*, édité par Bengt Löfstedt CCCM59 (Turnhout : Brepols, 1984), 104-166.

autem generale nomen est contrarium agno. Sed in narratione pro locis intellegendum est qualem partem bestiae dicat, cum et ipsa bestia unum corpus est, sed distincta multa membra habeat. Aliquando enim diabolus dicit bestiam, aliquando corpus eius, quod sunt infideles, id est sine baptismo, aliquando unum ex capitibus ipsius bestiae, quod quasi occisum resurrexit, quod est imitatio uerae fidei, id est christianos intra ecclesiam malos; aliquando prepositus solos dicit bestiam, id est episcopos uel sacerdotes qui carnaliter intra ecclesiam uiuunt. Tota haec membra unum corpus est.

Nunc ergo BESTIAM ASCENDENTEM de mari corpus diaboli dicit, HABENTEM CORNUA DECEM ET CAPITA SEPTEM, ET SUPER CORNUA EIUS DECEM DIADEMATA, ET SUPER CAPITA EIUS NOMEN BLASPHEMIAE. Cum his cornibus et capitibus suis uisus est draco in celo, id est in ecclesia. Quod autem dicit SUPER CAPITE EIUS NOMEN BLASPHEMIAE, hoc intellegendum est quod homines mali et amatores mundi reges suos deos appellant, et non deum qui fecit omnia et cuius sunt omnia, sed reges suos, tam uiuos quam etiam mortuos, laudant et ueluti in celum atque inter sanctos translatos esse existimant. Alio namque loco nomen blasphemiae dicitur, cum se intra ecclesiam dicunt et ecclesiam persequuntur.¹¹⁸

Cependant, la bête est un nom générique en opposition à l'agneau. Cependant, dans la narration, il faut comprendre la partie de la bête qu'elle décrit, car la bête elle-même est un seul corps, mais a de nombreux membres distincts. Parfois, le texte appelle la bête le diable, parfois son corps, qui sont les incroyants, c'est-à-dire les non baptisés, parfois une des têtes de la bête, qui est ressuscitée comme si elle avait été tuée, ce qui est une imitation de la vraie foi, c'est-à-dire les mauvais chrétiens dans l'Église, parfois le texte appelle simplement « bête » ceux qui sont en charges, c'est-à-dire les évêques ou les prêtres qui vivent de manière charnelle dans l'Église. Tous ces membres font un seul corps.

Maintenant, donc, LA BÊTE QUI MONTE DE LA MER est dite le corps du diable, AYANT DIX CORNES ET SEPT TÊTES, ET SUR SES CORNES DIX DIADÈMES, ET SUR SES TÊTES LE NOM DE BLASPHEME. Avec ces cornes et ces têtes, le dragon est apparu dans le ciel, c'est-à-dire dans l'Église. Ce qui est dit SUR SA TÊTE, LE NOM DE BLASPHEME, doit être compris comme les mauvais hommes et les amateurs du monde qui appellent dieux leurs rois et non Dieu qui a tout créé et à qui toutes choses appartiennent, mais leurs rois, aussi bien vivants que morts, ils les louent et estiment qu'ils se trouvent dans le ciel parmi les saints. Ailleurs, le nom de blasphème est mentionné quand ils se disent à l'intérieur de l'Église et persécutent l'Église.

1.2.2.3 Haymon d'Auxerre

Haymon était un moine de l'abbaye de Saint-Germain d'Auxerre au IX^e siècle. Il est le fondateur de l'école carolingienne de cette même ville. Son activité littéraire s'étend de 840 à 860. Il a principalement produit des œuvres d'exégèse biblique. Il est connu notamment pour avoir adapté la théorie des trois ordres fonctionnels au contexte culturel chrétien, ce qui a profondément façonné la société féodale. Ses écrits ont bénéficié d'une diffusion et d'une réception considérable tout au long du Moyen Âge par des auteurs éminents, tels Abélard, Pierre Lombard ou Pierre de Tarentaise¹¹⁹.

¹¹⁸ Béatus de Liébana, *Tractatus de Apocalypsin*, CCSL107C (Turnhout : Brepols, 2012), 679-680. La traduction est nôtre.

¹¹⁹ Sur la vie d'Haymon, voir *DEMA*, 710 et Dominique Iognat-Prat, « L'œuvre d'Haymon d'Auxerre. État de la question, » in *L'école carolingienne d'Auxerre, de Murethach à Rémi 830-908* (Paris: Beauchesne, 1989), 157-179.

A) *In Epistolam II ad Thessalonicenses*

Haymon d'Auxerre aurait rédigé son *Commentarium in Epistolam II ad Thessalonicenses*¹²⁰ entre 840 et 860¹²¹. Son exégèse revêt une importance cruciale pour notre projet puisque Thomas d'Aquin, à partir de la *Glossa magna* de Pierre Lombard, le cite en appui à son explication de la capitalité de l'Antichrist sur les impies dans la *ST*. Malheureusement, il n'existe pas d'édition critique de ce commentaire. La *Patrologie latine* de Migne confond Haymon d'Auxerre avec Haymon d'Halberstat. L'ensemble des commentaires pauliniens d'Haymon est regroupé dans la *PL211*.

La notion de *corpus diaboli* chez Haymon d'Auxerre est également mise en avant dans son commentaire de 2 Th 2,3-4, dont nous reproduisons le texte biblique qu'il commente.

v.3 <i>quoniam nisi venerit discessio primum et revelatus fuerit homo peccati filius perditionis</i>	v.3 à moins qu'avant cela ne vienne une dissension, et que l'homme du péché soit révélé, le fils de la perdition,
v.4 <i>qui adversatur et extollitur supra omne quod dicitur Deus aut quod colitur ita se extollet ut in templo Dei sedeat ostendens tamquam sit Deus</i> ¹²²	v.4 lui qui s'opposera et s'élèvera au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu ou ce qui est honoré, s'élevant ainsi jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu en se montrant comme s'il était Dieu.

Haymon se plie à une analyse séquentielle en s'attachant à décortiquer chaque verset. Dans le verset 3, il établit une corrélation entre l'homme du péché et l'Antichrist, qui est caractérisé par sa nature humaine plutôt que démoniaque. Il est considéré comme un imitateur du diable et la source de tous les péchés.

Au verset 4, Haymon établit que l'Antichrist est nommé ainsi en raison de son opposition (*contrarius*) au Christ et à ses membres. Il fournit ensuite trois interprétations sur l'ascension de l'Antichrist. (1) Il s'élèvera au-dessus des dieux païens. (2) Il siègera dans le temple des juifs en se faisant passer pour le Christ attendu. (3) Il siègera dans le temple, c'est-à-dire dans l'Église, en usurpant la place de Dieu. C'est dans ce dernier cas que la notion de *corpus diaboli* entre en jeu. La contrariété entre le Christ et l'Antichrist qu'Haymon a posé en commentaire du verset 3 (IL S'OPPOSERA) dépasse la perspective morale de l'opposition orgueilleuse de l'Antichrist pour entrer, avec la terminologie de *plenitudo*, sur le terrain d'une antithèse des deux êtres. Bonino avait qualifié l'opposition entre le *corpus Christi* et le *corpus diaboli* de « parallélisme asymétrique »¹²³. En appliquant cette qualification au commentaire d'Haymon, le parallèle s'exerce au niveau de la comparaison des plénitudes, alors que l'asymétrie s'effectue au niveau des plénitudes elles-mêmes, l'une étant la divinité du Christ et l'autre étant la malice du diable qui se trouve dans l'Antichrist. Il manque cependant à cette qualification l'opposition foncière de l'*Anti*-christ au Christ. En effet, le moine d'Auxerre prend bien soin de préciser que la méchanceté de l'Antichrist provient de la présence du diable en lui. Pour Haymon, le diable est la tête de tous les méchants et son action d'opposition s'accomplit le plus éminemment par et dans l'Antichrist. Dès lors, il vaudrait mieux

¹²⁰ Haymon d'Auxerre, *Commentarium in Epistolam II ad Thessalonicenses*, *PL117*, col.777-784.

¹²¹ Dominique Iognat-Prat, « L'œuvre d'Haymon d'Auxerre, » 157.

¹²² Nous reproduisons et traduisons le découpage du texte biblique qu'on lit dans la *PL117* et qu'Haymon commente.

¹²³ Rappelons ici que la *ST III*, q.8, a.8, co. cite la *Glossa magna* de Pierre Lombard qui reproduit, en partie, le texte d'Haymon d'Auxerre.

désigner le parallèle introduit au point de vue des êtres qui exprime l'opposition entre le Christ et l'Antichrist, et plus largement entre le corps du Christ et le *corpus diaboli*, une *contrariété asymétrique*.

En poursuivant son commentaire, Haymon laisse entrevoir sa compréhension du « mystère de l'iniquité » qu'on lit en 2 Th 2,7. Il souligne que le diable opère mystérieusement par ses membres. En effet, le mystère du Christ chez Haymon se manifeste par les préfigurations bibliques, telle la mort d'Abel ou le sacrifice d'Isaac. Cependant, l'unité des préfigurations du Christ repose sur l'analogie du corps mystique de Paul, car le lien qui les unit est celui de la tête à ses membres. De même, selon le principe de contrariété entre le Christ et l'Antichrist, tout acte mauvais, en particulier les persécutions contre les chrétiens et le meurtre des martyrs, comme cela est exemplifié par les cas des empereurs Néron, Dioclétien et Julien l'Apostat, est une préfiguration du diable puisqu'il est la tête de ses membres.

On pourrait penser qu'à l'instar de Primasius ou d'Ambroise Autpert qui percevaient l'Antichrist comme un imitateur caricatural de la primauté divine, Haymon s'inscrit davantage dans la continuité de Grégoire le Grand. En effet, à la suite de 2 Th 2,3, il prend bien soin de souligner que l'Antichrist est de nature humaine et non démoniaque, qu'il est un imitateur du diable, lequel se trouvera en lui, ce qui rappelle l'Antichrist comme vase du diable chez le saint pape. En revanche, Haymon opère un déplacement du rapport entre le Christ et l'Antichrist qui ne se pense pas seulement en termes d'imitation, mais aussi en termes d'opposition pleine au Christ, d'une *contrariété asymétrique*, qui s'effectue à la fois sur le plan de la primauté divine (élévation de l'orgueil) et de la perfection de l'être (plénitude de bonté/malice).

QUONIAM NISI VENERIT DISCESSIO PRIMUM, *ut discedant omnia regna a regno et imperio Romanorum* : ET REVELATUS, *sive manifestatus*, FUERIT HOMO PECCATI. *Antichristus videlicet, qui licet homo sit, fons tamen erit omnium peccatorum*. Et filius perditionis, *id est filius diaboli, non per naturam, sed per imitationem. Qui ideo appellatur perditio, quia per illum venit perditio, et ipse perdidit humanum genus*.

QUI ADVERSATUR, *id est contrarius est Christo omnibusque membris ejus*, ET EXTOLLITUR, *sive erigitur in superbiam SUPRA OMNE QUOD DICITUR DEUS, AUT QUOD COLITUR*; non est verum quod ait : QUOD DICITUR DEUS, AUT QUOD COLITUR. Extollet se Antichristus supra omne quod dicitur deus, *id est supra omnes deos gentium: Herculem videlicet, Apollinem, Jovem, qui falso dicuntur dii, et supra omnes electos qui nuncupative vocantur dii, ut Moyses, qui dicitur: ECCE CONSTITUI TE DEUM PHARAONIS (Exod. VII); et in lege: DIIS NE DETRAHAS (Exod. XXII), id est sacerdotibus; et: Ego dixi: Dii estis (Psal. LXXXI).*

À MOINS QU'AVANT CELA NE VIENNE UNE DISSENSION, *c'est-à-dire qu'il y aura une séparation entre les royaumes et l'Empire romain*. ET L'HOMME DU PÉCHÉ, *à savoir l'Antichrist*, SERA RÉVÉLÉ ou apparaîtra. *Bien qu'il soit un homme, il sera la source de tous les péchés et il sera connu comme LE FILS DE LA PERDITION, c'est-à-dire le fils du diable, non par nature, mais par imitation. Il sera appelé ainsi car il causera la perte de l'humanité*.

IL S'OPPOSERA, *c'est-à-dire qu'il est contraire au Christ et à tous ses membres*, ET IL S'ÉLÈVERA, *ou se dresse en orgueil AU-DESSUS DE TOUT CE QUI EST APPELÉ DIEU OU HONORÉ, n'est pas vrai en disant : TOUT CE QUI EST APPELÉ DIEU OU HONORÉ. L'Antichrist se dresse au-dessus de tout ce qui est appelé dieu, c'est-à-dire au-dessus de tous les dieux des nations : Héraclès, Apollon, Jupiter, qui sont de faux dieux, et au-dessus de tous les élus qui sont appelés dieux de manière nominale, tels que Moïse: VOICI, JE T'AI ÉTABLI DIEU POUR PHARAON (Ex 7); et dans la loi : NE MÉPRISE PAS LES DIEUX (Ex 22), c'est-à-dire les prêtres; et : JE DIS : VOUS ÊTES DES DIEUX (Ps 81).*

Igitur super omnes istos extollet se Antichristus, et majorem se dicet omnibus isitis, et non solum super illos, sed etiam (quod majus est) supra omne quod colitur, id est supra sanctam Trinitatem, quae solummodo colenda et adoranda est ab omni creatura. Ita se extollet ut in templo Dei sedeat, ostendens se tanquam sit deus. Hoc dupliciter potest intelligi : Nascetur Antichristus in Babylone de tribu Dan, juxta quod Jacob dicit : FIAT DAN COLUBER IN VIA, CERASTES IN SEMITA (Gen. XLIX). Et cum venerit Hiersolymam, circumcidet se, dicens Judaei: Ego sum Christus vobis promissus; tunc confluent ad eum omnes Judaei, et reaedificabun templum, quod est destructum a Romanis, sedebitque ibi, dicens se esse Christum.

VEL *etiam* IN TEMPLO DEI, id est in Ecclesia SEDEBIT, OSTENDENS SE TANQUAM SIT DEUS. *Nam sicut in Christo omnis plenitudo divinitatis requievit, ita in illo homine qui Antichristus appellatur, eo quod sit contrarius Christo, plenitudo malitiae et omnis iniquitatis habitabit, quia in ipso erit caput omnium malorum diaboli, QUI EST REX SUPER OMNES FILIOS SUPERBIAE. [...]*

NAM MYSTERIUM INIQUITATIS JAM OPERATOR. *Mysterium Graece, Latino vocabulo dicitur aliquid occultum et secretum. Mysterium ergo iniquitatis appellat interfectionem sanctorum martyrum et persecutionem, quam inferebat Nero et principes ejus fidelibus Christi. Quae ideo appellatur mysterium, qui aquod diabolus operates est manifeste per Antichristum, interficiendo sanctorum martyres Eliam et Enoch, aliosque plurimos, hoc operator jam occulte per membra sua, Neronem ac principes ejus, interficiens per illos principes, martyres Apostolos.*

Istud mysterium iniquitatis coeptum est a nerone, qui occulte instigante patre suo diabolo, zelo idolorum interfecit sanctos martyres, et pervenit usque ad Diocletianum et Julianum apostatam, qui plurimos sanctorum peremerunt. Sicut Christus, qui est caput omnium electorum, longe ante suum adventum, occulte et per mysterium praefiguratus

Ainsi, l'Antichrist s'élève au-dessus de tous ces dieux et dira qu'il est plus grand qu'eux, et non seulement plus grand qu'eux, mais aussi (ce qui est plus grand) au-dessus de tout ce qui est honoré, c'est-à-dire au-dessus de la Sainte Trinité, qui est seule digne d'être honorée et adorée par toute créature. Il s'élève de telle manière qu'il siège dans le temple de Dieu, prétendant être un dieu. Cela peut être compris de deux manières : L'Antichrist naîtra à Babylone de la tribu de Dan, selon ce que dit Jacob : QUE DAN SOIT UN SERPENT SUR LA ROUTE, UN BASILIC SUR LE SENTIER (Gn 49). Et quand il viendra à Jérusalem, il se circoncirca, disant aux Juifs : JE SUIS LE CHRIST QUI VOUS EST PROMIS ; alors tous les Juifs convergeront vers lui, et ils reconstruiront le temple qui a été détruit par les Romains, et il s'assiéra là, disant qu'il est le Christ.

IL SIÈGERA *même* DANS LE TEMPLE DE DIEU, *c'est-à-dire dans l'Église, PRÉTENDANT ÊTRE DIEU. Car tout comme la plénitude de la divinité réside dans le Christ, ainsi celui qu'on nomme l'Antichrist, parce qu'il est le contraire du Christ, et que toute la plénitude de la malice et de l'iniquité habitera en lui, car en lui se trouvera le diable, la tête de tous les méchants, QUI EST ROI SUR LES FILS DE L'ORGUEIL (Jb 41,X). [...]*

CAR LE MYSTÈRE DE L'INIQUITÉ EST DÉJÀ À L'ŒUVRE. *Le mot 'mystère' en grec, signifie 'quelque chose de caché et de secret' en latin. Le mystère de l'iniquité désigne l'assassinat des saints martyrs et la persécution infligée par Néron et ses dirigeants aux fidèles du Christ. C'est pour cette raison qu'il est appelé 'mystère', car c'est quelque chose que le diable opère de manière cachée à travers l'Antichrist, en tuant les saints martyrs comme Élie et Enoch, ainsi que plusieurs autres. Cela est maintenant opéré de manière cachée par ses membres, Néron et ses dirigeants, en tuant, par eux, les martyrs des Apôtres.*

Ce mystère de l'iniquité a commencé avec Néron, qui, sous l'influence secrète de son père le diable, a tué des saints martyrs par zèle pour les idoles. Il est allé jusqu'à Dioclétien et Julien l'Apostat, qui ont tué de nombreux de saints. Tout comme le Christ, qui est la tête de tous les élus, a été préfiguré de manière cachée et mystérieuse bien

*est, sicut in morte Abel, et immolatione Isaac, et in David rege, qui Goliath interfecit, qui diabolus significabat, quem Christus in sua morte et passione debellavit, ita diabolus qui in Antichristo erit, in membris suis, malis, scilicet regibus, praefiguratus est occulte et per mysterium.*¹²⁴

avant son avènement, comme dans la mort d'Abel, l'immolation d'Isaac et le roi David qui a tué Goliath, lequel représentait le diable, que le Christ a vaincu dans sa mort et sa passion, ainsi le diable qui sera dans l'Antichrist est préfiguré de manière cachée et mystérieuse à travers ses membres, les méchants, c'est-à-dire les rois.

1.2.2.4 Adson de Montier-en-Der

Adson est né dans la région jurassienne au début du X^e siècle, vraisemblablement vers 920¹²⁵. Il devient abbé de Montier-en-Der entre 967 et 968, charge qu'il exerce jusqu'à sa mort en 992. On lui doit quelques ouvrages hagiographiques, comme la *Vita S. Basoli*, des hymnes et des œuvres poétiques. Sa lettre *De ortu et tempore Antichristi* adressée à la reine Gerberge, la femme de Louis IV d'Outre-Mer, entre 949 et 954, récapitule la doctrine chrétienne sur l'Antichrist.

A) *De ortu et tempore Antichristi*

Au sujet du *corpus diaboli* chez Adson, le moine jurassien cite textuellement une partie substantielle du commentaire d'Haymon d'Auxerre sur 2 Th 2¹²⁶. Il reprend ainsi presque intégralement son exégèse, à ceci près que la plénitude de la malice de l'Antichrist dans le *De ortu et tempore* ne repose pas sur la contrariété avec le Christ-Tête, mais uniquement sur le pouvoir et la malice du diable qui se trouve pleinement et physiquement en lui. Il est remarquable, à cet égard, qu'Adson ait reporté la question de la plénitude au verset 3 et non au verset 4 de 2 Th 2 et, qu'en outre, il ait modifié *plenitudo malitiae* par *plenitudo diabolice potestatis*. La force de la contrariété asymétrique entre la plénitude du Christ et de l'Antichrist est ainsi diminuée.

Statim, secundum predictam Pauli apostoli sententiam, Antichristum dicunt affuturum. Et tunc REUELABITUR quidem HOMO PECCATI. Antichristus uidelicet, qui, licet homo sit, fons tamen erit omnium peccatorum et FILIUS PERDITIONIS, id est, FILIUS DIABOLI, non per naturam, sed per imitationem, qui per omnia adimplebit diaboli uoluntatem, quia plenitudo diabolice potestatis et totius mali ingenii corporaliter habitabit in illo, in quo erunt omnes thesauri malicie et iniquitatis absconditi.

Selon la prophétie de l'apôtre Paul, on dit que l'Antichrist va arriver dans un avenir lointain. Et alors, L'HOMME DU PÉCHÉ SERA RÉVÉLÉ. L'Antichrist, qui est un homme, sera cependant la source de tous les péchés et LE FILS DE LA PERDITION, c'est-à-dire LE FILS DU DIABLE, non pas par nature, mais par imitation. Il accomplira la volonté du diable, parce que la plénitude du pouvoir diabolique et toute la qualité du mal habiteront physiquement en lui, où se trouveront tous les trésors cachés de malice et d'iniquité.

QUI ADUERSATUR, id est, contrarius est Christo omnibusque membris eius, ET EXTOLLITUR, id est, IN SUPERBIAM ERIGITUR, SUPRA OMNE QUOD DICITUR DEUS, id est, supra omnes deos gentium, Herculem uidelicet, Apollinem, Iouem, Mercurium, quos pagani deos esse estimant, Supra omnes

IL S'OPPOSERA, c'est-à-dire il sera contraire au Christ et à tous ses membres, ET S'ÉLÈVERA, c'est-à-dire se DRESSERA DANS L'ORGUEIL, AU-DESSUS DE TOUT CE QUI EST APPELÉ DIEU, c'est-à-dire au-dessus de tous les dieux des nations, comme Hercule, Apollon, Jupiter, Mercure, qu'ils

¹²⁴ Haymon d'Auxerre, *Commentarium in Epistolam II ad Thessalonicenses*, PL117, col.779-781. La traduction est nôtre.

¹²⁵ Sur Adson-de-Montier-en-Der, lire Daniel Verhelst, « Introduction, » in *De ortu et tempore Antichristi*, CCCM45 (Turnhout: Brepols, 1976), v-ix.

¹²⁶ Selon Daniel Verhelst, CCCM45, 36, Adson reprend une partie du commentaire sur Habacucq d'Haymon d'Auxerre. Il s'agit de la même explication sur l'Antichrist qu'on lit dans son commentaire sur 2 Th 2.

istos deos extolletur Antichristus, quia maiorem et fortio-rem se his omnibus faciet, et non solum supra hos, sed etiam supra omne quod colitur, id est, supra sanctam Trinitatem, que solummodo colenda et adoranda est ab omni creatur.

ITA SE EXTOLLET, UT IN TEMPLO DEI SEDEAT, OSTENDENS SE TAMQUAM SIT DEUS. *Nam, sicut supra diximus, in ciuitate Babilonie natus, Hiersolimam ueniens, circumcidet se, dicens Iudeis: Ego sum Christus uobis repromissus, qui ad salutem uestram ueni, ut uos, qui dispersi, estis, congregem et defendam. Tunc confluent ad eum omnes Iudei, estimantes Deum suscipere, sed suscipient diabolum. Siue etiam IN TEMPLO DEI SEDEBIT Antichristus, id est, in sancta ecclesia, omnes christianos faciens martyres et eleuabitur et magnificabitur, quia in ipso erit caput omnium malorum diabolus, QUI EST RES SUPER OMNES FILIOS SUPERBIE.*¹²⁷

considèrent comme des dieux païens. L'Antichrist se dressera au-dessus de tous ces dieux, car il se fera passer pour plus grand et plus fort qu'eux, et non seulement au-dessus d'eux, mais aussi au-dessus de tout ce qui est adoré, c'est-à-dire au-dessus de la Sainte Trinité, qui seule doit être adorée et vénérée par toute créature.

IL S'ÉLÈVERA TELLEMENT QU'IL SIÈGERA DANS LE TEMPLE DE DIEU, SE MONTRANT COMME S'IL ÉTAIT DIEU. *Car, comme nous l'avons dit plus haut, né à Babylone, il viendra à Jérusalem, se circoncirca et dira aux Juifs : "Je suis le Christ qui vous est promis, je suis venu pour votre salut, pour rassembler et protéger ceux d'entre vous qui sont dispersés". Alors, tous les Juifs se rassembleront autour de lui, le prenant pour un dieu, mais ils recevront en fait le diable. Ou bien, l'Antichrist siègera également DANS LE TEMPLE DE DIEU, c'est-à-dire dans l'Église sainte, faisant de tous les chrétiens des martyrs. Il s'élèvera et sera magnifié, car en lui se trouvera la tête de tous les méchants, le diable QUI EST LE ROI SUR TOUS LES FILS DE L'ORGUEIL.*

1.2.3 : La période scolastique

1.2.3.1 Pierre Lombard

Pierre Lombard (1095-1160) est originaire de Nomenonius en Lombardie¹²⁸. Il étudie à Bologne, Reims et Paris, où il enseigne et est fait évêque de 1150 à sa mort. Il est célèbre pour ses *Sentences*, un recueil synthétique de théologie, qui compile, à l'aide de la méthode de la *distinctio*, les sentences des Pères en vue d'offrir un exposé systématique de la foi chrétienne. Elles deviennent en quelque sorte le manuel des bacheliers en théologie après qu'Alexandre de Halès eut entrepris de les commenter en 1223-1227. Moins célèbre, mais tout aussi importante est la glose sur l'Écriture de Pierre Lombard, aussi appelée *Glosa magna* ou *Grande glose*, l'une sur les psaumes et l'autre sur les épîtres de Paul. Elle sert de piliers à l'enseignement biblique et théologique aux XII^e et XIII^e siècles. Les différentes gloses du Moyen Âge, dont la *Glosa magna* de Pierre Lombard, bénéficient d'une édition digitalisée accessible sur le web dans le cadre du projet « Glossae.net » du CNRS qui est piloté par Martin Morard¹²⁹.

A) *In Epistolam II ad Thessalonicenses*

Le texte de la *Glosa magna* de Pierre Lombard sur 2 Th se trouve dans la PL192, col. 311-326. Le projet GLOSS-e du CNRS diffuse la *Glossa magna* de l'édition du carme Richard du Mans, publié

¹²⁷ Adson de Montier-en-Der, *De ortu et tempore Antichristi*, CCCM45, 26-27. La traduction est nôtre.

¹²⁸ Sur Pierre Lombard, voir *DEMA*, 1221 et *DMA*, 1106-1107.

¹²⁹ Pour une présentation du projet, voir Martin Morard, « Un projet-frère de la " Bible en ses traditions " : le projet " Glossae.net " et les gloses médiévales de la Bible latine, » in *Lettre aux contributeurs et amis de la Bible en ses Traditions. Une Bible annotée en ligne pour le XXI^e siècle*, 4 (2013), : 2-5; « Le programme *Glossae Sacrae Scripturae electronicae* (Gloss-e 1.0), » in : *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, IRHT-CNRS, 2023. Consultation du 06/02/2023. <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/page.php?id=32>.

en 1541¹³⁰. L'éditeur de *GLOSS-e* note que la patrologie de Migne, qui reprend l'édition du XVI^e siècle, contient des inexactitudes par rapport à sa source originale. Cela dit, le texte d'Haymon d'Auxerre que cite Pierre Lombard en 2 Th 2,3-4 est le même chez Richard du Mans et chez Migne¹³¹.

La comparaison entre les commentaires d'Haymon d'Auxerre et de Pierre Lombard sur le passage de 2 Th 2 s'avère être un exercice délicat en l'absence d'éditions critiques. Toutefois, une analyse des éditions actuelles révèle que le Lombard ne cite pas à l'identique le texte d'Haymon qu'on trouve dans la *PL*. Néanmoins, il reprend les grandes lignes de l'interprétation du moine auxerrois, bien qu'on y trouve des différences et des ajouts. Ceux-ci ne modifient cependant pas l'idée de *corpus diaboli* que véhicule le commentaire d'Haymon, si ce n'est par incidence indirecte par l'ajout que l'Antichrist n'est pas seulement la source des péchés, mais aussi leur auteur et leur esclave. Par ailleurs, Pierre Lombard ne répète pas la spécification selon laquelle la dénomination de l'*Anti*-christ signifie *contrarius*. Cependant, à l'instar d'Adson, il reproduit exactement le texte d'Haymon au terme du commentaire qui opposait la plénitude de l'Antichrist à celle du Christ.

[Haimo] *Quidam codices habent* : NISI VENERIT REFUGA PRIMUM, *quod nulli dubium est de Antichristo eum dixisse quem refugam vocat utique a Domino Deo. Si enim hoc de omnibus impiis merito dici potest, quanto magis de isto, quem etiam describens subdit: et, nisi* REVELATUS. *Id est manifestatus, FUERIT, cujus spes jam praecedat* HOMO, *non Deus, TOTUS PECCATIS, servus, auctor et fons, id est Antichristus qui est* FILIUS PERDITIONIS, *id est diaboli qui perdit homines, per quem perditio venit in mundum, cujus filius dicitur Antichristus; non per naturam, sed per imitationem. Vel, filius perditionis dicitur quia ipse perdendus est, et alios perdens.*

QUI ADVERSATUR *Christo et membris ejus; unde Antichristus dicitur; et* EXTOLLITUR. *Id est effert se, SUPER OMNE QUOD DICITUR DEUS, vel falsa opinione, ut dii gentium; vel beneficii gratia, ut sancti. AUT QUOD COLITUR, ut Deus Trinitas. Extollitur dico, ita* UT SEDEA IN TEMPLO DEI, *id est in Ecclesia. Vel, in templo, a Romanis destructo, quod Judaei tunc reaedificabunt. Nascetur quidem Antichristus in Babylone de tribu Dan, juxta quod*

[Haymon] *Certains livres affichent* : SAUF S'IL VIENT EN PREMIER CELUI QUI SE DÉROBE, *ce qui ne fait aucun doute qu'il parle de l'Antichrist qu'il appelle le dérobeur, évidemment, loin du Seigneur Dieu. Car si cela peut être dit de tous les impies, à juste titre, combien plus de celui-ci, qu'il décrit en ajoutant : et s'il n'est pas* RÉVÉLÉ, *c'est-à-dire manifesté, il sera un* HOMME, *non un dieu, tout entier esclave, auteur et source des péchés dont l'espérance le précédera, c'est-à-dire l'Antichrist qui est* LE FILS DE LA PERDITION, *c'est-à-dire du diable qui perd les hommes, par qui la perdition est venue dans le monde, dont le fils est appelé Antichrist ; non par nature, mais par imitation. Ou, le fils de la perdition est appelé ainsi puisqu'il doit lui-même se perdre et qu'il perd les autres.*

IL S'OPPOSE *au Christ et à ses membres, d'où il est appelé Antichrist; et* IL S'ÉLÈVE, *c'est-à-dire il se surestime* AU-DESSUS DE TOUT CE QUI EST APPELÉ DIEU, *soit par une fausse opinion, comme les dieux des nations, soit par la grâce des bienfaits, comme les saints, OU CE QUI EST HONORÉ, comme la Trinité divine. Il s'élève, je dis, de telle manière* QU'IL SIÈGE DANS LE TEMPLE DE DIEU, *c'est-à-dire dans l'Église. Ou, dans le temple, après sa*

¹³⁰ Martin Morard, « La 'Magna Glossatura' de Pierre Lombard. Brève introduction à l'édition électronique, » in *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, IRHT-CNRS, 2023. Consultation du 06/02/2023. <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/page.php?id=6>.

¹³¹ Comparer la *PL*192, col. 317 et Petrus Lombardus, « Magna Glossatura (2Th. Capitulum 2, Distinctio I), » in *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, édité par Martin Morard, IRHT-CNRS, 2023. Consultation du 07/02/2023. http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?livre=/sources/editions/magna/GLOSS-magna68.xml&chapitre=68_2

Jacob ait : Fiat Dan coluber in via, et cerastes in semita (Gen. XLIX) : et cum venerit Jerosolymam, circumcidet se dicens Judaeis : Ego sum Christus promissus.

Tunc confluent ad eum omnes Judaei, et reaedificabunt templum a Romanis destructum, sedibitque ibi dicens se esse Deum. Vel ita: Nonnulli non ipsum principem tantum, sed universum corpus ejus, id est ad eum pertinentem hominum multitudinem simul cum ipso principe suo, hoc loco intelligi volunt : rectiusque dici putant, sicut et in Graeco est non in templo, sed in templu Deiu sedeat, id est quasi ipse cum suis sit templum Dei quod est Ecclesia, sicut dicitur, sede in amicum, id est ut amicus. Sedeat dico, OSTENDENS SE TANQUAM ipse SIT DEUS. Nam sicut in Christo omnis plenitudo malitiae et omnis iniquitas habitabit, quia in ipso erit caput omnium malorum, scilicet diabolus, QUI EST REX SUPER OMNES FILIOS SUPERBIAE (Job XLI).¹³²

destruction par les Romains, que les Juifs reconstruiront alors. L'Antichrist naîtra à Babylone de la tribu de Dan, selon ce que Jacob a dit: QUE DAN SOIT UN SERPENT SUR LE CHEMIN, UNE VIPÈRE SUR LA PISTE (Gn 49) Et lorsqu'il viendra à Jérusalem, il se circoncirca et dira aux Juifs : "Je suis le Christ promis."

Alors, tous les Juifs se rassembleront autour de lui et ils reconstruiront le temple détruit par les Romains, et il s'assiéra là en disant qu'il est Dieu. Ou alors : certains ne comprennent pas seulement leur chef, mais l'ensemble de son corps, c'est-à-dire la multitude des hommes qui lui sont liés, en même temps que leur chef, ils veulent le comprendre à cet endroit ; ils pensent qu'il est plus juste de dire, comme c'est dans le grec, qu'il ne s'assoit pas dans le temple, mais qu'il s'assoit dans le temple de Dieu, c'est-à-dire qu'il est comme le temple de Dieu qui est l'Église, comme il est dit : "il s'assoit dans le temple de l'ami", c'est-à-dire comme un ami. Je dis qu'il s'assoit, SE MONTRANT COMME S'IL ÉTAIT lui-même DIEU. Car, tout comme dans le Christ, toute la plénitude de la malice et toute iniquité résideront en lui, car en lui se trouvera la tête de tous les méchants, c'est-à-dire le diable QUI EST LE ROI SUR TOUS LES FILS DE L'ORGUEIL (Jb 41).

1.2.3.2 Rupert de Deutz

Rupert de Deutz est un théologien prolifique né dans la région liégeoise vers 1075, et décédé en 1129¹³³. Abbé bénédictin de l'abbaye de Saint-Héribert de Deutz, située près de Cologne, il est connu pour son œuvre *De Trinitate*, un commentaire sur la profession de foi qui est subdivisé en commentaires bibliques retraçant l'histoire du salut en trois parties: celle du Père, qui va de la création à la chute, celle du Fils, qui s'étend de la chute à la mort de Jésus, et celle qui présente les œuvres de l'Esprit Saint. Il fut impliqué dans une vive querelle sur l'origine du mal qui l'opposa à l'école d'Anselme de Laon.

A) *De Sancta Trinitate et operibus eius*

Dans son commentaire sur la Genèse, Rupert de Deutz revient à deux reprises sur la notion de *corpus diaboli*. D'abord en Gn 2,28 où Rupert compare l'arbre de la vie, qui est le Christ, à l'arbre de la mort, qui est le diable, qui poursuit son mystère d'iniquité et de mort dans le monde à travers l'Antichrist et ses membres. Ensuite en Gn 4,4-5, dans son commentaire du meurtre d'Abel où Rupert de Deutz exploite le parallèle implicite entre l'*ecclesia ab Abel* et une *ecclesia ab Cain*. Il situe dans le corps de Caïn les grands prêtres Anne et Caïphe et tous les meurtriers, tous ceux qui

¹³² Pierre Lombard, *Magna glosa in Epistolam II ad Thessalonicenses*, PL192, col. 311-326. La traduction est nôtre.

¹³³ Pour la biographie de Rupert de Deutz, voir *DMA*, 1257-1259 et *DEMA*, 1347.

persécutent l'innocent et le juste ne forment qu'un seul esprit, qu'un seul corps dans le diable. Ils sont un *coetus*, une *congregatio* en Caïn qui fructifie dans le mal.

In Genesis II, 28

*Nunc interim sciendum est duos rationalis creaturae esse paradisos: unum scilicet sanctorum societatem angelorum, et alium ecclesiam electorum hominum, et horum utriusque hunc de quo loquimur terrestrem paradisu imaginem esse uel similitudinem. Etenim sicut in isto lignum uitae plantatum fuit et lignum per quod mors introiit in mundum, sic in caelo contra auctorem uitae Deum diabolus auctor mortis existit, sic nihilominus in genere humano lignum uitae Christus et contrarium eius lignum mortis antichristus erit, qui iam dudum per membra sua mysterium operator iniquitatis.*¹³⁴

In Genesis IV, 4-5

*Totum utique quod fecit, quod pertulit, parabola est uel figura Domini nostri Iesu Christi. Primo, quod fuit ille pastor ouium a mysterio non uacat huius qui dicit: EGO SUM PASTOR BONUS, EGO SUM PASTOR OUIUM. Plane qui hunc pastorem bonum, pastorem magnum despectui habuerunt, praecipue Annas et Caiphas ceterique fures et latrones, qui hunc pastorem ouium occiderunt, omnes omnino cum illo Cain unum corpus fuerunt. Alia fuere membra sed unum corpus ex eis et ex omnibus quicumque innocentiam uel iustitiam persequuntur; et unus spiritus, unum caput est eorum diabolus. Et pro diuersis quidem officiis siue personis plures erant iuxta parabolam euangelicam mali et male perdendi agricolae, sed pro unanimi crudelitatis intentione totus eorum coetus unus erat Cain et unus agricola, qui dominicae uinae fructus non ipsi Domino sed sibimet male congregabat.*¹³⁵

Sur Gn 2,28

Entre-temps, il nous faut maintenant rechercher ce que sont les deux paradis des créatures rationnelles: à savoir celui de la société des saints anges et celui de l'Église des hommes élus. Et nous disons au sujet de chacun des deux que le paradis terrestre en est à la fois l'image et la ressemblance. En effet, tout comme l'arbre de vie fut planté dans ce dernier, arbre par lequel la mort est entrée dans le monde, de même dans le ciel, le diable, qui est l'auteur de la mort, s'est élevé contre Dieu, l'auteur de la vie. Et de même, dans le genre humain, le Christ ne représente pas moins que l'arbre de vie contre lequel l'arbre de la mort sera l'Antichrist, qui, depuis longtemps déjà, opère le mystère de l'iniquité par ses membres.

Sur Gn 4,4-5

Tout ce qu'Abel a fait et enduré est une parabole ou une figure de notre Seigneur Jésus Christ. Premièrement, le fait que le premier fut le pasteur des brebis n'est pas vide du mystère du second qui dit: JE SUIS LE BON PASTEUR, JE SUIS LE PASTEUR DES BREBIS. Clairement, ceux qui prirent ce bon pasteur, ce grand pasteur, en mépris, particulièrement Anne et Caïphe et tous les autres voleurs et bandits, ceux qui tuèrent ce pasteur des brebis, tous, ils forment complètement un seul corps avec ce Cain. Il y a différents membres, mais un seul corps en lui et quelque'ils soient de l'ensemble, ils persécutent l'innocent et le juste; et le diable est leur seul esprit, leur seule tête. Et même s'ils sont plusieurs quant à leurs tâches ou à leurs caractères, ils représentent les mauvais et les agriculteurs qui sont en voie de destruction dans la parabole évangélique (Mt 21,41). À cause de leur commune intention de cruauté, tout le regroupement ne forme qu'un seul Cain, qu'un seul agriculteur, et il assemble les fruits de la vigne du Seigneur non pas en Dieu lui-même, mais en ce regroupement-ci dans le mal.

¹³⁴ Rupert de Deutz, *De Sancta Trinitate et operibus eius*, édité par Hrabanus Haacke, CCCM21 (Turnhout: Brepols, 1971), 218. La traduction est nôtre.

¹³⁵ Rupert de Deutz, *De Sancta Trinitate et operibus eius*, CCCM21, 284-285.

1.2.3.3 Pierre de Poitiers

Pierre de Poitiers est né dans la région poitevine entre 1125 et 1135¹³⁶. Il poursuit ses études à Paris où il reçoit l'enseignement de Pierre Lombard. Il occupe la chaire de théologie de Pierre le Mangeur à partir de 1169 et devient chancelier des écoles en 1193. Il ne doit pas être confondu avec l'autre Pierre de Poitiers (†1216?) de l'abbaye de Saint-Victor à Paris. Son œuvre la plus connue est le *Sententiarum libri quinque*¹³⁷.

A) *Sententiarum libri quinque*

Les *Sententiarum libri quinque* de Pierre de Poitiers renferme une question sur la grâce capitale du Christ. Dans cette question, l'auteur revient à deux reprises sur l'idée de *corpus diaboli*. La première fois, c'est pour démontrer que le Christ est considéré comme tête en raison de sa nature divine. Selon Pierre de Poitiers, il n'y a que deux possibilités : ou bien, nous sommes membres du Christ, ou bien, nous sommes membres du diable, parce qu'il n'y a pas de milieu (*quia non est medium*). Or, Abel était membre du Christ avant l'incarnation. Donc, c'est selon la nature divine que le Christ possède la capitalité sur l'Église, car il ne pouvait être tête avant d'exister humainement.

La seconde fois où cette idée est mentionnée, c'est sur la question de la capitalité du diable sur l'*ecclesia malignantium* (ou *malorum*). Pierre de Poitiers récuse l'argument selon lequel le diable est la tête des méchants en raison de la plénitude de sa malice, d'une part, à cause de la bonté fondamentale de la nature diabolique, et, d'autre part, à cause de la liberté humaine qui est elle aussi autrice du mal. Pour Pierre de Poitiers, le diable est tête sur les méchants en tant qu'il est le premier à avoir péché et qu'il a incité le premier homme à pécher.

LIB. IV, C. XX: An Christus secundum humanam vel secundum divinam naturam fuerit caput Ecclesiae

*Item, Abel ante incarnationem fuit homo et adultus. Ergo membrum diaboli, aut Christi, quia non est medium. Si erat membrum Christi, et non erat Christus, aliquid ergo erat membrum Christi quando nil erat.*¹³⁸ [...]

Item, quaeritur an diabolus fuerit principium Ecclesiae malignantium. Quod si est, ergo fuit caput Ecclesiae malorum sicut et Christus caput Ecclesiae bonorum; ergo aut in ipso non fuit plenitudo omnium bonorum, aut in illo fuit plenitudo omnium malorum, et ita omne malum est a diabolo. Quod falsum est, quia malae cogitationes non sunt a diabolo, cum ipse non noverit corda hominum nisi a bonis angelis ei

LIVRE IV, C. XX : Est-ce que le Christ est la tête de l'Église selon la nature humaine ou divine?

De plus, Abel, avant l'incarnation, était un homme adulte. Donc, il était soit membre du diable ou du Christ, parce qu'il n'y a pas de milieu. S'il était membre du Christ, et que le Christ n'existait pas, donc quelqu'un était membre du Christ alors qu'il n'existait pas. [...]

De plus, on se demande si le diable est le chef de l'Église des malins. Parce que s'il l'est, donc il est la tête de l'Église des méchants tout comme le Christ est tête de l'Église des bons. Donc, soit en ce dernier ne se trouve pas la plénitude de tous les bons, soit dans le premier se trouve la plénitude de tous les méchants, et ainsi tout le mal provient du diable. Pourtant, cela est faux, puisque les pensées mauvaises ne proviennent pas du diable, puisqu'il

¹³⁶ *DEMA*, 1218 et *DSp*, 12,2, col. 1639.

¹³⁷ Les deux premiers volumes furent édités par Philip S. Moore et Marthe Dulong. Voir Pierre de Poitiers, *Sententiae Petri Pictaviensis*, vol.1 et 2, Publications in Medieval Studies 7.11 (South Bend : University of Notre Dame Press, 1943.1950).

¹³⁸ Pierre de Poitiers, *Sententiarum libri quinque*, PL211, col. 1215.

*fuerit revelatum, vel per conjecturas quasdam. Unde si quandoque in auctoritate inveniatur omne peccatum esse a diabolo, referendum est ad genera singulorum, non ad singule generum : et potest dici quod, licet fuerit diabolus caput Ecclesiae malignantium, non tamen in eo fuit plenitudo omnium malorum eo modo quo dicitur fuisse plenitudo omnium bonorum in Christo, cum diabolus sit bona natura, et multa sint mala, quae non ipso auctore fiunt. Sed dicitur fuisse caput Ecclesiae malorum, qui primus peccavit et primum hominem peccare fecit, qui, INCIDIA DIABOLI MORS INTROIVIT IN MUNDUM (Sg 11).*¹³⁹

ne connaît pas les cœurs des hommes à moins qu'un bon ange ou qu'une conjecture quelconque le lui révèle. D'où que s'il advient qu'on trouve que tout péché provient du diable, il faut qu'il soit rapporté aux genres des singuliers et non au singulier des genres : et il peut être dit qu'il est permis que le diable soit la tête de l'Église des malins, non pas parce qu'en lui résiderait la plénitude de toute méchanceté de la même manière qu'on dit que la plénitude de tous les biens est dans le Christ, puisque le diable possède une nature bonne et que plusieurs maux existent qui n'ont pas ce dernier pour auteur. On dit cependant qu'il est la tête de l'Église des méchants puisqu'il est le premier à avoir péché et qu'il a fait pécher le premier homme par qui LA MORT ENTRA DANS LE MONDE À CAUSE DE L'ENVIE DU DIABLE (Sg 11).

1.2.3.4 Guillaume d'Auxerre

Guillaume d'Auxerre (v.1150-1231) est un théologien de renom ayant résidé à Auxerre et enseigné à l'université de Paris¹⁴⁰. Il faut veiller à ne pas le confondre avec Guillaume de Seignelay, évêque d'Auxerre à partir de 1207 et ensuite de Paris de 1220 à 1223. Il est fameux pour avoir écrit la *Summa de ecclesiasticis officis* et la *Summa aurea*. Le pape Grégoire IX le chargea d'examiner les œuvres d'Aristote, tâche qu'il ne put mener à bien puisqu'il décède la même année.

A) *Summa aurea*

Dans le *Liber tercius* de sa *Summa aurea*, Guillaume d'Auxerre consacre huit chapitres à la question de la capitalité du Christ sur l'Église (III, *tractatus* IV, c. I-VIII). En s'appuyant sur 1 Co 12,27, il aborde la question au c. VI *Quomodo sumus membra de membro* ? Guillaume d'Auxerre s'oppose au principe que les individus ne peuvent être membres que du Christ ou du diable (*aut membra Christi, aut membra diaboli*), comme cela est évoqué notamment chez Pierre de Poitiers. Il introduit un troisième terme à cette distinction en soulignant que le Christ peut également être membre de l'Église. Le reste de son argumentation, qui n'est pas reproduit ci-dessous, est consacré à élucider les sens divers par lesquels Jésus-Christ est membre de lui-même et membre de l'Église.

***Tractatus IV: De dignitate secundum quam
Christus est caput Ecclesie
Caput VI
Quomodo sumus membra de membro***

Circa sextum capitulum sic obicitur. Dicit Apostolus, Ia ad Corinthios, xii : VOS ESTIS MEMBRA DE MEMBRO. Ergo Christus est membrum. Sed omnis homo aut est membrum Christi aut diaboli; ergo Christus est membrum

***Traité IV : Sur la dignité par laquelle le Christ
est la tête de l'Église
Chapitre VI
De quelle manière sommes-nous membres d'un
membre?***

Réponse : L'apôtre dit : VOUS ÊTES MEMBRES D'UN MEMBRE (1 Co 12,27). Donc, le Christ est membre. Mais tout homme est soit membre du Christ, soit membre du diable. Donc, le Christ est soit membre du Christ ou membre du diable. Mais

¹³⁹ Pierre de Poitiers, *Sententiarium librii quinque*, PL211, col. 1218.

¹⁴⁰ Voir les notices du *DEMA*, 697 et du *DMA*, 626-629.

Christi aut diaboli. Sed constat quod non est membrum diaboli; ergo est membrum sui ipsius.

Solutio. *Dicimus quod hec est falsa : ‘omnis homo aut est membrum Christ, aut diaboli’. Habet enim instantiam in Christo¹⁴¹, quoniam Christus non est membrum Christi, sed membrum Ecclesie. Tamen hoc nomen ‘Christus’ duobus modis accipitur, quia Christus dicitur quandoque filius beate Virginis; et secundum hoc non est membrum Christi; quandoque autem dicitur Christus integer, scilicet caput cum membris; et secundum hoc Christus est membrum Christi, ut diversimode accipiatur Christus.¹⁴²*

on constate qu’il n’est pas membre du diable. Donc il est membre de lui-même.

Solution. *Nous disons que cette affirmation est fausse : ‘tout homme est soit membre du Christ ou du diable’. En effet, il y a une objection par rapport au Christ, puisque le Christ n’est pas membre du Christ, mais membre de l’Église. Pourtant ce nom ‘Christ’ renferme deux significations. D’abord, parfois on dit que le Christ est le fils de la bienheureuse Vierge, et en ce sens il n’est pas membre du Christ. Mais d’autres fois ont dit que le Christ est entier, c’est-à-dire l’ensemble composé de la tête et des membres, et en ce sens le Christ est membre du Christ, quoique ce soit selon divers modes.*

1.2.3.5 Alexandre de Halès

Alexandre de Halès, né à Hales Owen en Angleterre vers 1186, est décédé à Paris en 1245. Il est considéré comme l’un des plus grands maîtres en théologie à Paris du XIII^e siècle. Il est le premier à avoir introduit les Sentences de Pierre Lombard comme texte de base pour l’enseignement de la théologie à l’université. Il a rejoint les Franciscains en 1236. C’est avec une équipe de frères franciscains, impliquant entre autres Jean de La Rochelle, Eudes Rigaud et Guillaume de Méilton, qu’il a rédigé vers 1245 la *Summa Halensis* (*SH*), ou *Summa fratris Alexandri*, un ouvrage ambitieux visant à rassembler toutes les connaissances théologiques de son époque¹⁴³.

A) *Summa Halensis*

Dans sa recherche de parallèles avec la *ST* III, q.8, a.7-8, Jean-Pierre Torrell mentionne n’avoir rien trouvé chez Alexandre de Halès¹⁴⁴. À l’évidence, il n’a consulté que le traité *de gratia capitis* d’Alexandre de Halès. Le thème du *corpus diaboli* reçoit dans le traité du mal de la *Summa Halensis* un traitement synthétique (*SH*, II-II, Inq.II, Tract.II, Sect.I, Q.I, Tit.I, c.VII, a.I-IX¹⁴⁵). La question de la capitalité du diable et de l’Antichrist sur les impies y est beaucoup plus développée que chez Thomas d’Aquin. L’introduction du c.VII annonce huit questions. Mais on trouve plutôt une subdivision en neuf articles dont nous reproduisons les questions sans le contenu pour ne pas alourdir le chapitre.

Ces articles, susceptibles de fournir un éclairage insoupçonné sur le passage équivalent dans la *ST*, bénéficient d’une analyse au troisième chapitre de notre mémoire. Notons cependant préalablement que dans la *SH*, le diable exerce le rôle de tête des méchants parce qu’il a introduit le premier le

¹⁴¹ Pour la traduction de « habet instantiam » par « il y a une objection », voir Albert Blaise, « instantia, -ae, » in *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens* (Turnhout : Brepols, 1954) : 456.

¹⁴² Guillaume d’Auxerre, *Summa aurea*, édité par Jean Ribaillier, *Spicilegium Bonaventurianum XVIII*A (Paris, Grottaferrata : CNRS, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1986), 68.

¹⁴³ Pour un aperçu de la vie d’Alexandre de Halès, voir le *DEMA*, 39, et le *DMA*, 35-36.

¹⁴⁴ Jean-Pierre Torrell, *Encyclopédie*, 228.

¹⁴⁵ Pour citer la *SH*, voir Simon Maria Kopf et Lydia Schumacher, « A Guide to Citing the *Summa Halensis*, » in *The Summa Halensis. Sources and Context*, édité par Lydia Schumacher (Munich-Boston : DeGruyter, 2020), ix-x. Les pages (p.) renvoient aux pages de l’édition critique de Victorin Doucet (voir la bibliographie pour la référence).

mal dans le monde. Il est également considéré comme tel en raison de son mode d'*influence*, par l'intermédiaire de la suggestion diabolique (*modo influxit in membra per suggestionem*). L'influence marquée de Grégoire le Grand est évidente, notamment en ce qui concerne la question sur le diable et son corps comme formant une seule personne (*persona*) ainsi que les nombreuses citations à la Glose sur Job qui cite les *Moralia* du saint pape.

Dans la perspective des maîtres franciscains, l'Antichrist n'est pas l'initiateur ni la source du péché. Il est pourtant désigné comme tête, car la suggestion du diable entraîne une sorte de plénitude de la malice en lui¹⁴⁶. Ici, la *SH* se distingue de l'interprétation d'Haymon d'Auxerre (qu'elle cite à partir de la *Glosa magna*) et d'Adson de Monter-en-Der en redirigeant la question de l'imitation du diable uniquement aux démons et en affirmant la centralité de la suggestion diabolique pour la capitalité sur les hommes. En outre, ce qui relie l'Antichrist au mystère de l'iniquité comme tête de ceux qui l'ont précédé, c'est l'unité de la nature humaine et la plénitude de sa malice qui le place en prééminence dans le mal par rapport aux autres hommes (*ratione preaeminentiae in malitia et convenientiae in natura*¹⁴⁷).

Caput VII. De hoc quod diabolus dicitur caput malorum	Chapitre VII. Le diable tête des méchants
<i>Occasione praecedentis Quaestionis, quaeritur de capite malorum. Et quaeruntur octo in universe :</i>	<i>La question précédente nous donne l'occasion de rechercher sur le thème de la tête des méchants. Huit questions sont posées au total :</i>
<i>Primo, utrum diabolus sit caput malorum;</i>	<i>1. Est-ce que le diable est la tête des méchants?</i>
<i>Secundo, utrum diabolus cum corpore suo sit una persona;</i>	<i>2. Est-ce que le diable et son corps forme une seule personne?</i>
<i>Tertio, utrum sit caput daemonum sicut malorum hominum;</i>	<i>3. Est-ce qu'il est tête des démons tout comme il est tête des hommes méchants?</i>
<i>Quarto, utrum sit caput malorum hominum secundum omnia peccata;</i>	<i>4. Est-ce qu'il est tête des hommes méchants selon tous les péchés?</i>
<i>Quinto, quid sit unitivum membrorum cum capite diabolo;</i>	<i>5. Qu'est-ce qui unit les membres avec le diable tête?</i>
<i>Sexto, utrum membrum Christi possit fieri membrum diaboli;</i>	<i>6. Est-ce qu'un membre du Christ peut devenir un membre du diable?</i>
<i>Septimo, utrum iidem homines possint esse membra Christi et membra diaboli;</i>	<i>7. Est-ce les hommes peuvent être à la fois membres du Christ et membres du diable?</i>
<i>Octavo, quae sit differentia secundum quod diabolus dicitur caput malorum et Antichristus, et utrum Antichristus sit caput.</i> ¹⁴⁸	<i>8. Y a-t-il une différence entre le diable tête des méchants et l'Antichrist tête des méchants? [9.] Et est-ce que l'Antichrist est tête [des méchants]?</i>

1.3 Synthèse des résultats

Quels grands traits est-il possible de tirer de cette généalogie de la notion de *corpus diaboli* ? À ses origines, chez Tychonius, cette idée servait à aborder une question ecclésiologique qui était spécifique à un contexte donné. La question se posait de savoir si les personnes qui ont chuté, les *lapsi*, sont membres de l'Église. Dans ses œuvres, Augustin conserve ce sens ecclésiologique et se

¹⁴⁶ *Summa Halensis, II-II, Inq.II, Tract.II, Sect.I, Q.I, Tit.I, c.VII, a.I, Sol.*

¹⁴⁷ *Summa Halensis, II-II, Inq.II, Tract.II, Sect.I, Q.I, Tit.I, c.VII, a.IX, Contra 2, p. 105.*

¹⁴⁸ *Summa halensis, II-II, Inq.II, Tract.II, Sect.I, Q.I, Tit.I, c.VII, a.I-IX.*

conforme en grande partie aux principes herméneutiques de Tychonius lorsqu'il traite du *corpus diaboli*.

L'importance d'Augustin dans la transmission de cette idée est incontestable. Toutefois, il convient également de souligner l'influence fondamentale de Grégoire le Grand dans ce domaine. Ce dernier s'avère être une source majeure chez bien des auteurs ultérieurs tels qu'Isidore de Séville, Ambroise Autpert, la *SH* et Thomas d'Aquin. Les *Moralia in Iob* ont considérablement élargi la portée initialement ecclésiologique de la notion de *corpus diaboli*. Indéniablement, on assiste à un recentrement moral de cette notion. Grégoire le Grand accorde une attention particulière à l'unité du *corpus diaboli*, qui est formé par les actions malfaisantes qu'accomplissent les méchants. L'unité est si grande qu'il qualifie ce *corpus*, ayant le diable pour tête et les réprouvés pour membre, de *persona*. Les *Moralia* déploient également le sens spirituel, notamment apocalyptique, qui se perçoit par l'inclusion de l'Antichrist dans ce corps. Bien que Primasius ait déjà attribué une des têtes de la bête de l'Apocalypse 13 à cette figure, Grégoire lui a cependant donné un traitement bien plus considérable et entièrement original en soulignant l'union mystérieuse dans l'iniquité de tous les méchants, depuis Caïn jusqu'à la fin des temps.

L'idée de *corpus diaboli* se concentre davantage sur la figure de l'Antichrist durant le haut Moyen Âge. Le binôme Christ-Antichrist est exploité pour délimiter l'ecclésiologie antithétique d'inspiration tychonienne. La preuve la plus évidente est le deuxième chapitre de *l'Adversus Elipandam* de Béatus de Liébana et d'Étherius d'Osma intitulé *De Christo et eius corpore, quod est ecclesia, et de diabulo et eius corpore, quod est Antichristus* qui n'a été qu'évoqué dans notre généalogie. Chez Ambroise Autpert, la perspective morale prime, avec l'Antichrist qui s'oppose au Christ à travers son orgueil et son imitation de la divinité. Haymon introduit un nouveau point de vue, celui de l'être, en soulignant l'opposition du Christ et de l'Antichrist qui sont contraires par la plénitude de bonté et de malice qui réside dans l'un et l'autre. À l'aide de Bonino, nous avons nommé cette opposition une contrariété *asymétrique*. Adson de Montier-en-Der s'inscrit dans la perspective d'Haymon, quoiqu'il atténue le parallélisme en imputant davantage au diable le rôle d'opposition de l'Antichrist qui est plein du pouvoir diabolique.

Enfin, on distingue durant la période scolastique une récupération de la thématique du *corpus diaboli*, qui s'est effectué en partie par les gloses. Le thème est repris surtout dans le contexte des traités sur la grâce capitale. Une partie de la discussion semble avoir porté sur la question *De membris*, où le *corpus diaboli*, et notamment l'*Ecclesia ab Cain* devient un moyen de définir les membres de l'Église, tel qu'illustré par les écrits de Pierre de Poitiers ou Guillaume d'Auxerre. Cependant, il est essentiel de ne pas se cantonner à une perspective strictement ecclésiologique qui risquerait d'ignorer les autres domaines dans lesquels la notion est reprise, comme c'est le cas dans la *SH* qui présente une synthèse du *corpus diaboli* dans le contexte de sa démonologie.

Chapitre 2 : Les traitements de gratia capitis dans le corpus thomasien

2.1 Remarques introductives

Le deuxième chapitre de notre investigation s'inscrit dans la deuxième étape de notre recherche, celle de la critique interne de la pensée de Thomas d'Aquin. Dans la *ST*, Thomas insère les articles sur le diable et l'Antichrist comme tête des méchants dans la question sur la grâce capitale du Christ (*ST* III, q.8, a.7-8). Nous analysons donc les lieux dans les œuvres de l'Aquinate où il aborde la question de *gratia capitis*. Nous exposons l'évolution de sa compréhension de la grâce capitale du Christ par une analyse chronologique et littéraire des divers traitements de *gratia capitis*. Cet examen de la question de la grâce capitale du Christ dans les œuvres de l'Aquinate vise à éclairer la question 8 de la *ST* dans laquelle se trouvent les articles sur la capitalité du diable et de l'Antichrist sur les impies. En saisissant les développements de la pensée de Thomas sur ce point, nous espérons mieux comprendre l'insertion des articles 7 et 8 à l'intérieur de la *ST* III, q.8.

Nous avons sélectionné quatre textes où Thomas d'Aquin traite *ex professo* de la question de la grâce capitale du Christ : (1) *SSS* III, d.13, q.2, (2) *DV* q.29, a.4-5, (3) *CT*, c.214 et (4) *ST* III, q.8. Thomas revient explicitement à plusieurs reprises sur la grâce capitale dans ses commentaires pauliniens¹⁴⁹. Nous avons cependant privilégié ses exposés synthétiques, puisque leur nombre, l'homogénéité de leur style et leur caractère synthétique garantissent un suivi de l'évolution de sa pensée sur ce point. Il est vrai que le c.214 du *CT* a pour sujet la plénitude de grâce du Christ et, dans cette optique, il développe les trois grâces qui lui sont affiliées (*gratia unionis, singularis et capitis*). Le texte n'en demeure pas moins important, car, comme nous le montrerons ci-dessous, le travail de synthèse de Thomas d'Aquin dans cette œuvre marque un jalon significatif dans l'évolution de sa pensée, notamment par la modification de sa perspective qui se focalise sur la transmission de la grâce structurée par les versets de Jn 1,14.16.

Notre analyse considère le contexte historique et les sources primaires et secondaires concernant la question de *gratia capitis*. En un premier temps, nous débutons par contextualiser la notion de grâce capitale dans la scolastique des XII^e et XIII^e siècles. Pour cela, nous commençons par présenter les fondements scripturaux de l'image du corps du Christ dans lesquelles s'enracine la question médiévale de la grâce capitale. Ensuite, nous analysons les traitements de la grâce capitale dans la théologie scolastique en nous appuyant principalement¹⁵⁰ sur les travaux d'Yves Congar¹⁵¹, Marie-Hélène Deloffre, o.p.,¹⁵² et Conor McDonough, o.p.¹⁵³

¹⁴⁹ Voir par exemple Thomas d'Aquin, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura* (Marietti : Turin, 1953), c.8, L.1, §605; *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura* (Marietti : Turin, 1953), c.11, L.1, §587-589.

¹⁵⁰ Nous avons laissé de côté les travaux de François Daguét, o.p., puisqu'il ne prend en compte que le *SSS* et la *ST* et que son analyse n'ajoute rien de neuf à celles de Congar, Deloffre et McDonough. Voir François Daguét, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin: finis omnium Ecclesia*. Bibliothèque thomiste 54 (Paris: J. Vrin, 2003), 270-292.

¹⁵¹ Yves Congar, « L'ecclesiologie dans la scolastique du XII^e siècle : B. L'Église-Corps du Christ dans la Première Scolastique, » in *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, 161-164 ; *id.*, « Saint Augustin et le traité scolastique 'De gratia Capitis' », *RÉAP* 20, 1 (1980), 79-93.

¹⁵² Marie-Hélène Deloffre, « Introduction, » in Thomas d'Aquin, *Les questions disputées sur la vérité. Question XXIX. La grâce du Christ (De gratia Christi)*, Texte latin de l'édition léonine, Introduction, traduction et notes par Marie-Hélène Deloffre (Paris : J. Vrin, 2015), 9-148.

¹⁵³ Conor McDonough, « Is Christ the Head of the Church as Man? The History of a Problem Between St. Augustine and St. Thomas, » in *Reading the Church Fathers with St. Thomas Aquinas. Historical and Systematical Perspectives*, édité par Piotr Roszak et Jörgen Vijgen (Turnhout : Brepols, 2021), 373-407.

En un second temps, nous examinons les quatre lieux où Thomas d'Aquin traite de la grâce capitale, en analysant ses textes dans un ordre chronologique. D'abord, nous présentons brièvement chaque œuvre, puis nous analysons leur structure pour mieux éclaircir les questions précises que nous étudions. Cette étape est importante, car Thomas donne une structuration détaillée et solide à ses œuvres. Enfin, nous résumons les thèses des quatre textes sélectionnés.

2.2 Contexte historique : Les traitements de *gratia capitis* durant la période scolastique (XII^e-XIII^e s.)

2.2.1 Fondements scripturaires

La question sur la grâce capitale s'enracine dans la théologie paulinienne du corps du Christ¹⁵⁴. Paul désigne le tout que forme l'Église comme *Corpus Christi* ou *σώμα του Χριστού*. À ce sujet, on retrace deux grandes étapes de l'enseignement paulinien. Il y a d'abord les grands épîtres (1 Co et Rm), qui datent des années 55-60. Ils mettent de l'avant l'« horizontalité » de l'image du corps; l'accent est mis sur l'unité des chrétiens. Il y a ensuite les épîtres de captivité (Ep et Col, après 60). Ces lettres s'inscrivent davantage dans une perspective verticale, où le thème central est la primauté du Christ et son influence sur le corps. En d'autres termes, l'horizontalité de l'image se centralise sur le corps et la verticalité sur la tête.

Depuis les travaux de Lubac, on sait que l'expression *Corpus Christi mysticum* pour désigner l'Église est tardive en théologie¹⁵⁵. Cette expression n'est pas utilisée dans les écrits de Paul et n'a émergé qu'au XI^e siècle, lors de la querelle eucharistique entre Béranger de Tour et Lanfranc de Caen. Avant cela, l'expression signifiait l'eucharistie, et c'est plutôt *Corpus Christi verum* qui renvoyait à l'Église. L'inversion des sens est due à l'accentuation de la dimension réelle du corps eucharistique afin d'éviter de n'y voir qu'un simple symbolisme.

Chez les scolastiques, la question de la grâce capitale emprunte les thèmes pauliniens du *Corpus Christi* et de l'Église dans leur verticalité. La question a fondamentalement pour but d'expliquer l'unité de l'Église comme corps mystique à partir de la grâce du Christ-Tête. Lorsqu'ils abordent cette thématique, les auteurs scolastiques posent un ensemble commun de sous-questions, telles "Est-ce que le Christ est tête de l'Église en vertu de sa nature humaine ou de sa nature divine?", ou "Est-ce que le Christ est tête des anges", ou encore "Est-ce que le Christ est tête de l'homme en entier, corps et âme?".

2.2.2 Les XII^e et XIII^e siècles

Lorsqu'il analyse la question médiévale de la grâce capitale, Yves Congar observe un changement qui s'opère entre deux traités : celui consacré au Christ comme tête (*de Christo capite*) et celui portant sur la grâce de la tête (*de gratia capitis*)¹⁵⁶. Selon lui, Pierre Lombard aurait rédigé le premier traité dans ses *Sentences*, tandis que Pierre de Poitiers aurait assuré la transition vers le second dans ses *Sententiae libri quinque*. Congar ne précise pas les différences entre les deux traités, mais à son avis, ils témoignent du fait que la question scolastique de l'Église en tant que *corpus Christi* est avant tout christologique¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Sur l'ecclésiologie du corps du Christ chez saint Paul, voir Benoît-Dominique de la Soujeole, « L'Église est le corps du Christ : b) La théologie de l'Église, corps du Christ, » in *Introduction au mystère de l'Église*, 70-82.

¹⁵⁵ Henri de Lubac, *Corpus mysticum : l'eucharistie et l'Église au Moyen âge. Étude historique*. 2 éd. (Paris: Aubier, 1949).

¹⁵⁶ Yves Congar, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, 162-163.

¹⁵⁷ Yves Congar, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, 164.

Afin de comprendre la façon dont la grâce capitale a été traitée durant la période scolastique, il est essentiel de se référer aux écrits d'Augustin d'Hippone¹⁵⁸. Augustin aborde le thème du corps mystique et du Christ-Tête presque uniquement dans ses écrits relatifs aux controverses pélagiennes¹⁵⁹. Sa théologie du *corpus Christi* se caractérise par deux thèses difficilement conciliables¹⁶⁰. Tout d'abord, le Christ en tant qu'homme est la tête de l'Église (1) en vertu de sa nature commune avec l'humanité, (2) en raison de la plénitude des cinq sens de la tête et (3) parce que la tête doit avoir la foi pour unir les membres au corps. Or, pour Augustin, la grâce est donnée directement par Dieu, sans intermédiaire. La conciliation de ces deux thèses se complexifie au fur et à mesure que la scolastique développe son propre vocabulaire.

Bien que les termes qu'emploie Augustin soient les mêmes que ceux des scolastiques, leur compréhension de la grâce diffère fondamentalement¹⁶¹. Pour l'évêque d'Hippone, la grâce est un don de Dieu, une miséricorde gratuite. Pour les scolastiques, cependant, la grâce est une qualité ontologique produite dans l'âme par la causalité du Christ. Il y a une différence dans la manière d'approcher le rapport *corpus/caput*, où Augustin envisage plutôt le rapport horizontal de l'unité du *corpus* et les scolastiques mettent l'accent davantage sur la verticalité grâce à la communication de la grâce.

Cette divergence de définition de la grâce engendre une difficulté supplémentaire. Les théologiens scolastiques reprennent à Augustin la primauté et la plénitude des cinq sens du Christ en tant que tête, mais y ajoutent la notion d'*influentia gratiae*¹⁶². Trois points communs caractérisent leur position. *Primo*, la capitalité consiste en l'influx de la grâce, qui est une prérogative divine puisque la grâce implique une nouvelle création (*recreatio*). De ce fait, la Trinité est tête. *Secundo*, comme Dieu, le Christ donne la grâce, mais il est tête de l'Église par la communauté de nature qu'il partage avec les hommes. *Tertio*, comme homme, le Christ, par son incarnation, son enseignement et son mérite, ne cause la grâce que de manière dispositive, c'est-à-dire qu'il prépare les hommes à la recevoir de Dieu¹⁶³. Étant donné que la communication de la grâce par l'influx devient centrale dans la question de la capitalité du Christ, les théologiens scolastiques auront de plus en plus de difficultés à concilier l'immédiateté de la transmission de la grâce par Dieu avec la thèse de la nature humaine du Christ-Tête.

Thomas d'Aquin se distingue de ses contemporains par une compréhension originale de la communication de la grâce par la nature humaine du Christ-Tête. Contrairement à la lecture augustinienne de l'immédiateté divine de la transmission de la grâce, l'Aquinate affirme que cette grâce est communiquée par la nature humaine du Christ-Tête. La raison en est de l'union

¹⁵⁸ Conor McDonough souligne que « for medieval Latin theology [Augustine's] influence far outstripped that of the Greek Fathers » in « Is Christ the Head of the Church as Man? », 376, note 17. McDonough commente ici l'observation d'Émile Mersch : « [L]a doctrine latine du corps mystique est, en premier lieu, [...] une survivance augustinienne. » Cf. Émile Mersch, *Le corps mystique du Christ*, vol. 2, 154.

¹⁵⁹ Yves Congar, « Saint Augustin et le traité scolastique 'De gratia Capitis' », 86.

¹⁶⁰ Conord McDonough, « Is Christ the Head of the Church as Man? », 381-382.

¹⁶¹ Yves Congar, « Saint Augustin et le traité scolastique 'De gratia Capitis' », 87-88.

¹⁶² Il n'est pas aisé d'établir quand cette terminologie est apparue dans la théologie médiévale. Elle se retrouve dans des textes de l'école de Laon de la première moitié du XII^e siècle (1231-1236). Elle accompagne plusieurs traités de la première scolastique. Elle est bien attestée chez Bonaventure et Thomas d'Aquin. Cf. Conor McDonough, « Is Christ the Head of the Church as Man? », 386-387.

¹⁶³ « Is Christ the Head of the Church as Man? », 394.

hypostatique des deux natures dans le Verbe de Dieu qui assure le déversement de la grâce aux hommes. Sa pensée a évolué sur ce point, passant d'une position similaire à celle de ses contemporains, notamment franciscains, dans le *SSS* à une approche plus originale dans le *DV*.

Dans cette question disputée, Thomas d'Aquin présente une compréhension de la grâce comme une création participée (*concretatio*) plutôt qu'une *recreatio* réservée à Dieu¹⁶⁴. De plus, il adopte le concept de causalité instrumentale du Christ, issu de Jean Damascène, qui lui permet de délaier la causalité dispositio. Selon cette approche, la causalité se situe au plan de l'agent plutôt que du réceptacle, ce qui permet à l'humanité du Christ de causer la grâce effectivement, au même titre que Dieu¹⁶⁵. Cette vision est réaffirmée avec force et plus d'acuité dans ses traitements postérieurs de la grâce capitale, notamment dans la *ST III*, q.8¹⁶⁶.

2.3 Les traitements *de gratia capitis* chez Thomas d'Aquin

2.3.1 Commentaire des *Sentences III*, d.13, q.2

2.3.1.1 Présentation

Le commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard est le travail du bachelier sententiaire en vue de devenir maître en théologie¹⁶⁷. Pierre Lombard a produit son livre des *Sentences* entre 1155-1158. Alexandre de Halès a introduit l'enseignement à partir de ce texte lors de son enseignement à Paris, de 1223 à 1227. Avec la Bible, le livre du Lombard constitue le texte de base de l'enseignement de la théologie durant près de trois siècles.

Thomas d'Aquin a produit son commentaire entre 1252/53 et 1257¹⁶⁸. Il est le fruit de son enseignement lors de son premier séjour parisien (1251-1259). Il s'agit donc d'une leçon orale, que l'Aquinate a retranscrit et publié. Thomas n'hésite pas à s'éloier de l'approche de Pierre Lombard. Le cas le plus notable est sans doute le recours massif à Aristote (2304 citations)¹⁶⁹.

2.3.1.2 Intelligibilité de la structure

Les *Sentences* de Pierre Lombard contiennent quatre livres subdivisés en chapitres. Lorsque Alexandre de Halès l'a utilisé pour ses cours, il a subdivisé le texte en distinctions, chapitres et articles. Thomas d'Aquin organise son commentaire sur chaque distinction en questions, qui sont subdivisées en articles, *quaestiunculae* et solutions. Il adopte la méthode de la question disputée. Les *quaestiunculae* présentent les contre-arguments et les *sed contra*, tandis que les solutions présentent la réponse et les réfutations. Chaque distinction est encadrée par une *divisio textus*, qui annonce les questions abordées dans le livre des *Sentences*, et à la fin, par une *expositio textus*.

¹⁶⁴ Conor McDonough, « Is Christ the Head of the Church as Man? », 399.

¹⁶⁵ Marie-Hélène Deloffre, « Introduction », 58-60. Il est important de signaler que Thomas d'Aquin connaissait dès le *SSS* la causalité instrumentale du Damascène. Il ne l'avait cependant pas incorporé aussi structurellement dans sa réflexion sur la grâce du Christ.

¹⁶⁶ Pour McDonough, c'est même toute la *Tertia pars* qui a bénéficié de ce changement de perspective. Cf. Conor McDonough, « Is Christ the Head of the Church as Man? », 405.

¹⁶⁷ Sur Pierre Lombard et ses œuvres, voir Marcia L. Colish, *Peter Lombard*, 2 volumes (Leiden : Brill, 1994); Philipp W. Rosemann, *Peter Lombard* (Oxford : Oxford University Press, 2004).

¹⁶⁸ Pour les données au sujet du *SSS*, voir Jean-Pierre Torrell, *Introduction*, 65-73. Dans son étude du commentaire du prologue du *SSS*, Adriano Oliva formule l'hypothèse que « Thomas d'Aquin [...] a commenté les *Sentences* en 200 leçons environ, pendant deux ans, de 1252, ou 1253 à 1254, ou 1255, après quoi, il s'est consacré à la rédaction définitive de son *Scriptum* et aux tâches qui pouvaient lui revenir en tant que bachelier », in *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina* (Paris : J.Vrin, 2006), 241.

¹⁶⁹ Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 68.

Le commentaire de Thomas d'Aquin sur la grâce capitale du Christ se situe au troisième livre du *SSS*, à la question 2 de la distinction 13. Le troisième livre des *Sentences* a pour objet d'étude l'Incarnation du Verbe de Dieu. Il contient 40 distinctions. Dans le prologue de son commentaire, l'Aquinate divise les 40 distinctions en deux parties. Les distinctions 1 à 22 traitent de l'Incarnation, c'est-à-dire sur Dieu incarné en lui-même en tant qu'il est la cause effective du retour de l'homme à Dieu, tandis que les distinctions 23 à 40 traitent des vertus et des dons que le Christ transmet à l'humanité.

Le commentaire de la distinction 13 de l'Aquinate s'insère dans la première partie du commentaire du troisième livre (d.1-22). Thomas d'Aquin commence par aborder l'Incarnation en elle-même (d.1-5), puis de ses caractéristiques (d.6-22), en deux temps : d'abord, les caractéristiques qui ont rapport avec l'union des deux natures dans la personne du Fils (d.6-12), et ensuite les caractéristiques qui ont rapport à la nature humaine assumée par le Fils (d.13-22). Ce deuxième temps se subdivise lui-même en trois parties : les choses de la nature humaine que le Dieu incarné a assumées (d.13-16), son opération (d.17-20) et sa mort (d.21-22). La distinction 13 est une question charnière qui introduit les perfections humaines du Christ et articule le passage entre les caractéristiques qui ont rapport à l'union et celles qui ne se tiennent que dans la nature humaine du Christ.

La distinction 13 traite de la grâce singulière (*singularis*), de la grâce capitale (*capitalis*) et de la grâce de l'union (*unionis*) en trois questions distinctes. La grâce singulière fait référence à la grâce personnelle et propre du Christ, la grâce capitale au rejaillissement de la grâce sur les autres et la grâce de l'union à l'union des deux natures dans le Christ (humaine et divine)¹⁷⁰. Pour Thomas, les trois grâces sont essentiellement les mêmes et ne diffèrent que selon le point de vue par lesquelles on les aborde et on les comprend¹⁷¹.

Thomas d'Aquin analyse la grâce capitale dans le *SSS* à la question 2, en deux articles¹⁷², le second étant subdivisé en trois *quaestiunculae*. Le premier article se demande si le Christ, en tant qu'homme, est la tête de l'Église. Le deuxième article répond à la question de la capitalité du Christ sur les anges, selon sa nature humaine (qa.1). Thomas aborde également l'universalité de la capitalité du Christ sur les hommes, de qui il est la tête en totalité (tous les hommes; qa.2) et en entier (corps et âme; qa.3).

2.3.1.3 Résumé des thèses

Au *SSS* III, d.13, q.2, il y a une différence de focalisation entre les articles 1 et 2, qa.1 et les *quaestunculae* 2 et 3. Les premiers se concentrent davantage sur les prérogatives de la tête dans le corps mystique, tandis que les seconds soulignent l'unité du corpus.

Thomas fonde son rapport entre le Christ *caput ecclesiae* et ses membres à partir d'une similitude entre la tête du corps biologique (*caput naturalis*) et la tête du corps mystique (*corpus mysticum*). Il explique que la tête du corps biologique possède quatre caractéristiques distinctes. Premièrement,

¹⁷⁰ Le résumé le plus synthétique de l'Aquinate sur les trois grâces du Christ se trouvent dans le *CT*, c.214.

¹⁷¹ Il s'agit d'une thèse constamment affirmée dans les œuvres de Thomas d'Aquin. Voir le *SSS* III, d.13, q.3, a.2, qa.1; *DV* q.29, a.5, co.; *CT*, c.214; *ST* III, q.8, a.5, co.

¹⁷² Il faut noter qu'à la question sur la grâce de l'union, Thomas aborde un article sur le rapport entre la *gratia unionis* et la *gratia capitalis* (*SSS* III, d.13, q.3, a.2). Notre analyse exclut cet article.

la *dignité* : la tête est supérieure aux autres membres en raison de sa position élevée, de la noblesse des puissances de l'âme (comme l'imagination et la mémoire) et de sa perfection (elle possède les cinq sens). Deuxièmement, le *principe* : toutes les puissances animales du corps proviennent de la tête, qui est ainsi le principe des autres membres puisqu'il leur transmet la sensation et le mouvement. Troisièmement, la *direction* : la tête dirige tous les membres dans leurs actions. Quatrièmement, la *conformité* : la tête est conforme aux autres membres par homogénéité de nature.

Le Christ est appelé « tête de l'Église » en raison de son humanité et de sa divinité qui possèdent ces quatre caractéristiques. Les trois premières caractéristiques distinguent la tête des autres membres du corps et rendent compte de la capitalité du Christ sur l'Église en tant qu'homme et Dieu. La quatrième n'est liée qu'à sa nature humaine, qui fait du Christ un principe pour ainsi dire univoque (*principium quasi univocum*) et assure son appartenance par conformité de l'espèce avec les membres humains de l'Église. Le Christ est également la tête des anges par conformité de genre avec la nature intellectuelle, et son influence s'exerce par illumination de l'intellect.

Thomas d'Aquin aborde l'unité du corps mystique de l'Église dans le *SSS* III, d.13, a.2, qa.2-3 en reprenant l'analyse par similitude avec le corps naturel. Il explique que dans un corps naturel, il existe quatre types d'union entre les membres: la similitude de nature, la connexion par les nerfs et les articulations, la diffusion de l'esprit vital et des pouvoirs de l'âme à travers tout le corps, et la perfection de tous les membres par l'âme.

Thomas soutient que ces quatre unions se retrouvent dans le corps mystique, qui est l'Église. La première union est fondée sur la conformité de la nature, la deuxième sur la foi, la troisième sur la grâce et la charité, et la quatrième sur la présence du Saint-Esprit.

Cependant, il souligne que la première union n'est pas une union absolument (*simpliciter*), car elle n'est pas une unité numérique. Il explique que les non-croyants ne font pas partie de l'unité de l'Église à moins que le Christ ne soit leur tête potentiellement, c'est-à-dire qu'ils ont la possibilité de devenir croyants¹⁷³. Les croyants pécheurs font partie de l'unité de l'Église par la foi mais ne peuvent être considérés comme des membres que de manière équivoque, comme des membres morts. Les croyants en état de grâce sont unis conformément à la troisième et à la quatrième union, par la charité et l'Esprit Saint. Le Christ est donc considéré comme la tête de ces derniers de manière appropriée. Les deux tableaux ci-dessous schématisent l'analyse de Thomas d'Aquin.

¹⁷³ Thomas d'Aquin utilise ici le concept aristotélicien de *potentia*, qu'on distingue de l'*actus*. Sur l'acte et la puissance, cf. Aristote, *Phys.* 200b26-201a34; *Met.* IX. Pour la compréhension de ces concepts par l'Aquinat, cf. ses commentaires sur les deux livres et la contribution récente d'Yvan Pelletier, *La Physique d'Aristote et son commentaire par Thomas d'Aquin. Introduction, traduction et notes* (Société d'études aristotélico-thomistes : Canada, 2018); Emmanuel Perrier, « Première partie. 'Penser l'ἐνέργεια', » in *L'attrait divin. La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin* (Paris : Parole et Silence, 2017), 33-90. À notre grande surprise, nous n'avons pas trouvé d'étude spécifique sur un concept aristotélicien aussi décisif chez Thomas d'Aquin dans *Aristotle in Aquinas's Theology*, édité par Gilles Emery et Matthew Levering (Oxford : Oxford University Press, 2015).

Tableau 2 : Analyse métaphorique (<i>similitudo</i>) entre <i>caput naturalis</i> / <i>Christus</i> et <i>corpus naturalis</i> / <i>corpus mysticum</i> dans le SSS	
d.13, q.2, a.1 : Le Christ est-il tête de l'Église comme homme?	
<i>Caput naturalis</i>	<i>Caput Christus</i>
<u>4 caractéristiques</u> 1. <i>Dignitas</i> -positionnement (au sommet du corps) - <i>propriae virtutis</i> (puissances de l'âme) -perfection (contient les cinq sens) 2. <i>Principium</i> (sensation et mouvement) 3. <i>Directio</i> 4. <i>Conformitas naturalis</i>	<u>3 caractéristiques (nature divine)</u> 1. Dignité (<i>plenitudo omne deitatis</i>) 2. Principe (principe de la grâce) 3. Direction (retour à Dieu) <u>4 caractéristiques (nature humaine)</u> 1. Dignité -positionnement (exaltation de la nature humaine par l'union des natures) - <i>propriae operationis</i> (rédemption et édification de l'Église), -perfection (totalité de la grâce) 2. Principe (foi et charité) 3. Direction (enseignement et exemple) 4. Conformité de nature humaine
d.13, q.2, a.2, qa.2 : Le Christ est-il tête de tous les hommes?	
<i>Corpus naturalis</i>	<i>Corpus mysticum</i>
<u>4 caractéristiques de l'unité</u> 1. <i>Conformitas naturalis</i> 2. <i>Continuitas</i> (Connexion, jointure) 3. <i>Diffusio</i> de l'esprit et de l'âme 4. <i>Anima</i> (âme)	<u>4 caractéristiques de l'unité</u> <i>Unio non unum numerum</i> 1. Conformité de nature (genre et espèce) *Hommes sans la foi (<i>infideles</i>) ont le Christ comme tête en puissance <i>Unio unum numerum</i> 2. Connexion par la foi <i>Fideles peccatores</i> = membres équivoques, comme des membres morts 3. Vivification par la charité 4. Esprit Saint Les méchants (<i>mali</i>) ne reçoivent pas la vie de l'Esprit, mais l'Esprit peut activer la vie chez d'autres par eux

Tableau 3 : Analyse des membres du corps dans le SSS	
d.13, q.2, a.2, qa. 1 : anges	d.13, q.2, a.2, qa. 3 : hommes, corps et âme
1. Conformité de nature (genre intellectuel) 2. Influence spirituelle (illumination)	1. Conformité de nature (assomption de la nature humaine) 2. Influence spirituelle (grâce)

2.3.2 De Veritate, q.29, a.4-5

2.3.2.1 Présentation

Thomas d'Aquin a composé les *Quaestiones disputatae de Veritate* entre 1256 et 1259 à Paris¹⁷⁴. La question 29 date du printemps 1259¹⁷⁵. L'ouvrage fait partie du genre littéraire de la *disputatio*. Au Moyen Âge, les maîtres en théologie avaient trois fonctions principales : *legere*, *disputare* et *predicare*. La *disputatio* était une méthode d'enseignement, d'apprentissage et de recherche qui consistait à discuter autour d'un problème théorique ou pratique en apportant et en examinant des arguments de raison et d'autorité¹⁷⁶. Il y avait deux types de *disputatio*, l'une privée (*disputata privata seu in scholis*) et l'autre publique (*disputata publica seu ordinaria*) qui se tenait à l'université¹⁷⁷. Le *DV* a sans doute été discuté en classe avant d'être publié¹⁷⁸. Les questions sont techniques et approfondies, avec de nombreux contre-arguments à chaque thèse, ce qui montre la profondeur et l'adresse de la pensée du maître d'Aquin.

2.3.2.2 Intelligibilité de la structure

On pourrait penser que la structure des questions disputées *DV* issues de l'enseignement de Thomas manquerait de rigidité. Au contraire, même si l'Aquinat ne fournit pas d'indications explicites comme dans le *SSS*, les questions affichent une cohérence interne remarquable. Deux sous-ensembles divisent le traité : les q.1-20 sur la vérité et la connaissance et les q.21-29 sur le bien. Les deux divisions suivent pratiquement la même séquence. Pour la première division, on retrouve

¹⁷⁴ Pour le texte du *DV*, nous employons l'édition de Deloffre qui retranscrit le texte latin de l'édition léonine avec, en parallèle, la traduction française : Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur la Vérité. Question XXIX, la grâce du Christ (de gratia Christi). Introduction, traduction et notes par Marie-Hélène Deloffre* (Paris : J. Vrin, 2015). Pour les contributions sur le *DV*, voir Jean-Pierre Torrell, *Introduction*, 94-101; Serge-Thomas Bonino, « Introduction générale, » in *De la Vérité ou La science en Dieu* (Fribourg, Paris : Éditions universitaires de Fribourg, Cerf, 1996), 1-240; Marie-Hélène Deloffre, « Introduction générale », in Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur la Vérité. Question XXIX, la grâce du Christ (de gratia Christi)*, 9-148.

¹⁷⁵ Deloffre situe la publication de la question entre carême et juin 1259, Marie-Hélène Deloffre, « Introduction », 11-12.

¹⁷⁶ Carlos Bazán définit la *disputatio* comme « une forme régulière d'enseignement, d'apprentissage et de recherche, présidée par le maître, caractérisée par une méthode dialectique qui consiste à apporter et à examiner des arguments de raison et d'autorité qui s'opposent autour d'un problème théorique ou pratique et qui sont fournis par les participants, et où le maître doit parvenir à une solution doctrinale par un acte de détermination qui le confirme dans sa fonction magistrale. » Carlos Bazán, « Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie », in B. C. Bazán, G. Franssen, J. F. Wippel, D. Jacquart, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine* (Turnhout : Brepols, 1985), 160.

¹⁷⁷ Marie-Hélène Deloffre, « Introduction générale », 10; Jean-Pierre Torrell, *Introduction*, 95-97 ; Carlos Bazán, « Les questions disputées », 70-85. Bazán juge que le *DV* ne contient que des disputes *in scholis*. Torrell doute de la thèse de Bazán, d'une part parce que Thomas aurait dû tenir des disputes publiques entre le moment de sa réception dans le *consortium magistrorum* et son départ en Italie (1257-1259), d'autre part, en raison de l'ampleur et de la technicité de l'argumentaire des questions disputées, elles se rapprochent plus des questions publiques. Pour Deloffre, il est possible que des questions du *DV* soient à caractère publique mais il est impossible de déterminer lesquelles. De plus, elle juge peu probable cette hypothèse pour la q.29, qui conserve des traces des joutes orales de la dispute. On est en mesure d'identifier les arguments des bacheliers *opponentes* et du bachelier *respondens*, par exemple en *DV* q.29, a.3, arg.3 et 7; a.4, arg.2,4 et 10; a.8, arg. 4; a.8, *sed contra* 3 et 4. La rareté des traces d'interventions dans les *sed contra* fait pencher en faveur d'un dispute *in scholis*.

¹⁷⁸ Une fois les disputes tenues, le maître débutait un travail de révision en vue de la publication. Les manuscrits et les éditions que nous possédons ne sont donc pas les discussions de premières mains en classe, mais constituent un travail de seconde main où le maître avait la liberté de modifier le contenu et l'ordre des questions.

la vérité en général (q.1), en Dieu (q. 2-7), dans l'ange (q.8-9) et dans l'homme (10-20). À la seconde division: le bien en général (q.21-22), en Dieu (q.23) et dans l'homme (q.24-29)¹⁷⁹.

La q.29 sur la grâce du Christ est précédée d'une question sur la grâce en général (q.27) et d'une question sur la justification de l'impie (q.28). La q.29 contient huit articles qui se subdivisent en trois sous-ensembles : la grâce singulière du Christ (a.1-3), la grâce capitale (a.4-5), le mérite du Christ (a.6-8)¹⁸⁰. Bien que le traitement de la grâce capitale dans le *DV* soit moins exhaustif que dans d'autres lieux parallèles, Thomas d'Aquin soulève une question nouvelle en examinant le rapport entre la grâce capitale et la grâce habituelle, ce qui le distingue du *SSS*.

2.3.2.3 Résumé des thèses

À l'a.5, Thomas d'Aquin discute de la relation entre la grâce habituelle du Christ et la grâce capitale. Il y réaffirme la thèse centrale de sa compréhension de la grâce du Christ qu'on a déjà aperçue dans le *SSS*¹⁸¹ : la grâce habituelle du Christ est la même que sa grâce d'union, sa grâce capitale ou sa grâce singulière; elles ne diffèrent que selon la notion.

Pour l'a. 4, nous avons schématisé la position de Thomas d'Aquin sur la capitalité du Christ sur ses membres selon son humanité. Il est important de noter que, pour lui, toutes ces caractéristiques s'appliquent en propre au Christ selon ses deux natures¹⁸². Mais notre schéma respecte l'a.4 qui porte spécifiquement sur la grâce capitale selon la nature humaine du Christ. Finalement, Thomas n'explique pas comment la caractéristique de la *dignitas* s'applique aux anges.

Tableau 4 : La capitalité du Christ sur ses membres selon la nature humaine dans le <i>DV</i>		
Double rapport de la tête et du corps dans le <i>corpus naturalis</i>	Application métaphorique du double rapport du <i>corpus naturalis</i> sur la capitalité du Christ sur ses membres dans le <i>corpus mysticum</i>	
Distinction	Hommes	Anges
1. <i>Dignitas</i> Cinq sens dans la tête	Abondance de grâce	Sans objet
2. <i>Gubernatio</i> Direction des membres	Gouverne l'Église	
3. <i>Causalitas</i> Influe du sens et du mouvement dans les membres	Agent instrumental de l'Esprit Saint et de la grâce (humanité) Agent principal de l'Esprit Saint et de la grâce (divinité)	

¹⁷⁹ Marie-Hélène Deloffre, « Introduction générale », 13 ; Serge-Thomas Bonino, « Introduction générale », 103-105. Bonino indique que les divisions vérité-bien lui paraissent incontestable et que les sous-divisions sont probables. Il distingue dans la sous-division de l'homme entre les structures (q.10-17; 24-26) et les réalisations historiques (q.18-20; 27-29), position qu'il relativise en la qualifiant d'« aléatoire ».

¹⁸⁰ Marie-Hélène Deloffre, « Introduction générale », 14.

¹⁸¹ Voir la note 23 ci-dessus.

¹⁸² « À proprement parler, le Christ tout entier, selon ses deux natures, est donc tête de l'Église entière selon les conditions susdites », *DV*, q.29, a.4, co. Traduction de Marie-Hélène Deloffre, *Question XXIX*, 187.

Conformité	Hommes	Anges
1. <i>Natura</i>	Selon l'espèce Communauté d'analogie : engendrement du Fils (divinité)	Selon le genre (nature intellectuelle) Communauté d'analogie : engendrement du Fils (divinité)
2. <i>Ordo</i> Union de service et de finalité	Union des membres par le service et l'ordonnement à Dieu	
3. <i>Continuitas/influentia</i> Connexion, conjointement entre les membres	Union <i>in numero</i> du <i>corpus mysticum</i> dans l'Esprit Saint, qui remplit l'Église	

Dans le schéma du *DV*, on constate que Thomas d'Aquin est tributaire de plusieurs éléments du *SSS*, telle que la métaphore (*transumptio*) entre la corps biologique (*corpus naturalis*) et le corps de l'Église (*corpus mysticum*), qui fonde l'analyse ou la reprise de certaines caractéristiques ou la reprise de certaines caractéristiques du *corpus naturalis*.

Thomas d'Aquin s'écarte également du *SSS* sur plusieurs points. Dans son commentaire, l'Aquinate avait distingué quatre caractéristiques (*conditiones*) du *corpus naturalis*, alors que dans les questions disputées, il distingue un double rapport (*duplex habitus*) avec trois caractéristiques chacun. À cet effet, la conformité naturelle n'est plus une caractéristique en soi, mais un rapport. En outre, le *SSS* distingue entre les caractéristiques de la *caput* et celles du *corpus*, alors que le *DV* combine ces deux perspectives.

Thomas modifie les troisième et quatrième caractéristiques du *corpus naturalis* du *SSS* (*diffusio* et *anima*) par celle d'*ordo* dans le *DV* pour expliquer l'union des membres du corps entre eux, introduisant par le même coup l'idée de finalité. Dans la question disputée, il renforce l'œuvre d'unité de l'Esprit Saint en le faisant correspondre à la *continuitas*¹⁸³, alors que l'idée de *diffusio* semble désormais attribuée au Christ en lien avec l'idée d'*influentia*.

À cet effet, il est important de remarquer, d'une part, le glissement de vocabulaire de *continuitas* à *influentia* dans le *DV*¹⁸⁴ et le rattachement de la *continuitas* à la *causalitas* lorsque Thomas traite de l'influence spirituelle du Christ. D'autre part, un élément que nous avons déjà évoqué dans la section précédente de notre travail qui est l'inclusion de la causalité instrumentale inspirée de Jean Damascène dans la conception de la grâce du Christ chez l'Aquinate. Comme agent principal, Dieu seul influe la grâce, mais la nature humaine du Christ la cause comme agent instrumental en vertu de l'union des natures dans la personne du Verbe.

¹⁸³ Deloffre soutient que le terme *continuitas* chez Thomas d'Aquin s'explique en référence à la notion aristotélicienne de *continuitio*. Elle explique que, chez Thomas, le terme « reçoit deux définitions, l'une par résolution, l'autre par composition : ce qui est divisible à l'infini, et ce dont les parties s'unissent en un terme unique, *cuius partes in unum copulantur* (*In III Phys.*, lect.1, Busa no. 3). À strictement parler, il s'agit d'une « espèce d'*habitus* » (*In V Phys.*, lect. 5, no.8) propre à l'étendue, par exemple au corps humain. Le continu peut se réaliser par soi, mais aussi *per aliquam conclavationem* ou *colligationem* (*ibid.*). » in Marie-Hélène Deloffre, « Introduction générale », 258, note 172. À notre avis, il est plus simple de l'interpréter dans la ligne de l'union du corps naturel du *SSS* III, d.13, q.2, a.2, qa.2, *resp.* ou l'Aquinate emploie le terme pour désigner les jointements et les connexions du corps : *Secunda est per colligationem eorum ad invicem per nervos et juncturas, et sic dicuntur unum continuatione*.

¹⁸⁴ *DV*, q.29, a.4, co.: *Sed ubi est continuitas, dicitur caput ratione influentiae, sicut fons dicitur caput fluminis*.

2.3.3 *Compendium theologiae*, c.214

2.3.3.1 Présentation

Le *CT* est le résultat inachevé d'une demande spéciale du secrétaire (*socius continuus*) de Thomas d'Aquin, Raynald de Piperno¹⁸⁵. L'Aquinate l'aurait vraisemblablement écrit à Orvieto, entre 1261-1265¹⁸⁶. Pour Torrell, cet ouvrage a été rédigé avec une intention qu'on qualifierait aujourd'hui de « pastorale »¹⁸⁷. Il s'agit d'un abrégé de la théologie et de la foi chrétienne. Thomas compose son ouvrage sur la thématique de la « parole brève » (*uerbum abbreviatum*), c'est-à-dire sur l'exemple du Christ qui a prononcé un discours succinct à la portée de tous.

2.3.3.2 Intelligibilité de la structure

Thomas d'Aquin avait envisagé une rédaction en trois parties pour le *CT*, organisé par les vertus théologiques¹⁸⁸ : (1) La connaissance de la vérité (la foi), résumée par le *Credo*, (2) la quête de la véritable fin (l'espérance), autour du Notre Père, (3) L'obéissance de la justice (la charité), autour du décalogue. Thomas s'est arrêté au début du traité *De spe*. La partie *De fide* se subdivise en deux : Les chapitres 3-184 sur la Trinité et les chapitres 185-246 sur le Christ. Le chapitre 214 où se trouve des éléments portant sur la grâce capitale se trouve dans la partie sur la foi.

2.3.3.3 Résumé des thèses

Le c.214 porte sur la plénitude de la grâce du Christ. Étant donné la nature brève de son exposé, il ne traite pas de la grâce capitale en soit, mais l'articule au sein du ternaire *gratia unionis*, *gratia singularis* et *gratia capitalis*. On ne retrouve pas dans son explication le parallélisme corps biologique – corps mystique.

Thomas d'Aquin organise son exposé sur la grâce du Christ dans le *CT*, d'une part, autour de la signification de la grâce et, d'autre part, autour de Jn 1,14.16 : « (v.14) Le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous. Et nous avons vu sa gloire, gloire du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. [...] (v.16) De sa plénitude, nous avons tout reçu. »¹⁸⁹

La grâce pour Thomas est un don gratuit qui vise essentiellement à unir l'être humain à Dieu. En ce sens, toute grâce est *gratia unionis*. Il y a deux façons de réaliser cette union. D'abord, par la charité. Mais aussi par l'union hypostatique qui est propre au Christ. À la différence des créatures qui s'unissent à Dieu par la grâce habituelle (c'est-à-dire leurs activités), la grâce de l'union qui se réalise singulièrement dans le Christ provient de l'union même des deux natures, l'humaine et la divine, dans la personne du Fils¹⁹⁰.

¹⁸⁵ Pour la présentation du *CT*, voir Jean-Pierre Torrell, « Introduction », in Thomas d'Aquin, *Abrégé de théologie (Compendium theologiae) ou Bref résumé de théologie pour le frère Raynald. Texte latin de l'édition léonine. Introduction, traduction française et annotations par Jean-Pierre Torrell, o.p.* (Paris : Cerf, 2007), 7-36.

¹⁸⁶ La datation du *CT* pose des problèmes substantiels aux chercheurs. Pour un état de la question, voir Jean-Pierre Torrell, « Introduction, » in *Abrégé de théologie* 19-34.

¹⁸⁷ Jean-Pierre Torrell, « Introduction, » in *Abrégé de théologie*, 9.

¹⁸⁸ Jean-Pierre Torrell, « Introduction, » in *Abrégé de théologie*, 9.

¹⁸⁹ Thomas d'Aquin, « Chapitre 214, » in *Abrégé de théologie (CT)*, 472-74 (traduction de Torrell).

¹⁹⁰ Thomas d'Aquin, « Chapitre 214 », in *Abrégé de théologie (CT)*, 473 : « Or l'être personnel ou hypostatique n'est pas produit par quelque habitus, mais il vient des natures elles-mêmes auxquelles appartiennent les hypostases ou personnes. L'union de la nature humaine à Dieu dans l'unité de la personne ne se fait donc pas par une grâce habituelle, mais par l'union même des natures en une seule personne. » (Traduction de Torrell).

C'est ici qu'interviennent les versets de Jn 1,14.16. Thomas d'Aquin fonde la plénitude de la grâce singulière du Christ sur le verset 14 en inversant la relation du Christ et de l'homme envers la grâce. Là où, pour l'homme, la grâce habituelle cause l'union, pour le Christ, l'union cause la grâce habituelle : « la grâce habituelle dans le Christ n'est pas une disposition à l'union, mais bien plutôt un effet de cette union. Cela ressort avec évidence de la façon même de parler de l'Évangéliste dans le passage cité (Jn 1,14). »¹⁹¹

Il appartient au Christ ainsi rempli de grâce de faire rejaillir sa grâce sur les autres. C'est ici qu'intervient le passage de Jn 1,16 que Thomas lie à la *gratia capitalis*. Au plan métaphysique, la transmission de la grâce repose sur le principe de causalité du maximum, selon lequel il appartient à ce qui possède une chose au plus haut degré de le transmettre aux autres : « Or, chez ceux qui sont comblés de perfection et de bonté, celui qui l'est au maximum déborde sur les autres [...]. Étant donné donc que l'homme Christ a obtenu la plénitude suprême de la grâce en sa qualité de Fils unique du Père, il s'ensuit que c'est aussi de lui que la grâce rejaillit sur les autres ».¹⁹²

Pour Thomas, la tête a précisément pour fonction de faire dériver (*deriuatur*) sur les membres les facultés qu'elle possède pleinement : « Du fait que la grâce et la vérité dérivent du Christ sur les autres, il lui revient d'être la tête de l'Église. Car c'est de la tête que dérive en quelque sorte sur les membres qui lui sont conformes par nature la faculté de sentir et de se mouvoir »¹⁹³. Thomas utilise à partir de là les éléments de la métaphore du corps biologique-corps mystique : conformité de nature entre le Christ et les hommes, capitalité sur les anges *ad excellentiam*¹⁹⁴ et *ad influentiam*, mais non *ad conformitatem*.

Thomas d'Aquin résume sa position avec sa concision habituelle :

Ainsi donc, d'après ce qui vient d'être dit, on attribue communément au Christ une triple grâce : premièrement, la grâce de l'union selon laquelle la nature humaine, sans aucun mérite antérieur, a reçu le don d'être unie au Fils de Dieu en sa personne ; deuxièmement, la grâce singulière, par laquelle l'âme du Christ a été comblé plus que toute autre, de grâce et de vérité ; troisièmement, la grâce capitale, selon laquelle la grâce rejaillit de lui sur les autres. Ces trois grâce, l'Évangéliste les fait se succéder dans l'ordre convenant lorsqu'il écrit à propos de la grâce de l'union (Jn 1,14) : « Le Verbe

¹⁹¹ Thomas d'Aquin, « Chapitre 214 », in *Abrégé de théologie (CT)*, 473 (traduction de Torrell).

¹⁹² Thomas d'Aquin, « Chapitre 214 », in *Abrégé de théologie (CT)*, 473 (traduction de Torrell). Pour le principe de causalité du maximum chez Thomas d'Aquin, voir Vincent de Couesnongle, « La causalité du maximum. L'utilisation par saint Thomas d'un passage d'Aristote », *RSPT* 38 (1954) : 433-444; « La causalité du maximum. Pourquoi saint Thomas a-t-il mal cité Aristote? », *RSPT* 38 (1954) : 658-680 ; Luc-Thomas Somme, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ. La filiation divine par l'adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin* (Paris : J. Vrin, 1997), 336-340.

¹⁹³ Thomas d'Aquin, « Chapitre 214 », in *Abrégé de théologie (CT)*, 473-474 (traduction de Torrell).

¹⁹⁴ Il n'est pas clair à quoi renvoie cette excellence. Si on se fie à la grille d'analyse du *DV*.q.29, a.4, il s'agirait de la condition de gouvernement. Cependant, il n'est pas question dans le *CT* de la régulation des membres. Dans le contexte, *ad excellentiam* semble plutôt renvoyer à la question de la plénitude et de la causalité du maximum, en ce sens que le Christ possède la divinité de laquelle tout dérive. Thomas lie d'ailleurs dans le *CT* l'excellence et l'influence à Ep 1,20-21 : « Dieu l'a établi (le Christ) à sa droite dans les cieux au-dessus de toute principauté, puissance, vertu et domination. » (p.475). Dans le *DV*, q.29, arg. 16, l'opposant jette une objection à l'humanité du Christ comme constitutif de sa capitalité en employant justement cette référence à Éphésiens sur le principe que ce verset démontre l'origine des créatures rationnelles. Il est significatif de constater que Thomas répond à cette objection en citant Jn 1,16 pour montrer que le Christ est le principe de l'origine spirituelle de l'homme. Ce qui est en jeu, donc, c'est le principe, donc la cause de l'origine de la créature, et seul un être qui possède « en plénitude » ou « au maximum » les effets de la création engendrer ces mêmes effets.

s'est fait chair », à propos de la grâce personnelle : « Nous l'avons vu comme Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité », et au sujet de la grâce capitale (Jn 1,16) : « De sa plénitude, nous avons tout reçu. »¹⁹⁵

Bien que le *CT* ne traite pas spécifiquement de la grâce capitale, le c.214 marque une étape importante dans l'évolution de la pensée de Thomas sur cette question. La nature abrégée de sa présentation l'oblige en quelque sorte à fournir une synthèse sur la grâce du Christ, clarifiant ainsi sa conception de la grâce et son rôle dans la christologie. Cependant, c'est surtout l'utilisation de Jn 1,14.16 et de la causalité maximale comme principes organisateurs de la *triplex gratia* qui constitue l'avancée la plus remarquable. Cette approche modifie fondamentalement la compréhension de la grâce capitale dans le *CT*. Alors que Thomas avait auparavant centré son analyse sur la métaphore entre le corps biologique et le corps mystique, mettant sur un pied d'égalité les conditions de dignité, de gouvernement et de conformité, le *CT* place désormais la perspective sur la transmission de la grâce aux créatures rationnelles en vue de leur salut et de leur union avec Dieu.

2.3.4 *ST* III, q.8

2.3.4.1 Présentation

Indéniablement, la *ST* est l'œuvre la plus renommée du maître d'Aquin, qui l'a écrite entre 1268 et 1273¹⁹⁶. En suivant P. Glorieux¹⁹⁷, Adriano Oliva distingue trois genres de *summae* en circulation au Moyen Âge¹⁹⁸ : (1) les *sommes-compilations* qui visent l'exhaustivité, (2) les *sommes-abrégés*, qui visent l'essentiel et (3) les *sommes-systématiques*, qui visent l'exposition organique de la doctrine. La *ST* appartient à ce dernier type. Par conséquent, il est encore plus crucial de saisir l'intention de l'auteur, le plan de l'ouvrage et la méthode pour éclairer les questions particulières.

2.3.4.2 Intelligibilité de la structure

La structure de la *ST* a suscité énormément de discussions depuis les travaux de Marie-Dominique Chenu et ceux de Leonard E. Boyle, o.p.¹⁹⁹ Aujourd'hui, on admet assez généralement que la *ST* était destinée à l'enseignement des frères dominicains de Thomas²⁰⁰. Ce seraient ceux-ci que viseraient les *profecti* et les *incipienti* (ou *novitii*) du prologue de l'œuvre. Le déploiement des questions et des articles sous la forme de questions disputées, forme normale de l'enseignement universitaire médiéval, renforce la thèse pédagogique. L'objectif pédagogique de Thomas est de

¹⁹⁵ Thomas d'Aquin, « Chapitre 214, » in *Abrégé de théologie (CT)*, 475 (traduction de Torrell).

¹⁹⁶ Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 194-195.

¹⁹⁷ P. Glorieux « Sommes théologiques, » in *DTC*, t. 14 (1941), col. 2341.

¹⁹⁸ Adriano Oliva, « La *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin. Introduction historique et littéraire, » *Chôra-Revue d'études anciennes et médiévales* 7-8 (2009-2010), 237.

¹⁹⁹ Pour les études sur la structure de la *ST*, en plus de l'article d'Adriano Oliva cité à la note précédente, voir Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montreal : Institut d'études médiévales, 1954), 255-276; Leonard E. Boyle, *The Setting of the Summa Theologiae of Saint Thomas* (Toronto : PIMS, 1982); Thomas O'Meara, *Thomas Aquinas Theologian* (South Bend : University of Notre Dame Press, 1997), 56-64; Jean-Pierre Torrell, *La « Somme » de saint Thomas d'Aquin* (Paris : Cerf, 1998), 31-89; Brian Johnstone, « The Debate on the Structure of the *Summa Theologiae*, » *Aquinas as Authority*, édité par Paul van Geest, Harm Goris, and Carlo Leget (Leuven : Peters, 2002), 187-200; Rudi te Velde, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae* (Aldershot : Ashgate, 2006), 11-18; Bernard McGinn, *Thomas Aquinas's Summa Theologiae* (Princeton : Princeton University Press, 2014), 66-69; Mark D. Jordan, « Structure », in *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, édité par Philip McCosker et Denys Turner (Cambridge : Cambridge University Press, 2016), 34-47.

²⁰⁰ Mark D. Jordan, « Structure », 34-35; Adriano Oliva, « La *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin. Introduction historique et littéraire, » 231-234.

fournir un exposé systématique de la *sacra doctrina*, à la fois bref et clair et qui sache éviter les répétitions inutiles²⁰¹.

Pour la structure, le thème de l'*exitus-reditus a Deo* mis de l'avant par Chenu a suscité énormément de discussions. L'idée, inspirée par le Pseudo-Denys et les *Sentences*, s'ancre dans une théologie de Dieu, origine et fin des créatures. La *ST* adopterait ce mouvement dans sa division tripartite²⁰². Sans entrer dans une présentation complète de la problématique²⁰³, il suffit pour notre propos de s'apercevoir que le traité *de gratia capitis* se trouve dans la *Tertia pars*, c'est-à-dire la partie qui s'occupe du Christ comme moyen privilégié du retour des créatures rationnelles à Dieu. Ce mouvement de retour opéré par le Christ dans la perspective de la *Tertia pars* se saisit par son action salvifique qui s'accomplit dans l'être humain par la transmission de la grâce.

La *Tertia pars* se subdivise entre christologie (q.1-59) et sacramentologie (q.60-90). Thomas d'Aquin a arrêté sa rédaction avant d'entamer la troisième section sur les fins dernières. Torrell note que le traité sur le Christ est structuré en débutant par l'ontologie du sauveur (q.1-26) qui précède son action (q.27-59). Cette approche est commune chez Thomas; il part de l'être pour en venir à l'agir, du général pour en arriver au singulier, *operari sequitur esse*²⁰⁴. L'ontologie du Sauveur se subdivise en trois sous-sections : d'abord la convenance de l'Incarnation (q.1), ensuite le mode d'union du Verbe incarné (q.2-15) et enfin les conséquences de l'union hypostatique (q.16-26). La question 8 sur la grâce capitale se trouve dans un sous-groupe qui traite des perfections assumées du point de vue de l'union selon la nature humaine (q.7-13). Elle est précédée d'une question sur la grâce singulière (q.7) et est suivie des questions sur la science du Christ (q.9-12) et de ses déficiences (q.14-15)²⁰⁵.

La perspective de la q.8 rappelle celle du *SSS*. Pourtant, tout comme dans le *DV*, mais à contrairement au *SSS* et au *CT*, Thomas ne traite pas la grâce singulière et la grâce capitale explicitement avec la grâce de l'union. La raison en est qu'il l'a déjà abordée à la q.2, notamment aux articles 10 à 12. Et en cela, il suit l'ordre du *CT* : *gratia unionis, singularis* et *capitalis*, ce qui reflète l'importance qu'il attribue désormais à la transmission et à l'influence de la grâce dans le mouvement des trois grâces du Christ.

La *Tertia pars* est la partie christologique de la *ST*. La vision christologique de la *ST* est clairement sotériologique. Cela est évident lorsqu'on considère la division de la *ST* en général, où la troisième partie explique de quelle manière le Christ est la voie du mouvement vers Dieu des créatures

²⁰¹ *ST*, prol. : *Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.*

²⁰² À la *ST* I, q.2, prol., Thomas d'Aquin annonce le plan de la *ST* : *Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.* Nous traduisons : « Puisque l'intention principale de la doctrine sacrée est de transmettre la connaissance de Dieu, non seulement en tant qu'il est en lui-même, mais aussi en tant que principe et fin de toutes choses, et spécialement de la créature rationnelle, comme nous l'avons mentionné auparavant, nous visons donc à exposer cette doctrine en traitant d'abord de Dieu ; deuxièmement, du mouvement de la créature rationnelle vers Dieu ; troisièmement, du Christ, qui, en tant qu'homme, est le chemin qui nous conduit à Dieu. »

²⁰³ Pour un aperçu des discussions, voir Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 199-202.

²⁰⁴ Jean-Pierre Torrell, *Encyclopédie*, 23.

²⁰⁵ Jean-Pierre Torrell, *Encyclopédie*, 22-23.

rationnelles. Mais c'est surtout le prologue de la *Tertia pars* qui montre la couleur sotériologique de la christologie de Thomas, lequel nomme constamment Jésus le sauveur (*salvator*) :

Puisque notre Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, « délivrant son peuple de ses péchés », au témoignage de l'Ange, nous a montré en sa personne la voie de la vérité afin que nous puissions parvenir à la béatitude de la vie immortelle par la résurrection, il est nécessaire à l'achèvement de toute notre entreprise théologique, qu'après avoir traité de la fin ultime de la vie humaine, des vertus et des vices, nous considérions maintenant en lui-même le Sauveur de tous et les bienfaits dont il a gratifié le genre humain. Notre étude portera premièrement sur le Sauveur en lui-même [q.1-59], etc.²⁰⁶

Pour l'Aquinat, la venue du Christ dans le monde, la réponse à la question *cur Deus homo*, est déterminée par le péché et le salut de l'humanité :

Étant donné que dans la Sainte Écriture, le motif de l'Incarnation est toujours pris du péché du premier homme, il est plus convenant de dire que l'œuvre de l'Incarnation a été ordonnée par Dieu comme remède au péché, de sorte que sans le péché il n'y aurait pas non plus d'Incarnation. Toutefois, la puissance de Dieu ne se limite pas à cela, et même sans le péché, Dieu aurait pu s'incarner.²⁰⁷

L'Incarnation du Verbe est intimement liée à l'idée d'une communication qui remédie au péché. On peut même parler d'*auto-communication* puisque c'est le souverain bien qui se communique à travers l'Incarnation²⁰⁸. Cette idée de communication est au cœur de la sotériologie de Thomas. Gilles Emery explique le rôle crucial joué par le Christ médiateur dans cette communication structurée par deux éléments, la notion d'intermédiaire (*ratio medii*) et sa fonction de liaison (*officium conjungendi*)²⁰⁹. Le premier élément souligne la plénitude de la grâce du Christ en tant

²⁰⁶ ST III, prol. Traduction de Torrell, *Encyclopédie*, 25.

²⁰⁷ ST III, q.1, a.3, co. Traduction de Torrell, *Encyclopédie*, 31.

²⁰⁸ ST III, q.1, a.1, co. Dans cet article de la *ST*, Thomas d'Aquin fonde la communication du Verbe sur l'axiome dionysien *bonum diffusivum sui*. À la note 4 (*Encyclopédie*, 92), Torrell explique ce que signifie cet axiome aux yeux de Thomas. On le retrouve 14 fois avec un renvoi au Pseudo-Denys sous la forme *Bonum est communicativum sui*, alors que la formule axiomatique *Bonum diffusivum sui* n'apparaît qu'une seule fois. Contrairement à l'interprétation spontanée, l'adage ne signifie pas une « émanation quasi nécessaire », mais « une communication volontaire d'un agent intelligent et libre. » Il faut entendre le bien comme une cause finale qui attire vers elle plutôt qu'une cause efficiente. C'est aussi l'interprétation de Bernhard Blenkenhorn in « The Good as Self-Diffusive in Thomas Aquinas », *Angelicum* 79 n° 4 (2002) : 803-837. Sur l'influence du Pseudo-Denys, en plus de Torrell et Blankenhorn, cf. Fran O'Rourke, *The Pseudo-Denys and the Metaphysics of Aquinas* (Leiden: Brill, 1992). Lors d'un échange privé, le professeur Jean-Michel Roessli m'a demandé si on peut aussi reconnaître une influence boécienne sur Thomas d'Aquin. Dans un article de 1955 sur l'axiome *Bonum diffusivum sui* chez Thomas, Jean-Pierre Josuas aperçoit un développement semblable dans son commentaire sur le *De hebdomadibus*, cf. Jean-Pierre Josuas, « L'axiome "Bonum diffusivum sui" chez s. Thomas d'Aquin », *Revue des sciences religieuses* 40 n° 2 (1966) : 149. Thomas emploie une formulation apparente à l'axiome : *Primum enim bonum, scilicet Deus, in eo quod est, bonum est, quia est essentialiter ipsa bonitas; sed secundum bonum quod est creatum est bonum secundum quod fluxit a primo bono quod est per essentialiam bonum.* (*De hebdomadibus*, IV, no 62). Blankenhorn a remarqué que Thomas d'Aquin utilise ce passage du *De hebdomadibus*, dans le *DV* q.21, a.5, cf. Bernhard Blankenhorn, « The Good as Self-Diffusive in Thomas Aquinas » : 816. L'influence palpable de Boèce sur l'axiome *Bonum diffusivum sui* chez Thomas d'Aquin mériterait une étude plus approfondie.

²⁰⁹ Gilles Emery, « La sotériologie trinitaire et christologique de Thomas d'Aquin », *Archa Verbi. Subsidia* 19 : 217 : « Le médiateur se définit par deux éléments : la notion d'« intermédiaire » (*ratio medii*) et sa fonction de liaison (*officium coniungendi*). »

qu'homme, en parfaite communion avec Dieu et l'humanité. Le second élément souligne la réunification de l'humanité avec Dieu, de manière descendante, le Christ transmettant les dons de Dieu à l'humanité, et de manière ascendante, le Christ amenant les hommes à Dieu pour réconcilier l'humanité avec lui²¹⁰. Emery note remarquablement le rôle de la grâce dans cette visée salvifique :

La médiation salvifique du Christ repose fondamentalement sur la plénitude de grâce (grâce habituelle, vertus, dons de l'Esprit Saint et connaissance) qui remplit son humanité, et qui fait du Christ la Tête de l'Église. [...] Un point importe spécialement : la grâce que le Christ a reçue pour lui-même (*gratia personalis*) n'est pas différente de la grâce qu'il a reçue pour être la Tête de son Corps qui est l'Église (*gratia capitis*); considérée sous deux aspects, il s'agit essentiellement de la même et unique grâce. Ce point sera central pour rendre compte de la communication de la grâce.²¹¹

Nous avons déjà rencontré ce mouvement salvifique, cette logique communicationnelle dans le *CT*. Cette perspective influence le traitement de la grâce capitale par l'Aquinat.

2.3.4.3 Résumé des thèses

À la *ST* III, q.8, Thomas d'Aquin pose six questions sur la capitalité du Christ sur l'Église : a.1 *Convient-il au Christ selon qu'il est homme d'être la tête de l'Église?* a.2 *Le Christ est-il tête des hommes quant à leur corps?* ; a.3 *Le Christ est-il tête de tous les hommes?*; a.4 *Le Christ selon qu'il est homme est-il tête des anges?* ; a.5 *La grâce selon laquelle le Christ est tête de l'Église est-elle la même que la grâce singulière de cet homme?* : a.6 *Est-il propre au Christ d'être tête de l'Église?*²¹²

On reconnaît dans la *ST* un certain nombre de questions du *SSS* (les articles 1 à 4). On note cependant que l'ordre des articles 2-4 est inversé par rapport aux trois *quaestiunculae* de l'a.2 du *SSS*. Ainsi, pour mieux comprendre la grâce capitale dans la *ST*, il est utile de se référer aux tableaux d'analyse du *SSS*. Les articles 1 et 3 de la *ST* s'intéressent à la tête et à l'unité corps et les articles 2 et 4 se concentrent sur les membres du corps.

À l'a.1, Thomas d'Aquin fonde son analyse du Christ-Tête sur la métaphore (*similitudinem*) du corps biologique-corps mystique. Il y distingue trois fonctions²¹³ : l'ordre (*ordo*), la perfection (*perfectio*) et le pouvoir (*virtus*).

L'ordre se rapporte au rôle de principe et de primauté de la tête, qui est la partie la plus élevée du corps. De même, le Christ est premier dans la grâce en raison de sa proximité avec Dieu. Cette idée de principe comme premier n'est pas présente dans le *DV*, mais on peut trouver des ressemblances avec l'élément d'ordre dans les différentes propriétés du *SSS*, comme la sous-propriété de positionnement de la dignité ou la propriété du principe. Cependant, Thomas propose une nouvelle

²¹⁰ On peut reconnaître ici l'influence de la causalité du maximum, qui n'est pas sans correspondance avec l'axiome *bonum diffusivum sui*.

²¹¹ Gilles Emery, « La sotériologie trinitaire et christologique de Thomas d'Aquin » : 217-218.

²¹² Nous citons à partir du prologue de la question 8 (notre traduction) : *Primo, utrum Christus sit caput Ecclesiae. Secundo, utrum sit caput hominum quantum ad corpus, vel solum quantum ad animas. Tertio, utrum sit caput omnium hominum. Quarto, utrum sit caput Angelorum. Quinto, utrum gratia secundum quam est caput Ecclesiae, sit eadem cum habituali eius secundum quod est quidam homo singularis. Sexto, utrum esse caput Ecclesiae sit proprium Christo.*

²¹³ On notera qu'il n'emploie plus le terme *conditiones*, mais qu'il s'exprime désormais au neutre (*tria*).

explication dans la *ST* qui s'inscrit dans la transmission de la grâce selon la logique de la causalité du maximum, car pour transmettre la grâce en plénitude, il faut posséder au maximum ce qu'on transmet : « En raison de sa proximité par rapport à Dieu, sa grâce est en effet la plus élevée et la première, même si ce n'est pas temporellement, car tous les autres ont reçu la grâce en dépendance de la sienne »²¹⁴.

La perfection, qui est également une propriété de dignité dans le *DV* ou le *SSS*, se rapporte ici à la tête qui possède la plénitude de toutes les grâces, tout comme le Christ. On peut percevoir l'influence du *CT*, car Thomas réfère explicitement cet élément à Jean 1,14²¹⁵.

Le pouvoir est la combinaison de la propriété de gouvernement et d'influence du *DV*. Dans le corps biologique, la tête domine et dirige les actions. Pour le Christ, cet élément se définit par l'influx de la grâce et la capacité de la transmettre aux membres de l'Église. À nouveau, on perçoit l'influence du *CT* puisque Thomas lie explicitement cette fonction à Jn 1,16²¹⁶.

On constate que, par rapport au *SSS* et au *DV*, la conformité du Christ avec l'humanité a été évacuée comme propriété de la métaphore. La causalité instrumentale de l'humanité du Christ remplace la conformité de nature comme fondement de la capitalité du Christ selon l'humanité, ce qui témoigne du déplacement de perspective dans la *ST* où l'accent est mis sur la transmission (*influx*) de la grâce salvifique : « Selon qu'il est Dieu, il convient au Christ de donner la grâce ou le Saint-Esprit avec autorité ; selon qu'il est homme, cela lui convient instrumentalement, c'est-à-dire en tant que son humanité était « l'instrument de sa divinité ». C'est ainsi que ses actions nous ont été salvifiques, puisqu'elles causent en nous la grâce à la fois par mérite et selon une certaine efficence. »²¹⁷

L'idée de l'*influentia* structure la question des membres du corps. À l'a.2 où Thomas s'interroge sur la capitalité du Christ sur le composé corps-âme de l'homme, il ne mentionne plus l'idée de conformité naturelle qu'il avait employée dans le *SSS*. Il ne retient que l'influence spirituelle du Christ, qui agit principalement dans l'âme et secondairement dans le corps : « Il faut donc dire que l'humanité du Christ en tant qu'elle est unie à Dieu le Verbe [...] a un pouvoir d'influence. Toute l'humanité du Christ selon son âme et selon son corps, agit donc ainsi sur les hommes [...] principalement sur l'âme, secondairement sur le corps. »²¹⁸ De même, dans sa réponse à l'a.4, Thomas attribue le titre de tête au Christ sur les anges en raison de sa proximité avec Dieu qui lui permet de participer à ses dons plus parfaitement et d'exercer son influence²¹⁹, alors que la question de la conformité n'est abordée que dans la première objection et pour la seule fois dans toute la question 8.

²¹⁴ *ST* III, q.8, a.1, co. Traduction de Torrell, *Encyclopédie*, 143.

²¹⁵ « Quant à la perfection, il [le Christ] possède la plénitude de toutes les grâces, selon ce verset de Jean (Jn 1,14) : 'Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité' ». *ST* III, q.8, a.1, co. Traduction de Torrell, *Encyclopédie*, 143.

²¹⁶ « Il a [enfin] la puissance de communiquer la grâce à tous les membres de l'Église, selon ce verset de Jean (1,16) : 'De sa plénitude nous avons tous reçu' ». *ST* III, q.8, a.1, co. Traduction de Torrell, *Encyclopédie*, 143.

²¹⁷ *ST* III, q.8, a.1, sol.1, Traduction de Torrell, *Encyclopédie*, 143.

²¹⁸ *ST* III, q.8, a.2, co. Traduction de Torrell, *Encyclopédie*, 144.

²¹⁹ « La tête de cette multitude, c'est le Christ, car étant le plus proche de Dieu, il participe à ses dons plus parfaitement, non seulement que les hommes, mais aussi que les anges ; en outre, non seulement les hommes, mais aussi les anges reçoivent son influence. » *ST* III, q.8, a.4, co. Traduction de Torrell, *Encyclopédie*, 147.

À l'a.3, Thomas d'Aquin aborde l'unité du corps mystique, mais il ne s'appuie pas sur les quatre propriétés du corps biologique comme il l'avait fait dans le *SSS*. Au lieu de cela, il utilise les concepts aristotéliens d'acte et de puissance (*actus et potentia*). Bien que Thomas ait employé auparavant ces notions dans le *SSS*, leur utilisation est centrale dans sa réflexion sur l'unité du corps mystique dans le *ST*. Selon Thomas, certains membres du corps mystique sont unis au Christ en acte, grâce à la gloire, à la charité et à la foi. D'autres membres sont unis en puissance, c'est-à-dire qu'ils ont la capacité d'être unis au Christ, mais cela n'est pas encore réalisé. Cette explication par degré permet à Thomas de rattacher les non-chrétiens, les fidèles en état de péché mortel et les patriarches de l'Ancien Testament aux membres du corps mystique. Ainsi, l'incorporation dans le corps mystique est universelle et elle relie les personnes à travers le temps, l'espace et toutes les circonstances. La patrie céleste, l'Église glorieuse (*ecclesia gloriosa*), est le modèle de cette triple universalité. C'est pourquoi les défunts qui ont refusé le Christ lorsqu'ils étaient en vie (*ecclesia viator*) ne sont pas incorporés comme membres du corps mystique.

L'a.5 sur le rapport entre la grâce singulière et la grâce capitale est nouveau, mais Thomas réaffirme la même position déjà assumée depuis le *SSS*, soit que les trois grâces du Christ (*unionis, singularis, capitalis*) sont essentiellement la même grâce et ne diffèrent que de raison (*secundum rationem*).

L'a.6 est original par rapport aux lieux parallèles traitant de la grâce capitale. Il a pour but de préciser le rôle des hommes, notamment des ministres (évêques, pape) dans la transmission de la grâce. Thomas explique que la tête influence ses membres de deux manières. D'une part, elle exerce un influx intérieur et, d'autre part, un influx extérieur lesquels mettent en mouvement tous les membres. Le Christ est le gouverneur universel de l'Église puisqu'il détient la plénitude de la grâce gouvernante. Il exerce par sa grâce capitale une dérivation intérieure de la grâce, un pouvoir de justification, et un influx extérieur sur les membres à travers le gouvernement de l'Église, dirigé par les évêques et le pape.

Dans le traitement *de gratia capitis* de la *ST*, Thomas d'Aquin assemble admirablement ensemble la métaphore corps biologique-corps mystique, la causalité instrumentale de l'humanité du Christ et Jn 1,14.16 des exposés du *SSS*, du *DV* et du *CT*. Pourtant, sa réflexion se distingue de ses travaux antérieurs à bien des égards. En effet, dans la *ST*, Thomas se concentre sur l'influence de la grâce qui unit les hommes à Dieu pour le salut, ce qui diffère de l'approche antérieure centrée sur la conformité naturelle au Christ. En outre, cette transformation s'illustre par l'instrumentalité de la nature humaine, une idée que Thomas emprunte à Jean Damascène et à la causalité du maximum d'inspiration pseudo-dionysienne. Enfin, l'utilisation du concept aristotélien d'*actus-potentia* pour expliquer l'unité du *corpus ecclesiae* illustre davantage l'influence d'Aristote sur Thomas, qui est reconnu comme l'un des commentateurs majeurs du philosophe grec.

Chapitre 3 : La capitalité du diable et de l'Antichrist sur les impies selon Thomas d'Aquin

3.1 Remarques introductives

Le premier chapitre de cette étude s'est attardé sur la notion de *corpus diaboli* dans l'histoire de la pensée chrétienne. Au second chapitre, nous avons analysé les lieux dans les œuvres de Thomas d'Aquin où il aborde la question de *gratia capitis*. Le troisième chapitre s'édifie sur ces acquis et aborde la question de recherche spécifique à notre projet. Tout comme le second chapitre, elle se situe au plan de la critique interne de la pensée de l'Aquinate. Nous analysons les articles 7 et 8 de la *ST III*, q.8 de Thomas sur le diable et l'Antichrist comme têtes des méchants (*capitis malorum*).

Notre étude dans ce chapitre s'effectue en trois temps. D'abord, nous examinons chacun des articles 7 et 8 de la *ST III*, q.8. Pour ce faire, nous offrons un résumé de leur contenu ainsi qu'une présentation et une discussion critique des interprétations théologiques sur ces articles dans la littérature scientifique. En second lieu, nous analysons plus en profondeur le parallèle inaperçu sur la capitalité du diable et de l'Antichrist dans la *SH* que nous avons relevé au premier chapitre. Cette étape mettra en évidence les positions de Thomas d'Aquin par contraste avec une œuvre contemporaine. Dans un troisième temps, nous donnons notre propre détermination à propos de l'ajout de l'hapax sur la capitalité du diable et de l'Antichrist sur les impies à la discussion de *gratia capitis* et, de manière plus étendue, à la christologie, la sotériologie et l'ecclésiologie de l'Aquinate.

Nous soutenons que la perspective christologico-sotériologique de la *Tertia pars* permet de saisir l'intégration des articles 7 et 8. En effet, la notion d'influence fournit la clé de lecture de l'ensemble de la *ST III*, q.8 qui vise à expliquer la transmission de la grâce du Christ à ses membres en vue de leur salut et, par contrariété asymétrique, l'influence du péché par le diable sur les méchants, en particulier l'Antichrist.

3.2 Le diable, tête des impies (*ST III*, q.8, a.7)

3.2.1 Résumé de l'article 7

À l'article 7, Thomas d'Aquin examine si le diable est tête de tous les méchants²²⁰. L'article comporte trois objections et réfutations, un *sed contra* et la réponse. Contre l'idée que le diable soit tête des méchants, la première objection suggère que le diable n'a pas le pouvoir d'influencer l'être humain à pécher puisque le péché provient de la volonté de ce dernier. La seconde objection examine la nature du péché qui corrompt l'homme et le rend mauvais. Puisque le diable n'est pas l'instigateur de tous les péchés, il ne peut être la tête de tous les méchants. Enfin, la troisième objection met en lumière le problème d'unité de la multitude des méchants. Le mal ne peut être un vecteur d'unité puisque les maux s'opposent les uns aux autres et ainsi, le diable ne peut être à la tête d'un groupe divisé.

Au *sed contra*, Thomas d'Aquin, pour appuyer sa thèse de la capitalité du diable sur les impies, cite Jb 18,17 « Que sa mémoire disparaisse de la terre » et la glose sur Jb 18,18 qui est tiré des *Moralia* de Grégoire le Grand, sur Jn 18,17²²¹. Dans sa réponse, il reprend la distinction faite à

²²⁰ *ST III*, q.8, prol. : *utrum diabolus sit caput omnium malorum*. Nous avons cité à partir du prologue à la question 8 où Thomas d'Aquin subdivise les articles à la question.

²²¹ Le texte de Jb 18,17 en latin, dans la *ST* et dans la *Glosa ordinaria*, se lit comme suit : *Memoria illius pereat de terra*. Thomas d'Aquin cite une partie de la *Glossa* sur Jb 18,18 pour appuyer ce verset et sa position. Comparer la *ST*

l'article 6 entre l'influence intérieure et l'influence extérieure de la tête sur ses membres affirmant que le diable est la tête de la multitude des méchants (*multitudo malorum*) selon le gouvernement extérieur (*exterior gubernatio*). Pour Thomas, le rôle de celui qui gouverne est de conduire ses sujets vers une finalité, et la fin que poursuit le diable est l'aversion (*aversio*), le détournement de Dieu. Ainsi, tous ceux qui pèchent tombent sous la gouverne du diable (*regimens et gubernatio diaboli*).

Les réfutations aux trois objections sont l'occasion pour Thomas d'Aquin de préciser le mode opératoire du diable dans son œuvre de détournement. La première et la troisième réfutations sont très courtes. La première précise que le diable influence extérieurement par la suggestion (*suggestio*) et la troisième affirme l'unité du péché par la fin qu'elle poursuit, l'aversion de Dieu. À la réfutation de la deuxième objection, Thomas explique plus en détails la suggestion diabolique. Le diable induit directement certaines personnes au péché. Pour les autres qui pèchent de leur propre chef, en tant qu'initiateur du péché, il leur est présenté comme objet d'imitation. Ainsi, le diable est la tête des impies par une influence extérieure, comparable au gouvernement d'un chef qui s'exerce par la suggestion diabolique, soit directement, par persuasion pervertissante, soit par imitation.

3.2.2 Quelques interprétations récentes dans la littérature scientifique

3.2.2.1 Joseph P. Wawrykow

En 2005, Joseph P. Wawrykow a publié le *Westminster Handbook to Thomas Aquinas*²²². Il s'agit d'un dictionnaire du vocabulaire de l'Aquinate. L'entrée « Devil »²²³, qui présente la démonologie de Thomas d'Aquin dans la *ST*, évoque la *ST* III, q.8, a.7-8. Mais Wawrykow se penche uniquement sur l'article 7. Pour lui, cet article forme une contrepartie (*counterpoint*) à la capitalité du Christ sur l'Église. Il approche la question 8 sous un angle ecclésiologique. Ainsi, les articles sur le diable et l'Antichrist décrivent la communauté des impies (*wicked*) qui sont soumis au diable, leur tête, qui a réussi à les détourner de Dieu et à les mener à la damnation éternelle. Toutefois, Wawrykow note que le parallèle entre le Christ et le diable est partiel. En effet, le diable agit par persuasion pervertissante sans contraindre la volonté, tandis que le Christ, en donnant l'Esprit, agit intérieurement sur ses membres pour les conduire vers Dieu.

L'explication de Wawrykow expose clairement l'asymétrie du contrepoint entre le Christ et le diable. En effet, il serait préjudiciable pour la position de Thomas d'Aquin de faire un parallèle égal entre le Sauveur et l'Antique ennemi. En outre, son approche ecclésiologique à la *ST* III, q.8 met en évidence l'unité dans les deux corps qui s'explique, d'une part, par l'action de leur tête et, d'autre part, par leur finalité, soit l'union à Dieu, soit son aversion.

q.8, a.7, sed. : *de unoquoque iniquo dicitur ut ad caput, id est Diabolum, revertatur* et le Glosa : *Sic de unoquoque iniquo loquitur ut ad caput, id est diabolum, vertatur*. Grégoire le Grand commente ainsi le *Memoria illius pereat de terra* (Jb 18,17) : *Intendum est nobis quia sic Baldad Suhites de unoquoque iniquo loquitur ut latenter ad caput omnium iniquorum eius uerba uertantur. Caput quippe iniquorum diabolus est*. Pour la *Glosa ordinaria*, cf. Martin Morard et alii, « *Glossa ordinaria cum Biblia latina* (Iob. Capitulum 18) », in *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, IRHT-CNRS, 2023. Consultation du 29/03/2023. http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?id=liber&numLivre=25&chapitre=25_18.

Pour Grégoire le Grand, cf. *Moralia in Iob* (*Libri XI-XXII*), *CCSL*143A, XIV.XXI,25.

²²² Cf. le chapitre 1, note 13 pour la référence complète.

²²³ Joseph P. Wawrykow, *The Westminster Handbook to Thomas Aquinas*, 37-38.

Cependant, la perspective ecclésiologique présentée par Wawrykow est sa plus grande faiblesse. À l'entrée « Church »²²⁴ du *Handbook*, on s'aperçoit qu'il soutient que, pour Thomas, l'Église est avant tout le *corpus Christi mysticum*²²⁵. Par conséquent, la *ST* III, q.8 est le lieu privilégié pour comprendre l'Église chez l'Aquinate. Pourtant, il est important de se rappeler que Thomas n'a jamais traité de l'Église en elle-même, mais toujours de manière circonstanciée. Le traitement le plus complet que l'on possède se trouve dans *l'Espositio in Symbolum Apostolorum*, au commentaire de l'article portant sur l'Église. La question 8 intervenant dans la christologie de la *ST* et étant en relation avec la grâce du Christ, il est plus approprié d'y voir une question christologique comme Congar l'a souligné²²⁶. Or, comme nous l'avons mentionné au chapitre 2 de notre mémoire, le mouvement de la *Tertia pars* est certes christologique, mais également sotériologique. Une approche plus convenable à la question combinerait donc ces deux perspectives, ce qui permettrait également de restituer le thème fondamental qui manque à l'explication de Wawrykow, à savoir la grâce. Finalement, il manque à l'entrée du *Handbook* la question de l'imitation du diable ainsi que l'article 8 sur l'Antichrist.

3.2.2.2 Jean-Pierre Torrell

En 2008, Jean-Pierre Torrell a traduit et commenté la *ST* III, q.1-59²²⁷. Il a rédigé trois notes pour la *ST* III, q.8, a.7-8²²⁸, les notes 46 et 47 sur le diable et la note 48 sur l'Antichrist. La note 46²²⁹ explique le corps de l'article 7. Torrell y indique n'avoir pas trouvé de lieux parallèles dans les œuvres de l'Aquinate et chez Pierre Lombard, Alexandre de Halès, Grégoire le Grand et Bonaventure. Notre recherche a mis en lumière que la *SH*, dans le contexte de son traité du mal, aborde plus amplement la question de la capitalité du diable et de l'Antichrist que ne le fait Thomas d'Aquin. En outre, Torrell note que Thomas fait allusion à la capitalité du diable sur les méchants dans son *Expositio super Iob ad litteram* et, reprenant Grégoire le Grand, il compare leur union aux écailles du Léviathan, si serrées qu'il est impossible de les séparer²³⁰. Ajoutons à Torrell que Thomas fait également allusion à l'expression *membrum diaboli* dans son commentaire sur Job²³¹, bien que cette notion soit marginale et qu'elle ne soit pas approfondie étant donné la nature littérale de son commentaire.

Torrell remarque que Thomas évite de parler d'un corps des méchants comme exact opposé du *corpus Christi mysticum*. C'est seulement au *sed contra* de l'article 7, à travers une citation de la *Glose*, qu'apparaît l'expression *corpus malorum*. L'avis de Torrell est plutôt que l'Aquinate parle du diable comme maître du royaume du mal, comparable au crime organisé aujourd'hui. Il dirige

²²⁴ Joseph P. Wawrykow, *The Westminster Handbook to Thomas Aquinas*, 25-28.

²²⁵ Wawrykow fonde sa thèse sur le nombre d'occurrence. L'expression *corpus Christi mysticum* revient plus souvent que celle de *congregatio fidelium*. La position de Congar nuance cette affirmation. Dans une autre version de son premier article sur l'idée de l'Église chez Thomas d'Aquin, il fait remarquer que Thomas « affectionne » la définition de l'Église comme *congregatio fidelium*. Cf. Yves M.-J. Congar, « L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin » (Collection Unam Sanctam 8 ; Paris : Cerf, 1953), 69, note 1.

²²⁶ Yves Congar, « "Lumen Gentium" n° 7. L'Église Corps mystique du Christ vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique, » 185.

²²⁷ Cf. le chapitre 1, note 15 pour la référence complète.

²²⁸ Jean-Pierre Torrell, *Encyclopédie. Jésus le Christ chez Saint Thomas d'Aquin*, 228-229.

²²⁹ Jean-Pierre Torrell, *Encyclopédie. Jésus le Christ chez Saint Thomas d'Aquin*, 228-229.

²³⁰ Thomas d'Aquin, *Expositio super Iob ad litteram*, c.40.18, p.218, lignes 450-474.

²³¹ Par exemple, Thomas d'Aquin, *Expositio super Iob ad litteram*, c.41.14, p.224, lignes 228 : *Consequenter ostendit fortitudinem eius quantum ad alias partes corporis cum dicit membra carnis eius cohaerentia sibi, scilicet propter earum spissitudinem, per quod designatur consensus membrorum diaboli in malum.*

ce royaume par l'influence extérieure. Torrell clarifie que cette influence ne se réfère pas à une intervention physique. Il s'agit plutôt d'une influence spirituelle, puisque, pour Thomas, le diable est un ange déchu²³². Cette influence s'exerce sur l'imagination et les facultés sensibles de l'être humain. Il explique que « intérieur doit donc se comprendre par rapport à l'intériorité de la volonté spirituelle sur laquelle Dieu seul peut agir directement; les anges (bons ou mauvais) n'y atteignant que par persuasion. »²³³ Le diable est donc tête, car les êtres humains qui se détournent de Dieu poursuivent la fin du diable en lui soumettant librement leur volonté.

À la note 47, Torrell explique la réfutation à la deuxième objection de l'article 7 qui porte plus spécifiquement sur les moyens de corruption du diable, ou les « tactiques du diable ». Torrell précise que le diable peut agir directement sur la créature par suggestion ou par invitation. L'être humain peut aussi l'imiter par volonté propre sans être incité par aucune action démoniaque. Torrell relie cette réfutation à la *ST III*, q.41 sur les tentations du Christ.

Torrell offre de précieux éclaircissements sur les mécanismes de tentation du diable en distinguant l'influence extérieure par rapport à l'influence intérieure. Son recours à d'autres lieux de la *ST* assure une compréhension d'ensemble de l'argumentation de Thomas d'Aquin. Il est vrai que Thomas n'emploie pas explicitement l'expression *corpus malorum* ou *diaboli* et qu'il parle plutôt de *multitudo malorum*. Il est vrai aussi que son explication de la capitalité du diable fait de ce dernier un gouverneur extérieur, tout comme les princes ou les prélats²³⁴. Il n'en demeure pas moins que, dans la *ST*, il applique les catégories de *caput* et de *membrum* au diable et à l'Antichrist²³⁵. En outre, c'est encore la métaphore de la tête qui permet à Thomas d'expliquer la capitalité du diable à travers la caractéristique de l'influence; de même pour l'Antichrist, à travers la caractéristique de la perfection. Ainsi, bien que le mode d'influence soit celui du régent, les moyens employés sont de nature angélique et la finalité poursuivie par le diable surpasse le politique et vise l'*aversio Dei* ou, pour reprendre la terminologie de Wawrykow, la damnation éternelle. C'est pourquoi il est justifié de parler de *corpus malorum*, et par extension de *corpus diaboli*, dans le cas de la *ST III*, q.8, a.7-8.

3.2.2.3 Serge-Thomas Bonino

Serge-Thomas Bonino utilise la capitalité de Satan à l'article 7 pour expliquer l'organisation du monde démoniaque²³⁶. Son ouvrage que nous avons rencontré au premier chapitre se veut un cours général d'angéologie et de démonologie. Cependant, l'ouvrage demeure largement inspiré par la pensée de Thomas d'Aquin et, à ce titre, offre une interprétation originale de la capitalité du diable sur les méchants.

Bonino explique que le monde des démons est structuré par deux principes fondamentaux. Tout d'abord, les démons, bien qu'ayant été corrompus par le péché, possèdent une nature fondamentalement bonne qui conserve les éléments structurants des hiérarchies angéliques. Cette idée se retrouve dans la *ST I*, q.109, où Thomas d'Aquin admet, dans la troisième réfutation de l'article 2, l'existence de chefs (*praelati*) parmi les démons qui exercent leur autorité sur les

²³² Torrell renvoie ici à la *ST I*, q.111, a.3-4.

²³³ Jean-Pierre Torrell, *Encyclopédie*, 229.

²³⁴ *ST III*, q.8, a.7, co. : *Vel secundum solam exteriorem gubernationem, et sic quilibet princeps vel praelatus est caput multitudinis sibi subiectae. Et per hunc modum dicitur Diabolus caput omnium malorum.*

²³⁵ Par exemple, *ST III*, q.8, a.8, sol.2 : *ita Antichristus est membrum Diaboli, et tamen ipse est caput malorum.*

²³⁶ Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons*, 286-288. Cf. le chapitre 1, note 14 pour la référence complète.

inférieurs. Ensuite, l'organisation démoniaque selon la hiérarchisation de leur nature angélique assume une sujétion des démons inférieurs aux supérieurs qui se tient non pas par l'amitié, comme c'est le cas des êtres humains et des anges, mais par l'efficacité de la collaboration commune soudée par la haine de Dieu et l'objectif de destruction de ses œuvres²³⁷.

La question de la capitalité du diable sur les impies intervient dans le premier principe. Le principe de structuration du monde démoniaque implique un chef suprême, Satan. Bonino interprète cette capitalité comme purement morale : « Cette "capitalité" de Satan vis-à-vis des démons ne repose sur aucune filiation ontologique mais sur une pure causalité morale. »²³⁸ Autrement dit, le péché du diable est « la cause exemplaire du péché des autres anges. »²³⁹ Cette capitalité exemplaire s'étend aux hommes que les démons emportent dans leur chute. Selon Bonino « c'est dans cette perspective très restreinte, que saint Augustin, suivi par saint Thomas, développe un certain parallélisme "asymétrique" entre Jésus-Christ et l'Église, d'un côté, et Satan et la Cité du mal, de l'autre. La Cité du mal forme comme un *corpus diaboli* opposé au Corps du Christ. »²⁴⁰

Bonino soutient son argument à l'aide de Thomas d'Aquin en ayant recourt à la *ST III*, q.8, a.7-8²⁴¹, où il explique que l'Aquinat insiste sur cette différence fondamentale de l'influence intérieure et extérieure entre le Christ-Tête et le diable-tête. Il lie ces articles avec la *ST I*, q.114, a.3 où Thomas admet que les hommes peuvent être appelés *filius diaboli* par tentation et imitation. Enfin, Bonino interprète le *ST III*, q.8, a.8 comme le diable singeant l'Incarnation du Verbe par l'Antichrist.

Tout comme Torrell, Bonino utilise des éléments provenant d'autres sections de la *ST* pour enrichir son analyse de la démonologie, en particulier les questions sur les démons dans la première partie. Bonino souligne l'importance de la causalité morale du diable, ce qui permet de mieux comprendre son mode d'influence extérieure. Toutefois, il convient de souligner que la perspective de Bonino ne consiste pas à commenter le texte de Thomas, mais plutôt à utiliser ce dernier pour forger sa propre vision de la démonologie. Par conséquent, le lien avec l'Antichrist n'est qu'évoqué et la perspective de la troisième partie de la *ST*, qui traite notamment de la grâce, n'est pas abordée.

3.3 L'Antichrist, tête des impies (*ST III*, q.8, a.8)

3.3.1 Résumé de l'article

L'article 8 sur l'Antichrist comme tête des méchants adopte une structure similaire à celle de l'article 7. Thomas d'Aquin se demande si l'Antichrist peut être considéré comme tête de tous les méchants (*utrum Antichristus etiam possit dici caput omnium malorum*)²⁴². Il présente trois objections à la capitalité de l'Antichrist. Premièrement, il ne peut y avoir plusieurs têtes sur un corps et le diable est déjà la tête des méchants. Deuxièmement, l'Antichrist est un membre du diable ; il ne peut donc pas être tête. Troisièmement, la tête exerce une influence sur ses membres. Or, l'Antichrist ne peut pas influencer les méchants qui le précèdent. Ainsi, il n'est pas tête des méchants.

²³⁷ Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons*, 287-288.

²³⁸ Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons*, 286-287.

²³⁹ Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons*, 286.

²⁴⁰ Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons*, 287.

²⁴¹ Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons*, 287, note 819.

²⁴² Tout comme à l'article 7, nous citons à partir du prologue de la *ST III*, q.8.

Dans ce paragraphe, Thomas d'Aquin s'appuie une nouvelle fois sur le livre de Job, la *Glosa ordinaria* et Grégoire le Grand. Il cite Jb 21,29, « Interrogez le premier venu des voyageurs », et la *Glosa* sur Jb 21,31 qui est tiré des *Moralia* de Grégoire sur Jn 21,31²⁴³ pour soutenir sa thèse selon laquelle l'Antichrist est la tête des impies. Pour exprimer cette idée, il utilise les trois caractéristiques de la tête du corps biologique qu'il a exposées à l'article 1. Selon lui, l'Antichrist n'est pas la tête des méchants en termes d'ordre ou de pouvoir d'influence, mais plutôt en raison de la perfection de sa méchanceté. Pour étayer son propos, il se réfère à la *Glose* sur 2 Th 2,4 qui reproduit le commentaire d'Haymon d'Auxerre sur 2 Th 2,4 et qui décrit l'Antichrist comme incarnant la plénitude de toute méchanceté. Thomas précise que cette plénitude n'est pas identique à celle du Christ, selon l'union personnelle des deux natures, mais plutôt parce que le diable exerce sa suggestion diabolique plus abondamment dans l'Antichrist que dans tous les autres. Enfin, Thomas interprète le mystère de l'iniquité évoqué dans 2 Th 2,7 comme étant les méchants qui ont précédé l'Antichrist, qui constituent des signes de sa venue.

La réfutation à la première objection est l'opportunité pour Thomas d'Aquin de préciser la différence fondamentale entre la plénitude du Christ et celle de l'Antichrist. Le diable et l'Antichrist constituent ensemble une seule tête parce que la malice du diable est la plus pleinement imprimée en lui (*plenissime invenitur in eo impressa malitia*). Thomas répète que le diable ne se trouve pas dans l'Antichrist à la manière de l'union personnelle du Christ, et il ajoute que ce n'est pas non plus par inhabitation intrinsèque comme la Trinité, mais par effet de la malice du diable. La réfutation à la seconde objection montre que le Christ est à la fois membre de Dieu et tête de l'Église, alors rien ne s'oppose à ce que l'Antichrist soit à la fois tête et membre. Enfin, la troisième réfutation rappelle que l'Antichrist est tête en raison la caractéristique de la perfection et non de l'influence que le diable exerce en lui de la manière la plus abondante.

3.3.2 Interprétations dans la littérature scientifique et lieux parallèles chez Thomas d'Aquin

La figure de l'Antichrist est peu étudiée chez Thomas d'Aquin. Au meilleur de notre connaissance, nous n'avons recensé qu'une seule étude écrite en italien sur l'Antichrist dans les commentaires pauliniens de l'Aquinate²⁴⁴. Jean-Pierre Torrell y consacre aussi une note dans sa traduction de la *Tertia pars*, la note 48²⁴⁵. Enfin, Jean Borella et Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy y ont consacré une note dans leur traduction des deux commentaires de Thomas d'Aquin aux épîtres aux

²⁴³ Le texte de Jb 21,29 en latin, dans la *ST* et dans la *Glosa ordinaria*, se lit comme suit : *interrogate quemlibet de viatoribus*. Thomas d'Aquin cite une partie de la *Glosa* sur Jb 21,31 pour appuyer ce verset et sa position. Comparer la *ST* q.8, a.8, sed. : *dum de omnium malorum corpore loqueretur; subito ad omnium iniquorum caput, Antichristum, verba convertit* et le *Glosa ordinaria* : *Cum de omnium malorum corpore loqueretur; subito ad iniquorum caput Antichristum verba convertit*. Grégoire le Grand commente ainsi Jb 21,31 : *Sed Beatus Iob dum de omnium malorum corpore loqueretur; subito ad omnium iniquorum caput uerba conuertit. Vidit enim quod in fine mundi satan hominem ingrediens, quem sacra scriptura Antichristum appellat*. Pour la *Glosa ordinaria*, cf. Martin Morard et alii, « *Glossa ordinaria cum Biblia latina* (Iob. Capitulum 21) », in *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, IRHT-CNRS, 2023. Consultation du 29/03/2023. http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?id=liber&numLivre=25&chapitre=25_21. Pour Grégoire le Grand, voir *Moralia in Iob* (*Libri XI-XXII*), CCSL143A, XV.LVIII,69.

²⁴⁴ Wiesław Dąbrowski, « 'L'Anticristo' secondo il commentario di san Tommaso d'Aquino al 'Corpus Paulinum' », *Angelicum* 88, no. 3 (2011): 611-680. Étant donné notre connaissance défailante de l'italien, nous ne pouvons tirer bénéfice de cet article de 70 pages.

²⁴⁵ Jean-Pierre Torrell, *Encyclopédie*, 229.

Thessaloniens²⁴⁶. De fait, Thomas est peu loquace sur l'Antichrist. Il en traite principalement, et brièvement, dans trois ouvrages : le *CI*, au prologue et aux chapitres 24 et 25, son commentaire de 2 Th et la *ST III*, q.8, a.8.

La note 48 de Torrell analyse la réponse de Thomas d'Aquin à la *ST III*, q.8, a.8. Pour lui, cet article révèle le mieux la raison pour laquelle Thomas a inclus cet hapax dans la *ST*. L'Antichrist rend compte des limites du diable aux dépens de la grandeur du Christ. L'influence diabolique, bien qu'elle soit pleinement présente dans l'Antichrist, ne peut en aucun cas égaler l'instrument conjoint qu'est l'humanité du Christ pour Dieu.

Borella et Stroobant examinent l'Antichrist chez Thomas d'Aquin en s'appuyant sur l'étude de Christian Badilita sur l'Antichrist chez les Pères de l'Église²⁴⁷. Badilita distingue trois interprétations chez les Pères : (1) l'Antichrist apparaît dans un personnage unique sous la forme d'un tyran politique, comme Néron; (2) l'Antichrist apparaît sous une forme collective, dans une multitude de personnes, surtout les hérétiques; (3) l'Antichrist apparaît dans le personnage en lui-même. Borella et Stroobant indiquent qu'on retrouve les interprétations 1 et 2 dans le commentaire sur 2 Th et l'interprétation 2 dans le *CI*. Nous ajoutons que la *ST III*, q.8, a.8 se prête assez bien à la troisième interprétation. Les deux annotateurs estiment que Thomas n'innove pas par rapport à la tradition chrétienne dans les trois ouvrages principaux où il traite de l'Antichrist. Pour l'Aquinate, cette question n'est pas aussi centrale qu'elle ne l'est pour certains de ses collègues franciscains²⁴⁸.

Le commentaire à la deuxième lettre aux Thessaloniens de Thomas d'Aquin présente des similitudes avec ceux d'Haymon d'Auxerre et d'Adson de Monter-en-Der, ce qui n'est pas étonnant puisqu'il s'inspire de la *Glossa in epistolam II Th* de Pierre Lombard²⁴⁹. Thomas l'aurait composé entre 1261-1265 à Orvieto²⁵⁰. Sur 2 Th 2,4-7, il aborde les mêmes thématiques : plénitude du mal de l'Antichrist comme participation à la malice du diable²⁵¹, opposition et élévation de l'Antichrist face à Dieu entendu comme le Dieu unique, les dieux païens ou ceux qui participent de la divinité²⁵², les deux sens de siéger dans le temple, soit dans le temple des juifs, soit dans l'Église. Il ajoute cependant un troisième sens à *siéger dans le temple de Dieu* : « c'est-à-dire d'en être le chef et le maître, en tant que Dieu, comme le Christ l'est avec les siens. »²⁵³

²⁴⁶ Thomas d'Aquin, *Commentaires des deux épîtres aux Thessaloniens*, Introduction par Gilbert Dahan, traduction et tables par Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, annotations par Jean Borella et Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy (Paris : Cerf, 2016), 209-210, note 1.

²⁴⁷ Christian Badilita, *Métamorphose de l'Antichrist chez les Pères de l'Église* (Paris : Beauchesne, 2005).

²⁴⁸ Joachim de Fiore a exercé une influence décisive dans les interprétations sur l'Antichrist et, plus largement, sur l'apocalyptique francisaine. Cf., entre autres, Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York: Harper One, 1994), 114-199.

²⁴⁹ Lorsqu'il débute son analyse sur l'Antichrist dans son commentaire sur 2 Th, Thomas d'Aquin cite explicitement la Glose de Pierre Lombard : « L'Antichrist est ainsi appelé, selon la Glose » in Thomas d'Aquin, *Commentaires des deux épîtres aux Thessaloniens*, 214, § 37.

²⁵⁰ Cf. la discussion de Jean-Pierre Torrell sur les commentaires de Thomas d'Aquin sur les épîtres pauliniens in *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 320-330.

²⁵¹ Il s'agit de l'interprétation de « l'homme du péché » et du « fils de la perdition » en 2 Th 2,3 in Thomas d'Aquin, *Commentaires des deux épîtres aux Thessaloniens*, 214, § 37.

²⁵² Haymon d'Auxerre utilisait l'exemple de Moïse qu'il tirait du Ps 81,6 (voir le tableau d'Haymon d'Auxerre au chapitre 1 pour le texte latin) : « Moi, j'ai dit : vous êtes des dieux. » Thomas cite ce même psaume en appui de Dieu compris comme participation.

²⁵³ Thomas d'Aquin, *Commentaires des deux épîtres aux Thessaloniens*, 216, § 40.

Dans son traitement de l'Antichrist dans la *ST* III, q.8, a.8, Thomas d'Aquin reprend la question de la plénitude de la malice, qu'il a déjà abordée dans son exégèse biblique. Francesca Aran Murphy a souligné cette correspondance dans son analyse des commentaires pauliniens de Thomas²⁵⁴, ainsi que la façon dont il interprète le « mystère de l'iniquité » (2 Th 2,7) dans le commentaire et dans la *ST*, où il voit dans les méchants du passé des figures de l'Antichrist à venir. Dans le commentaire, Thomas d'Aquin établit une asymétrie entre le Christ et l'Antichrist par rapport à leur plénitude respective :

de même qu'abonda dans le Christ la plénitude de la vertu, ainsi abonde en lui [l'Antichrist] la multitude de tous les péchés Et de même que le Christ est meilleur que tous les saints, ainsi l'Antichrist est pire que tous les méchants. Et la raison pour laquelle il est appelé *homme de péché*, c'est qu'il sera totalement voué au péché. Toutefois il n'est pas appelé *homme de péché* au point qu'il ne pourrait pas être pire, parce que jamais le mal ne corrompt entièrement le bien ; quoique sous le rapport des actes l'Antichrist ne pourra devenir plus mauvais, comme aucun homme ne saurait surpasser le Christ en bonté. Par ailleurs, il est appelé *fils de perdition*, [...] c'est-à-dire du diable, non par nature mais par participation à sa malice, laquelle se complétera en lui²⁵⁵.

En plus de son commentaire sur la deuxième épître aux Thessaloniens, on retrouve dans les œuvres de Thomas d'Aquin des considérations sur l'Antichrist dans le *CI*. Cet opuscule polémique a été écrit par Thomas en 1259 pour répondre aux arguments de Guillaume de Saint-Amour, un maître séculier de l'Université de Paris, qui s'opposait à l'assignation de chaires d'enseignement aux religieux. Guillaume soutenait que les religieux étaient les précurseurs de l'Antichrist et qu'ils annonçaient les tribulations ultimes de l'Église. C'est dans ce contexte théologique que Thomas d'Aquin traite de l'Antichrist dans le prologue du *CI* et aux chapitres 24 et 25. Cependant, ce sont particulièrement les thèmes du prologue qui se retrouvent dans la *ST* III, q.8, a.8, tandis que les deux chapitres abordent la question de la venue de l'Antichrist dans le monde.

Dans le prologue du *CI*, Thomas d'Aquin use de l'idée de la capitalité de l'Antichrist sur ses membres, c'est-à-dire les ministres du diable (*diabolus ministri*) : « *Ceux qui te haïssent relèvent orgueilleusement la tête* [Ps 82,3]. Selon la Glose, il s'agit de l'Antichrist et de ceux qui lui obéissent comme à leur tête, de sorte que sous la conduite (*gubernati*) de cette seule tête ils persécutent les saints de façon plus efficace. »²⁵⁶ Thomas associe à l'Antichrist la fonction de gouvernement. Les ministres du diable sont les ennemis de Dieu et du genre humain. Ils persécutent les ministres de Dieu, en tentant d'anéantir les saints et leur réputation.

²⁵⁴ Francesca Aran Murphy, « Thomas' Commentaries on Philemon, 1 and 2 Thessalonians and Philippians », in *Aquinas on Scripture. An Introduction to his Biblical Commentaries*, édité par Thomas G. Weinandry, Daniel A. Keating, et John P. Yocum (London, New York: T & T Clark International, 2004), 171-172.

²⁵⁵ Thomas d'Aquin, *Commentaires des deux épîtres aux Thessaloniens*, 214, §37.

²⁵⁶ *CI, prol. : Et qui te oderunt extulerunt caput, 'scilicet Antichristum' secundum Glosam, et membra eius quae sub illo capite sunt, ut ab uno capite gubernati efficacius sanctos Dei persequantur*. Nous suivons la traduction de Jean-Pierre Torrell in Thomas d'Aquin « *La perfection, c'est la charité* ». *Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ. Contre les ennemis du culte de Dieu et de l'état religieux. La perfection de la vie spirituelle. Contre l'enseignement de ceux qui détournent de l'état religieux*, texte latin de l'édition Léonine, Introduction, traduction et annotations par Jean-Pierre Torrell (Paris : Cerf, 2010), 69.

Au-delà des controverses entourant l'attribution de l'œuvre du diable aux réguliers et à Guillaume de Saint-Amour, les passages du *CI* qui mentionnent l'Antichrist mettent en évidence une opposition entre deux groupes. D'un côté, il y a les ennemis de Dieu, le diable, l'Antichrist et leurs sbires (*reprobri, malignantium*) et, de l'autre côté, il y a les saints qui vivent dans l'amitié avec Dieu. Ce vocabulaire est utilisé par Thomas non seulement dans la *ST*, mais aussi dans l'*ESA* où Thomas, à la note de sainteté de l'Église, mentionne qu'il existe une autre congrégation, celle des *malignantium*²⁵⁷.

3.4 Un parallèle inaperçu dans la *SH*

Au chapitre premier de notre projet, nous avons révélé l'existence d'un parallèle inaperçu par Jean-Pierre Torrell²⁵⁸ sur la thématique de la capitalité du diable et de l'Antichrist sur les impies. On retrouve dans la *SH* écrite par des maîtres franciscains de Paris²⁵⁹, une question dédiée au sujet de la capitalité du diable et de l'Antichrist sur les impies (*SH, II-II, In.II, Tr.II, S.I, Q.I, Ti.I, c.VII, a.I-IX*) : *De hoc quod diabolus dicitur caput malorum*.

La question du diable *caput malorum* se trouve dans le traité du mal de la *SH*. Ce traité est divisé en trois *inquisitiones* : (1) Le mal en soit, où l'on retrouve des questions sur l'existence du mal, sa permissivité par Dieu ou sur ses effets et ses différences, (2) le péché de l'ange et de l'homme, où l'on peut lire des questions sur le péché de Lucifer, des démons, la tentation ou le péché d'Adam et Ève, et (3) les différents types des péchés actuels (*De speciebus peccati actuali*), où l'on retrouve des questions sur des péchés spécifiques, comme la distinction entre péché mortel et véniel, ou encore le traitement des péchés particuliers. Le contexte du traitement de la capitalité du diable et de l'Antichrist est bien différent de celui de la *ST* puisque les articles se trouvent, dans la *SH*, au début de la seconde *inquisitio*, sous le titre du péché de Lucifer et, plus largement, dans les considérations sur le mal et le péché au lieu de la grâce capitale et de l'Incarnation du Verbe chez Thomas d'Aquin.

Les articles I à V se penchent plus spécifiquement sur la capitalité du diable. Les articles VI et VII cherchent à savoir si les membres du Christ peuvent aussi être membres du diable. Finalement, les articles VIII et IX touchent la capitalité de l'Antichrist. Puisque Thomas d'Aquin n'aborde pas les questions sur l'appartenance au corps du Christ et au corps du diable, nous nous concentrons sur les articles I à V et VIII à IX.

Nous avons effleuré au premier chapitre les articles de la *SH* sur le diable et l'Antichrist comme tête des méchants. Dans cette œuvre, on lit que le diable est la tête des hommes méchants selon deux propriétés de la tête du corps biologique. D'abord, à cause de la suprématie de la tête ; le diable fut le premier à pécher et à initier le mal dans le monde. Ensuite, par mode d'influence (*modo*

²⁵⁷ *ESA*, a.9. : « Au sujet du second aspect, la sainteté, il faut savoir qu'il existe une autre congrégation, celle des malins : *je hais l'assemblée des malins* (Ps 25,5). Mais celle-ci est mauvaise, alors que l'Église du Christ est sainte : *le temple de Dieu est saint, et vous êtes ce temple* (1 Co 3,17). Ainsi, on dit que l'Église est sainte. » Voir la note 8 à l'introduction pour le texte latin.

²⁵⁸ Jean-Pierre Torrell, *Encyclopédie*, 228, note 46.

²⁵⁹ Les tomes 1 et 4 furent probablement composés par Jean de la Rochelle et les tomes 2 et 3 par un rédacteur anonyme. Alexandre de Halès a cependant piloté le projet et contribué sur plusieurs questions. Cf. Lydia Schumacher, « Introduction, » in *The Summa Halensis : Sources and Context*, édité par Lydia Schumacher (Berlin – Boston: De Gruyter, 2020), 2-3.

influxit) de la tête aux membres; de même, le diable influe le péché par suggestion²⁶⁰. Il est également tête des démons, mais par imitation, mode qui est restreint aux anges déchus²⁶¹. Le diable ne fait qu'une personne (*persona*) avec les méchants, non pas selon la nature, mais moralement, c'est-à-dire par similitude entre la tête et ses membres²⁶². Il est la source de tous les péchés, non pas selon l'imitation et la suggestion, mais parce qu'il est le premier à avoir péché mortellement²⁶³. Les membres sont unis à leur tête, soit par une déformation de la volonté à cause du péché mortel, soit par amour lorsqu'ils s'unissent au diable par leur libre arbitre²⁶⁴.

La *SH* pose deux questions au sujet de la capitalité de l'Antichrist sur les méchants. L'article VIII s'interroge sur la différence entre la capitalité du diable et la capitalité de l'Antichrist. Le Christ est tête selon sa divinité et ensuite selon son humanité; le diable est tête parce qu'il initia le mal et l'influa par la suggestion, mais il n'est pas tête par conformité naturelle puisqu'il est de nature angélique; l'Antichrist est tête par convenance de la nature humaine et parce que le diable insuffle en lui la plénitude de la malice. La plénitude de l'Antichrist se distingue de celle du Christ puisque ce dernier est rempli de la divinité alors que le premier est plein de l'effet de malice du diable.

À l'article 9, les auteurs de la *SH* se questionnent si l'Antichrist est tête des êtres humains qui ont précédé sa venue (*Utrum Antichristus sit caput malorum hominum qui praecesserunt ipsum*²⁶⁵). L'Antichrist est tête de ceux qui l'ont précédé puisqu'il manifeste entièrement le mystère de

²⁶⁰ *SH, II-II, In.II, Tr.II, S.I, Q.I, Ti.I, c.VII, a.I, Sol., p.99* : *Ad quod dicendum quod diabolus dicitur caput malorum hominum propter duplicem proprietatem capitis. Prima proprietates est, qui caput primum est et supremum in corpore; unde est quasi initium corporis, sicut diabolus fuit initium malitiae, cum primo peccavit per superbiam [...] Secunda proprietates est, quia quodam modo influxit in membra per suggestionem.* Nous traduisons : « À ce sujet, il faut dire que le diable est appelé la tête des hommes mauvais en raison de deux propriétés de la tête. La première propriété est que la tête est la première et la plus haute dans le corps; elle est donc comme le commencement du corps, de même que le diable a initié le mal quand il a péché pour la première fois par orgueil [...]. La deuxième propriété est que d'une certaine manière, il [le diable] influe sur les membres par suggestion. »

²⁶¹ *SH, II-II, In.II, Tr.II, S.I, Q.I, Ti.I, c.VII, a.III, Sol., p.101* : *Ad quod dicendum quod ii et illi dicuntur esse membra, sed differenter in parte. Daemones enim facti sunt membra eius eo quod ad imitationem ipsius peccaverunt, recedentes a summa aeternitate, veritate et caritate. [...] Mali vero homines dicuntur esse membra eius propter consensum suggestionis et quia succumbunt eius tentationi.* Nous traduisons : « À ce sujet, il faut dire que les uns et les autres sont membres du diable, mais différemment quant aux parties. En effet, les démons sont devenus ses membres parce qu'ils ont péché à son imitation, en s'éloignant de la plus haute éternité, vérité et charité. [...] Mais les hommes mauvais sont membres du diable en raison de leur consentement à sa suggestion et parce qu'ils succombent à sa tentation. »

²⁶² *SH, II-II, In.II, Tr.II, S.I, Q.I, Ti.I, c.VII, a.II, Contra et Sol., p.100* : **[Contra]** : *Caput et membra, ut proprie accipiuntur, unius personae sunt, sicut caput hominis et membra hominis; ergo per similitudinem caput et membra, ubi translative accipiuntur, ad eandem personam secundum translationem referuntur; ergo diabolus, qui est caput, et mali, qui sunt membra, sunt una persona.* **[Solutio]** : *Ad quod dicendum quod diabolus et ipsi mali dicuntur una persona, non in esse naturali, sed in esse morali secundum quemdam modum.* Nous traduisons : « **[En sens contraire]** : La tête et les membres, tels qu'ils sont proprement compris, appartiennent à une même personne, tout comme la tête et les membres d'un homme; donc par similitude, lorsque la tête et les membres sont compris de manière métaphorique, ils sont rapportés à la même personne selon la métaphore; donc le diable, qui est la tête, et les méchants, qui sont les membres, sont une même personne. **[Solution]** : À ce sujet, il faut dire que le diable et les méchants sont appelés une même personne, non pas dans leur être naturel, mais dans leur être moral selon une certaine manière. »

²⁶³ *SH, II-II, In.II, Tr.II, S.I, Q.I, Ti.I, c.VII, a.IV, Sol. p.101.*

²⁶⁴ *SH, II-II, In.II, Tr.II, S.I, Q.I, Ti.I, c.VII, a.V, Sol. p.102* : *Ad quod dicendum quod unitivum capitis et membrum est ipsum peccatum mortale, ratione cuius est convenientia in deformitate voluntatis. Et si quaeratur in iis qui utuntur libero arbitrio, dicitur unitivum amor sui.* Nous traduisons : « À ce sujet, il faut dire que ce qui unit la tête et les membres est le péché mortel, en raison de quoi il y a une conformité dans la déformation de la volonté. Et si l'on cherche à comprendre cela chez ceux qui utilisent leur libre arbitre, on dira que ce qui les unit est l'amour de soi. »

²⁶⁵ *SH, II-II, In.II, Tr.II, S.I, Q.I, Ti.I, c.VII, a.IX, p.104.*

l'iniquité par la plénitude de sa malice que les méchants partagent à un degré moindre²⁶⁶, au contraire du Christ qui est tête des êtres humains qui l'ont précédé à cause de leur foi en lui²⁶⁷.

3.5 Notre *determinatio*

À ce stade, un rappel des objectifs que nous poursuivons permet de baliser notre propos. Notre projet vise à comprendre l'ajout des articles 7 et 8 sur la capitalité du diable et de l'Antichrist dans la question sur la grâce capitale du Christ. Qu'ajoute cet hapax à la discussion *de gratia capitatis* et, de manière plus étendue, à la christologie, la sotériologie et l'ecclésiologie de Thomas ?

Pour résoudre cette question spécifique, observons au préalable que l'idée de la capitalité du diable et de l'Antichrist n'est pas limitée à Thomas d'Aquin dans la littérature scolastique. En réalité, la *SH* offre un traitement beaucoup plus synthétique que ne le fait la *ST*. Cette notion est aussi abordée dans des traitements sur la grâce capitale, chez Pierre de Poitiers par exemple et, dans une moindre mesure, chez Guillaume d'Auxerre.

Pour comprendre la vision de Thomas d'Aquin sur la problématique de la capitalité du diable et de l'Antichrist, il est important de se référer à la perspective christologico-sotériologique dans la *Tertia pars*. Comme nous l'avons souligné à de multiples reprises dans cette partie de la *ST*, Thomas d'Aquin explore le rôle du Christ en tant que sauveur de l'humanité et comment il nous permet de retrouver l'union avec Dieu. Ce point a été souligné à plusieurs reprises dans son œuvre.

Dans une autre étude, nous avons déterminé que le salut dans la *ST* se comprend comme *une communication trinitaire de la grâce, médiée par l'humanité du Christ, le Verbe incarné. Cette grâce vise à remédier au péché et à déifier l'être humain en le configurant au Christ par l'incorporation dans son corps mystique et en faisant de lui un participant de sa nature divine*²⁶⁸. En d'autres termes, le Christ procure le Salut en transmettant sa grâce à l'humanité et en la conformant à son être par l'incorporation dans son corps mystique. Ainsi, l'union à Dieu est une participation divine à l'image du Christ. Cette conception du Salut englobe une dimension

²⁶⁶ *SH, II-II, In.II, Tr.II, S.I, Q.I, Ti.I, c.VII, a.IX, Sol.1, p.105 : Dicendum quod Antichristus est caput respectu praecedentium propter hoc quod mysterium iam operatur iniquitatis in suis membris, sicut dicitur in Glossa Beatae I Ioan. 2,18. Nec dicitur propter hoc caput, qui membra ista accipiant ab ipso, sed propter praeeminentiam malitiae, quae erit in ipso respectu aliorum, sicut praeeminentia est in capite ratione originis motuum.* Nous traduisons: « Il faut dire que l'Antichrist est la tête par rapport à ceux qui le précèdent parce que le mystère de l'iniquité est déjà à l'œuvre dans ses membres, comme il est dit dans le commentaire de Bède sur 1 Jn 2,18. Il n'est pas appelé tête parce que ces membres sont reçus de lui, mais en raison de la prééminence de la malice qui sera en lui par rapport aux autres, de même que la prééminence est dans la tête en raison de l'origine des mouvements. »

²⁶⁷ *SH, II-II, In.II, Tr.II, S.I, Q.I, Ti.I, c.VII, a.IX, Sol.2, p.105 : Nec est simile, cum dicitur Christus caput et Antichristus caput. Christus enim dicitur caput in fide ipsorum fidelium qui praecesserunt; dicitur etiam caput propter hoc quod fideles, qui praecesserunt apertionem ianuae per ipsum acceperunt. Antichristus vero non dicitur caput, qui in ipsum credant mali qui praecesserunt vel quia per ipsum claudatur eis ianua, sed per proprium peccatum; sed, sicut dictum est, dicitur caput ratione praeeminentiae in malitia et convenientiae in natura.* Nous traduisons : « Il n'y a pas de similitude entre le Christ-Tête et l'Antichrist-tête. En effet, le Christ est appelé la tête à cause de la foi de ceux qui l'ont précédé ; il est également appelé la tête en raison du fait que les croyants qui l'ont précédé ont reçu l'ouverture de la porte par lui. En revanche, l'Antichrist n'est pas appelé la tête de ceux qui croient en lui, des méchants qui l'ont précédé, ou parce que la porte leur est fermée par lui, mais à cause de son propre péché ; mais comme il a été dit, il est appelé la tête en raison de la prééminence de sa malice et de la conformité de sa nature. »

²⁶⁸ Cf. Louis-Joseph Gagnon, « Incorporation Into the Body of Christ as a Key Soteriological Notion in Thomas Aquinas », *Bishop Street: Graduate Student Journal* 2 (Fall 2022): 117-139.

ecclésiologique essentielle, car l'image paulinienne du corps mystique joue un rôle clé dans la transmission de la grâce (*gratia capitis*) et la configuration de l'être humain au Christ.

La centralité du corps mystique du Christ dans la perspective sotériologique de Thomas d'Aquin rend compte de la forte teneur ecclésiologique de la *ST III*, q.8. D'autres œuvres de Thomas démontrent qu'il connaissait la thématique ecclésiologique du *corpus diaboli*. Le *CI* et l'*Expositio in Symbolum Apostolorum* dressent l'Église des méchants en opposition à celle des bons (*congregatio bonorum vs malignantium*). La q.8 reprend cette division en posant, d'un côté, le Christ et son corps (a.1-6) et, de l'autre, le diable et le sien (a.7-8). Cependant, notre argument fondamental est que la dimension sotériologique de la *Tertia pars* assure une meilleure compréhension de l'inclusion des deux derniers articles, en particulier si l'on considère la centralité de la grâce dans la conception du salut de Thomas d'Aquin.

Il est surprenant que l'importance de la grâce ait été négligée dans les quelques études sur les articles 7 et 8 de la *ST III*, q.8. Pourtant, les réflexions de Thomas d'Aquin sur le diable et l'Antichrist comme têtes des impies interviennent dans le contexte de la grâce du Christ, particulièrement de sa grâce capitale. Cette grâce est, à proprement parler, la grâce du Christ selon qu'on la considère du point de vue de la transmission. Thomas, et les auteurs scolastiques, expliquent cette transmissibilité à l'aide de la métaphore du corps biologique et du corps mystique, notamment par l'image du transfert de la tête aux membres. Notre analyse chronologique des traitements de *gratia capitis* de Thomas d'Aquin montre que l'idée de conformité naturelle entre le Christ et l'être humain, qui était auparavant prédominante pour expliquer cette transmission, a été abandonnée dans la *ST*. À la place, l'instrumentalité humaine du Christ, inspirée par Jean Damascène, est mise en avant pour illustrer le rôle du Christ-homme en tant que cause de la grâce et du Salut de l'être humain. Dans la métaphore de la tête, cette instrumentalité se reflète dans l'idée d'influence, qui est la clé de lecture de la question 8 dans son ensemble.

En effet, l'influence permet à Thomas d'Aquin d'expliquer la transmission de la grâce aux membres. L'Aquinate propose trois caractéristiques de la tête – l'ordre, la perfection, l'influence – qu'il combine, d'une part, avec les passages bibliques de Jn 1,14.16 et, d'autre part, avec l'idée de causalité du maximum pour montrer comment la grâce provient de la divinité et se transmet à l'être humain par l'humanité du Christ.

En utilisant l'idée d'influence, Thomas d'Aquin peut expliquer la capitalité du diable sur les impies par le mode de la suggestion diabolique qui transmet le péché. La perfection de la malice de l'Antichrist s'explique également par l'influence du diable qui s'exerce le plus pleinement sur lui. Nous avons remarqué que l'idée de conformité naturelle n'est évoquée dans la question 8 qu'à l'objection 1 de l'article 4 sur la capitalité du Christ sur les anges. Elle ne peut d'ailleurs pas s'appliquer au diable puisqu'il est de nature angélique. Toutefois, contrairement à la *SH*, Thomas ne l'utilise pas pour expliquer la capitalité de l'Antichrist. Ce délaissement révèle l'emphase principale de la question : l'influence, que ce soit de la grâce ou du péché, soulignant le caractère foncièrement sotériologique de la capitalité du Christ, du diable et de l'Antichrist.

Il est possible de reconnaître une contrariété asymétrique entre la plénitude du Christ-Tête et celle de l'Antichrist-tête à condition de l'envisager comme une opposition entre le Christ et le couple diable-Antichrist. En effet, le Christ possède la plénitude de la grâce de lui-même, par l'union hypostatique de son humanité et de sa divinité. En revanche, l'Antichrist ne possède la plénitude

de la malice que dans la mesure où il dépend de celle du diable qui la lui transmet de façon plus entière. On peut dire que, pour Thomas d'Aquin, la plénitude de l'Antichrist est en quelque sorte une imitation de celle de l'humanité du Christ qu'il tire de son Incarnation, même si une asymétrie fondamentale est bien présente. En effet, l'Antichrist, en vertu de sa perfection, est la tête des méchants non pas par union personnelle ou inhabitation de l'Esprit, mais par l'effet de la malice du diable. En outre, le rôle de l'Antichrist dans cette contrariété asymétrique est limité par l'influence diabolique et, en ce sens, elle s'applique aussi, et davantage, au diable puisque la caractéristique d'influence est l'élément central qui assure la cohérence interne de la question 8 en rapport à l'idée de transmission de la grâce ou du péché.

En incluant les articles 7 et 8 sur la capitalité du diable et de l'Antichrist sur les impies dans la section sur la grâce capitale de la *ST* de Thomas d'Aquin, on met en évidence la dimension sotériologique de la *Tertia pars*. C'est en particulier la caractéristique de l'influence de la tête qui explique soit la transmission de la grâce salvatrice du Christ, soit la suggestion diabolique qui conduit au péché et à la damnation. En somme, l'inclusion de ces articles souligne que la sotériologie est au cœur de la *Tertia pars* et que la question de l'influence de la tête est fondamentale pour comprendre la transmission de la grâce et du péché.

Conclusion

Notre recherche avait pour objectif d'approfondir l'analyse des articles 7 et 8 de la *ST III*, q.8 de Thomas d'Aquin, qui abordent la figure du diable et de l'Antichrist en tant que têtes des impies. Nous souhaitons comprendre en quoi ces articles enrichissent la discussion sur la grâce capitale du Christ et les domaines connexes de la christologie, la sotériologie et l'ecclésiologie de Thomas. Bien que certains auteurs aient brièvement examiné ces articles, leur analyse est superficielle, et nous visons à combler cette lacune en proposant une étude approfondie. Pour ce faire, nous avons adopté une perspective de théologie historique inspirée par l'approche du thomisme vivant. Notre méthode d'analyse comportait une étude externe du texte, qui explorait la généalogie de la notion du *corpus diaboli* au chapitre 1, suivie d'une analyse interne qui s'articulait en deux chapitres : une analyse chronologique et littéraire de quatre textes où Thomas d'Aquin traite de la grâce capitale, et un examen de la théologie de la capitalité du diable et de l'Antichrist sur les impies telle qu'on la trouve dans les articles 7 et 8 de la *ST III*, q.8.

Comme il a été expliqué au premier chapitre, la capitalité du diable et de l'Antichrist s'enracine dans l'ecclésiologie tychonienne autour de l'opposition entre le *corpus Christi* et le *corpus diaboli*. Augustin d'Hippone et Grégoire le Grand ont contribué à voir dans l'Antichrist, au côté du diable, un opposant du Christ à part entière, en plus de rendre compte de l'unité des méchants entre eux dans le mystère de l'iniqité. Au cours du haut Moyen Âge, l'idée de *corpus diaboli* s'est concentrée sur la figure de l'Antichrist, de manière à introduire le binôme Christ-Antichrist pour délimiter l'ecclésiologie antithétique. À l'aide de Bonino, nous avons nommé cette opposition du Christ et de l'Antichrist dans le contexte de l'analogie du *corpus Christi mysticum* une contrariété asymétrique. Plus tard, pendant la période scolastique, le thème a été récupéré en partie par les gloses et surtout dans le contexte des traités sur la grâce capitale. Cependant, il est important de ne pas limiter cette notion à une perspective strictement ecclésiologique, car elle est également utilisée dans le contexte de la démonologie dans la *SH*. En résumé, la notion de *corpus diaboli* est une thématique importante dans l'histoire de la théologie chrétienne, qui a été abordée sous différents angles au fil du temps

Dans la *ST*, Thomas d'Aquin traite des articles sur la capitalité du diable et de l'Antichrist sur les impies dans le contexte de la grâce capitale du Christ. Dans le deuxième chapitre de notre mémoire, nous avons examiné l'évolution de la pensée de Thomas sur la grâce capitale. Pour lui, la *gratia capitalis* est étroitement liée à la *gratia unionis* et à la *gratia singularis* du Christ. Il utilise la métaphore du corps du Christ de Paul pour décrire les caractéristiques de la tête et du corps biologique qu'il applique ensuite au Christ et à l'Église. Entre le *SSS* et la *ST*, Thomas a enrichi sa compréhension de la grâce capitale en intégrant la causalité instrumentale du Christ héritée de Jean Damascène et la causalité du maximum d'inspiration pseudo-dionysienne qu'il ancre dans Jn 1,14.16. Progressivement, dans ses œuvres, il abandonne l'idée de conformité naturelle entre le Christ et les hommes au profit de la propriété de l'influence, témoignant ainsi de sa focalisation sur l'efficacité et la transmission de la grâce capitale.

Au chapitre 3, nous nous sommes penchés sur la question de la capitalité du diable et de l'Antichrist dans la compréhension de la grâce capitale du Christ chez Thomas d'Aquin. Nous avons mis en évidence que cette question ne se limite pas seulement à l'œuvre de Thomas d'Aquin, mais est également abordée dans la littérature scolastique plus générale, et plus précisément dans un

parallèle inaperçu de la *SH*. En examinant les travaux de Wawrykow, Bonino et Torrell, ainsi qu'en comparant les articles de la *ST* III, q.8, a.7-8 avec leur parallèle dans la *SH*, nous avons souligné l'importance cruciale d'interpréter les deux articles dans une perspective christologique, sotériologique et ecclésiologique qui met l'accent sur l'importance de la grâce dans la compréhension du salut et de l'union à Dieu. De plus, nous avons fait ressortir l'importance que Thomas accorde au caractère de l'influence de la tête dans la *ST* dans la transmission de la grâce ou du péché aux membres. Nous sommes d'avis que l'approche christologico-sotériologique de la *Tertia pars* est essentielle pour comprendre l'intégration des articles 7 et 8. La notion d'influence est en effet cruciale pour interpréter l'ensemble de la *ST* III, q.8, qui vise à expliquer comment la grâce du Christ est transmise à ses membres pour leur salut, ainsi que, par contrariété asymétrique, comment le diable influence les méchants, et plus spécialement l'Antichrist.

Bien que nous ayons mis en garde contre la négligence de l'importance de la grâce dans l'intelligibilité des articles 7 et 8 sur le diable et l'Antichrist dans la littérature scientifique, une analyse plus approfondie serait utile en établissant des liens avec d'autres parties de la *ST*, comme le soulignent Wawrykow, Bonino et Torrell. Par exemple, la *ST* III, q.48, a.4, qui examine le salut opéré par la passion du Christ sous l'angle du modèle de rachat et de rédemption de l'emprise du démon, met en lumière la portée sotériologique de l'inclusion du diable dans la *Tertia pars*. De plus, il serait intéressant de considérer les liens entre la conception thomasienne de l'Antichrist et l'apocalyptique joachimite du XIII^e siècle, étant donné l'influence significative de cette mouvance théologique, en particulier sur les Franciscains. Malgré sa circonspection sur cette thématique, il serait pertinent de voir comment l'Aquinat se démarque de cette école de pensée.

Bibliographie

A) Sources primaires

i) Thomas d'Aquin

Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. t. 4-12. Rome : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906.

Traduction et notes : Jean-Pierre Torrell. *Encyclopédie. Jésus le Christ chez Saint Thomas d'Aquin.* Paris: Cerf, 2008.

Scriptum super Sententiis. Texte en ligne révisé par The Aquinas Institute selon l'édition de M.F. Moos (1947) et corrigé selon l'édition provisoire de la Commission léonine sur le texte de base de l'édition de Parmes (1858). The Aquinas Institute : Wyoming, 2020.

Questions disputées sur la Vérité. Question XXIX : La grâce du Christ (De gratia Christi). Introduction, traduction et notes par Marie-Hélène Deloffre. Paris : J. Vrin, 2015.

Abrégé de théologie. Compendium Theologiae. Texte latin de l'édition léonine. Introduction, traduction et notes par Jean-Pierre Torrell. Paris : Cerf, 2007.

« *La perfection, c'est la charité* ». *Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ. Contre les ennemis du culte de Dieu et le de l'état religieux. La perfection de la vie spirituelle. Contre l'enseignement de ceux qui détournent de l'état religieux,* texte latin de l'édition Léonine, Introduction, traduction et annotations par Jean-Pierre Torrell. Paris : Cerf, 2010.

Expositio in Symbolum Apostolorum. Marietti : Turin, 1953.

Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli. Marietti : Turin, 1953.

Traduction : Thomas d'Aquin, *Commentaires des deux épîtres aux Thessaloniens.* Préface par Jean-Michel Guarrigues. Introduction par Gilbert Dahan. Traduction et tables par Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy. Annotation par Jean Borella et Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy. Paris : Cerf, 2016.

Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura. Marietti : Turin, 1953.

Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura. Marietti : Turin, 1953.

Super libros Boethii De Trinitate et De hebdomadibus. Édition Léonine 50. Paris : Cerf, 1992.

Édition électronique des œuvres de Thomas d'Aquin : Alarcón, Enrique. « Corpus Thomisticum. » <https://www.corpusthomisticum.org/>

ii) Généalogie du corpus diaboli

Adson de Montier-en-Der. *Opera hagiographica, De ortu et tempore Antichristi.* Édité par Daniel Verhelst. CCCM 45. Turnhout : Brepols, 1976.

Alexandre de Halès. *Summa theologica secunda pars secundi libri.* Tome III. Florence : Quaracchi, 1930.

Ambroise Autpert. *Ambrosii Autperti opera, pars I: Expositionis in Apocalypsin libri I-V: pars 2: Expositionis in Apocalypsin libri VI-X.* Édité par Robert Weber. CCCM27-27A-27B. Turnhout : Brepols, 1975.

Augustin d'Hippone. *De Doctrina Christiana.* Traduction, introduction et notes par Madeleine Moreau et I. Bochet. BA 11, tome 2. Desclée de Brouwer : Paris, 1997.

Augustin d'Hippone. *De Genesi ad litteram libri duodecim (VIII-XII).* Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac. BA49. Desclée de Brouwer : Paris, 1972.

Beatus de Liébana. *Tractatus de Apocalipsin.* Édité par Robert Gryson. CCSL107B-C. Turnhout : Brepols, 2012.

- Béatus de Liébana et Étherius d'Osma, *Adversus Elipandum libri duo*. Édité par Bengt Löfstedt. CCCM59. Turnhout : Brepols, 1984.
- Grégoire le Grand. *Moralia in Iob*. Édité par Marcus Adriaen. CCCM143-143A-143B. Turnhout : Brepols, 2005.
- . *Morales sur Job. Livres I-II. XI-XIV. XV-XVI. XXX-XXXII. XXXIII-XXXV*. SC32.212.221.525.538. Paris : Cerf.
- Guillaume d'Auxerre. *Summa aurea Liber Tercius Tomus I*. Édité par Jean Ribailier. Spicilegium Bonaventurianum 18A. Paris, Grottaferrata : CNRS, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1986. (T. IV, cap. VI)
- Haymon d'Auxerre. « In Epistolam II ad Thessalonicenses. » In *PL117*, col. 777-784. Paris : 1852.
- Traduction** : Haymon d'Auxerre. « Haimon of Auxerre: Exposition of the Second Letter to the Thessalonians. » In *Second Thessalonians : Two Early Medieval Apocalyptic Commentaries*. Introduction et traduction par Steven R. Cartwright et Kevin L. Hughes. Medieval Institute Publications, 21-33. Kalamazoo, Michigan : Western Michigan University, 2001.
- Isidore de Séville. *Sententiae*. Édité par Pierre Cazier. CCCM 111. Turnhout : Brepols, 1997.
- Traduction**: Isidore of Seville, *Sententiae*, Translated with notes by Thomas L. Knoebel. New York : The Newman Press, 2018.
- Pierre de Poitiers. « Sententiarum librii quinque – Liber quartus. » In *PL211*, col. 1137-1228. Paris : 1855.
- Pierre de Poitiers. *Sententiae Petri Pictaviensis*. Édition critique de Philip S. Moore et Marthe Dulong, vol.1 et 2, Publications in Medieval Studies 7.11. South Bend : University of Notre Dame Press, 1943.1950.
- Pierre Lombard. « In Epistolam II ad Thessalonicenses. » In *PL192*, col. 311-326. Paris : 1853.
- Primasius. *Commentarius in Apocalypsin*. Édité par A.W. Adams. CCL92. Turnhout : Brepols, 1985.
- Rupert de Deutz. *De Sancta Trinitate et operibus eius*. CCCM21-22-24. Turnhout : Brepol, 1971.
- Tychonius, *Livre des règles*. Traduction, introduction et notes par Jean-Marc Vercreysse. Sources chrétiennes 488. Cerf : Paris, 2004.
- Tychonius, *Expositio Apocalypseos*. Édité par Robert Gryson. CCSL107A. Turnhout : Brepols, 2011.
- Traduction et notes** : Tychonius, *Commentaire sur l'Apocalypse*. Traduction, introduction et notes par Robert Gryson. CCT10. Turnhout : Brepols, 2011.

b) Sources secondes

- Aristotle in Aquinas's Theology*. Édité par Gilles Emery et Matthew Levering. Oxford : Oxford University Press, 2015.
- Badilita, Cristian. *Métamorphose de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*. Paris : Beauchesne, 2005.
- Bazán, Carlos. « Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie. » In B. C. Bazán, G. Fransen, J. F. Wippel, D. Jacquart, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*. Turnhout : Brepols, 1985.
- Bible de Jérusalem*. Paris : Cerf, 2000.
- Blankenhorn, Bernhard. « The Good as Self-Diffusive in Thomas Aquinas. » *Angelicum* 79 n° 4 (2002) : 803-837.
- Bonino, Serge-Thomas. *Les anges et les démons : quatorze leçons de théologie*. Paris : Parole et Silence, 2007.

- . *De la Vérité ou La science en Dieu*. Fribourg, Paris : Éditions universitaires de Fribourg, Cerf, 1996.
- Boyle, Leonard E. *The Setting of the Summa Theologiae of Saint Thomas*. Toronto : PIMS, 1982.
- Braun, René. « Introduction. » In *Quodvultdeus, Livre des promesses et des prédictions de Dieu*. T.1, SC101. Paris : Cerf, 1964.
- Cazier, Pierre. « Le Livre des règles de Tychonius. Sa transmission du *De doctrina christiana* d'Augustin aux *Sentences* d'Isidore de Séville. » *RÉAP*, 19 n° 3-4 (1973) : 241-261.
- . « Cassien auteur présumé de l'épitomé des *Règles* de Tyconius. » *RÉAP*, 22 n° 3-4 (1976) : 262-297.
- Chenu, Marie-Dominique. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. 5e éd. Publications de l'Institut d'études médiévales 11. Montréal, Paris : Institut d'études médiévales, J. Vrin, 1993.
- Colish, Marcia L. *Peter Lombard*, 2 volumes. Leiden : Brill, 1994.
- Congar, Yves M.-J. « L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin. » *RSPT* 29, n° 1 (1940) : 31-58.
- . « L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin. » Collection Unam Sanctam 8. Paris : Cerf, 1953.
- . « “Lumen Gentium” n° 7. L'Église Corps mystique du Christ vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique. » In *Au service du Peuple de Dieu. Mélanges offerts à Mgr André-Marie Charue*, 179-202. Belgique : Gembloux; Duculot, 1969.
- . *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*. Paris : Cerf, 1968.
- . « Vision de l'Église chez Thomas d'Aquin, » *RSPT* 62, n° 4 (1978) : 523-542.
- . « Saint Augustin et le traité scolastique “De gratia Capitis”. » *RÉAP* 20, n° 1 (1980) : 79-93.
- . *L'Église: de saint Augustin à l'époque moderne*. Histoire des dogmes. Paris : Cerf, 2009.
- Couesnongle, Vincent de. « La causalité du maximum. L'utilisation par saint Thomas d'un passage d'Aristote. » *RSPT* 38 (1954) : 433-444.
- . « La causalité du maximum. Pourquoi saint Thomas a-t-il mal cité Aristote? » *RSPT* 38 (1954) : 658-680.
- Dąbrowski, Wiesław. « 'L'Anticristo' secondo il commentario di san Tommaso d'Aquino al 'Corpus Paulinum'. » *Angelicum* 88, n° 3 (2011) : 611-680.
- Daguet, François. *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin: finis omnium Ecclesia*. Bibliothèque thomiste 54. Paris: J. Vrin, 2003.
- Denzinger, Henricus. *Enchiridion Symbolorum*. Fribourg-en-Brigau : Herder&Co, 1937.
- Drobner, Hubertus R. *The Fathers of the Church. A Comprehensive Introduction*. Peabody : Hendrickson Publishers, 2007.
- Emery, Gilles. « La sotériologie trinitaire et christologique de Thomas d'Aquin. » *Archa Verbi. Subsidia* 19 (2021) : 207-237.
- Fouilloux, Étienne. « L'affaire Chenu. 1937-1943. » *RSPT* 98, n° 2 (2014) : 261-352.
- Gagnon, Louis-Joseph. « Incorporation Into the Body of Christ as a Key Soteriological Notion in Thomas Aquinas. » *Bishop Street: Graduate Student Journal* 2 (Fall 2022) : 117-139.
- Iognat-Prat, Dominique. « L'œuvre d'Haymon d'Auxerre. État de la question. » In *L'école carolingienne d'Auxerre, de Murethach à Rémi 830-908*, 157-179. Paris : Beauchesne, 1989.
- Johnstone, Brian. « The Debate on the Structure of the *Summa Theologiae*. » In *Aquinas as Authority*, édité par Paul van Geest, Harm Goris, and Carlo Leget, 187–200. Leuven: Peters, 2002.

- Jordan, Mark D. « Structure. » In *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, édité par Philip McCosker et Denys Turner, 34–47. Cambridge : Cambridge University Press, 2016.
- Josuas, Jean-Pierre. « L'axiome “Bonum diffusivum sui” chez s. Thomas d'Aquin. » *Revue des sciences religieuses* 40 n° 2 (1966) : 149.
- La Soujeole, Benoît-Dominique de. *Introduction au mystère de l'Église*. Bibliothèque de la Revue thomiste. Paris : Parole et Silence, 2006.
- Lubac, Henri de 1896-1991. *Corpus mysticum : l'eucharistie et l'Église au Moyen âge. Étude historique*. 2 éd. Théologie 3. Paris : Aubier, 1949.
- McDonough, Conor. « Is Christ Head of the Church as Man? The History of a Problem Between St. Augustine and St. Thomas. » In *Reading the Church Fathers with St. Thomas Aquinas. Historical and systematical perspectives*, 373-407. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 189. Turnhout : Brepols, 2021.
- McGinn, Bernard. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. New York : Harper One, 1994.
- . *Thomas Aquinas's Summa Theologiae*. Princeton : Princeton University Press, 2014.
- McGrath, Alister E. *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*. 2^e édition. Malden : Wiley-Blackwell, 2013.
- Mersch, Émile. *Le Corps mystique. Étude de théologie historique*. 3e éd. Paris; Bruxelles : Desclée de Brouwer; L'Édition universelle, 1951.
- Morard, Martin. « Un projet-frère de la “ Bible en ses traditions ” : le projet “ Glossae.net ” et les gloses médiévales de la Bible latine. » in *Lettre aux contributeurs et amis de la Bible en ses Traditions. Une Bible annotée en ligne pour le XXIe siècle*, 4 (2013), : 2-5.
- . *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, IRHT-CNRS, 2023. <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/>
- Murphy, Francesca Aran. « Thomas' Commentaries on Philemon, 1 and 2 Thessalonians and Philippians. » In *Aquinas on Scripture. An Introduction to his Biblical Commentaries*, édité par Thomas G. Weinandy, Daniel A. Keating, et John P. Yocum. London, New York : T & T Clark International, 2004.
- Oliva, Adrino. *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*. Paris : J. Vrin, 2006.
- . « La Somme de théologie de Thomas d'Aquin. Introduction historique et littéraire. » *Chôra-Revue d'études anciennes et médiévales* 7-8 (2009-2010) : 217-253.
- O'Meara, Thomas. *Thomas Aquinas Theologian*. South Bend : University of Notre Dame Press, 1997.
- Oort, Johannes van. « Tyconius' Apocalypse Commentary, Its Reconstruction, and Its Significance for Augustine's Doctrine of the Two Cities » *Vigilae Christianae* 75, n° 5 (2018) : 513-32.
- Fran O'Rourke. *The Pseudo-Denys and the Metaphysics of Aquinas*. Leiden: Brill, 1992.
- Pelletier, Yvan. *La Physique d'Aristote et son commentaire par Thomas d'Aquin. Introduction, traduction et notes*. Société d'études aristotélico-thomistes : Canada, 2018.
- Perrier, Emmanuel. *L'attrait divin. La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin*. Paris : Parole et Silence, 2017.
- Poole, Kevin. « The Western Apocalypse Commentary Tradition of the Early Middle Ages. » In *A Companion to the Premodern Apocalypse*, édité par Michael A. Ryan, 103-143. Leiden: Brill, 2016.
- Rikhof, Herwi. « Thomas on the Church. Reflections on a Sermon. » In *Aquinas on Doctrine: A Critical Introduction*, édité par Thomas G. Weinandy, Daniel A. Keating, et John Yocum, 199-224. London; New York : T & T Clark International, 2004.

- Roessli, Jean-Michel. « *Histoire et Parole de Dieu* d'Edmond Ortigues. La conjoncture théologique des années 1940-1950. » *ASSR* 173 (janvier-mars 2016) : 97-114.
- Rosemann, Philipp W. *Peter Lombard*. Oxford : Oxford University Press, 2004.
- Somme, Luc-Thomas. *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ. La filiation divine par l'adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*. Paris : J. Vrin : 1997.
- The Summa Halensis : Sources and Context*, édité par Lydia Schumacher. Berlin, Boston : De Gruyter, 2020.
- Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*. Paris : Parole et Silence, 2003.
- Torrell, Jean-Pierre. *La « Somme » de saint Thomas d'Aquin*. Paris : Cerf, 1998.
- . « Situation actuelle des études thomistes, » *RSR* 91, n° 3 (2003) : 343-371
- . *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Nouvelle éd. profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour. Paris : Cerf, 2015.
- Tromp, Sebastian. *Corpus Christi quod est Ecclesia. I. Introductio generalis*. Rome : Université pontificale grégorienne, 1940.
- Velde, Rudi te. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. Aldershot : Ashgate, 2006.
- Wawrykow, Joseph Peter. *The Westminster Handbook to Thomas Aquinas*. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005.

c) Ouvrages de références

- The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3e éd. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Le Gaffiot de poche : Dictionnaire Latin-Français*. Paris : Hachette, 2008.
- Blaise, Albert. *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*. Turnhout : Brepols, 1954.
- Clavis Patrum Latinum*. 3e éd. Turnhout : Brepols, 1995.
- Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*. Sous la direction de Angelo di Berardino. Adaptation française sous la direction de François Vial. 2 vol. Paris : Cerf, 1990.
- Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*. Sous la direction d'André Vauchez. 2 vol. Paris : Cerf, 1997.
- Dictionnaire historique de la papauté*. Sous la direction de Philippe Levillain. Paris : Fayard, 1994.
- Dictionnaire du Moyen Âge*. Sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink. Paris : Quadrige, PUF, 2004.
- Dictionnaire de Spiritualité*. Paris : Beauchesne, 1932-1995.
- Dictionnaire de théologie catholique*. Paris : Letouzey et Ané, 1899-1950.
- Les mots de l'historien*. Sous la direction de Nicolas Offenstadt. Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2006.
- Tissier, Yves. *Le vocabulaire de l'histoire*. Paris : Vuibert, 2005.