

## L'ACTE DE DÉVOTION CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

### II. ÉTUDE DU TEXTE

(IIa IIae, 82)

LE CADRE HISTORIQUE et théologique mis en place, il est possible de proposer une relecture de la manière dont la *Somme de théologie* considère la *devotio*. Pour le faire, nous parcourons le texte avec des préoccupations ne relevant plus des options de la méthode historique. D'une part, nous porterons une attention quasi littéraire au texte lu comme lieu d'invention théologique plutôt que comme transcription directe de « pensées ». D'autre part, attentif à certaines invitations en provenance de courants se présentant comme déconstructionnistes ou « post-modernes », notre lecture retracera la mise en discours du sujet « dévot », autrement qu'à partir des ambivalences de la « subjectivité religieuse » moderne qui structurent et déstabilisent à la fois l'horizon d'attente de bien des relectures de la *Somme de théologie*.

Les actes de la vertu de *religio* sont intérieurs et principaux, ou extérieurs et secondaires. L'article 7 de la question 81 analyse cela longuement et insiste sur le rapport bi-univoque entre les deux types d'actes. La dévotion est le premier acte intérieur de la *religio*. Or, très vite nous pensons la structure de l'espace en intérieur-extérieur comme allant de soi. Et on s'exclame : spiritualisation déshumani-

sante ? Dévaluation du corporel, des rites ? Dualisme ? Ontologisation ou phénoménologisation d'un intérieur comme lieu du vrai, de la rencontre de l'expérience de l'Absolu transcendant au détriment des rites ? D'emblée, il importe de déjouer ces *restes* d'anthropologie post-cartésienne, de phénoménologies, de philosophies ou psychologies de la religion post-schleiermachiennes. Ils hantent les cadres dans lesquels nous pensons la « religion » et le sujet humain. Dans la négociation théologique entreprise par la *Secunda Secundae*, le jeu intérieur-extérieur ne se laisse pas réduire à la division âme-corps, encore moins à celle d'un moi-conscience et de son corps, ni, non plus, à une mécanique de facultés produisant un geste corporel qui serait leur phénomène. La question de l'intériorité et de l'extériorité évoquée, il est possible de dérouler la question 82 qui traite la dévotion, la seule à laquelle nous nous arrêtons ici.

Nous pourrions nous contenter d'écrire – et ce serait juste –, que la dévotion est un acte de religion situé dans la volonté parce qu'il fait vouloir et fait faire ce qui a trait au culte de Dieu. Il est causé par la méditation et a pour effet principal la joie. Tout aurait été dit de ce qui semble apporter une réponse aux questions soulevées au début de chaque article. Mais se limiter à cela ne permet pas de saisir les enjeux de ce qui se donne à lire dans cette question, car bien des lecteurs, aujourd'hui, ne possèdent pas les protocoles pour faire produire de la signification à partir de distinctions techniques issues des courants scolastiques.

### **Se soumettre promptement au parcours qui soumet à Dieu**

Le parcours des quatre articles fait passer de la spécificité de l'agir dévouant, de son lieu propre, à la joie qui accompagne ce geste. Entre temps, il aura fallu repérer le lieu de cet acte spécifique dans la configuration de l'acteur moral, puis rendre l'acte de se dévouer à l'ensemble des humains qui répètent des actes les orientant toujours de

nouveau vers Dieu. Car il est tentant de réserver la « dévotion » à une élite qui pourrait méditer sur Dieu et se tenir dans les hautes sphères de la contemplation, comprise comme exercice de raisonnement spéculatif. Les fantasmes de virtuosité religieuse ne sont jamais loin. De plus, pour parer à la tentation de penser le dévouement spirituel comme coupé de la condition charnelle de l'être humain, il aura fallu indiquer que le geste de dévouement passe par le corps, par un corps qui, soumis à la « passion » et à la mort, mène, comme par la main, la personne à s'investir promptement dans son désir orienté vers Dieu.

On pourrait dire rapidement que la dévotion est située dans la volonté qui se met promptement au service de Dieu dans le culte. Mais une lecture patiente de toute la question décreète réducteur le schématisme de cette approche. On dit aussi que tout se joue sur la promptitude à vouloir poser les actes extérieurs de la religion. Or d'une part, cette « promptitude » est lente à venir et passe par le temps de la *meditatio*. D'autre part, l'acte que promptement la *devotio* porte à poser est cette promptitude même à vouloir se rendre à Dieu, à vouloir soi-même être dans l'élan d'une soumission joyeuse vers Dieu. La promptitude à poser des actes « extérieurs », et à les vouloir, a comme fin de faire que le soi s'excite davantage à promptement se vouloir dans le mouvement religieux. Il vaut alors la peine de ralentir la lecture des deux premiers articles. Ils parviennent à inscrire la *devotio* dans le sujet humain, au plus humain de ses inclinations et de ses désirs, là où il est proprement humain dans son vouloir, où se nouent les puissances et les dynamismes. En ce lieu du choix, la volonté en acte de choisir se débarrasse de ce qui pourrait entraver sa marche vers le bonheur ; elle libère les actes qui font le bonheur<sup>1</sup>.

1. Voir l'analyse de l'acte volontaire qui thématise la délibération (ST Ia IIae, 14) avant le passage vers l'exécution (ST Ia IIae, 15-17). Partout (ST Ia IIa, 6-13 et 15-17), sauf dans la délibération, des proximités phénoménologiques repérées entre l'agir humain et l'animal énoncent que la mise en mouvement initiale de l'« acteur humain » lui est antérieure. La délibération avec le choix sur lequel elle débouche permet le maintien de l'orientation précédente, mais libérée désormais,

Or ce lieu est une frontière, un mixte d'affectivité pure et de connaissance. Incrire là la *devotio* ne va pas de soi car surgit la question : « La *devotio* est-elle un acte spécifique ? » et elle pourrait recevoir une réponse négative. On aurait pu préférer faire de la *devotio* un geste dont une collectivité serait le sujet (ST IIa IIae, 82, 1, obj. 1)<sup>2</sup>. On pouvait en dissoudre la « spécificité » en la dédoublant et l'inscrivant partie dans le corps, partie dans l'esprit (ST IIa IIae, 82, 1, obj. 2). Enfin, on pouvait être tenté de la reléguer à l'état de conglomérat bâtard, impropre, de l'affectivité et de la rationalité cognitive (ST IIa IIae, 82, obj. 3). C'est dire la difficulté de nommer le lieu propre de la délibération humaine dans son rapport à Dieu comme se vouant à lui, avec toute la valence affective inscrite dans ce mouvement (ST IIa IIae, 82, 1, obj. 3).

Pourtant Thomas d'Aquin ne recule pas devant l'apparent paradoxe de situer le « se vouer » à Dieu, avec les idées de soumission, de don de soi sur l'horizon de la mort, qui y sont liées, au lieu qui fait et instaure dans l'acte qui y a lieu la personne humaine comme sujet moral bon (ST IIa IIae, 82, 1)<sup>3</sup> ! Le lieu d'où l'être humain part pour se fier à lui-même est converti ici pour devenir le lieu où, dans la confiance, il se livre vers un autre ! Mais tout ceci est de l'ordre du commencement, pas encore accompli : le renvoi à Exode 35, 20-21 souligne que des prémices (*primitias*) sont vouées. Mais alors comment comprendre le totalement (*totaliter*) inscrit dans la définition de la *devotio* : afin qu'ils se donnent totalement à lui (*ut ei se totali-*

librement assumée. Cela prend du temps car, le choix opéré, restent les reprises du choix, sa lente inscription dans la chair du sujet afin que l'acte soit vraiment sien, tout sien, et qu'il en soit totalement le commandant. De plus, comme avec la prudence, la parole d'autrui et l'expérience commune sont requises.

2. Au moyen d'une citation de Exode 35, 20-21, le corps de l'article remet en scène une autre multitude mais en spécifiant bien qu'elle est composée d'acteurs personnels, définis comme « fils d'Israël ».

3. Le *sed contra* l'énonce en terme de mérite : « C'est par nos actes, que nous méritons, comme cela a été présenté ci-dessus » (*sed contra est quod actibus meremur, ut supra habitum est*).

*ter subdant*) ? Lorsqu'il s'agissait de mourir, la totalité se comprenait bien<sup>4</sup>, mais ici, dans un geste répété, habituel, qui contribue à constituer une vertu ? Thomas tourne alors le regard vers la volonté qui se met totalement à la disposition en vue de poser le geste, sans empêchement, sans retard dans le choix où le soi s'expose à Dieu, vers Dieu. En termes plus contemporains, pourtant très piégés, on pourrait écrire que l'expérience religieuse doit être voulue comme telle pour avoir lieu. Elle n'est pas de l'ordre de la condition humaine ou d'une nature s'exprimant spontanément, au-delà de la rationalité, dans un mystère indicible ou dans l'extase mystique.

### La répétition dévote du geste religieux

Mais la question rebondit, s'articule sur un nouveau questionnement : « La *devotio* est-elle un acte de religion ? » Cet acte voulu promptement n'a rien à voir avec la religion, comme telle ! L'affectivité rationnelle qui se tourne vers Dieu relèverait de la charité, c'est-à-dire d'un acte humain ayant Dieu comme objet direct, et ce, de par la grâce de Dieu même (ST IIa IIae, 82, 2, obj. 1 et obj. 2). Ou encore, elle précède ou suit la charité, mais la religion se dissout, devient inutile, redondante, simple expression d'une société réciproque avec Dieu déjà réalisée ; elle ne fait rien. Pire, comme à l'autre extrême, la dévotion pourrait n'être qu'un geste humain dont Dieu serait l'un des objets parmi d'autres et, ironiquement, l'objection nomme même qu'on peut être dévoué à ce qui s'oppose à Dieu (ST IIa IIae, 82, 2, obj. 3). De ce point de vue, en réaffirmant l'inscription de la dévotion dans la volonté, Thomas d'Aquin remarque l'investissement affectif volontaire qu'il

4. ST IIa IIae, 82, 1 : « Chez les Gentils, étaient dits "dévots" ceux qui se "dévouaient" eux-mêmes aux idoles, jusque dans la mort, pour le salut de leur armée, comme Tite-Live le raconte des deux Décès » (*Propter quod et olim apud gentiles devoti dicebantur qui seipsos idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitus : sicut duobus Decius Titus Livius narrat*).

y a non simplement à « faire » les gestes du culte mais à vouloir les faire de telle sorte qu'ils soient appropriés par le sujet qui les veut faire. La charité ou l'ordre ecclésial ne court-circuitent pas cette logique d'inscription de soi dans ses gestes, ou d'appropriation. Invoquer trop rapidement ces deux principes du geste humain ne permet pas de saisir l'importance éthique du temps requis pour personnaliser des gestes, institués par autrui (ministres, traditions locales) qui les autorise et les recommande, certes, mais qui doivent être posés par une personne les désirant véritablement. Cela prend du temps, comme dans les gestes répétés qui tissent l'amitié (ST IIa IIae, 82, 2, ad 2). C'est là l'enjeu de l'article second. À la fin de la lecture du corps de l'article, on saisit mieux pourquoi en ST IIa IIae, 82, 1, la *devotio* s'écrivait au gérondif (*devotio dicitur a devovendo*), comme action qui dure. La *devotio* n'est donc pas articulée comme émergence du « vouloir faire » (*velle facere*) mais bien comme passage soutenu à « avoir la volonté d'être [occupé] à faire ce quelque chose » (*voluntatem habere ad illud faciendum*; ST IIa IIae, 82, 2). Et ce passage s'énonce à la fois selon les deux valences de la promptitude (*prompte*), soit comme ouverture maintenant l'espace du choix (*electio*) entre le vouloir (*velle*) et la volonté d'être à faire (*voluntatem... faciendum*), et comme être prêt à, pour, sans délai. La *devotio* reste donc à l'intérieur de la volonté, mais elle la tourne, elle est sa mise en position *ad aliud faciendum*, en position de faire, d'être faisant. Tension interne à la *devotio* qui la place à la frontière entre le vouloir et le faire, dans un faire intérieur qui cherche et tend à s'exhiber. Qu'est-ce qui peut être énoncé comme cause (*causa*) de ce mouvement interne complexe ? Et quelles figures peuvent en prendre l'effet (*effectus*) ? C'est aussi dans la suite que le « vers Dieu » (*ad Deum*) propre à la *religio* s'énoncera clairement au cœur de la *devotio*.

### Comment s'arrêter et désirer se dévouer ?

L'article troisième, tout en cherchant à articuler la « méditation » et la contemplation en terme de causalité,

va aussi mettre en place plus clairement la circumincession entre l'élément affectif et l'élément cognitif qui sont les deux faces de la volonté (*voluntas*) : « La *devotio* a-t-elle pour cause la *contemplatio* ou la *meditatio* ? » Il le fera de telle sorte que sera mis en scène un processus déflationniste quant aux attentes présomptueuses ayant trait à la capacité de l'intellect humain de générer et de gérer seul le mouvement vers Dieu. Mais en quoi la *meditatio* est-elle « efficace » ? Pourquoi s'arrêter pour considérer alors qu'il s'agit de négocier un passage, d'agir ? Comment donc parler de la *meditatio* pour faire en sorte que la volonté ait comme objet de choix le passage à un agir prompt et non pas un repos contemplatif désengagé de l'action ? En considérant des actions. Pas n'importe lesquelles, mais celles d'un acteur pouvant prendre la parole en « je » et qui, sans l'adresser, la laisse résonner, joyeusement comme dans les psaumes 73, 28 et 121, 1-2 cités dans la réponse. Mais le jeu de ces actions est diversifié et se dit selon la diversité des causes.

Premièrement, la cause du dévouement de l'individu n'est pas lui. Principalement et de manière « extrinsèque », Dieu est cause que la personne se soumette à lui. Humiliation ? Irrespect de la liberté ? Non pas. Car ce geste de Dieu est présenté pour marquer la gratuité étonnante de Dieu qui peut travailler l'agir religieux des humains de telle sorte qu'ils en viennent à se tourner véritablement vers lui, malgré le poids de l'histoire et des ruptures : la citation d'Ambroise à propos des Samaritains l'énonce clairement<sup>5</sup>. Mais il y a plus car le jeu de la causalité ne se limite pas à cet acte « extrinsèque » et l'attention de la réponse porte surtout sur la cause « intrinsèque... » de notre part (*ex parte nostra*). Cette nouvelle cause n'est pas principale, elle n'effectue pas totalement

5. ST IIa IIae, 82, 3 : « Dieu, dit S. Ambroise, "appelle ceux qu'il juge bon d'appeler, rend religieux celui qu'il veut, et s'il l'avait voulu, des Samaritains tirés de leur indifférence il eût fait des êtres de dévotion" » (*de quod dicit Ambrosius, super Luc., quod « Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit : et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset »* ).

d'elle-même l'effet complet : se dévouer totalement dépasse le sujet moral qui cherche à le faire ! Mais la cause intrinsèque ne replie pas le sujet sur soi, ce serait d'ailleurs contre-indiqué alors qu'il s'agit d'énoncer le mouvement de transport de soi vers Dieu en se soumettant soi-même à lui. Il s'agit de tourner le sujet, de le faire tenir dans une méditation tournée vers Dieu en tant que « bienfaiteur » passé, présent et à venir où rien n'est encore achevé. Et même lorsque, la méditation tourne l'esprit vers les défauts-défections (*defectus*) du soi, cette situation doit retourner vers Dieu parce que ce regard porté sur la bienveillance de Dieu aura permis l'émergence d'un amour (*dilectio*), celle-là même qui mène à un choix (*electio*), au choix prompt de se vouer promptement. La défaillance humaine devient alors non plus une occasion d'angoisse ou de culpabilité mais une occasion d'espérer. Ce passage incessant de soi à Dieu dans la méditation excite à maintenir vif ce même passage dans la volonté comme capacité de faire le mouvement vers Dieu. Dans ces conditions, on comprend que la méditation dont il est question ne soit pas un geste spéculatif réservé à quelques intellectuels, de l'ordre de l'ustentialité informative, mais bien un type de regard sur Dieu et sur soi à la portée de tous les humains<sup>6</sup>. La réponse à la deuxième objection marque bien cela. Elle insiste : le Christ, dans son humanité où se conjuguent et la divinité bienfaisante comme espoir de l'humain et l'humanité dans ses défauts et sa capacité à se vouloir tournée vers Dieu, est pris comme modèle offert à tous. Des êtres considérés, à l'époque, comme déficients (les simples et les femmes) contemplant Dieu dans sa déficience bienfaisante, en déficit par rapport aux figures attendues de la

---

6. Il faut prendre ici la racine *ratio*- au sens qu'elle a dans les textes de Thomas d'Aquin en sa différence d'avec *intellectus*. La *ratio*, contrairement à *l'intellectus*, requiert la discursivité et se situe en second, en retrait par rapport aux capacités de l'intellect (angélique ou divin). Le spirituel humain est rationnel dans ses propres limites, sa fragilité, sa vulnérabilité. À l'image même de Dieu dans sa visibilité christologique. À l'image de l'acteur humain qui se soumet à Dieu dans la dévotion.

contemplation selon les mises en scène des objections. Dans la condition actuelle, lorsqu'on tente de rejoindre l'ensemble des humains, c'est là la visibilité de Dieu qui émeut et met en mouvement, la visibilité de l'invisible, pas celle des concepts ! De plus cette méditation n'est pas à concevoir exclusivement comme un acte solitaire. L'esprit humain en vue d'agir requiert une parole qui serve de « préface » à sa méditation, qui le mette en chemin. La méditation est alors acte solidaire d'une communauté qui en fait l'annonce, comme par avance, comme d'une avance sur le geste ainsi anticipé<sup>7</sup>.

### Complexité émotive de la *devotio*

Mais avec la figure du Christ et de sa passion, avec l'évocation des *défauts* humains, du besoin d'aide, surgissent dans le discours sur la dévotion autant d'occasions de se retourner tristement sur soi, ou pour s'angoisser, ou pour nier cette situation et faire *comme si* cela n'était pas humain et que, par volonté ou action de l'intelligence, il était possible de s'y soustraire, de ne pas être soumis à cette situation humaine, de ne pas être en situation d'attendre de l'aide extrinsèque. C'est le point de départ du dernier article : « La joie (*laetitia*) est-elle effet de la *devotio* ? » Il ne s'agit pas de nier une tristesse possible et réelle mais de l'articuler sur une joie. Pour le faire, Thomas analyse le désir en jeu dans la tristesse, à partir du psaume 42. Sans désir encore insatisfait, pas de tristesse. La situation humaine est telle que la joie produite par le choix libre de vouloir accomplir promptement ce qui a trait au don de soi *via* le culte n'est pas telle que le désir soit étanché. La tristesse est alors trace de l'inachèvement foncier du geste religieux bien posé, vertueux. Mais il y a aussi une autre tristesse, celle qui naît du défaut. Pourtant cette « tris-

7. Faire surgir à ce point la communauté liturgique n'est pas un coup de force interprétatif. Cette lecture s'impose au cours de la méditation de la réponse à la seconde objection qui met en scène l'énonciation d'une *préface* liturgique !

tesse » peut être traversée par une joie liée à l'espérance non pas parce que l'individu pourrait s'en sortir et que ce n'est que passager, mais parce que Dieu pourra le faire s'en sortir (ST IIa IIae, 82, 4, ad 2). Dans les deux cas, joie et tristesse se conjuguent ensemble. De nouveau, la figure du Christ en sa passion réunit ces deux mouvements (ST IIa IIae, 82, 4, ad 1). Dans son double effet joyeux et triste, la *devotio* est commémoration de sa cause. Non plus seulement : « Il m'est bon d'adhérer à Dieu, que je mette mon espoir dans le Seigneur », mais : « Je me suis souvenu de Dieu et je me suis délecté ». Pourtant la délectation n'est pas achevée. Le retour à la méditation de la cause, la reprise de la méditation comme cause feront se rejouer la scène double des effets. Pas d'arrivée une fois pour toutes à un effet achevé. Dans la situation humaine, arrêter de se dévouer équivaldrait à ne plus demeurer dans la promptitude du vouloir agir vers Dieu. Pour garder vif le passage à la promptitude, le désir doit être creusé.

### Réinsérer la *devotio* dans le traitement de la *religio*

Tout se termine : la *devotio* vit de l'espoir d'un bienfait à venir. Offrande de soi par soi vers Dieu, elle ouvre l'espace pour que des gestes soient posés dans l'espoir d'une société à venir où la « dette » impliquée dans la constitution même de la relation éthique à Dieu soit remise, alors que le geste humain ne peut rendre ce qui est dû<sup>8</sup>. Mais espoir seulement. La soif demeure, le désir n'est pas éteint, les retrouvailles ne sont pas consommées. La délivrance est encore à accomplir pleinement. Comme en creux, une place est démarquée pour la requête de délivrance, pour la reconnaissance articulée de ce qui se joue dans les désirs humains. La promptitude à se dévouer ouvre le chemin pour que le geste religieux soit posé, donné à voir et à entendre. Mais l'agir humain n'a lieu

8. Sur toute cette question, il faut lire attentivement la mise en place de la religion parmi les annexes de la vertu de justice (ST IIa IIae, 80).

humainement qu'entre l'exhibition à l'extérieur d'un intérieur en voie de se constituer comme personne et l'excitation, la provocation d'un intérieur par l'extérieur qui conduit par la main l'intérieur à se poser pleinement dans ce qu'il fait pour soi, vers Dieu. Dans l'analyse de ce mouvement, la prière (*oratio*) occupe une place de choix, car elle passe par la mise en voix du désir interprété. Mais il y a plus : un rôle charnière est joué, dans la mise en scène de la vertu de *religio*, par le sacrifice (*sacrificium* ; ST IIa IIae, 84, 1, ad 1). Pour opérer le passage de l'intérieur vers « l'extérieur » de l'offrande sacrificielle, la *Somme de théologie* considère l'*adoratio* comme une action par laquelle est exhibé quelque chose de son corps propre pour vénérer vers Dieu (*per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet* ; prologue à ST IIa IIae, 84, 1). Au cours de ces questions, la *devotio* sera recatégorisée dans les termes de l'*adoratio* puis du *sacrificium* et vice versa. La question du *defectus* humain sera reprise comme infirmité (*infirmitas* ; ST IIa IIae, 84, 2, ad 3), un lien fort sera marqué avec l'humiliation corporelle (*corporis humiliatio* ; ST IIa IIae, 84, 2), à ne pas confondre avec l'humilité<sup>9</sup>. Mais, à chaque fois, il s'agira de compléter le mouvement mis en place dans la *devotio* : le passage du faire vouloir au vouloir faire promptement ce qui a trait au culte de Dieu.

Ainsi la dévotion fait fléchir le sujet humain sans le flétrir. Par rapport aux enjeux de la *religio* – pensée comme un agir habituel bon en fonction de la dette « excessive » entre les humains et Dieu du fait de leur condition de créature –, la volonté dont la *devotio* est un acte est à considérer comme un lieu qui a sa puissance propre, entre la toute-puissance divine bonne et les capacités théorétiques faibles, affaiblies, des humains. Pour déjouer les vœux de puissance, il y a une invitation à méditer sur le Christ, dans son humanité offerte à la Passion. Là même où cette figure

9. D'une part, cette vertu est traitée à propos des passions et non de la volonté. D'autre part, dans son rapport aux autres vertus morales, elle est considérée « première » après la justice (ST IIa IIae, 161, 5), alors que la religion est « première » même par rapport à la justice.

regardée, lue, écoutée, semble le moins apte à pointer vers Dieu, à encourager la poursuite dévouée de ce qui permet de relire ce qui a trait à l'honneur de Dieu comme chemin vers Dieu<sup>10</sup>, saint Thomas décèle une position volontaire, désirante, telle que puisse se maintenir avec empressement la mise en branle de soi vers Dieu, la reconnaissance de ce que le sujet est et devient, de par ce qu'il reçoit de Dieu. Pour déjouer les angoisses, la *devotio* advient grâce à la volonté de porter un regard sur l'humanité soutenu par une *dilectio* pour Dieu en tant que bienfaisant. Sous le signe de la geste d'un Dieu bon, l'humanité bien envisagée peut devenir, pour un individu, le lieu où l'ombre de la figure divine se laisse saisir de telle sorte que cela l'excite à vouloir en voir plus, promptement.

Maxime ALLARD, o.p.

10. Pour la *religio* comme *re-lectio*, voir ST IIa IIae, 81, 1. Il pourrait d'ailleurs s'avérer intéressant de suivre la figure de la « lecture » tout au long du traité sur la *religio* et les vices opposés pour en déceler l'importance théologique.