NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

113 N° 2 1991

La problématique de l'animation de l'embryon. Survol historique et enjeux dogmatiques (suite)

Philippe CASPAR

p. 239 - 255

https://www.nrt.be/fr/articles/la-problematique-de-l-animation-de-l-embryon-survol-historique-et-enjeux-dogmatiques-suite-811

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La problématique de l'animation de l'embryon

SURVOL HISTORIQUE ET ENJEUX DOGMATIQUES

(suite)

VI. - L'animation de l'embryon et la dogmatique chrétienne chez Thomas d'Aquin[61]

Avant d'exposer la position de Thomas d'Aquin, qui hérite de cet enchevêtrement de thèmes, tâchons de rappeler comment les principaux massifs conceptuels engagés dans cette controverse lui sont parvenus.

Tout d'abord, on le sait, la traduction des œuvres d'Aristote a mis à la disposition de l'Aquinate la meilleure synthèse biologique que l'Antiquité ait produite. Ce premier héritage est capital, car Thomas, sur ce point comme sur tant d'autres, aura le souci d'intégrer le donné scientifique à son travail de théologien. Rien, après tout, n'est étranger au monde de Dieu. Ensuite, les livres d'Augustin étaient largement à sa disposition. Thomas fera preuve, en de nombreux endroits de son œuvre, d'une remarquable connaissance du mouvement interne du traité augustinien *De la Genèse au sens littéral.* Selon nous en effet, la structure et l'organisation interne de la seconde moitié de la *Prima pars* de la *Somme théologique* (plus précisément, entre la question 65 et la question 119) sont entièrement gouvernées par la volonté de l'Aquinate de sortir de l'aporie développée par Augustin dans le Livre X du commentaire *De la Genèse au sens littéral.* Enfin, la synthèse de Maxime le Confesseur semble bien n'avoir pas été connue directement de l'Aquinate, qui la découvrit par l'intermédiaire de Jean Damascène[62].

61. L'importance que revêt chez Thomas d'Aquin la question de l'origine des âmes individuelles renvoie à l'organisation de la *S.Th.*, I[a]. Sur ce point nous mentionnons les deux exposés classiques, G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin,* Paris, DDB, 1961, et M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin,* Paris, Beauchesne, 1974. Ces deux ouvrages se situent principalement sur le plan de l'organisation de la rationalité théologique chez Thomas d'Aquin pour elle-même. Nous avons précisé l'importance particulière de la question de l'animation dans la *Prima pars,* dans *La saisie...,* cité n. 1, p. 273-274.

62. Cf. M.-H. CONGOURDEAU, *L'animation de l'embryon...,* cité n. 29, p. 708.

Toutefois, comme nous le verrons, l'équilibre de sa christologie correspond bien davantage aux intuitions de Grégoire de Nazianze qu'à celles d'Augustin. En particulier, il se démarque toujours de l'apollinarisme sans la moindre ambiguïté.

Les deux dernières questions de la *Prima pars* de la *Somme théologique* résument la position de Thomas d'Aquin sur le double problème de la génération humaine et de la création de l'âme rationnelle. Elles achèvent dans cet ouvrage la longue étude consacrée au monde cosmique, inorganique, vivant et angélique selon la visée théologique et métaphysique de la création. Les questions 118 et 119 prolongent directement les questions 44 à 46, qui traitent globalement du don fait par Dieu de l'acte d'exister à partir du néant. Elles le font en accordant toute leur attention au problème de la création des âmes humaines individuelles[63]. Pour Thomas, le doute à ce sujet n'est pas permis. L'âme intellective, c'est-à-dire la partie substantielle de l'âme totale, est créée immédiatement par Dieu. Les hésitations d'Augustin sont ici clairement surmontées et Thomas ne laisse passer aucune occasion de rappeler le fait de la création de l'âme rationnelle. Nous reviendrons ailleurs sur les raisons qui ont poussé l'Aquinate à se montrer aussi affirmatif sur ce point. Contentons-nous, dans le cadre de cet article, de rappeler la structure de ces deux questions. Leur argumentation se dispose en effet comme suit:

Q. 118 : Comment l'homme sort-il de l'homme quant à son âme?
- a. 1 : L'âme sensitive est-elle transmise avec la semence?
- a. 2 : L'âme intellectuelle est-elle causée par la semence?
- a. 3 : Les âmes humaines ont-elles été créées ensemble au commencement du monde?

Q. 119 : La propagation du corps de l'homme.
- a. 1 : Une part des éléments se transforme-t-elle en la réalité de la nature humaine?
- a. 2 : La semence provient-elle du superflu des aliments?

Comme on le voit, la résolution de ces questions passe par le recours à de nombreuses disciplines, parmi lesquelles la génétique, la physiologie de la reproduction, l'embryologie, l'anthropologie philosophique et la Doctrine sacrée. C'est dire à quel point Thomas d'Aquin rassemble dans ces pages des matériaux en apparence hétéroclites. Ce faisant, il assume le triple héritage scientifique, philosophique et théologique de cette controverse. L'importance brûlante de ces questions nous amène à en présenter rapidement le contenu.

63. Nous avons abordé ce point dans *La saisie...*, p. 301-322.

1. *L'animation proprement dite de l'embryon*

Le problème de l'animation de l'homme se situe à l'intersection de deux problématiques différentes. La première est celle de la génération, la seconde celle de la création de l'âme rationnelle (que Thomas d'Aquin appelle parfois esprit, *animus* ou *spiritus*). La question de la génération est traitée par l'Aquinate dans la mouvance directe des thèses aristotéliciennes, qui trouvent chez lui leur expression technique la plus précise. Celle de la création est abordée dans sa reprise originale de l'ensemble des données de la tradition parvenues jusqu'à lui.

Sur le plan de la génération, l'Aquinate emprunte à Aristote ses deux principes essentiels, à savoir l'intuition de l'individuation tardive de l'embryon et celle de l'unicité de la forme. La mise en œuvre conjointe de ces deux postulats guide l'Aquinate dans la formulation de sa théorie embryologique propre. D'après celle-ci, l'embryon est animé successivement par une âme végétative — et ce, dès la conception biologique (*S.Th.*, Iª, q.118, a.1, ad 4) —, par une âme sensitive, et, enfin, par une âme rationnelle. Cette succession de formes obéit au principe général d'une égalité numérique entre le nombre de générations et le nombre de destructions (*ibid.*, a.2, ad 2). Expliquons-nous: passé un certain stade de développement embryonnaire, l'âme végétative est détruite et remplacée par une âme sensitive. Celle-ci, à son tour, est détruite et remplacée par l'âme intellective. «Ainsi, par plusieurs générations et destructions successives, on parvient à la dernière forme substantielle chez l'homme comme chez les autres animaux[64].» Ce principe sauvegarde, on le voit, l'unicité de l'âme chez l'être vivant, puisque toute âme supérieure contient en elle les vertus des âmes inférieures. «On doit donc dire que l'âme intellective est créée par Dieu au terme de la génération humaine, et qu'elle est à la fois sensitive et nutritive, les formes précédentes ayant disparu» (*ibid.*). Notons-le dès à présent: l'unité ontologique de l'homme est pensée ici par l'Aquinate dans le cadre métaphysique de l'unicité de la forme. Cette solution, novatrice et révolutionnaire à l'époque, n'était pas moins, comme nous allons le voir, extrêmement périlleuse.

En effet, deux difficultés principales grèvent la thèse thomiste

64. *S.Th.*, Iª, q.76, a.3, ad 3. Même doctrine dans le *De creaturis spiritualibus*, a.3, ad 13, édit. L.W. KEELER, Romae, Pont. Univ. Gregor., 1938. D'autres textes font appel à une notion d'*esse incompletum* pour désigner l'embryon aux premiers moments de son développement: *De Pot.*, q.3, a.9, ad 10; *Quodl.* IX, q.5, a.1, c.

de l'animation médiate. La première réside dans la difficile articulation entre l'ordre moral et l'ordre ontologique. La seconde a trait à l'articulation entre les causalités naturelle et divine.

a. *L'ordre moral et l'ordre ontologique: le problème de l'avortement*

C'est un lieu commun de rappeler l'importance que l'Aquinate accorde à l'enracinement ontologique de sa pensée. Pour lui en effet, tout être est bon simplement parce qu'il est, et sa bonté commande la structuration de l'agir humain à son égard. En toute rigueur de termes, la thèse de l'animation médiate aurait pu lui permettre de légitimer l'avortement, comme Aristote l'avait fait à une époque de sa vie, et cela d'autant plus qu'avant leur animation les embryons ne participent pas à la rédemption par le Christ, selon un texte du *Commentaire des Sentences*[65]. Cette conséquence logique de sa thèse de l'animation médiate met indiscutablement Thomas en difficulté avec la Tradition unanime de l'Église sur la question de l'avortement[66].

Remarquons tout d'abord que le problème apparaît dès le *Commentaire sur les Sentences.* Commentant le Livre IV, d.31, q.2, a.3 du Lombard, Thomas écrit en effet ce qui suit:

> Ceux qui procurent vraiment des poisons de stérilité ne sont pas des époux, mais des fornicateurs. Quoique ce péché soit grave, et doive être compté parmi les maléfices, et qu'il soit contre nature, puisque même les bêtes attendent leurs fœtus, cependant, il est moins qu'un homicide. En effet, la conception pourrait encore être empêchée d'une autre manière. Et il ne faut pas juger un tel acte irrégulier, sauf s'il produit l'avortement pour un petit enfant déjà formé...Et après que le ventre de l'épouse est gonflé, qu'elles ne perdent pas leurs enfants. Quoique la matrice se ferme après la fécondation, cependant, elle se meut et s'ouvre sous l'action de la délectation, comme le dit Avicenne, ce qui occasionne un danger d'avortement. Telle est la raison pour laquelle Jérôme critique l'accès de l'homme

65. «Il n'appartient pas aux embryons de ressusciter avant leur animation par l'âme rationnelle» (*In IV Libr. Sent.*, IV, d.44, q.1, a.2, ad 5). L'affirmation est dénuée de toute ambiguïté.

66. La production sur le problème de l'avortement chez Thomas d'Aquin est vaste. On se contentera des pages toujours d'actualité de P. LANZA, *La questione del momento in cui l'anima razionale è infusa nel corpo,* dans *Bollettino filosofico* 4 (1938) 211-265; 335-367; 5 (1939) 36-97; 206-273. L'article de G. DI GIANNATALE, *La posizione di S. Tommaso sull'aborto (note sulla concezione genetica)* dans *Doctor communis* XXXIV (1981) 296-311, donne accès à la littérature secondaire importante.

> à son épouse enceinte. Cependant, cet acte n'est pas toujours un péché mortel. Il ne l'est que lorsque le danger d'un avortement probable doit être craint.

Ce texte constitue le seul passage dans lequel Thomas prend position en matière de «moyens contraceptifs», si l'on nous permet de caractériser par une expression moderne une des plus vieilles pratiques de l'humanité[67]. Thomas envisage deux techniques dans ce texte: la stérilisation et l'avortement. Bien que la première méthode ne produise pas d'homicide, il faut cependant la considérer comme un péché grave. Elle est en effet contre nature. La seconde ne constitue pas un homicide, tant qu'elle est pratiquée avant la formation du fœtus. Elle est cependant également un péché mortel, parce que contre nature elle aussi. Ce point constitue une des difficultés les plus considérables — parce que les plus mal comprises — de la doctrine sexuelle professée par Thomas d'Aquin (qui, notons-le en passant, sera largement suivi par Kant sur ce point)[68]. Pour l'Aquinate, la fin première du rapport sexuel est l'engendrement d'un nouvel être[69]. La refuser — ce que produit la stérilisation —, revient à nier notre appartenance à la nature, c'est-à-dire la présence en nous d'un dynamisme qui nous rend solidaire du monde.

La condamnation de l'avortement avant l'infusion de l'âme rationnelle est plus difficile à fonder ontologiquement. En fait, les pratiques abortives avant le quarantième jour sont contre nature parce qu'elles détruisent un dynamisme à l'œuvre dans l'embryon. Ce dynamisme est exprimé en ordre principal par un principe de finalité agissant dans le produit de conception. Un texte de la *Summa contra Gentiles*, III, 22, est ici précieux.

> De la même manière, l'âme végétative est en puissance à l'égard de l'âme sensitive, et celle-ci l'est à l'égard de l'âme rationnelle. C'est ce que montre le processus de la génération: en effet, le fœtus vit tout d'abord selon la vie végétale, ensuite selon la vie animale, et enfin selon la vie humaine... par conséquent, la fin de toute la génération est l'âme humaine, et la matière tend vers celle-ci comme vers son ultime forme.

Si l'embryon avant son animation n'est pas encore vraiment un être humain, il tend toutefois à la réception de l'âme rationnelle.

67. C'est ainsi que le *Corpus* hippocratique fourmille déjà de recettes visant à favoriser la conception ou encore de formules contraceptives et/ou stérilisantes. Quelques indications dans R. JOLY, *Le niveau...*, cité n. 10, en part. p. 60-64.

68. Cf. KANT, *Métaphysique des mœurs*, I[ère] Partie, *Doctrine du Droit*, Paris, Vrin, 1971, p. 156.

69. Cf. *In IV Libr. Sent.*, d.32, q.1, a.1, et l'exposé de la morale sexuelle dans *S.Th.*, II[a] II[ae], q.154, a.11 et 12.

L'ontogenèse précoce est en somme un processus naturel que Dieu amène, par la création de l'âme, à son achèvement parfait. Dans cette perspective, l'embryon a droit à un respect absolu.

Thomas expose une dernière fois sa position dans la IIª IIªe, q.64, a.1, c:

> Or, dans la hiérarchie des êtres, ceux qui sont imparfaits sont créés pour les parfaits; comme aussi, dans la génération d'un seul être, la nature va de l'imparfait au parfait... De même que dans la génération de l'homme, ce qui existe d'abord, c'est ce qui a vie, puis un animal et en dernier lieu l'homme...

L'embryon humain commence donc par être une plante ou un animal, qu'il serait parfaitement licite de tuer, à condition toutefois de «l'utiliser en vue de la fin pour laquelle il existe» *(ibid.)*. Il semblerait à nouveau que l'avortement puisse être envisagé avant l'animation, lorsque le produit de conception n'est pas encore humanisé par l'action créatrice de Dieu. À nouveau, le seul recours à un principe de finalité (exprimé plus haut) dans la Iª, q.118, a.2, ad 2, permet à Thomas de s'accorder avec la position traditionnelle de l'Église en cette matière.

Il nous faut maintenant conclure rapidement sur ce point. Pour Thomas, le processus de l'ontogenèse humaine n'a de sens que dans l'acheminement, sous le regard de Dieu, du produit de conception vers la réception de la forme humaine. Avant l'animation, le regard divin s'est déjà posé sur l'embryon. Une remarque anodine permet en effet de situer la position de Thomas dans une perspective plus large. À la question de savoir si Dieu adopte aussi les enfants adultérins, il fournit cette réponse qui est peut-être l'une des clés d'interprétation de sa position devant les conséquences pratiques que certains risqueraient de tirer de sa thèse sur l'animation de l'homme: «Dans l'action des adultes, ce qui est conforme à la nature est bon, et Dieu y coopère. Ce qui est mauvais, c'est la volupté désordonnée, à quoi Dieu ne coopère pas» (*ibid.*, ad 5; cf. *De Pot.*, q.3, a.8, ad 25). Que le produit de conception soit légitime ou non, le processus naturel dans lequel il s'engage est bon puisqu'il est assumé par Dieu, lequel crée un esprit personnel. Dans toute ontogenèse humaine, Dieu engage son éternité rédemptrice. Disons-le en termes ontologiques: le produit de la conception est déjà finalisé en vue de sa destinée ultime. C'est dans cette perspective métaphysique que l'embryon a droit à un respect absolu. Mais si Dieu engage son éternité dans toute embryogenèse humaine depuis

la conception, il ne peut toutefois actuer son alliance avant le moment de l'animation.

C'est ce paradoxe qu'il nous faut maintenant expliciter dans le système thomiste. Il découle tout entier du texte tiré du *Commentaire des Sentences*, cité plus haut. Avant son animation, l'embryon se trouve dans l'impossibilité absolue d'être touché par la grâce divine, définie comme un accident de l'âme. Par conséquent, s'il périt, il ne peut être sauvé d'aucune manière. L'embryon humain avant son animation n'échappe toutefois pas au regard de Dieu. Il est engagé dans un processus discontinu certes, mais qui a du sens parce qu'il permet l'accession à l'humanité. Aucun être humain ne peut enrayer sciemment ce développement sans s'opposer en fait au regard divin posé sur cet embryon. L'homme est donc astreint envers l'embryon à un respect absolu, avant même que ce dernier n'entre totalement dans le plan rédempteur de son Créateur. Ce paradoxe s'explique entièrement par le recours à l'embryologie aristotélicienne qui fait une large part à la succession des âmes.

b. *La causalité naturelle et la causalité de Dieu*

La seconde difficulté philosophique de la thèse de l'animation médiate est relative à la rupture d'harmonie qu'elle introduit nécessairement dans l'apparition de l'homme entre la causalité naturelle et celle de Dieu. Rappelons que les âmes végétative et sensitive sont étroitement dépendantes de la matière, de sorte que leur transmission est assurée par les vecteurs sexuels durant la génération. Il en va tout autrement pour l'âme rationnelle, créée immédiatement par Dieu. Lors de son infusion, les deux âmes inférieures sont détruites. Cette doctrine particulière est totalement commandée par les exigences de la thèse métaphysique de l'unité de la forme. Par une conséquence immédiate elle réduit aussi à néant la participation de la nature à la reproduction des individus humains. Le quarantième jour du développement embryonnaire voit en effet l'annihilation de la part prise par la nature dans la genèse d'un nouvel individu. Cette incohérence se retrouve également sur le plan métaphysique. En effet, la thèse de l'animation médiate ne permet pas plus à l'Aquinate de penser la convertibilité de l'être vivant avec son unité qu'elle n'autorisait le Stagirite à penser l'unité véritable d'une substance biologique, et ce dès son origine naturelle. En réalité, l'embryon est engagé dans une succession de transnaturations. En atteignant la doctrine des transcendentaux, cette incohérence s'étend jusqu'au cœur du système.

L'introduction d'un principe de finalité qui permettait de sauvegarder tant bien que mal les positions morales ne sert ici à rien. Nous nous trouvons en effet en un endroit du système où l'unité de l'être concret cesse paradoxalement d'être pensée. Tout se passe comme si la fidélité de l'Aquinate aux résultats de la biologie de son temps le forçaient à s'écarter de la forte intuition métaphysique qui avait guidé les recherches des Cappadociens sur ce point. N'en inférons toutefois pas une négligence de Thomas envers les masses dogmatiques que la tradition avait commencé à articuler avec la problématique de l'origine des âmes individuelles. Sur ce point, la référence de l'Aquinate à Augustin est évidente. Cette filiation théologique est implicitement présente dans l'organisation des massifs conceptuels engagés dans les deux dernières questions de la *Prima pars*. On peut voir en effet, nous l'avons dit, que la structure théologique sous-jacente aux questions 118 et 119 est entièrement dirigée contre la thèse augustinienne du traducianisme spiritualiste.

2. *L'engagement des plans dogmatiques*

Comme chez Augustin, la théologie de l'histoire est elle aussi engagée par l'Aquinate dans la problématique de l'animation de l'homme. L'Aquinate atteint sur ce point un équilibre remarquable. Il parvient en effet à unifier plus profondément que tous ses prédécesseurs les deux thèmes transmis par la patristique: l'énigme de la transmission du péché originel d'une part, le mystère de la personne du Christ d'autre part. L'esquisse d'une doctrine mariologique se laisse par ailleurs deviner derrière ces deux grands axes de la théologie de l'histoire mis en œuvre dans la question de l'animation de l'homme.

a. *La création d'Adam et d'Ève*

La création d'Adam et d'Ève est explicitement traitée dans la I^{a}, q.91 et 92. L'a.4 de la q.91 est consacré aux modalités et à l'ordre dans la production du corps d'Adam. L'Écriture fournit ici le point de départ à la réflexion philosophique et théologique de Thomas, qui conclut à l'animation immédiate d'Adam en posant la coexistence initiale du corps et de l'âme, constitutifs tous les deux de la nature humaine. D'une part en effet, Dieu est le Créateur du corps humain, et sa puissance est infinie. Il est par conséquent strictement nécessaire que le premier corps ait été formé

immédiatement par Dieu[70]; il s'ensuit qu'Adam fut animé immédiatement[71].

La q.92, a.1, c, traite de la production de la femme[72]. Or, — et ceci renvoie à l'une des intuitions les plus remarquables de la synthèse thomiste —, l'ordre biologique impose que les êtres vivants soient naturellement sexués. L'espèce humaine doit donc être créée homme et femme. C'est ainsi que le grand crédit accordé par l'Aquinate à la réalité biologique le conduit à privilégier le premier récit de la création. Ce faisant, il prend distance par rapport à la théologie augustinienne de l'origine des âmes individuelles. Cependant, l'évêque d'Hippone n'était pas le seul représentant de la Tradition visé par Thomas dans ce passage. Le rappel de ce principe biologique fondamental, dans le premier article d'une question hautement stratégique, renvoie en effet directement à la critique des thèses biologiques et anthropologiques développées par Grégoire de Nysse, telle qu'on la retrouve dans la description de l'état d'innocence (*S.Th.*, Ia, q.94-102). En particulier, la q.98 opte résolument en faveur d'une insertion du mystère de la sexualité dans l'ordre originel du créé. Telle n'était pas la doctrine défendue par Grégoire de Nysse en particulier[73]. Pour ce Père, la sexualité humaine devait être perçue comme une conséquence du péché originel, entraînant une rupture d'*akolouthia*.

La q.92 voit Thomas s'engager dans une exégèse symbolique et non plus littérale du fameux verset selon lequel le corps d'Ève

70. «Donc puisque jamais il n'avait été formé de corps humain par la vertu duquel un autre corps spécifiquement semblable peut être formé par voie de génération, il était nécessaire que le premier corps d'homme fût formé immédiatement par Dieu» (*S.Th.*, q.91, a.2, c.).

71. «Certains ont lu dans ce texte (*Gn 2, 7*) que le corps de l'homme avait été formé d'abord, et qu'ensuite, à ce corps déjà formé, Dieu avait infusé une âme. Mais c'eût été contraire à la perfection de la création initiale des choses, si Dieu avait fait soit le corps sans âme, soit l'âme sans le corps, puisque l'un et l'autre sont une partie de la nature humaine» (*ibid.*, a.4, c). Remarquons l'utilisation dans ce texte du grand principe anthropologique mis en œuvre par Grégoire de Nysse dans sa démonstration philosophique de l'animation immédiate et sa réfutation de la métempsycose.

72. *S.Th.*, Ia, q.92, a.1, c. Ce texte est très révélateur de la pensée thomiste. Tout d'abord, l'Aquinate commence par rappeler la subordination de la femme par rapport à l'homme (cf. une excellence mise au point de C. CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe?*, Paris, Vrin, 1982, p. 51 s.). Dans un second temps, l'existence de la sexualité dans l'espèce humaine est située à l'intérieur des grands principes de la compréhension aristotélicienne de la reproduction des êtres vivants (cf. *ibid.*, p. 50-63).

73. J. GAÏTH a étudié la compréhension de la condition de l'homme au Paradis par Grégoire de Nysse dans *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953.

est issu de la côte d'Adam. S'il en est ainsi, c'est pour la raison qu'Ève préfigure l'Église, qui tire son principe du sang et de l'eau surgis du côté transpercé du Christ[74]. En prenant ainsi le contrepied de l'exégèse augustinienne, Thomas rompt implicitement, mais aussi fermement, avec toute tendance au traducianisme spiritualiste. Cette démarcation apparaît nettement dans la q.92, a.4, c., qui traite explicitement de l'immédiateté de la création d'Ève. Certes, fidèle à son habitude, Thomas se garde bien de répondre précisément à une question qui l'entraînerait directement dans une controverse avec Augustin. Toutefois, les principes qu'il pose dans cet article et les indications fournies par les q.118 et 119 ne laissent planer aucun doute sur sa pensée. Dieu était le seul à pouvoir former l'homme à partir du limon de la terre, et la femme à partir de la côte de l'homme. Or, la vertu de Dieu est infinie, donc le corps de la femme est formé immédiatement, et Ève est animée immédiatement.

Le souci de l'Aquinate tout au long de ces deux questions est d'insérer autant que possible le premier couple de l'ordre humain dans la génération naturelle. Mais, simultanément, Thomas rompait radicalement avec toute vision métaphysique et théologique héritée du traducianisme augustinien. Soucieux d'éviter toute polémique ouverte et inutile, il privilégie exclusivement l'exégèse symbolique et prend par là même une position opposée à celle d'Augustin. La pointe de son argumentation n'apparaît cependant pas ici. La fréquentation de ses dernières œuvres sensibilise le lecteur à l'originalité des recherches sur le principe d'individuation qu'il avait entreprises durant la dernière période créatrice de sa vie. Le *De unitate intellectus contra Averroistas* est entièrement régi par l'individualité stricte de cette personne humaine qui intellige. Le *De creaturis spiritualibus,* bref traité consacré à l'insertion de l'esprit dans le cosmos, gravite lui aussi autour de la résolution du problème de la singularité des substances spirituelles. Les *Quaestiones disputatae de anima* font une large place au problème du principe d'individuation. Des recherches récentes ont par ailleurs montré

74. «Il était convenable que la femme fût formée de la côte de l'homme. Premièrement, pour signifier qu'entre l'homme et la femme il doit y avoir une union de société. Car ni la femme ne devait 'dominer sur l'homme', et c'est pourquoi elle n'a pas été formée de la tête. Ni ne devait-elle être méprisée par l'homme, et c'est pourquoi elle n'a pas été formée des pieds. Deuxièmement, cela convenait pour le symbolisme sacramentel, car c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'ont jailli les mystères, le sang et l'eau, par lesquels l'Église a été instituée» (q.92, a.3, c).

que les dernières questions de la *Prima pars* datent du dernier séjour parisien de l'Aquinate. Il n'est donc pas étonnant de constater qu'elles reprennent le problème du traducianisme spiritualiste en le discutant exclusivement au nom du réalisme du principe d'individuation[75]. En définitive, pour Thomas, l'âme est créée par Dieu parce qu'elle doit être rigoureusement individuelle. Le personnalisme thomiste se situait en réalité par ses fondements mêmes aux antipodes du traducianisme, même spiritualiste.

b. *La transmission du péché originel*

Venons-en maintenant au problème de la transmission du péché originel, intimement lié par Augustin à la problématique de l'origine des âmes individuelles. Ce thème est directement abordé q.81, a.1, c. Le point de départ de la réflexion thomiste est strictement augustinien:

> Selon la foi catholique, il faut tenir que le péché du premier homme passe à la postérité par voie d'origine. C'est pour cela que les enfants sont portés au baptême aussitôt après leur naissance, comme devant être lavés de la souillure d'une faute. C'est le contraire de l'hérésie pélagienne, comme on le voit par saint Augustin dans un très grand nombre de ses livres.

Pour Thomas, comme pour Augustin, la nécessité du baptême pour les tout petits enfants prouve la réalité de la faute originelle. L'explication de sa transmission, par contre, est nettement plus problématique. Deux grandes suggestions ont été apportées pour résoudre cette énigme. Pour les uns, partisans de la thèse traducianiste, l'âme, support du péché, se transmet avec la semence, puisque les âmes pécheresses dérivent par procession d'une âme pécheresse originelle. Pour les autres, adversaires de ce même courant, la diffusion du péché originel s'effectue par la seule transmission de défauts corporels, sans impliquer du tout la transmission de l'âme. C'est ainsi, par exemple, qu'un lépreux engendre un lépreux, et un goutteux, un goutteux. Toutefois, ces deux explications sont insuffisantes, parce qu'elles excluent toutes deux l'idée de faute affectant la volonté. Il importe en effet que la souillure réside de quelque manière dans l'âme de l'enfant, sinon elle perdrait le caractère spécifique

75. Citons ce passage remarquable qui, sur le plan métaphysique sert de véritable pivot à la réfutation du traducianisme adamique évoqué et discuté par Augustin (voir plus haut): «Dans tous les êtres où la matière se trouve tout entière dans un seul individu, il n'existe qu'un seul individu de cette espèce, comme nous le constatons avec le soleil et la lune et autres choses du même genre. Il n'y aurait alors qu'un seul individu de l'espèce humaine» (q.119, a.1, c).

de faute entraînant une peine. On connaît l'adage aristotélicien: «Personne ne blâmera un aveugle-né, on le plaindra plutôt[76].» Par conséquent, Thomas essaie de dégager une troisième voie selon laquelle tous les hommes issus d'Adam peuvent être considérés comme un seul homme spécifique, porteur d'une nature adamique. On le pressent, l'Aquinate va chercher une solution à ce problème théologique dans la problématique philosophique des rapports entre l'universel et l'individuel. Selon lui, le défaut majeur de la solution traducianiste consiste en une occultation à peu près totale du pôle individuel.

Les partisans d'une transmission du péché originel par les défauts corporels commettent en revanche une erreur inverse. Ils tendent en effet à privilégier exclusivement le pôle individuel. Tout le problème pour Thomas consiste donc à articuler la transmission d'un principe universel avec la création d'une âme rationnelle pleinement personnelle. Pour ce faire, l'Aquinate considère que les multiples individus humains dérivés d'Adam sont autant de membres solidaires d'un seul corps.

> Il faut donc essayer une autre voie, en disant que tous les hommes qui naissent d'Adam, nous pouvons les considérer comme un seul homme. En effet, ils ont la même nature reçue du premier père: et c'est ainsi que dans la cité tous les membres d'une même communauté sont considérés comme un seul corps, et leur communauté tout entière comme un seul homme. Porphyre lui-même dit que 'par leur participation à l'espèce, plusieurs hommes n'en font qu'un'. Ainsi donc, les multiples humains dérivés d'Adam sont comme autant de membres d'un seul corps (q.81, a.1, c.).

Tous les hommes partagent en fait la même commune nature, créée pure par Dieu au commencement, mais souillée depuis par la faute d'Adam. De ce point de vue donc, la transmission du péché originel se comprend par la transmission des principes universels de la nature humaine. Disons-le autrement: l'individu Adam, en péchant, corrompt ce qui correspond en lui à l'universalité de l'homme. Il précipite ainsi l'humanité tout entière dans la faute originelle. Par conséquent, tous les êtres humains qui descendent charnellement d'Adam sont affectés de cette faute, à l'exception du Christ (cf. q.81, a.3, c).

La transmission de cette nature déchue s'effectue par la semence, principe actif de la génération. Affinant son analyse, Thomas fait en effet remarquer (cf. *ibid.*, a.4, c) que la génération réelle s'effec-

76. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1114a 26.

tue par le biais d'une vertu active. C'est ainsi que «seuls contractent le péché originel ceux-là qui descendent du premier homme par la vertu dérivée d'Adam, à l'origine, dans l'acte de la génération» *(ibid.)*. Or, ce principe actif n'est rien d'autre que la semence. Cette dernière est donc bien le support réel de la transmission du péché originel. Cette mise au point engendre une conséquence curieuse et célèbre pour la théologie thomiste du péché originel. En effet, à la question de savoir si le péché originel aurait été transmis si Ève seule avait péché, Thomas répond comme suit:

> Il est évident, d'après les philosophes, que dans la génération, le principe actif vient du père et que la mère fournit la matière. C'est pourquoi le péché originel ne vient pas de la mère, mais du père; de sorte que si Ève avait péché et non pas Adam, les enfants ne contracteraient pas le péché originel, tandis que le contraire se serait passé si Adam avait péché, et non pas Ève (*ibid.*, a.5, c).

Précisons tout de même la position thomiste sur ce point. Ce n'est pas la sexualité, comme telle, qui assure la transmission de la faute originelle. Au contraire, elle se présente de ce point de vue simplement comme un vecteur. La semence constitue en effet le seul principe de continuité visible entre les générations successives, de sorte que, très logiquement, l'Aquinate en fait le support de la transmission du péché adamique. Là toutefois se limite le rôle de la sexualité dans ce problème.

Cette compréhension de la transmission du péché originel explique également le type de responsabilité de l'ensemble de l'humanité vis-à-vis de cette déchéance. Le principe explicatif est fourni par la considération des lois générales de l'organisme vivant. «Or dans le corps, si l'acte d'un membre, comme de la main, est volontaire, il n'est pas volontaire par la volonté de la main elle-même, mais par celle de l'âme, de l'âme qui est la première à mouvoir ce membre» (*ibid.* a.1, c). Thomas avait montré la nécessité d'impliquer dans la transmission du péché originel la volonté de tout enfant conçu. Cette obligation se heurtait à la constatation évidente de l'impossibilité pour ces enfants d'exercer leur libre arbitre à cet âge.

Augustin avait rencontré cette objection, lorsqu'il avait discuté contre les pélagiens la nécessité du baptême pour les tout petits enfants. L'image de l'organisme vivant permet de résoudre facilement cette difficulté. En effet, chaque être humain individuel peut être considéré comme un membre de l'humanité prise dans son entièreté. Par conséquent, sa responsabilité dans la genèse du péché originel se déduit de sa relation à Adam, qui est celle d'un membre

vis-à-vis de l'âme. «C'est donc ainsi que le désordre qui se trouve dans cet individu engendré par Adam est volontaire, non par sa volonté à lui fils d'Adam, mais par celle du premier père, lequel imprime le mouvement, dans l'ordre de la génération, à tous ceux de sa race, comme fait la volonté de l'âme à tous les membres dans l'ordre de l'action» (*ibid.*). Ainsi se trouve posé le principe d'une ligne de partage entre les responsabilités individuelle et collective dans la genèse et la propagation du mal.

c. *L'animation de la Vierge Marie*

Avant d'exposer la problématique thomiste de l'animation du Christ, il nous faut maintenant rapidement présenter comment l'Aquinate conçoit l'animation de la Vierge Marie. Ce point est directement abordé dans la III[a], q.27, a.1 et 2, question consacrée au problème de la sanctification de la Vierge Marie. Ce problème n'est pas explicitement traité dans la révélation scripturaire, mais il constitue une donnée de la tradition patristique à laquelle les grands Docteurs médiévaux ne pouvaient en aucune manière se dérober. Les évangiles de l'enfance, et en particulier celui de Luc, avaient insisté sur l'abondance de la grâce reçue par la Vierge: «Sois joyeuse, toi qui as la faveur de Dieu; le Seigneur est avec toi» (*Lc 1,* 28). Dans l'a.5 de la q.27, Thomas montrera que la place exceptionnelle occupée par Marie dans l'économie générale du salut implique qu'elle soit l'objet d'une sanctification privilégiée dès le sein de sa mère[77]. L'a.2, c, de la q.27 aborde, pour sa part, directement la question de l'animation de la Vierge. Il établit clairement que la sanctification ne peut en aucune manière se produire avant l'animation. En effet, l'âme est le seul support du péché, et la sanctification doit purifier la Vierge de la faute originelle. Par conséquent, Marie doit être animée avant d'être sanctifiée. Par ailleurs, Thomas fait remarquer que la sanctification de la Vierge avant son animation la situerait en dehors de la rédemption universelle opérée par le Christ. Le souci constant de l'Aquinate sera de situer la médiation mariale par rapport à celle unique du Christ. Il n'y a donc pour lui aucune raison d'amorcer une démonstration de la thèse de l'animation immédiate à partir des mystères propres de la vie de la Vierge. Selon lui, cette dernière appartient entièrement à l'humanité; elle est par conséquent animée médiatement. «Même chez la bienheureuse Vierge, ce qui est animal a précédé ce qui est spirituel, car elle

77. Cf. *S.Th.*, III[a], q.27, a.5, c.

a d'abord été conçue selon la chair, et ensuite sanctifiée selon l'esprit» (q.27, a.1, ad 1).

d. *L'animation du Christ*

En définitive, dans la synthèse thomiste, le Christ seul (si l'on met à part les cas d'Adam et d'Ève) est animé immédiatement. La q.33 de la III[a] est entièrement consacrée à cette affirmation; les a.2 et 3 nous intéressent plus particulièrement. Dans l'a.2, l'Aquinate examine le mystère de la conception proprement dite du Christ, laquelle comprend trois étapes, selon lui: «... 1. le mouvement local du sang vers le lieu de la génération; 2. la formation du corps à partir de telle matière; 3. la croissance qui l'amène à sa qualité parfaite»[78]. Telles sont les seules indications que Thomas nous fournit en guise de point de départ.

Par ailleurs, dans la dissociation en trois phases du processus de la conception, l'Aquinate prend soin de préciser que seule la deuxième est vraiment importante: «c'est dans la phase intermédiaire que se réalise la raison de conception proprement dite; la première ne fait qu'y préparer, et la troisième en est la conséquence» *(ibid.)*. La première étape décrite par l'Aquinate n'est pas instantanée. Elle repose sur une théorie biologique complètement dépassée. «La première phase n'a pas pu être instantanée, parce que c'est contraire à la raison du mouvement local chez n'importe quel corps, dont les parties n'entrent que successivement dans un lieu nouveau» *(ibid.)*. Cet aspect du problème n'offre aucune difficulté. La troisième étape n'est pas plus immédiate aux yeux de l'embryologie contemporaine qu'elle ne l'était aux yeux de Thomas d'Aquin. Chacun sait pertinemment que le développement d'un fœtus prend du temps.

L'immédiateté de la conception du Christ a donc lieu durant la deuxième étape et découle de deux types de raisons. Le premier fait valoir l'éminence de l'agent, le Saint-Esprit, dont la puissance infinie exerce son action dans la fulgurance de l'instant. «En effet, un principe actif peut disposer la matière d'autant plus efficacement que sa puissance est plus grande. Aussi l'agent d'une puissance infinie peut-il instantanément disposer la matière à la forme qui lui est due» *(ibid.)*. Le second invoque l'éminence du sujet, c'est-à-dire du Christ. L'une des modalités de réalisation de l'Incarnation consiste en effet dans l'assomption de la nature humaine en la personne

78. *Ibid.*, q.33, a.1, c. Sur la conception du Christ, voir également *Super evangelium Matthaei*, I, 132.

du Christ. Or cette assomption doit être parfaite, sans quoi la Rédemption serait entachée d'une faiblesse. La perfection de cette assomption requiert son instantanéité. Par conséquent, la conception du Christ a dû être immédiate (cf. *ibid.*).

Cette problématique engage la pensée de l'Aquinate sur l'animation du Christ. Thomas fait tout d'abord remarquer que la perfection de sa conception entraîne l'immédiateté de son animation. Le réalisme de l'Incarnation implique en effet que le corps soit saisi par le Verbe dès sa conception. Or, le Verbe ne peut assumer le corps que par la médiation de l'âme. Il faut donc que le Christ soit animé dès la conception[79]. L'Aquinate cherche ensuite à préciser la portée de la distinction qu'il est bien forcé d'introduire entre l'animation des hommes et celle de Jésus.

> Le principe de l'insufflation de l'âme peut être envisagé de deux côtés. D'une part, selon la disposition du corps, et à cet égard l'âme n'a pas été insufflée au corps du Christ autrement qu'au corps des autres hommes. De même en effet qu'un homme reçoit son âme aussitôt après que son corps soit formé, de même le Christ. Mais, selon un autre point de vue, il est possible d'envisager ce principe seulement par rapport au temps. Et ainsi, parce que le corps du Christ fut parfaitement formé plus tôt que le nôtre, c'est plus tôt aussi qu'il fut animé (q.33, a.2, ad 1).

Retenons bien cette profonde distinction. Sur le plan ontologique, nous sommes animés comme le Christ, en vertu de l'invariance du lien qui unit individuation et animation: dès qu'il y a individuation d'un corps embryonnaire humain, il y a animation[80]. En d'autres termes, la production d'un individu humain commande sa saisie instantanée par l'esprit. Si nous sommes assimilables au Christ sur le plan ontologique, la temporalité de notre animation est cependant tout autre. En effet, notre conception proprement dite se déroule dans le temps, alors que celle du Christ est instantanée.

Il nous faut faire preuve ici de la plus stricte honnêteté intellectuelle. Les Cappadociens avaient déduit l'immédiateté de l'animation de l'homme de l'immédiateté de l'animation du Christ. Sur le plan ontologique, ils avaient raison. Sur le plan méthodologique cependant, ils avaient tort, parce qu'ils n'intégraient pas le donné des sciences embryologiques dans la résolution de cette question.

79. Cf. *S.Th.*, III[a], q.33, a.2, c. Thomas reprend ici littéralement l'anthropologie développée par Grégoire de Nazianze dans sa réaction contre l'hérésie d'Apollinaire de Laodicée.

80. Ph. CASPAR, *La saisie...*, cité n. 1, p. 462-472.

L'une des forces rarement égalées de la synthèse thomiste consiste à tenir compte de tous les niveaux de connaissance du réel créé dans l'explicitation des mystères du Christ. La dynamique propre de cette intuition intellectuelle — celle de l'unité et de la cohérence du réel — conduisit naturellement l'Aquinate à intégrer l'ordre biologique à l'exposé des problèmes relatifs aux divers moments de la vie du Christ. Thomas travaillait sur la base d'une embryologie inadéquate, mais c'est ici tout à fait secondaire. Il saute aux yeux en effet que l'animation de Jésus est immédiate.

Cependant, même dans cette perspective, — la seule qu'on puisse encore retenir aujourd'hui —, l'animation de l'homme ne se situe pas au même niveau que celle du Christ. Jésus est Dieu, et se fait pleinement homme par son Incarnation. Nous ne sommes que des hommes. En toute rigueur de termes, l'animation du Christ ne concerne que son humanité. Son immédiateté — qui s'oppose à la médiateté de notre propre animation — s'explique par l'origine divine du Sauveur. Jésus est conçu à la fois de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie. Autrement dit, sa conception biologique se situe très exactement à la jonction entre le temps et l'éternité. Elle s'effectue dans la fulgurance de l'instant et implique la simultanéité de l'animation. Notre conception biologique se déroule par contre entièrement dans le temps. Elle est même d'une certaine manière un processus. C'est notre animation qui se situe à la jonction du temps et de l'éternité. La création par Dieu d'une âme rationnelle et son union au corps embryonnaire — au stade du zygote — signifie en effet l'immersion de l'éternité dans la temporalité propre à chaque homme. On ne peut pas dire que l'animation et la conception soient totalement simultanées dans le cas de l'homme. Là se situe la différence fondamentale entre l'animation du Christ et celle de l'homme.

(à suivre)

B-1150 Bruxelles Philippe CASPAR