

La lecture de la Somme théologique

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE, o. p., Professeur à l'Université de Fribourg

SI NOUS REGARDONS la manière dont la théologie chrétienne s'est développée en Occident, il est important de préciser, comparativement aux diverses méthodes théologiques qui se sont élaborées à partir de l'apologétique des Pères et de leur réflexions théologique, la valeur très particulière de la méthode scolastique de saint Thomas¹.

Notons tout de suite qu'il ne faut pas confondre méthode scolastique et théologie. Car si celle-ci est tout ordonnée à la contemplation — la théologie est sagesse, saint Thomas l'affirme avec force en distinguant, du reste, trois *habitus* de sagesse: la sagesse métaphysique, la sagesse infuse, don du Saint-Esprit, et la sagesse acquise théologique —, la méthode scolastique est au service de l'acquisition de la théologie; elle est au niveau de la transmission, de l'acquisition de la théologie, dont elle respecte la fin propre. Le but propre de la méthode scolastique est en effet de transmettre à des étudiants de théologie, de la manière la plus précise et la plus simple, toutes les richesses de la théologie chrétienne. La méthode scolastique est avant tout une méthode d'enseignement scolaire, en vue de la formation des étudiants. Pas plus qu'aucune autre méthode elle ne peut être quelque chose de premier et de fondamental, ni quelque chose d'ultime. Elle présuppose les deux *sources* vivantes de la théologie: sa source principale, qui est la foi, et sa source adjuvante, la philosophie; et elle demande d'être dépassée par la *fin* propre de la théologie: la contemplation. En elle-même, elle est une méthode d'enseignement, une *schola* en vue d'une plus grande efficacité, pour que l'on ne perde pas de temps.

¹ Nous ne voulons pas traiter ici d'une manière historique la question des sources diverses de la méthode scolastique de saint Thomas, question qui a été traitée d'une manière remarquable par le P. Chenu, notamment dans son *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1950. Voir également les *Renseignements techniques* donnés par le P. H.-D. Gardeil en *Appendice à la nouvelle édition française de la Somme théologique*, I^e, q. 1, éd. du Cerf et Desolée 1968.

Cette méthode qui s'est développée au moyen âge, dès le XII^e siècle, a acquis avec saint Thomas une rigueur et une simplicité exceptionnelles. C'est vraiment dans l'oeuvre théologique de saint Thomas que cette méthode a pu atteindre sa plus haute perfection. Mais, il faut le reconnaître, très peu de temps après saint Thomas, cette méthode s'est dégradée et a connu des excroissances multiples à travers tout le XIV^e et le XV^e siècle, pour ne jamais plus (à part quelques rares exceptions) retrouver sa simplicité et sa perfection initiales.

Pour saisir la qualité exceptionnelle de la méthode scolastique chez saint Thomas, il faut se rappeler quelles sont, pour lui, les sources propres de la théologie, et avoir surtout compris son souci d'élaborer une théologie scientifique. C'est au début de la *Somme théologique* que saint Thomas expose le mieux ce qu'est la théologie, la *Doctrina sacra*. La théologie, saint Thomas ne l'invente pas; il la reçoit de la tradition, elle est pour lui avant tout la *fides quaerens intellectum*. La foi ne s'oppose pas à notre intelligence, mais est d'un ordre supérieur, elle est un don de Dieu qui, reçu dans notre intelligence, l'ennoblit et lui permet d'adhérer aux vérités que Dieu Lui-même lui révèle par sa parole: vérité sur son propre mystère, vérité sur le mystère de l'homme élevé par Lui à une vie divine. C'est avec le « Verbe devenu chair » que la Révélation atteint sa plénitude. La foi ne peut pas s'exercer, dans son adhésion à la vérité révélée par la Parole de Dieu, sans la coopération de notre intelligence; celle-ci est nécessairement présente en tout acte de foi. Aussi la foi connaît-elle une double croissance: l'une qui se fait directement par l'amour divin, par les dons du Saint-Esprit (c'est la croissance la plus intime de la foi, croissance mystique et divine), l'autre qui se réalise grâce au concours de notre intelligence se mettant au service de l'épanouissement de la foi, de son explication. Cette seconde croissance, qui est celle de la théologie, se réalise davantage au niveau communautaire: elle peut se communiquer et aider à proposer aux hommes les vérités de foi. Et pour que ce service soit le plus parfait possible, l'intelligence se sert de la philosophie, qui lui permet d'être plus parfaite, d'être plus consciente de ses exigences propres. C'est en ce sens qu'on peut dire que la foi se sert de toutes les parties de la philosophie pour élaborer une théologie plus parfaite. Quand saint Thomas traite de la *Doctrina sacra*, il montre que la foi ne supprime pas le mode naturel de l'intelligence humaine. Or la philosophie perfectionne l'intelligence dans ce qu'elle a de plus profond. C'est pourquoi la foi pourra se servir de toute la philosophie

(spéculative et pratique) pour expliciter le mystère de la Parole de Dieu. Aussi n'est-il pas surprenant de voir saint Thomas affirmer que c'est la philosophie spéculative qui est le plus immédiatement au service de la foi, car la foi est plus contemplative que pratique. Mais cela n'empêche pas que la philosophie pratique doit être au service de la foi, car celle-ci est éminemment pratique (au-delà de notre prudence). Saint Thomas ne développe pas ce point, ni ne précise comment les diverses parties de la philosophie peuvent permettre un développement organique de la théologie. Dans la *Somme théologique*, aussi bien que dans la *Somme contre les Gentils*, il se sert avant tout de la philosophie spéculative, et principalement de la métaphysique et de la philosophie du vivant.

Cependant, s'il reconnaît que la théologie est une véritable science, saint Thomas affirme qu'elle l'est en tant que science « subaltermée », car elle n'a pas l'évidence de ses principes. Le croyant demeure dépendant de la vision béatifique; n'est-il pas en attente de cette vision? C'est pourquoi la théologie, si elle est bien science, est subaltermée à la science des bienheureux. Cela est très important à souligner; car cela montre bien que, pour saint Thomas, la théologie ne peut avoir d'autonomie parfaite. Demeurant radicalement dépendante de la science des bienheureux, elle demeure dans un état d'imperfection qui ne lui permet pas d'avoir une autonomie parfaite. Elle demeure soumise à la foi et, à cause de cela, au Magistère de l'Eglise. Si elle se coupe de ce Magistère, elle ne peut plus acquérir de connaissance certaine: elle devient une simple opinion.

On comprend alors que la connaissance théologique ne puisse progresser qu'en revenant constamment à sa source principale: *la foi vivante* en la Parole de Dieu gardée par la Tradition, gardée dans cette « bonne terre » qui est le cœur des saints, sous le contrôle vigilant du Magistère; et à sa source adjuvante, *la philosophie*, qui nous permet de découvrir de plus en plus ce qu'est l'homme dans son être et dans sa vie. La théologie ne peut progresser qu'en revenant constamment à cette double source, puisqu'en elle-même, encore une fois, elle est une science subaltermée.

Le progrès de la connaissance théologique permet au croyant de mieux saisir que cette connaissance est tout entière ordonnée à la contemplation, en attente de la vision béatifique, précisément parce que cette connaissance est subaltermée à la vision béatifique, qu'elle se fonde sur cette vision et cherche par tous les moyens à la rejoindre. A cause de cela la connaissance théologique, en ce qu'elle a de plus

elle-même, exige d'être sagesse contemplative; mais en devenant sagesse contemplative elle se dépasse en quelque sorte elle-même comme science subalternée, pour rejoindre sa source et sa fin en anticipant celle-ci.

C'est à l'égard de la théologie, science subalternée, que nous pouvons saisir comment saint Thomas élabore progressivement sa méthode scolastique. Il est très net, en effet, que lorsqu'il commente les *Sentences* saint Thomas garde une méthode beaucoup plus descriptive, cherchant à déterminer la disposition ou la propriété. C'est à partir du *Contra Gentiles* qu'on saisit un effort de pénétration plus grand, grâce à une analyse plus poussée; car saint Thomas possède alors une métaphysique beaucoup plus précise. Certes, dans le *Contra Gentiles*, on est en présence d'une recherche spéciale: saint Thomas veut, « contre les Gentils », montrer les vérités que l'intelligence humaine est capable d'atteindre par elle-même et celles qu'elle ne peut atteindre que grâce à la lumière de la foi. Autrement dit, saint Thomas cherche à préciser les *praeambula fidei*, pour ensuite montrer l'effort de l'intelligence au service des vérités révélées. C'est précisément cet effort, fait par saint Thomas, qui lui permet d'élaborer sa *Somme théologique* en se servant d'une méthode parfaite, à la fois rigoureuse et souple. Cette méthode est en effet avant tout une méthode d'analyse impliquant une division organique. Demeurant analogique, elle est toute relative au mystère que l'on contemple; elle s'efface devant le mystère, en reconnaissant sa transcendance. Elle ne l'enferme pas dans des catégories humaines, et cependant elle cherche à dire ce que l'on peut dire pour aider l'intelligence du croyant à adhérer plus pleinement au mystère. Cette méthode d'analyse au niveau analogique est à la fois très audacieuse, car elle laisse l'intelligence découvrir elle-même les diverses notions qui permettent de « dire » quelque chose du mystère, et très souple et très pauvre, car elle laisse toujours la foi, dans son adhésion au mystère, « passer devant » l'intelligence; elle reconnaît que seule la foi peut adhérer au mystère dans son existence, comme nous étant donné pour être fin ultime, comme la réalité que nous devons contempler, dont nous devons vivre.

Précisons encore que, chez saint Thomas, cette méthode scolastique analogique, présupposant une philosophie métaphysique (celle qu'il a élaborée dans sa *Somme Contre les Gentils* et qu'il n'a cessé d'approfondir en commentant la *Métaphysique* d'Aristote), est capable de discerner avec une très grande lucidité ce que l'intelligence humaine est capable de saisir et de dire du mystère de Dieu, et ce

qu'elle ne peut saisir ni dire. N'est-ce pas à cause de cela que saint Thomas précise, au début de la *Somme théologique*, au début du traité de Dieu, que l'intelligence humaine peut démontrer l'existence de Dieu par une démonstration *quia*, et qu'il montre par quelles voies elle peut découvrir l'existence de l'Être immobile, nécessaire, Intelligence substantielle, que nous appelons Dieu? et qu'ensuite il montre comment nous pouvons, à l'égard de Dieu, dire non pas *ce qu'Il est*, mais *comment Il n'est pas*? Cela, du reste, est vrai de tout mystère révélé. Il ne s'agit pas de découvrir le principe propre, mais de dire le *quomodo non sit*. Voilà ce qui fait le caractère si spécial de cette science subalterne: c'est une connaissance affirmative quant à l'*exister* du mystère, mais une connaissance négative quant à *ce qu'il est* et même quant à sa *manière d'exister*. Et lorsqu'il s'agit du mystère de la Très Sainte Trinité, ou du mystère du Christ, l'*exister* du mystère nous est donné directement par la foi, sans passer par la causalité (comme lorsqu'il s'agit de l'*exister* de l'Être premier que les traditions religieuses appellent Dieu); mais le *quomodo non sit* est explicité par la méthode analogique. Ce mode négatif de la méthode analogique permet une très grande audace dans l'ordre suivi par saint Thomas; et c'est précisément dans cet ordre qu'on découvre le mieux son souci de rigueur scientifique — puisque le mystère lui-même ne peut être saisi que négativement.

L'ordre général de la *Somme théologique* est un ordre qui ne se prend pas en premier lieu de la Révélation, de l'Écriture, mais de notre manière d'explicitier scientifiquement les mystères révélés. C'est pour cela que c'est vraiment dans cet ordre qu'on peut découvrir le mieux ce qu'est la théologie scientifique de saint Thomas. On part de ce qui est *pour nous* le plus intelligible dans le mystère de Dieu. C'est évidemment son *exister*, puisque cet *exister* peut être démontré. On peut ensuite montrer comment l'*exister* de Dieu n'est pas: il n'y a en Lui aucune composition, Il est donc tout à fait simple, d'une simplicité qui ne s'oppose pas à la perfection, car Il est premier dans l'ordre de la causalité efficiente. Cette perfection elle-même implique une bonté souveraine, car il n'y a en Lui aucune potentialité. Parce qu'Il est simple, il n'y a pas davantage en Lui de limite: Il est donc infini. Il n'y a en Lui aucune relation à un lieu, à une mesure: Il est omniprésent.

Après avoir précisé comment l'*exister* de Dieu n'est pas, on peut conclure à son unicité. Puis on traite des noms de Dieu: puisque nous ne connaissons pas la substance de Dieu, et que le nom signifie la substance d'une réalité, pouvons-nous nommer Dieu? Puis

on cherche à préciser comment Dieu vit²: comment Il connaît, comment Il veut et aime, comment Il ordonne tout d'avance et prédestine l'homme; et l'on considère enfin sa toute-puissance et son bonheur.

Il est évident que cet ordre n'est pas celui de l'Écriture révélant le Dieu-Créateur, mais l'ordre que suit un croyant cherchant à saisir avec le plus de précision possible comment Dieu existe. Toutes les parties de la philosophie sont alors utilisées pour cela. D'abord la métaphysique et la philosophie de la nature, puis la philosophie du vivant, puis l'éthique. Cet ordre est bien théologique; car il s'agit de considérer Dieu; et il est scientifique, car on part de ce qui est le plus intelligible pour nous, en cherchant à préciser tout ce que l'intelligence mise au service de la foi peut dire de l'exister de Dieu. La sainte Écriture est là pour confirmer, mais non pas pour donner l'ordre à suivre.

Après le traité de Dieu considéré en son essence, saint Thomas regarde le mystère de la Trinité, en commençant par le mystère de la fécondité de Dieu: les processions divines. Ici, l'intelligence métaphysique ne peut que suivre la Révélation; cependant, elle peut chercher à ordonner ce qui est révélé (c'est ce que fait saint Thomas en partant des processions), et chercher à préciser ce qui distingue les personnes entre elles, sans les diviser. On entre ainsi dans le mystère de la Très Sainte Trinité, par la fécondité de la vie, pour regarder ensuite les relations substantielles qui distinguent les personnes entre elles. De la vie on rejoint l'être: il s'agit toujours d'un ordre d'intelligibilité; et tout l'ordre de la *Somme* est bien tel. On comprend alors que, suivant cet ordre, saint Thomas commence par le mystère de Dieu considéré en son essence une, puis dans la distinction des Personnes, pour ensuite considérer le mystère de la création et, à partir de la création, les diverses créatures, le monde angélique et l'homme image de Dieu. Cette image de Dieu, ainsi que les anges, ont été créés dans un état de grâce (dans la foi, l'espérance et la charité). Mais certains anges ont péché par orgueil, en se révoltant contre Dieu. A leur suite, avec la complicité du « serpent », la première femme a péché par orgueil et, sous son influence, l'homme a péché à son tour. Cette première faute a des conséquences sur toute leur descendance — mystère du péché originel. Voilà la première partie de la *Somme théologique*.

Quant à la seconde partie, elle montre le retour de l'image de

² C'est le *taliter* de la vie de Dieu, comme le dit saint Thomas.

Dieu vers Dieu. Cette seconde partie se divise elle-même en deux parties. Saint Thomas étudie d'abord la finalité propre de l'homme, image de Dieu, son bonheur propre, sa béatitude: l'homme est ordonné à la vision béatifique. Comment peut-il l'atteindre? Pour répondre à cette question il faut étudier les divers moments de l'activité humaine et ses principes propres. Puis, dans une seconde partie, saint Thomas analyse les vertus prises en particulier, en commençant par les vertus théologiques, et par la foi.

Enfin, dans la troisième partie, saint Thomas considère le mystère du Christ. L'homme pécheur, en effet, ne peut retourner vers le Père que par le Christ; il ne peut acquérir sa béatitude que par la Croix du Christ. L'analyse du traité du Christ procède aussi selon l'ordre d'intelligibilité. Après avoir considéré la convenance du mystère de l'Incarnation, saint Thomas cherche à préciser comment il se réalise; les propriétés qui en découlent dans la nature humaine du Christ. Puis il analyse la vie de Jésus, les diverses étapes de cette vie, en montrant comment tout est ordonné au mystère de la Croix et de la Résurrection. Le traité du Christ est suivi du traité des sacrements et des fins dernières; mais l'oeuvre de frère Thomas est restée inachevée.

Ces trois parties de la *Somme théologique* sont donc organiquement reliées selon un ordre qui n'est ni un ordre historique, ni l'ordre de la Révélation, ni l'ordre pratique de la vie chrétienne, mais l'ordre d'une théologie scientifique cherchant la plus grande intelligibilité que nous puissions avoir du mystère. Ainsi, après le traité de Dieu et de la création, on regarde ce qu'est l'image de Dieu, quelle est sa *finalité*. Ici, l'intelligibilité provient en premier lieu de la finalité dernière; c'est donc vraiment dans la lumière de la béatitude qu'est organisée toute la *Secunda Pars*; et, dans l'organisation de cette *Partie*, on retrouve quelque chose d'analogue à celle de la *Prima Pars*. Il s'agit bien d'un traité de théologie chrétienne supposant la foi — celle-ci nous dit que l'homme image de Dieu est fait pour la vision béatifique —, mais c'est le théologien qui doit expliquer le *comment* et, pour cela, analyser l'acte humain en se servant de toute l'analyse philosophique de l'éthique. L'ordre, encore une fois, n'est pas celui de l'Écriture, mais celui de l'analyse philosophique de l'agir humain, de l'homme moral.

Ajoutons que si saint Thomas, dans cette *Seconde Partie*, étudie l'homme image de Dieu avant de considérer le mystère du Christ-Sauveur, c'est précisément parce qu'on ne peut connaître ce qu'est le Christ, dans une perspective de théologie scientifique, que si l'on

a déjà précisé non seulement le *quomodo* du mystère de Dieu et du Verbe (*Prima Pars*), mais aussi ce qu'est l'image de Dieu, la nature humaine; tandis qu'on peut, dans une perspective de théologie scientifique, connaître ce qu'est l'image de Dieu avant de considérer le mystère du Christ, bien que cette image ne puisse atteindre sa fin béatifiante que par le Christ. On voit donc tout de suite que l'ordre d'une théologie scientifique est différent de celui d'une théologie pratique, mystique; et cela nous fait bien saisir le caractère particulier de la théologie scientifique de saint Thomas, de sa méthode scolastique.

On peut donc facilement dégager les principes architectoniques de la *Somme théologique*. Le premier est notre capacité d'atteindre l'existence de Dieu par une véritable démonstration *quia*. Ce principe est fondamental; car si l'intelligence humaine ne pouvait atteindre l'existence de Dieu, il ne pourrait y avoir de théologie scientifique; car on ne pourrait parler de Dieu que d'une manière symbolique ou métaphorique: il n'y aurait pas d'analyse propre; notre intelligence ne pourrait atteindre ce niveau. Mais saint Thomas montre qu'elle peut l'atteindre, et les cinq voies indiquent les cinq modalités selon lesquelles l'intelligence humaine peut découvrir quelque chose de Dieu.

Autre principe: notre connaissance analogique du *comment* de l'exister de Dieu. Une connaissance théologique part de Dieu. C'est Dieu Lui-même qui est sa lumière. Nous n'avons pas l'évidence de ce qu'est Dieu; mais nous pouvons préciser comment Il n'est pas, et cette connaissance du *comment* nous permet de pénétrer jusqu'au plus intime des profondeurs de Dieu: la génération du Fils par le Père, la spiration de l'Esprit-Saint par le Père et le Fils. C'est dans la lumière même de ces processions que nous pouvons saisir les « missions » divines: celle du Fils qui s'incarne et celle de l'Esprit-Saint.

Cependant cela ne suffit pas. Il faut préciser encore que l'acte créateur de Dieu est tout à fait libre: c'est un acte de sagesse et d'amour où le Créateur, à partir de rien, réalise des êtres nouveaux, qu'il s'agisse d'esprits purs (les anges), d'êtres matériels, sensibles, ou d'êtres matériels unis à une âme spirituelle. Les créatures n'émanent pas *nécessairement* de l'essence de Dieu: elles émanent librement de Lui; c'est pourquoi elles ne sont que des vestiges ou des images de Dieu, infiniment distinctes de Lui. Ce n'est que par la communication gratuite de la grâce sanctifiante qu'elles deviennent vraiment « enfants de Dieu », pouvant regarder immédiatement Dieu comme Celui qu'elles contemplent et Lui être unies dans un amour

d'amitié, et donc vivre la vie même de Dieu, par participation.

Si, du côté de Dieu, l'acte créateur est un acte libre, et si la communication de la grâce est également totalement gratuite (car la créature n'a aucun droit à cette élévation jusqu'à Dieu), du côté de la créature spirituelle, qu'il s'agisse de l'ange ou de l'homme, la réponse à l'amour de Dieu est elle-même tout à fait libre. L'ange créé dans l'ordre surnaturel, dans la foi, peut refuser cette alliance d'amour gratuite; et l'homme également. L'alliance de Dieu avec les hommes repose donc sur deux actes libres, qui s'appellent certes, mais ne peuvent se déduire l'un de l'autre. C'est pourquoi toute l'économie divine ne peut se comprendre que dans la lumière de la Révélation. C'est Dieu qui nous révèle son bon plaisir, et la créature spirituelle y répond gratuitement. Tout le traité du Christ est vu dans cette lumière, la lumière de ce don gratuit du Père et de la réponse gratuite de Marie, ainsi que de celle des membres de l'Eglise.

Après avoir étudié cet ordre d'ensemble, considérons maintenant celui de chacune des questions. L'article, en effet, n'est qu'un élément de la question; c'est cette dernière qui possède vraiment son unité propre, une unité organique. C'est pourquoi il ne faut jamais séparer un article de sa question; si on l'en sépare, on risque toujours de ne plus le comprendre dans sa véritable lumière; car on fait de la partie un tout au lieu de la regarder comme relative à son tout.

Prenons un exemple: très souvent, on a considéré l'article 2 de la question 3 de la *Prima Pars* pour lui-même, indépendamment des deux autres. On lui a alors donné une valeur absolue et l'on n'a plus compris sa véritable signification, alors qu'en réalité il faut bien saisir l'unité de cette question 2: comment l'intelligence humaine peut-elle affirmer l'exister de Dieu, *Deum esse?* Pour répondre à cette question on analyse, avec une rigueur scientifique, ce *Deum esse*: est-ce évident? (a. 1). On distingue alors deux niveaux d'évidence: la proposition « Dieu existe », considérée en elle-même, est évidente, car en Dieu l'essence et l'exister ne font qu'un: l'essence de Dieu existe nécessairement; mais, considérée par rapport à nous, cette proposition « Dieu existe » n'est pas évidente, car nous ne connaissons pas *ce qu'est* Dieu (elle ne serait évidente que si nous savions ce qu'est Dieu). Si cette proposition n'est pas immédiatement connue de nous, si elle n'est pas évidente pour nous, est-elle démontrable? (a. 2). Voilà la question à laquelle il faut immédiatement répondre. Car une proposition peut ne pas nous être immédiatement évidente, mais nous devenir évidente grâce à un intermédiaire. On comprend donc comment le deuxième article s'organise directement en fonction

de la réponse négative donnée dans le premier. Dans ce second article, saint Thomas rappelle la distinction faite par Aristote entre la démonstration *propter quid* et la démonstration *quia*. Il est évident qu'on ne peut prétendre démontrer l'existence de Dieu par une démonstration *propter quid*, car il faudrait que l'exister de Dieu ait une cause. Mais on peut le démontrer au moyen d'une démonstration *quia*: à partir de l'exister d'un effet on démontre l'exister de sa cause, du Créateur; on peut ainsi remonter à l'exister du Dieu-Créateur. Saint Thomas souligne que cette démonstration *quia* est imparfaite comparativement à la démonstration *propter quid*: elle n'est pas proprement scientifique.

Enfin, dans l'article 3, saint Thomas montre comment notre intelligence peut, par cinq voies, découvrir l'existence d'un Etre, Moteur immobile, d'une Cause incausée, d'un Etre nécessaire, d'une Intelligence subsistante qu'on appelle Dieu. On comprend le caractère propre de cet article 3 quand on le situe à l'intérieur de la question 2, qui est en fait la première de la *Somme théologique*, la question 1 étant comme une introduction définissant la *doctrina sacra*; car, par là, saint Thomas montre que notre intelligence, étant capable de découvrir l'exister de Dieu, peut être utilisée pour déterminer, en théologie scientifique, le *quomodo non sit* de Dieu. Pris indépendamment de cette question, l'article 3 pourrait être considéré, comme il l'a souvent été, comme exposant la découverte métaphysique de l'exister de Dieu, alors qu'il s'agit nettement d'une recherche théologique.

On pourrait prendre de nombreux autres exemples et citer de nombreux autres cas (par exemple à propos de l'âme humaine, de l'intelligence, de la volonté) où l'on s'est emparé de tel ou tel article en oubliant son insertion dans une question théologique, pour le regarder comme une recherche purement philosophique.

Précisons encore que chaque article possède lui-même sa propre structure, en fonction de sa place dans la question. En effet, chaque article, partant d'une interrogation, expose quelques objections (la plupart du temps trois). Face à ces objections, saint Thomas pose un *sed contra* qui, comme son nom l'indique, s'oppose aux diverses objections en rappelant telle ou telle autorité (texte de l'Écriture ou des Pères) ou (rarement) en donnant un très bref raisonnement.

Après ce *sed contra*, saint Thomas présente son exposé théologique, dont la longueur varie considérablement selon les cas, mais qui est toujours constitué par un raisonnement analogique très précis; c'est vraiment là que la doctrine théologique scientifique est exposée.

Enfin, saint Thomas répond aux objections.

Il faut bien saisir cette structure interne de l'article. Un article est distinct d'un autre chaque fois qu'une difficulté particulière se présente dans la recherche de la *Doctrina sacra*, chaque fois que l'on peut formuler une interrogation spéciale à l'égard de la doctrine recherchée. En face de cette interrogation, les objections mettent en pleine lumière les diverses difficultés qui se présentent, les diverses opinions (opposées à la doctrine que saint Thomas veut établir) qui ont été soutenues ou que l'on pourrait soutenir.

Prenons un exemple. Dans l'article 1 de la question 20 (*Prima Pars*), saint Thomas interroge: « l'Amour est-il en Dieu? » Il présente alors trois objections qui tendent toutes à prouver que l'amour ne peut exister en Dieu: parce que l'amour est une passion et qu'en Dieu il n'y a aucune passion; parce que l'amour, à l'intérieur des passions, se distingue de la tristesse et de la colère, et que celles-ci ne se disent en Dieu que d'une manière métaphorique; enfin parce que, comme l'affirme Denys, « l'amour est une force unitive et qui assemble », ce qui ne peut avoir lieu en Dieu, puisqu'Il est simple. Chacune de ces objections considère l'amour dans une de ses modalités (la modalité passionnelle, celle qui est pour nous la plus proche) ou dans un de ses effets propres; et, confondant l'amour avec cette modalité ou cet effet, on soutient qu'il ne peut exister en Dieu.

Le *sed contra* est ici très évident: c'est tout simplement l'affirmation de Jean: « Dieu est Amour ». Mais dans le corps de l'article, saint Thomas précise ce qu'est l'amour en lui-même, au-delà de ses diverses modalités et de ses effets propres. L'amour est le premier mouvement de la volonté et de toute puissance affective, car l'acte de la volonté tend essentiellement vers le bien, comme vers son objet propre (ce qui s'oppose au bien n'étant que secondairement l'objet de la volonté). De même, l'amour est naturellement le premier acte de la volonté parce qu'il regarde le bien *in communi*, possédé ou non, et il est, à ce titre, la racine de tous les autres mouvements de la puissance affective, de la volonté. Il doit donc exister partout où il y a volonté ou appétit. Or on a montré précédemment que la volonté existe en Dieu: « il est donc nécessaire d'affirmer que l'amour existe en Lui »³.

Ce raisonnement analogique est extrêmement révélateur de la méthode scolastique. On montre que Dieu est amour parce qu'en Lui il y a un appétit spirituel, une volonté — après avoir démontré

³ *Summa theol.*, I, q. 20, a. 1.

que celle-ci existe en Dieu parce qu'il y a en Lui l'intelligence⁴. Autrement dit, si Dieu est esprit, Il est intelligent, Il est donc amour. On cherche ici à déterminer ce qui est pour nous la nécessité la plus rigoureuse dans l'ordre de l'intelligibilité. Or ce qui est pour nous le plus intelligible, c'est que Dieu est esprit, qu'Il est une intelligence subsistante. Si on se plaçait dans une perspective de théologie mystique, l'affirmation « Dieu est Amour » serait première, en ce sens que ce serait par le moyen de cette affirmation qu'on chercherait la signification profonde de tous les autres mystères.

Saint Thomas répond ensuite aux objections en montrant d'abord la différence qui existe entre l'amour-passion et l'amour de l'appétit spirituel. Si, en nous, il y a un lien de nécessité entre ces deux modes de l'amour, et si notre volonté ne meut que par le moyen de l'appétit sensible, de la passion, cela ne veut pas dire qu'en Dieu il en soit nécessairement de même; car précisément, étant donné qu'Il est Esprit, Dieu aime sans passion.

Saint Thomas précise ensuite, en répondant à la seconde objection, que les passions qui impliquent formellement une imperfection (formellement, c'est-à-dire du côté de l'appétit lui-même) ne peuvent convenir à Dieu que métaphoriquement, à cause d'une similitude au niveau de l'effet, tandis que celles qui n'impliquent formellement aucune imperfection (comme l'amour et la joie) peuvent être dites de Dieu proprement (à condition de les considérer, ainsi que l'a dit saint Thomas plus haut, comme des actes de la volonté et non comme des passions). Voilà le souci de la théologie scientifique: discerner ce qui est attribué à Dieu métaphoriquement et ce qui Lui est attribué proprement. Dans l'Écriture, beaucoup de choses sont dites de Dieu métaphoriquement; la théologie scientifique doit être attentive à bien discerner ces deux types d'attribution.

Enfin saint Thomas, dans la troisième réponse, donne une interprétation de l'affirmation de Denys: *amor est vis unitiva et concretiva*. Il montre que entendu comme « force unitive », l'amour peut exister en Dieu. En effet, l'acte d'amour tend toujours vers le bien que l'on veut à quelqu'un, et vers celui à qui l'on veut ce bien. Car aimer quelqu'un, c'est vouloir pour lui le bien, et s'aimer soi-même c'est vouloir pour soi le bien; et ce bien, on cherche à se l'unir autant qu'on le peut. Voilà comment l'amour est dit « force unitive », même en Dieu, bien que ce soit sans aucune composition. « Car le bien que Dieu

⁴ *Summa theol.*, I, q. 19, a. 1.

se veut n'est autre que Lui-même, qui est bon par son essence ». De même, on peut dire que l'amour divin est une *vis concretiva*, en tant que, voulant aux autres du bien, Il se les unit, se comportant à leur égard comme à l'égard de Lui-même.

Ainsi, grâce aux réponses aux objections, saint Thomas peut montrer toutes les conséquences de la doctrine, tout son rayonnement, qu'on risquerait de ne pas comprendre suffisamment si on ne voyait que le corps de l'article. Cette méthode permet d'exposer avec plus de précision ce qui constitue l'essentiel de la doctrine, en le distinguant de tout ce qui est secondaire, sans pour autant négliger ce qui est secondaire. En le récupérant dans les réponses aux objections, saint Thomas montre comment, souvent, le secondaire a été source de confusion, précisément parce qu'il est pour nous plus immédiat, plus facile à saisir. Ce faisant, saint Thomas enseigne, car il apprend à bien diviser, à bien distinguer, à discerner l'essentiel du secondaire et à discerner, dans l'essentiel, ce qui est premier selon l'ordre génétique de ce qui est premier selon l'ordre de perfection. On voit donc que la méthode employée a l'immense avantage d'obliger l'intelligence à analyser, à diviser, à distinguer, en vue de mieux saisir ce qui est premier, essentiel.

Grâce à cette méthode, saint Thomas s'est forgé progressivement un langage d'une extraordinaire précision, d'une très grande limpidité, d'une merveilleuse sobriété. Cela est très manifeste si l'on compare ses premières oeuvres, par exemple le *Commentaire des Sentences*, à celles de la fin de sa vie; on est alors étonné de voir que son langage est devenu beaucoup plus sobre, plus dépouillé, précisément parce qu'il voit dans le langage avant tout un instrument de communication qui ne doit pas séduire en arrêtant l'attention, mais qui doit être tout entier au service de la recherche de la vérité. Si déjà en philosophie on ne doit pas s'arrêter au langage ni aux querelles de mots, on doit encore beaucoup moins s'y arrêter en théologie. C'est ce qui explique cette sorte de purification progressive du langage à travers les oeuvres de saint Thomas, purification qui est comme le fruit direct de sa méthode scolastique toute tendue vers la recherche de la vérité, et qui lui permet d'avoir une telle précision, une telle efficacité⁵.

Cependant, en voyant la qualité propre de cette méthode, on en saisit du même coup la fragilité. C'est bien ce que l'histoire de

⁵ Dans sa *Lettre au Maître général des Prêcheurs* (20 novembre 1974), Paul VI écrivait: « Nous voulons enfin signaler une dernière qualité qui inter-

la théologie scolastique nous montre! Dès que la pensée métaphysique n'est plus assez forte et pénétrante pour assumer une telle méthode et lui donner sa véritable signification, cette méthode, qui n'est qu'un moyen, devient une fin, et la logique l'emporte sur la pensée métaphysique jusqu'à étouffer celle-ci. C'est le propre de la scolastique décadente: il ne reste plus que la méthode logique, sans la vie métaphysique de l'esprit au service de la foi. On pense à ces armures puissantes des chevaliers du moyen âge: si le chevalier n'est plus là pour se servir de son armure, celle-ci est si forte qu'elle se tient encore par elle-même; mais elle n'est plus alors un instrument: elle s'impose comme une oeuvre qu'on regarde elle-même dans un musée. C'est intéressant à considérer, comme tout témoin d'un âge révolu... mais on ne s'en sert plus. Pour beaucoup de théologiens d'aujourd'hui, ne considèrent-ils pas la méthode scolastique de cette manière?

Reconnaissons qu'avec Ockham la logique a pris la place de la connaissance métaphysique et que, par le fait même, la méthode scolastique s'est imposée pour elle-même. Il est alors normal de la considérer comme un obstacle à une véritable théologie. Mais si, au-delà d'Ockham, on revient à saint Thomas, il faut reconnaître que cette méthode n'est pas périmée, qu'elle garde toujours sa valeur propre et qu'elle est toujours capable de former les intelligences. Mais il faut aussi reconnaître qu'aujourd'hui nous avons beaucoup de peine à entrer dans une telle méthode et à l'utiliser, parce que nous ne connaissons plus la métaphysique de l'être ni la philosophie réaliste, et que, de plus, nous avons un *a priori* d'opposition à l'égard de la méthode scolastique de saint Thomas, précisément parce que nous la confondons souvent avec celle de la scolastique décadente post-ockhamienne.

Pour pouvoir se mettre à l'école de saint Thomas et profiter de sa méthode scolastique, il faut donc en premier lieu comprendre la nécessité d'une philosophie réaliste et d'une métaphysique de l'être si l'on veut élaborer une véritable théologie. Car si l'on a adopté la méthode hégélienne en vue d'une nouvelle théologie, plus adaptée au XX^e siècle, on ne peut plus regarder la théologie de saint

vient pour une bonne part dans la validité permanente de la doctrine de saint Thomas: c'est la perfection du langage, limpide, sobre, essentiel, qu'il a réussi à se forger dans l'exercice de l'enseignement, dans la discussion et dans la composition de ses ouvrages. Il suffit à ce propos de répéter ce qu'on lit dans l'antique liturgie dominicaine de la fête de saint Thomas d'Aquin: *Stilus brevis, grata facundia; celsa, firma, clara sententia* ('un style concis, un exposé agréable, une pensée profonde, limpide, robuste')» (*Lumen Ecclesiae*, n. 20).

Thomas et sa méthode que comme un moment historique du développement de la théologie. Mais alors, en réalité, on ne saisit plus la théologie scientifique de saint Thomas que de l'extérieur; car si on la saisissait profondément, de l'intérieur, on serait obligé de reconnaître que, pour saint Thomas, la théologie scientifique ne peut être liée à un développement historique de la théologie, puisque la théologie, comme science et sagesse, ne peut impliquer un devenir: elle est au-delà. La méthode hégélienne nous fait tout regarder dans un développement historique parce qu'elle ne saisit que ce qui est dans un développement historique: ce qui dépasse un tel développement lui échappe; or c'est précisément le cas de la connaissance métaphysique.

Si donc on comprend que seule une véritable philosophie réaliste aboutissant à une métaphysique de l'être (qui elle-même s'achève en sagesse théologique), peut être mise au service de la foi afin d'explicitier son contenu, et conduit ainsi à élaborer une théologie scientifique, on reconnaît que la méthode scolastique de saint Thomas n'a pas seulement une valeur historique, mais qu'elle peut encore aujourd'hui nous aider à nous former, à devenir de bons théologiens au service de l'Église. Il est même sans doute particulièrement important aujourd'hui, dans le contexte culturel qui est le nôtre, de nous mettre à l'école de saint Thomas, à une époque où, comme le soulignait Paul VI, « on use souvent d'un langage ou trop compliqué et tortueux, ou trop fruste, ou franchement ambigu, pour qu'on puisse y reconnaître la splendeur de la pensée ou un moyen de communication entre esprits appelés à l'échange et à la communauté de la vérité »⁶.

Ajoutons encore que pour mieux comprendre l'importance de la méthode scolastique aujourd'hui, il est bon de préciser que si cette méthode est adéquate, sans doute, à la théologie scientifique telle que saint Thomas la conçoit, elle n'exclut pas d'autres développements de la théologie, qu'il serait sans doute très important de bien discerner aujourd'hui. Car ce qui irrite le plus les jeunes, aujourd'hui, c'est d'entendre certains prétendre que la théologie scientifique est adéquate, pour saint Thomas, à ce qu'il appelle la *Doctrina sacra*.

Il serait donc très nécessaire de réfléchir, d'une manière critique, sur les divers développements authentiques de la théologie, et de situer la place de la théologie scientifique parmi ces divers développements.

⁶ *Lumen Ecclesiae*, n. 20.

En effet, le mystère de la Parole de Dieu peut donner lieu à divers développements et à diverses explicitations. Cette Parole est un enseignement; elle implique une révélation du mystère de Dieu et de l'homme-image de Dieu. Cette Parole est donnée à travers une histoire qui est tout ordonnée à la venue du Messie, du Christ. Elle implique donc tout un développement: les prophètes annoncent Celui qui doit venir et la Loi est donnée pour que le peuple comprenne mieux son état de pécheur incapable, par lui-même, de se sauver, et donc la nécessité d'appeler le secours de Dieu. La Parole de Dieu nous est donnée en dernier lieu par le Christ, le Fils bien-aimé du Père, qui est Lui-même le Verbe « devenu chair », la Parole vivante du Père se donnant à nous comme Pain de Vie. Enfin la Parole de Dieu demande à être gardée dans la « bonne terre » afin de porter tous ses fruits: c'est le mystère de la Tradition dans l'Eglise.

La Parole de Dieu peut donc donner lieu à quatre développements, qui sont à l'origine des quatre grands développements de la théologie: théologie biblique, théologie scientifique, théologie de l'Eglise, théologie mystique.

Essayons de préciser en quoi consistent ces quatre grands développements de la théologie, ce qui nous permettra de mieux saisir l'importance de la théologie scientifique à l'intérieur de la *Doctrina sacra*.

Lorsque Dieu nous parle et qu'Il nous donne la foi pour recevoir sa Parole, Dieu ne transforme pas le conditionnement de notre vie intellectuelle. Il nous donne, certes, une nouvelle lumière nous permettant de pénétrer plus avant dans son mystère et dans celui de l'homme lui-même; mais Il ne nous donne pas de nouvelles « idées ». La foi ne nous rend pas, par elle-même, plus intelligents. Mais elle nous permet de poser un nouvel acte de jugement, d'adhérer à la Vérité se révélant. La foi nous révèle une nouvelle finalité, un nouveau bonheur, mais elle ne modifie pas la structure profonde de notre vie intellectuelle. Or, précisément, la structure de notre vie intellectuelle exige cinq grands développements de la philosophie, en raison même des cinq grandes expériences que nous avons. Nous saisissons en effet la réalité existante (l'homme) dans son *devenir*; nous la saisissons comme *vivant*, comme *être*; nous la saisissons dans son activité, c'est-à-dire dans son *agir* (amour d'amitié) et dans son *faire* (travail). Aussi n'est-il pas étonnant de retrouver dans l'explicitation de la Parole de Dieu ces cinq développements possibles. Mais on pourrait dire que lorsqu'il s'agit de la théologie mystique — le Verbe incarné qui se donne, qui nous révèle l'Amour et qui est pour

nous Modèle — on pourrait dire que la distinction de l'*agir* et du *faire* est dépassée; car l'oeuvre du Christ, c'est de se donner, c'est le mystère de la Croix et du don de l'Esprit-Saint. Donc, en réalité, il faut dire qu'il y a quatre développements de la théologie, en comprenant que dans le développement de la théologie mystique, il faut considérer Jésus-Modèle et Jésus-Don: il faut L'imiter et demeurer en Lui.

Cependant, comprenons bien qu'il s'agit d'une analogie au niveau d'une théologie critique, parce que le mystère de la foi ordonnée à la Parole de Dieu ne modifie pas le comportement de notre vie intellectuelle ordonnée à la connaissance philosophique de l'homme. Il est donc légitime de faire une telle analogie.

Cette analogie nous fait mieux comprendre le rôle de la théologie scientifique à l'égard des autres développements de la théologie. Ce rôle est analogue à celui de la métaphysique à l'égard des autres parties de la philosophie. Ces diverses parties peuvent se développer indépendamment de la métaphysique, mais elles ne peuvent acquérir leur parfait développement sans la métaphysique. Ainsi, les divers développements de la théologie peuvent et même doivent s'élaborer indépendamment de la théologie scientifique, car ils ont tous leur matière propre, mais ils ne peuvent atteindre leur état de perfection sans la théologie scientifique. Celle-ci permet de mieux structurer chacun de ces développements et de mieux les ordonner.

Enfin, comprenons bien que chacun de ces développements de la théologie a son ordre propre, sa physionomie propre, et que la théologie scientifique demande d'être finalisée et dépassée par la théologie mystique, celle-ci donnant une signification ultime à la théologie scientifique. Cela est très important à noter, car on comprend mieux par là pourquoi on fait de la théologie. Combien n'y a-t-il pas de jeunes qui ne comprennent plus pourquoi ils font de la théologie, pourquoi ils doivent en faire, et du même coup ne voient plus que la méthode de la pastorale, avec son caractère d'immédiateté. Et, il faut le reconnaître, ils ne sont pas les seuls: beaucoup de prêtres aujourd'hui, qui sont leurs aînés, ne voient pas davantage le but de la théologie. Ils comprennent encore l'exigence de la théologie biblique, mais la théologie scientifique semble les dépasser complètement. N'est-ce pas précisément parce que, n'ayant plus aucun sens de la théologie mystique, ils ne voient plus le sens véritable de la théologie? Pour eux, la théologie est loin de la *vie!* et toute l'équivoque porte sur la *vie*. L'adaptation à la vie des hommes d'aujourd'hui: voilà l'essentiel de la pastorale; mais on ne sait plus ce

qu'est la vie divine, la vie chrétienne, qu'il faut transmettre aux hommes. Seule la théologie mystique peut nous permettre de retrouver une théologie qui soit immédiatement vitale, qui nous aide à répondre au Saint-Esprit; et seule elle peut nous faire comprendre la nécessité d'une théologie scientifique.

De plus, il est évident que la théologie mystique a une très grande importance dans le dialogue avec les orthodoxes; car seule la théologie mystique peut les aider à accepter la théologie scientifique de saint Thomas.

Ajoutons encore que la théologie scientifique a besoin, à notre époque, de revenir à son fondement: la théologie biblique; et que celle-ci, parce qu'elle est en contact plus direct avec la Révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec le mystère de la Parole de Dieu, peut apporter à la théologie scientifique un rajeunissement. Mais il faut bien comprendre que la théologie biblique n'est pas simplement l'exégèse: qu'elle exige un regard de sagesse sur le développement historique de la Révélation.

Enfin, la théologie de l'Eglise, théologie de la Tradition et du renouveau constant de la Tradition, montre le développement très particulier de l'Eglise qui, comme un vivant, possède certes son autonomie, sa structure, sa croissance, sa finalité, mais dans une dépendance radicale et ultime à l'égard du Christ-Sauveur.

On comprend alors que la véritable méthode scolastique, celle de saint Thomas, loin d'être un « carcan » qui arrête, qui entrave toute fécondité, tout renouveau, permet au contraire une très grande fécondité et réclame un retour constant à la source pour un rajeunissement incessant de la *Doctrina sacra*.

SUMMARIUM

Erronee a non paucis « *theologia scholastica* » quasi identificatur cum « *methodo scholastica* » a S. Thoma perfecte expolita. Theologia est forma « *sapientiae* », dum « *methodus scholastica* » est medium scientifice acquirendi et transmittendi sapientiam theologicam. Praesupponit « fontes » scientiae theologicae, fidem ut fontem principem et philosophiam ut fontem adiuvantem. Methodus scholastica, postquam in maturo opere theologico S. Thomae quendam apicem obtinuit, inde a saeculis proxime sequentibus originariam vim et virtutem pro parte amisit.

S. Thomas appetebat theologiam « scientificam », veram *Doctrinam sacram* quam advocat « *fides quaerens intellectum* ». Fides, quamvis ordinis superioris donum Dei sit, non renegat « intellectum », immo philosophia adiutrice scrutatur et explicat mysteria in « Verbo