Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 21 (1974)

Heft: 3

Artikel: Saint Thomas d'Aquin et l'esprit œcuménique

Autor: Congar, Yves

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760464

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Omne verum, a quocumque dicatur,
a Spiritu Sancto est

De ver. I, 8 (Ps.-Ambros.)

S. THOMAE AQUINATIS

septingenties recurrente mortis anno

Yves Congar

Saint Thomas d'Aquin et l'esprit œcuménique*

J'ai choisi un étrange sujet pour célébrer le centenaire de Thomas d'Aquin. N'y a-t-il pas du paradoxe, sinon même un peu de provocation, à parler de «S. Thomas et l'esprit œcuménique»? Plusieurs raisons conseilleraient ici une grande prudence.

D'abord il n'y a oecuménisme que si l'on admet l'autre *comme autre,* si l'on reconnaît qu'il a *aussi* des raisons et qu'on peut donc recevoir de lui. Or l'époque de S. Thomas est celle d'une Chrétienté très sûre d'elle-même, et même, disons, d'un catholicisme latin loyal au pape comme à son chef, absolument assuré de sa légitimité et de sa vérité. Que pouvait être, dans ces conditions, un dialogue œcuménique? Les hérétiques devaient être «exterminés»: ce qui ne signifiait pas *tués,* mais bien éloignés, chassés du territoire. Cela pouvait cependant aller jusqu'à la destruction physique. Qu'on se rappelle les cathares de Montségur. Voici un récit significatif. Cela se passe à Cluny, au début du règne de S. Louis qui a raconté l'épisode à Joinville: «Il y eut une grande conférence de clercs et de Juifs au monastère de Cluny. Il y eut là un chevalier ... qui se leva et s'appuya sur sa béquille et dit qu'on lui fît venir le plus grand clerc et le plus grand maître des Juifs. Et ainsi firent-ils ... 'Maître, fit le chevalier, je vous demande si vous croyez que la Vierge Marie, qui porta Dieu en ses flancs et en ses bras, ait enfanté vierge et qu'elle soit mère de Dieu.' Et le Juif répondit que de tout cela il ne croyait rien ... Vraiment, fit le chevalier, vous le payerez. Et alors il leva sa béquille et frappa le Juif près de l'oreille et le jeta

* Conférence tenue le 16 mai 1974 dans l'Aula de l'Université de Fribourg/Suisse, à l'occasion de la séance académique en l'honneur de S. Thomas d'Aquin (1274–1974).

par terre. Et les Juifs se mirent en fuite et emportèrent leur maître tout blésse, et ainsi finit la conférence»[1].

Evidemment, S. Thomas, lui, aurait discuté (cf. IIa IIae, q. 10, a. 7) et il l'a fait! Il est vrai qu'il défend les principes admis dans la chrétienté de son temps sur la conduite à tenir à l'égard des hérétiques, des Juifs, des infidèles ou des païens: cf. IIa IIae, q. 10, art. 10 à 12, principes inspirés par un «droit de la Foi» qui, chez Thomas, cependant, ne détruit pas le droit de la nature. Il a bien écrit aussi un *Contra errores Graecorum*. Je ferai à ce sujet trois remarques: 1) Ce titre n'est pas de lui, mais des catalogues. De fait, il n'y a *rien*, dans cet ouvrage, *contre* les Grecs. S. Thomas y met au point un certains nombre d'énoncés qu'un Libellus, à lui transmis par le pape Urbain IV, attribuait, souvent à tort, aux Pères ou auteurs grecs. Mais nulle part Thomas n'impute ces erreurs aux Grecs. Il critique cependant comme erronés le rejet du Filioque (dont il estime que «per Filium» est l'équivalent) et celui de la primauté papale. – 2) Thomas a, pour les Pères grecs, une immense vénération[2]. Lui qu'on se représente comme un pur spéculatif – et Dieu sait qu'il était doué pour la spéculation! –, il a passé une grande partie de sa vie à chercher et lire de nouveaux textes, à se faire faire de nouvelles traductions, à dialoguer ou discuter avec tous les courants d'idées. Rappelez-vous ce qu'on nous rapporte: rentrant de Saint-Denis sur Paris avec un groupe d'étudiants, ceux-ci lui disent: Ah! Si vous pouviez avoir Paris! Et lui de répondre: J'aimerais mieux une traduction de Chrysostome sur S. Matthieu[3]! S'il avait participé à une discussion avec les Grecs, il aurait certainement exprimé la constatation qui devait tout sauver à Florence en 1439, celle de la communion qui a régné naguère entre Pères latins et Pères grecs, alors qu'ils tenaient déjà, chacun de leur côté, les positions sur lesquelles on s'est affronté et opposé par la suite. – 3) Nous verrons plus loin ce que nous

[1] Joinville, Histoire de saint Louis, ch. X (Ed. N. de Wailly).

[2] «Praesumptuosum esset tantorum doctorum tam expressis auctoritatibus contraire»: C. err. Graec., I, 10; Ia, q. 39 a. 5 ad 1. «Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, praecipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni cuius tanta est in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam eius dictis calumniam inferre praesumpserit, sicut nec Athanasii documentis, ut Hieronymus dicit»: Ia q. 61 a. 4 c. «Neutrum autem horum (Augustin et Grégoire de Nazianze) aestimo esse sanae doctrinae contrarium: quia nimis praesumptuosum videretur asserere tantos Ecclesiae doctores a sana doctrina pietatis deviasse»: De natura angelorum c. 17.

[3] Déposition de Barthélémy de Capone au procès de canonisation: Acta SS 7 mars, c. 9, n. 78.

pouvons penser qu'il aurait dit aux Grecs s'il avait participé au concile de Lyon – on sait qu'il est mort en s'y rendant – sur la Procession du Saint-Esprit.

Autre motif pour lequel on pourrait estimer déplacé de parler de S. Thomas comme modèle ou précurseur en œcuménisme: son attitude d'esprit est tellement éloignée de la nôtre – ou la nôtre de la sienne! – Non seulement il habite la sérénité, alors que nous vivons dans le drame, dans la mise en question de tout, mais il est un représentant de ce qu'on a appelé le «gradualisme» [4]: c'est une vision du monde totale, allant des réalités physiques à Dieu, en passant par l'homme et par les anges, selon une hiérarchie dans l'être: «the great chain of Beings». Cela suppose une vue ontique des étants. Même en matière éthique ou politique, Thomas aime justifier une règle par l'ordre général du monde, par une référence cosmologique [5]. Et de fait, le catholicisme latin, celui de l'enseignement ordinaire même du Magistère romain, est pénétré de cet esprit. Je suis convaincu que c'est une cause de difficulté pour bien comprendre la théologie protestante et Luther, qui partent de points de vue existentiels, personnels, dramatiques, qui parlent de situations historiques concrètes et non de la nature des choses abstraction faite de leur condition existentielle historique. C'est assez net, par exemple, en anthropologie. Et comment oublier que S. Thomas parle du péché, de la grâce et de toute l'éthique avant de parler du Christ (ce qui est impossible pour les protestants) et des sacrements (ce qui ne convient guère aux Orthodoxes)?

Je ne veux pas minimiser la difficulté, qui est à la racine de l'espèce de désaffection à l'égard de S. Thomas que l'on constate aujourd'hui dans la théologie catholique elle-même. On est plus à l'aise avec les Pères, plus personnalistes, plus historiques, plus existentiels, moins systématiques, moins analytiques. Je voudrais cependant faire deux remarques:

1) Soit dans ses analyses faites selon des schèmas d'ordre du genre «quae sunt supra, quae in ipsa (persona, ainma), quae sunt infra ...» [6], soit dans ses distinctions, S. Thomas ne présente que des points de vue

[4] G. Müller, Gradualismus. Eine Vorstudie z. altdeutschen Literaturgeschichte, in Deutsche Vierteljahrschrift f. Literatur-Wissenschaft u. Geistesgeschichte 2 (1924) 681–720.

[5] Voir par exemple, dans la Somme, I^aII^{ae}, q. 94 a. 2; II^aII^{ae}, q. 2 a. 3; q. 58, a. 3 ad 2; q. 104, a. 1, 4 et 5 etc. Pour le schéma de l'échelle des êtres, cf. par exemple C. Gent. IV, 11; Q. disp. de anima, a. 6.

[6] Ainsi I^a, qq. 85–88; I^aII^{ae}, q. 2.

formels. Il est nécessaire de recomposer la réalité concrète pour laquelle ce ne sont que des points de vue ou des moyens de perception. Malheureusement, on a souvent réifié les points de vue formels d'approche des choses, d'analyse ou de distinction. Les thomistes ont trop souvent traité l'histoire comme un accident qui ne modifiait pas la réalité. Il y a souvent chez eux un mépris des faits! Un de mes confrères aime dire: Il y a une hérésie qu'on n'a malheureusement jamais condamnée: l'abstraction. Ce n'est pas l'esprit de S. Thomas. C'est la réalité totale et concrète qu'on atteint sous un certain angle. Les sciences modernes de l'homme ne procèdent pas autrement, mais elles ont incontestablement un vif sentiment de la totalité globale et complexe de ce dont elles traitent.

2) S. Thomas a eu une perception personnelle extrêmement vive de l'originalité du sujet humain, de sa liberté d'une certaine façon autocréatrice. J'en étonne peut-être quelques-uns en disant cela. C'est pourtant la vérité. Cela commande le plan même de la Somme où Thomas expose d'abord les réalités et les structures antérieures à tout usage de la liberté par l'homme, et donc aussi à l'histoire, puis les conditions dans lesquelles s'exerce cette liberté [7]. Mais surtout cela se marque dans la II^{a} pars, où l'homme n'est pas traité comme «nature», au sens actuel de ce mot, mais comme créateur de ce qu'il est appelé à être, par ses actes et par les habitus vertueux: il se construit lui-même. Cela se marque dans la perception très profonde et très vive de la liberté, de la condition du chrétien comme liberté [8]. Cela se marque dans le fait que la personne est proposée comme la suprême réalisation, la suprême valeur de l'être créé [9]. Ici encore, ne faisons pas de S. Thomas un moderne, mais sachons reconnaître chez lui ce qui le rend lisible et profitable pour nous aujourd'hui encore.

Finalement, le critère le plus valable serait de recueillir les appréciations que les non-catholiques romains ont porté et portent sur Thomas

[7] Telle est du moins l'intéressante interprétation de: A. Patfoort, L'unité de la I^{a} Pars et le mouvement interne de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin, in Rev. Sc. phil. théol. 47 (1963) 513–544.

[8] Cf. quelques pages trop globales de M. M. Gorce sur le sujet, in Rev. Sc. phil. théol. 19 (1930) 266–267; et cf. H. Vorster cité infra, n. 19.

La liberté, condition de l'homme et du chrétien: I^{a}II^{ae}, q. 108 a. 4; II^{a}II^{ae}, q. 183 a. 1 et 4 et la doctrine sur l'obéissance q. 104 a. 5 et 6 à laquelle se référait Jean Huss.

[9] Voir par exemple C. Gentiles IV, 11; I^{a}, q. 29 a. 3; I^{a}II^{ae}, prol.; C. J. Geffré, Structure de la personne et rapports interpersonnels, in Rev. Thomiste 63 (1963) 672–692; J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. München 1962.

d'Aquin. Nous ne pouvons évidemment prétendre qu'à un échantillonnage, mais on peut le faire assez large.

Laissons de côté les expressions d'ignorance ou de préjugés. Elles peuvent pourtant venir d'esprits distingués: d'un Vilmar, par exemple († 1872), dont le sens dogmatique était pourtant supérieur. Il écrivait: «S. Thomas fut assassiné en 1274 par Charles d'Anjou. Il poussa les distinctions jusqu'à en oublier la matière même dont il traite» [10]. Il n'y a pas un mot de vrai dans ces deux phrases.

Je ne vais pas faire l'histoire des appréciations portées sur S. Thomas depuis les Réformes du XVIe siècle jusqu'à nos jours. Luther ne pouvait goûter le rôle donné à Aristote par Thomas. Il semble d'ailleurs l'avoir moins *étudié* que simplement consulté [11]. L'attribution à Thomas d'un *De venerabili Altaris sacramento* pseudépigraphe nous a valu, dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg (XXIV,62) l'accusation assez fantastique de tenir que le sacrifice de la Croix avait été pour le péché originel, le sacrifice de la Messe étant fait pour racheter les péchés quotidiens [12]! Le reproche figurait d'abord dans les Articles de la Church of England; on l'a supprimé du texte de 1571. Est-ce parce que la Réforme anglicane avait une tout autre attitude, autrement positive, que les Réformes continentales, luthérienne surtout, à l'égard de la raison et de la Tradition? Les classiques anglicans du XVIIe siècle citent S. Thomas et lui attribuent un crédit [13]. Bien des contemporains aussi [14]! Mais on assiste dans le protestantisme continental contemporain à une ré-

[10] Dogmatik I, p. 78; cité par K. Barth, Die protestantische Theologie des XIX. Jahrhunderts. Zurich 1947, p. 571.

[11] Luther a sans doute *consulté* la Somme plus qu'il ne l'a vraiment étudiée. Il estime que, parti des textes scripturaires, Thomas conclut par Aristote et interprète l'Ecriture selon lui (*Tischreden*: W. I. n° 280; 8 juin 1532). Mais il en a surtout au Contra Gentiles, qu'il trouve ridicule (ib.): ce n'est pas un catéchisme. S. Thomas y tient la thèse impie que la foi infuse est compatible avec le péché mortel (ib. n° 438: début 1533). On connaît l'appréciation qui rapproche et oppose Thomas et Bonaventure (que nous rapprochons aussi dans la célébration de leur centenaire): «Huc mihi Bonaventuram numero, incomparabilem virum, in quo multum fuit spiritus prae omnibus, qui ex Academiis servati sunt. De quo numero et S. Thomas Aquinas, si tamen sanctus est, nam vehementer dubito, cum adeo nihil olfiat spiritus in eo...» (Ad librum Ambrosii Catharini... responsio, 1521: W. 7, p. 774).

[12] Fr. Clark, The Eucharistic Sacrifice and the Reformation (London, 1960, p. 469–503 et 572–592) traite la question historique.

[13] Cf. J. K. Ryan, The reputation of St Thomas Aquinas among the English protestant Thinkers of the Seventeenth Century. Washington 1948.

[14] Ainsi Ch. Gore en pneumatologie, The Holy Ghost and the Church. London 1924, p. 190–196; E. L. Mascall, Existence and Analogy. London 1949,

évaluation très intéressante et positive de S. Thomas. Karl Barth mentionne le fait qu'on a publié à Strasbourg, au XVIIe siècle, un gros livre intitulé *Thomas Aquinas veritatis evangelicae confessor*, et il ajoute pour son propre compte: «Une lecture attentive des œuvres du *Doctor angelicus* permet de constater chez lui la présence de certaines lignes de force qui, si elles ne mènent pas directement à la Réformation, n'aboutissent pas davantage au romanisme jésuitique; ainsi lorsqu'on sait utiliser intelligemment cet immense compendium de la tradition antérieure que constitue la *Somme*, on s'aperçoit que son auteur est, sur bien des points, un théologien évangélique utile à connaître» [15]. On peut lire d'autres déclarations de ce genre chez des théologiens luthériens: «Thomas d'Aquin appartient aux pères de la théologie protestante», dit Th. Bonhöffer [16].

Je ne vais pas, cela n'aurait aucun sens dans une conférence, dresser un historique ou un bilan de ce que des théologiens non romains ont dit sur S. Thomas. Je ne peux cependant passer sous silence quelques études très approfondies et parfois très volumineuses qui ont été publiées en Allemagne ces dernières années. Et pas sur des points secondaires, mais sur des points d'anthropologie théologique et de sotériologie où il semble que devraient s'opposer au maximum le point de vue ontologique et sapientiel de S. Thomas et le point de vue existentiel-dramatique de Luther. Je vise l'étude de Stephan Pfürtner, sur la certitude du salut [17]; celle de Ulrich Kühn sur la théologie de la loi chez S. Thomas [18]; celle de Hans Vorster sur la compréhension de la liberté chez Thomas et Luther [19]; celle enfin de Hermann Pesch sur la théologie de la justification chez Luther et chez Thomas d'Aquin [20]. Il s'avère que Thomas

2e éd. 1966; Corpus Christi. Essays on the Church and the Eucharist. London 1953, chap. VI.

[15] Kirchliche Dogmatik I/2. Zürich 1938, p. 686 (Trad. fse: Dogmatique I/2 ***, Genève 1955, p. 158 s.).

[16] Th. Bonhöffer, Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem. Tübingen 1961, p. 3.

[17] Stephanus Pfürtner, Luther und Thomas in Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg 1961.

[18] U. Kühn, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Berlin 1964. Voir à ce sujet l'étude de M. Froidure, La théologie protestante de la Loi nouvelle peut-elle se réclamer de S. Thomas? in Rev. Sc. phil. théol. 51 (1967) 53–61.

[19] H. Vorster, Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther (Kirche und Konfession 8). Göttingen-Zürich 1965.

[20] H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas

a su exprimer dans une construction rationnellement rigoureuse des perceptions évangéliques authentiques. Sa conviction que l'ordre de la rédemption englobe l'ordre de la création et qu'ils sont tous deux soumis au même Seigneur l'a empêché de les opposer et même de les séparer. C'est cette conviction profonde qui se retrouve aussi sous l'emploi théologique de l'analogie de l'être, sur laquelle nous avons les études non seulement de E. L. Mascall, mais celle du luthérien suédois H. Lyttkens [21]. Certes, on ne peut faire coïncider Thomas et Luther, la théologie sapientielle de celui-là et la «theologia crucis» de celui-ci. Et de même Thomas et Barth. Mais il est prouvé que Thomas peut être, pour la théologie protestante, un dialogant valable et même un inspirateur ou du moins un témoin.

Il pourrait y avoir de la naïveté qui, à ce degré, supposerait une bonne dose d'ignorance et de suffisance, à penser que S. Thomas aurait, en somme, répondu d'avance à toutes les questions soulevées depuis lui, singulièrement à celles de ces grands univers spirituels que sont, soit l'Orthodoxie orientale, soit les communions chrétiennes issues de la Réforme. Prêchant à Toulouse le panégyrique du saint devant l'insigne relique du chef de S. Thomas, le P. Lacordaire s'écriait, en s'adressant à lui: «Ouvrez-lui (à ce siècle inquiet) les mystères de cette doctrine où, lors même que vous n'avez pas prévu, vous avez encore tout dit...!» [22] C'est éloquent, mais cela pourrait n'être que la formule éclatante d'une prétention ridicule. Celui qui est informé sait que l'esprit humain est toujours en recherche, en création, et que, soit au plan philosophique, soit au plan théologique, il a, depuis Thomas, apporté bien des vues insoupçonnées de celui-ci. L'œcuménisme vit, au moins en son premier moment, de la reconnaissance de l'autre et d'un effort pour le comprendre. C'est à cet égard, maintenant, que nous voudrions éprouver la valeur de S. Thomas, disons sa valeur d'accueil.

Eh bien, disons-le de suite: elle est grande. C'est ce que je voudrais montrer par quatre considérations dont je développerai surtout la dernière.

von Aquin. Mainz 1967. Pesch a présenté les travaux de Kühn et de Vorster dans Catholica 18 (1964) 24–27 et 20 (1966) 54–78.

[21] H. Lyttkens, The Analogy between God and the World. An investigation of its Backgrounds and Interpretation of its Use by Thomas of Aquinas. Upsal, 1952. Pour Mascall, voir supra n. 14.

[22] Discours pour la translation du chef de S. Thomas d'Aquin. Toulouse, 18 juillet 1852: péroraison.

1) S. Thomas parle toujours «formellement». C'est ce que ne cesse de remarquer le plus grand commentateur de la *Somme*, Thomas de Vio, dit Cajetan, celui qui, comme légat pontifical, eut à recevoir Luther en octobre 1518 [23]. Cela signifie: parler d'une chose sous un aspect défini et demeurer cohérent avec cet aspect dans les raisonnements et les distinctions qu'on peut faire. Ce n'est pas vain. Cela permet de parler d'une chose sous un angle précis. Or combien de discussions s'éternisent parce qu'on mélange les points de vue, croyant parler de la même chose alors qu'on le fait sous des aspects différents. Combien n'ai-je pas entendu de discussions de ce type: «Churchill a sauvé la liberté face au Nazisme. – Je te dis que c'était un mauvais peintre!» De quoi parle-t-on? Du politique ou du peintre? Sous quelle formalité? Or le langage formel a cet avantage parmi d'autres: il fait atteindre un essentiel qui demeure sous les formes concrètes qu'il peut prendre dans l'histoire. C'est un peu comme l'or sous la fluctuation des monnaies. C'est une des raisons de la possibilité d'appliquer des considérations ou des distinctions de S. Thomas à des situations qu'il n'avait pas prévues. Car il a parlé des choses à un niveau tel, d'une façon tellement formelle, que cela vaut toujours. Seulement, il faut soi-même s'élever à ce niveau et à cette rigueur.

2) Au «formalissime semper loquitur» de Cajetan, répond le «Prudentissimus frater Thomas» d'un contemporain. Je veux parler ici de la distinction que Thomas a su faire entre ce qu'il est nécessaire de tenir et les opinions libres, ou entre le certainement prouvé et l'hypothétique. Parlant des *sancti*, nous dirions des Pères, il dit, au sujet des positions prises sur le commencement du monde: «Convenientes in eo quod fidei est... varia, ad minus quantum ad verborum superficiem, dixisse inveniuntur; in his quae de necessitate fidei non sunt licuit eis diversimode opinari, sicut et nobis» [24]. «D'accord sur ce qui est de foi, ... on les voit parler différemment, au moins si l'on considère leurs énoncés superficiellement. Dans les questions qui n'appartiennent pas en rigueur à la foi, ils ont été libres de penser diversement, tout comme nous le sommes également.» Il a appliqué ce principe tout spécialement aux questions de cosmologie, soit purement philosophique ou rationnelle,

[23] Voir par exemple ses commentaires in I^am^, q. 13 a. 4 n° IV; q. 54 a. 1 n° XXI fin; q. 79 a. 9 n° III; I^am^II^ae^ q. 5 a. 1 n° I; q. 18 a. 4 n° III; II^am^ II^ae^, q. 4 a. 1 n° I; in III^am^, q. 14 a. 3 n° II.

[24] In II Sent. d. 2 q. 1 a. 3.

soit «sacrée», c'est-à-dire interprétant le récit biblique des six jours [25].

On pourrait évoquer aussi le soin que Thomas a mis dans les attributions des «notes théologiques»: les négatives telles que *haereticum, erroneum, temerarium,* et celles qu'il ajoute, dont il est peut-être le créateur: *stultum, stultissime, incongruum,* prêtant à l'*irrisio infidelium,* ce qu'il était si scrupuleusement soucieux d'éviter!

Il est vrai que les thomistes n'ont pas toujours bien imité leur maître. Ils l'ont traité en oracle de vérité absolue, totale, définitive. La théologie de S. Thomas est même entrée, à l'époque moderne, dans l'expression du magistère ordinaire, surtout romain: encycliques, critères des appréciations doctrinales. Cela peut s'expliquer comme fait interne de la vie de l'Eglise catholique. Après tout, d'autres ont aussi leurs références classiques pratiquement plus ou moins normatives. Mais en œcuménisme il faut tenir des règles d'orthodoxie et de discernement plus «catholiques».

3) Qui a fréquenté longuement S. Thomas découvre chez lui, inséré dans la construction d'un édifice austère et sous les formes impersonnelles un peu pesantes de l'appareil scolaire, des perceptions évangéliques extrêmement vives et profondes. Le P. Chenu a montré le rôle que son évangélisme joue dans la théologie de S. Thomas. Il l'a considéré plutôt sous l'aspect de la méthode théologique: retour aux sources. Voici quelques notations touchant certaines positions de S. Thomas. Chacune mériterait une étude. Pour chacune je pourrais donner d'abondantes citations.

– Etonnante perception de la référence et de la mesure eschatologique, soit de la foi, soit du dogme: une perception de la vérité divine en tendance à cette vérité elle-même («perceptio divinae veritatis tendens in ipsam»: une formule que K. Barth a aimé citer, Die christliche Dogmatik im Entwurf, I, 1927, p. 122), soit de la théologie. Ce sont des activités de *tendance* vers une mesure jamais atteinte. Perception analogue touchant le statut de l'Eglise, que Thomas voit intermédiaire entre la Synagogue et le Royaume.

– Dans la ligne de S. Augustin, une vision du culte spirituel comme consistant en la foi, l'espérance et la charité: «Les trois théologales». Et aussi, une perception étonnamment forte du caractère *théologal* de

[25] Exemples très nombreux. Ainsi Declaratio XLII quaestionum, prol. (2 avril 1271: éd. Vivès XXVII; 248; éd. Parme XVI, 163); Quodl. XII, 8; I^{a}, q. 61 a. 4; q. 68 a. 4; q. 70 a. 3 c fin; I^{a}II^{ae}, q. 4 a. 7 ad 3.

ces vertus. Elles ont Dieu lui-même, en l'absolu de sa Réalité souveraine, comme motif, comme règle, comme objet. Le motif de la foi «nihil aluid est quam Veritas prima». Croire au sens chrétien du mot, c'est avoir accueilli en soi le témoignage de Dieu sur lui-même; c'est vivre d'un acte *de Dieu!*

– Une perception vraiment originale à cette époque, de la nature du culte chrétien, spirituel [26]; de l'originalité de ce culte et du sacrifice qu'il comporte, et donc aussi du sacerdoce qui lui fait face, à l'égard du culte mosaïque et du sacerdoce d'Aaron [27]. S'agissant du sacerdoce chrétien, reconnaissance de la place de la parole, du ministère de la parole [28].

– La conception du sceau baptismal et du sceau de l'Esprit à la confirmation comme participation au sacerdoce du Christ pour le culte à rendre ici-bas. Thomas voit le baptême et la confirmation comme faisant les «fideles Christi», et ceux-ci comme constituant cette «lettre écrite par l'Esprit de Dieu» dont parle S. Paul (2 Cor 3,3) ou cet édifice spirituel, ce temple du Saint-Esprit dont il parle aussi [29]. L'idée de l'Eglise comme maison de Dieu, temple consacré et donc saint, est foncière chez S. Thomas [30].

– Il doit beaucoup à S. Augustin (*De spiritu et littera*) pour sa conception de la Loi nouvelle, loi évangélique, loi de liberté. Elle consiste principalement dans la grâce du Saint-Esprit. Les questions de la I^{a} II^{ae} à ce sujet (q. 106 a. 1, a. 2; q. 107 a. 1 et a. 4; q. 108 a. 1) ont leur complément dans le commentaire sur les Romains, les Galates, les Hébreux [31]. C'est une charte extraordinaire d'évangélisme. Nul doute qu'on y trouve des principes qui auraient été décisifs dans un traité de l'Eglise si Thomas en avait rédigé un.

Dans sa vision de l'Eglise, Thomas articule en effet une perception très vive de la spiritualité des vertus théologales et de la grâce qui sont des arrhes de l'eschatologie, et une reconnaissance des conditions historiques, terrestres, sensibles et sociétaires, qui sont les nôtres ici-

[26] Cf. I^{a}II^{ae} q. 102 a. 4 ad 3.

[27] Cf. entre autres Com. In Hebr. c. 3 lect 1; II^{a}II^{ae}, q. 124 a. 5.

[28] Cf. M.-J. Le Guillou, Théologie du Mystère. Le Christ et l'Eglise. Paris 1963, p. 243 s.

[29] III^{a}, q. 72 a. 11; I^{a}II^{ae}, q. 102 a. 4 ad 9.

[30] Cf. Expos. in Symb., a. 9.

[31] Cf. S. Lyonnet, St Paul Liberty and Law. Rome, 1962 = Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon S. Paul, in La vie selon l'Esprit, condition du chrétien, Unam Sanctam 55 (Paris 1965) p. 169–195.

bas: la «gratia Spiritus Sancti» et les «inducentia ad usum hujus gratiae»: sacrements, textes, dogmes, lois...; ou encore le sceau de la prédestination et de la grâce intérieure et le sceau des sacrements relevant du «cultus praesentis ecclesiae» [32]. Sans aucun doute, Thomas articule et unit les deux aspects. Il reste qu'il y a deux aspects, presque deux niveaux. Cela, d'un côté, peut rendre compte du fait que, chez Thomas, «corps mystique» recouvre, tantôt la communion des saints, tantôt l'Eglise visible et hiérarchique, d'où le problème soulevé naguère par A. Mitterer [33]; d'un autre côté, cela peut tendre la main à des ecclésiologies comme celle de Calvin telle qu'un Benjamin Charles Milner Jr. nous a présenté celle-ci [34].

– S. Thomas a préparé la distinction moderne entre domaine du spirituel et domaine du temporel et notre vue de la sécularité du monde. Il a pu le faire parce qu'il avait une philosophie de la consistance propre de l'ordre naturel [35], mais aussi parce que son statut religieux de pauvreté mendiante lui a permis de se dégager de la théologie des thèses théocratiques ou hiérocratiques. Et s'il ne l'a pas complètement fait lui-même, il a permis à son disciple Jean de Paris de le faire.

– Je pourrais évoquer encore d'autres valeurs œcuméniques de la théologie de S. Thomas, par exemple la modération de sa théologie mariale et le contexte résolument christologique qu'il lui a donné (cf. III^{a} q. 27), sans, bien sûr, minimiser la grandeur et le rôle uniques de la Mère de Dieu. Et cela, sans aucun doute, de façon consciente et intentionnelle: car il vivait à une époque d'inflation mariologique dont le *Mariale*, heureusement retiré à la paternité d'Albert le Grand, est un bel exemple! Mais les évocations précédentes suffisent. On regrette seulement de les avoir réduites à une simple énumération.

4) S. Thomas s'est consacré à la recherche et à l'exposé de la vérité avec une intensité à la fois héroïque et géniale qui n'a guère été égalée. Il a eu la hantise de reconnaître et d'assumer toute parcelle de vérité au prorata de la part de vérité qu'elle traduisait. Et cela d'où qu'elle vînt, dans la conviction que «omne verum, a quocumque dicitur, a

[32] Cf. III^{a}, q. 63 a. 1 ad 1 et a. 3; comp. C. errores Graec. II, 32. Et cf. notre étude «Ecclesiae» et «Populus (fidelis)» dans l'ecclésiologie de S. Thomas in St. Thomas Aquinas, éd. par l'Institut médiéval de Toronto, 1974.

[33] A. Mitterer, Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII. Wien 1950.

[34] Benjamin Charles Milner, Jr., Calvin's Doctrine of the Church. Leiden 1970.

[35] Cf. II^{a}II^{ae}, q. 10 a. 9, 10 et 12.

Spiritu Sancto est» [36]. Le système de la *quaestio* (discussion du *pro* et du *contra*, détermination de la doctrine tenue, réponse aux objections) avait évidemment, et il a parfois chez Thomas, un caractère formaliste. Très souvent, cependant, et en tout cas dans toutes les questions importantes, il est pour Thomas le moyen de discerner le côté par où une position ou un énoncé pèchent, le côté par où ils apportent un élément de vérité. Dès lors on trouve des conclusions de ce genre: A certains égards, l'une et l'autre position est vraie: «secundum aliquid utrumque est verum» [37]; «utraque pars objectionum secundum aliquid vera est» [38]; «utrumque est aliqualiter verum» [39]. De telles *déclarations* ne sont pas très fréquentes et elles portent sur des questions secondaires. Cependant le principe est général. Thomas, l'ayant trouvé chez Aristote, le formule ainsi: «Oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem et nos in hoc adjuverunt» – Il faut les aimer les uns et les autres; et ceux dont nous suivons l'opinion, et ceux dont nous la rejetons. Les uns et les autres, en effet, ont œuvré pour trouver la vérité et ils nous aident en cela même» [40]. J'aimerais montrer – mais pour le bien faire il faudrait presque toute une leçon – *comment* Thomas a appliqué ce principe; comment il aime partir de solutions insatisfaisantes, sinon erronées, données aux problèmes que posent les affirmations dogmatiques, pour en intégrer les perceptions vraies en une solution plus synthétique, ou encore comment il reprend certaines expressions d'une autre école en les insérant dans un contexte où elles prennent un sens authentique: par exemple, en christologie, des thèmes de l'école d'Abélard ... Aussi bien, toute sa vie et dans une œuvre héroïquement menée – pensez que, par exemple, dans son second enseignement parisien, Thomas a chaque jour assuré une leçon de commentaire biblique le matin, des commentaires d'Aristote dans le cadre du couvent de St-Jacques, quelques «Questions disputées», et la rédaction de trois articles de la *Somme* en moyenne! – donc, dis-je, toute sa vie Thomas a été en dialogue qui était souvent polémique, mais dont la première démarche était de se procurer les textes, des traductions nouvelles –

[36] Formule de l'Ambrosiaster (PL 17,245) souvent citée par S. Thomas, et en général, au Moyen Age.

[37] II^aII^{ae}, q. 1 a. 2.

[38] III^a, q. 64 a. 3 ad obj.

[39] Com. in Ep. ad Rom., c. 10 lect. 3.

[40] Com. in Metaph., lib. XII lect. 9 fin.

et peu importait que les textes fussent interdits [41]! –, la seconde démarche étant de bien comprendre ce que l'auteur avait voulu dire, l'*intentio auctoris*. Il faut nous arrêter quelque peu sur cette recherche de l'*intentio*, car c'est une pièce majeure de ce que je désigne comme l'esprit œcuménique de S. Thomas [42].

La recherche de l'intentio sert d'abord à S. Thomas pour établir le sens catholique d'une formule discutable ou dont on a abusé. C'est une forme nouvelle du classique «exponere reverenter» dont Thomas fait aussi sa règle. Mais c'est une façon moins artificielle, plus sérieuse, moins superficielle de pratiquer l'antique principe. Ainsi Thomas restitue le sens de tel texte de Denys, d'Augustin, d'Anselme [43]. Parfois il fait appel à un autre passage du même auteur pour montrer qu'on ne peut lui imputer ce qu'un de ses textes pouvait faire penser [44]. D'autres fois il recourt à l'objet général ou l'intention globale d'un ouvrage pour situer un passage dont on abusait: ainsi pour tel texte de S. Jean Chrysostome objecté par les Séculiers aux Mendiants [45].

S. Thomas n'est pas historien, c'est vrai. Mais sa lecture des textes selon leur sens authentique est souvent remarquable, et de même son flair critique, compte tenu des moyens dont il pouvait disposer. Il était en tout cas persuadé qu'on comprend mieux un texte et un auteur quand on sait à quelle question il devait répondre, de quel vocabulaire ou de quelles catégories il disposait, et comment se posait pour lui le problème [46]. Et nous le voyons reconstituer la problématique et l'approche, soit de S. Cyrille d'Alexandrie, soit de S. Augustin, pour expliquer, par leur *intentio*, un texte discutable [47]. Dans ce dernier cas, Thomas répond en montrant que l'argument ne porte pas, puis il ajoute: «Sed

[41] Albert le Grand avait commencé de commenter Aristote à Paris où ses «libri naturales» avaient été interdits en 1210 et plusieurs autres fois ensuite; cf. M. D. Chenu, Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin. Montréal-Paris 1950, p. 31 et 36 s. On avait brûlé les écrits de Maïmonide en 1233!

[42] J'ai traité ce sujet plus à fond dans: Valeur et portée œcuménique de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin, in Rev. Sc. phil. théol. 57 (1973) 611–626.

[43] Denys: De veritate q. 3 a. 1 ad 6; I^{a} q. 19 a. 4 ad 1. Augustin: III^{a} q. 75 a. 1 ad 1; Anselme, De veritate q. 3 a. 1 ad 10.

[44] Ainsi pour montrer que la Trinité psychologique d'Augustin ne s'oppose pas à l'identité de *memoria* et d'*intellectus*: I^{a} q. 79 a. 7.

[45] Quodl. III, 17; II^{a}II^{ae}, q. 184 a. 8 ad 1.

[46] Cf. Le prologue de la Declaratio XLII quaest. (Parme XVI, 163; Vivès XXVII, 248).

[47] S. Cyrille: III^{a}, q. 2 a. 6 ad 4. S. Augustin: De spiritualibus creaturis a. 10.

tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur...», et il fait un tableau de l'enchaînement des grandes options philosophiques en matière d'épistémologie: Présocratiques, Socrate, Platon, Augustin, enfin Aristote. Ainsi une pensée à laquelle on se heurte doit se comprendre par ce qui l'a précédée et suscitée. Que donnerait une étude qui, après avoir signalé le sens discutable, ou même condamnable d'un texte de Luther, poursuivrait ainsi: «Sed tamen ut profundius intentionem Lutheri scrutemur»? Mais il n'y a pas à se demander ce qu'elle donnerait, car nous pouvons faire un bilan de ce qu'elle a déjà donné. Il y a quelques décennies qu'on aborde la question ainsi, et cela a procuré des résultats extrêmement positifs.

S. Thomas, vous le savez, est mort le 7 mars 1274 en se rendant au concile convoqué à Lyon et ouvert en cette ville le 7 mai. (C'est ce qui m'a valu de scandaliser ou d'inquiéter, bien involontairement, de jeunes frères dominicains de Naples, où j'étais allé faire des conférences vers la fin de Vatican II. Ils me demandaient: Que fait-on de S. Thomas au concile? Je répondis, pensant à Lyon II: «Le concile l'a tué!» Ils crurent que Vatican II avait liquidé S. Thomas...) Mais revenons à 1274. Qu'aurait dit S. Thomas sur la question décisive de la Procession du Saint-Esprit s'il avait participé au concile et qu'on y eût vraiment discuté cet article? Nous pouvons nous en faire une idée par deux écrits de dix années antérieurs, le *Contra errores Graecorum* (nous savons déjà que ce titre n'est pas de S. Thomas: il trahit le sens du livret) et le *De Potentia*, a. 10, surtout le second, car il semble bien que S. Thomas a très tôt conçu des doutes sur la valeur des textes réunis par Nicolas de Cotrone dans le libellus soumis par le pape Urbain IV à l'appréciation de Thomas: il n'en cite plus aucun texte trois ans plus tard lorsqu'il rédige le traité De Deo Trino de la Somme. Thomas énonce deux grands principes qu'il applique tout particulièrement à la question du Filioque: 1) le principe de développement, nécessaire pour répondre aux erreurs survenues. 2) le principe des différences entre concepts et termes dans lesquels, ici ou là, en Orient et en Occident, on a approché la question, puis élaboré et formulé sa solution. Par exemple, les Grecs usent du terme «cause», pour parler du Père en sa relation au Fils et à l'Esprit, alors que les Latins évitent le mot [48]. «Cause» a des inconvénients. L'important, cependant, n'est pas le mot, mais ce qu'on veut dire. «Il y a des termes qu'il ne convient pas d'employer en latin mais qu'on

[48] De potentia, q. 10 a. 1 ad 8.

peut fort bien employer en grec, en raison du génie de la langue» – «Aliquid inconvenienter in lingua latina dicitur quod propter proprietatem idiomatis convenienter in lingua graeca dici potest.»

S. Thomas met donc en œuvre ce que le P. Maurice Villain appelle, en théologie œcuménique, «le principe des équivalences» [49]. Reprenant une idée déjà exprimée par S. Anselme, Thomas dit: comme les Grecs admettent que l'Esprit est Esprit *du Fils* et qu'il provient du Père *par le Fils*, «si l'on regarde attentivement les énoncés des Grecs, on trouvera qu'ils diffèrent de nous dans les termes plus que dans la visée de leurs affirmations» – «Si quis recte considerat dicta Graecorum, inveniat quod a nobis magis differunt in verbis quam in sensu» [50]. Un dialogue réel avec les Grecs aurait mis S. Thomas devant des difficultés plus subtiles, dont on ne peut se tirer à bon compte. Notre docteur aurait, je crois, gardé la même attitude d'esprit, la même ligne de recherche.

De fait, c'est celle à laquelle aboutira la discussion vraiment sérieuse du concile de Ferrare-Florence. C'est sur cette base d'équivalence que s'est conclue l'union de Florence, en même temps que sur la conviction que les Pères d'Orient et d'Occident, également vénérables, avaient été ainsi en communion. La bulle *Laetentur coeli* du 6 juillet 1439 déclare en effet: «Ce que les saints docteurs et Pères disent, à savoir que l'Esprit-Saint procède du Père par le Fils, veut signifier que le Fils est aussi bien que le Père, la cause – selon les Grecs –, le principe – selon les Latins – de la subsistance du Saint-Esprit» [51]. Cette formule ne se trouvait pas à Lyon en 1274. Son ajout est le fruit du dialogue, et sans doute aussi de l'esprit de S. Thomas.

Evidemment, ce sont là des opérations qu'on ne peut mener à bon compte, en parlant trop vite et trop facilement d'équivalence, de pluralisme et de complémentarité! S. Thomas sait que le spectacle d'enseignements différents venant d'hommes réputés peut engendrer le scepticisme [52]. Or l'œcuménisme ne doit pas être et il n'est pas une école de scepticisme. Ecoutons – ce sera notre conclusion – ces passages du décret conciliaire *Unitatis redintegratio:*

«Conservant l'unité dans ce qui est nécessaire, que tous, dans l'Eglise, chacun selon la fonction qui lui est départie, gardent la liberté

[49] M. Villain, Introduction à l'Oecuménisme. 3e éd. Casterman, 1964, p. 249 s.; 4e éd. 196; p. 297 s.

[50] De Potentia q. 10 a. 5 c.

[51] Denz. 69; Denz.-Schönm. 1300–1301.

[52] C. Gentiles, lib. I c. 4 § Tertium inconveniens.

voulue, qu'il s'agisse des formes diverses de la vie spirituelle et de la discipline, de la variété des rites liturgiques, et même de l'élaboration théologique de la vérité révélée; et qu'en tout ils pratiquent la charité. De la sorte, ils manifesteront toujours plus pleinement la véritable catholicité et apostolicité de l'Eglise» [53].

[53] Ch. 1, n. 4 § 7. Pour l'idée importante reliant certaines différences à l'apostolicité elle-même, cf. aussi ch. 3, n. 14 § 3.